

# La FASCINACIÓN de SER METAFÍSICO

*Tributo al Magisterio de  
Lawrence Dewan, O.P.*



THE FASCINATION OF BEING  
A METAPHYSICIAN

*A Tribute to the Teaching of  
Lawrence Dewan O.P.*

Stephen L. Brock | Juan José Herrera | Alejandro Llano | Peter A. Kwasniewski | Steven J. Jensen |  
Mark F. Johnson | Jason West | Rudi A. te Velde | Javier González Camargo | Liliana Beatriz Irizar

*Edición dirigida y revisada por  
Liliana B. Irizar y Tamara Saeteros*

**La FASCINACIÓN de  
SER METAFÍSICO:**

*Tributo al Magisterio de  
Lawrence Dewan, O.P.*



**THE FASCINATION OF  
BEING A METAPHYSICIAN:**

*A Tribute to the Teaching of  
Lawrence Dewan O.P.*



La FASCINACIÓN de  
SER METAFÍSICO:

*Tributo al Magisterio de  
Lawrence Dewan, O.P.*



Edición dirigida y revisada por  
Liliana B. Irizar y Tamara Saeteros

Con la colaboración de  
Angy Bernal, Laura Camila Barragán,  
David Saeteros y Santiago Castro



La fascinación de ser metafísico: tributo al magisterio de Lawrence Dewan, O.P. = The fascination of being a metaphysician: a tribute to the teaching of Lawrence Dewan, O.P. / edición dirigida y revisada por Liliana B. Irizar y Tamara Saeteros ; con la colaboración de Angy Bernal ... [et al.] – Bogotá: Universidad Sergio Arboleda ; Universidad del Norte, Santo Tomás de Aquino (Argentina), 2015.

342 p. - ISBN 978-958-8866-22-2

1. METAFÍSICA 2. ONTOLOGÍA 3. FILOSOFÍA 4. ÉTICA 5. AQUINO, TOMAS DE, SANTO – PENSAMIENTO FILOSÓFICO I. IRIZAR, LILIANA B., ed. II. SAETEROS, TAMARA, ed. III. BERNAL, ANGY IV. BARRAGÁN, LAURA CAMILA V. SAETEROS, DAVID VI. CASTRO, SANTIAGO

110 ed. 21

LA FASCINACIÓN DE SER METAFÍSICO:  
*TRIBUTO AL MAGISTERIO DE LAWRENCE DEWAN, O.P.*

**Universidad Sergio Arboleda**  
**Universidad del Norte,**  
**Santo Tomás de Aquino.**  
**Tucumán, Argentina**

© Stephen L. Brock  
© Juan José Herrera  
© Alejandro Llano  
© Peter A. Kwasniewski  
© Steven J. Jensen  
© Mark F. Johnson  
© Jason West  
© Rudi A. te Velde  
© Javier González Camargo  
© Liliana Beatriz Irizar

Fondo de Publicaciones  
Universidad Sergio Arboleda  
[www.usergioarboleda.edu.co](http://www.usergioarboleda.edu.co)

Carrera 15 No. 74-40  
Teléfonos: (571) 325 7500 Ext. 2131  
Fax: 317 7529  
Bogotá, D.C.

Calle 18 No. 14A-18  
Teléfonos: (575) 420 3838 - 420 2651  
Santa Marta, D.T.

Director editorial:  
Jaime Barahona Caicedo  
Diseño y diagramación:  
Fondo de Publicaciones  
Diseño de cubierta:  
Fondo de Publicaciones

Fotografía en la portada:  
Lawrence Dewan en su visita a la  
Universidad Sergio Arboleda,  
septiembre de 2008.

ISBN: 978-958-8866-22-2

Primera edición: febrero de 2015.

Impresión: DigiPrint  
Bogotá, D. C., 2015

Este libro no podrá ser reproducido,  
ni total ni parcialmente, sin el previo  
permiso escrito del editor. Todos los  
derechos reservados.

**A nuestro querido maestro, Fr. Dewan:**

*“...se dice que la vida contemplativa permanece por razón de la caridad, en la que tiene su principio y su fin. Esto es lo que dice Gregorio: ‘La vida contemplativa empieza aquí para perfeccionarse en la patria celestial, porque el fuego del amor, que empieza a arder aquí, se avivará más cuando vea a aquel a quien ama.’”*

*“...vita contemplativa dicitur manere ratione caritatis in qua habet et principium et finem. Et hoc est quod Gregorius dicit: ‘Contemplativa hic incipit, ut in caelesti patria perficiatur quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem ama viderit, in amore ipsius amplius ignescit’”.*

Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 180. a. 8, ad. 1.



## Contenido

Presentación a La fascinación de ser metafísico: <i>Tributo al magisterio de Lawrence Dewan O.P.</i> .....	13
Presentation on The Fascination of being a Metaphysician: <i>A Tribute to the Teaching of Lawrence Dewan O.P.</i> .....	19
<b>PRIMERA PARTE. METAFÍSICA</b> .....	25
¿CUÁNTOS ACTOS DE SER PUEDE TENER UNA COSA? UN ENFOQUE ARISTOTÉLICO DE LA DISTINCIÓN REAL .....	27
<i>Stephen L. Brock</i>	
1. Introducción .....	27
2. La bondad como plenitud del ser .....	28
3. Muchos actos de ser en una sustancia singular .....	32
4. Una objeción aristotélica .....	40
5. Un enfoque de la distinción real: la potencialidad sustancial para muchos actos .....	42
Apéndice.....	51
De la <i>Summa theologiae</i> , I–II, q. 18, a. 1:.....	51
<i>Summa theologiae</i> , I, q. 5, a. 1, ad 1:.....	51
Bibliografía.....	53

EL *ACTUS ESSENDI* EN TOMÁS DE AQUINO. DISTINCIÓN,  
EVOLUCIÓN Y SÍNTESIS PERSONAL..... 55

*Juan José Herrera*

1. Introducción ..... 55  
2. Distintos niveles de composición en el ente finito ..... 56  
3. La distinción del acto de ser ..... 59  
4. Evolución de la concepción tomista del *esse* ..... 64  
5. Una descripción completa del ser en la obra tomasiana..... 71  
    5.1. El *esse*, acto de todos los actos ..... 72  
    5.2. La determinación del *esse* ..... 74  
    5.3. El *esse* como el más noble y simple de todos los actos ..... 77  
6. Conclusiones..... 79  
Bibliografía..... 85

DESPUÉS DEL FINAL DE LA METAFÍSICA ..... 91

*Alejandro Llano*

1. Una triple sospecha ..... 91  
2. “Destrucción de la historia de la ontología” ..... 93  
3. La naturaleza de los conceptos..... 93  
4. ¿Conocimiento o apertura? El riesgo de naturalismo ..... 95  
5. Abstracción..... 97  
6. Pensamiento y lenguaje..... 99  
7. Primeros principios..... 101  
8. Deducción trascendental ..... 103  
9. El ser veritativo ..... 106  
10. ¿Verdad como desvelación? ..... 108  
11. El principio de no contradicción ..... 110  
12. De la forma al acto..... 111  
13. Ontoteología..... 113  
14. La participación en el ser..... 114  
15. Metafísica mínima ..... 117  
Bibliografía..... 119

**SEGUNDA PARTE. ÉTICA** ..... 123

EL AMOR COMO PRINCIPIO DE COMUNICACIÓN  
EN EL BIEN ..... 125

*Peter A. Kwasniewski*

1. Introducción ..... 125

2. La antinomia contemporánea..... 126

3. El yo humano no está impenetrablemente separado de los otros . 129

    3.1. La generosidad extática como regla de la creación ..... 129

    3.2. La naturaleza no es inherentemente egoísta ..... 131

4. El yo humano se realiza en el bien común..... 134

    4.1. Bienes comunes y bienes privados ..... 134

    4.2. Egoísmo bueno y egoísmo malo: La verdad detrás  
    de la antinomia moderna ..... 139

5. Conclusión: Una sociedad de caridad..... 142

Bibliografía..... 145

¿CÓMO LAS CIRCUNSTANCIAS CONSTITUYEN LA ESPECIE?..... 149

*Steven J. Jensen*

1. Comienza Prometeo.....151

2. Astrolabio aporta algunos textos ..... 152

3. Apariencias engañosas ..... 154

4. Cómo el fin entendido confiere la especie..... 154

5. El rol especificador de la materia ..... 157

6. ¿La materia derrotada?.....161

7. Materia y razón..... 162

8. La especie procede del fin de la voluntad..... 167

9. La acción ejecutada es intentada..... 167

10. Preguntas sin respuestas ..... 169

Bibliografía..... 177

**TERCERA PARTE. LAWRENCE DEWAN, O.P:  
ALGUNOS DE SUS GRANDES TEMAS**.....179

¿ATRIBUYÓ STO. TOMÁS UNA DOCTRINA DE LA CREACIÓN  
A ARISTÓTELES? ..... 181

*Mark F. Johnson*

1. <i>In II Sententiarum</i> , d. 1, <i>expositio textus</i> (1253).....	185
2. <i>In II Sententiarum</i> , cl. 1, q. 1, a. 5, ad 1 <i>in contrarium</i> (1253).....	187
3. <i>De articulis fidei et ecclesiae sacram entis</i> (1261–1261) .....	190
4. <i>Expositio super primam decretalem</i> (1261–1269).....	192
5. <i>Quaestio disputata de potentia</i> , q. 3, a. 5 (1265–1266).....	193
6. <i>Summa theologiae</i> , I, q. 44, a. 2 (1266–1267).....	195
7. <i>In II Metaphysicorum</i> , lect. 2 (1269–1272).....	197
8. <i>In VI Metaphysicorum</i> , lect. 1 (1269–1272).....	199
9. <i>In VIII Physicorum</i> , lect. 2 (1270–1271).....	200
10. <i>In VIII Physicorum</i> , lect. 3 (1270–1271).....	201
11. <i>De substantiis separatis</i> , cap. 9 (1271–1273).....	203
12. <i>In I De caelo et mundo</i> , lect. 8 (1272–1273).....	204
Conclusión.....	204
Bibliografía.....	207

MARITAIN Y DEWAN ACERCA DE LA INTUICIÓN DEL SER  
Y EL NACIMIENTO DE LA METAFÍSICA ..... 209

*Jason West*

Conclusión.....	224
Bibliografía.....	225

TOMÁS DE AQUINO ACERCA DEL SER:  
¿PERFECCIÓN Y/O EXISTENCIA? ..... 227

*Rudi A. te Velde*

1. Introducción .....	227
2. Étienne Gilson: el “ <i>acto de existencia</i> ”.....	229
3. La distinción real entre esencia y <i>esse</i> .....	236

4. El ser como perfección universal.....	242
5. La diferencia entre “ser” y “hacer” ( <i>actus primus/actus secundus</i> ) .....	248
Bibliografía.....	253

<i>MIRABILIS DUBITATIO. DISERTACIONES SOBRE LA MATERIA A LA LUZ DEL OPÚSCULO DE PRINCIPIIS NATURAE.....</i>	255
---	-----

*Javier González Camargo*

1. La pedagogía hilemórfica .....	259
2. La doctrina tomista .....	268
3. La naturaleza de la materia prima.....	280
4. El materialismo etiológico .....	290
5. Conclusión .....	296
Bibliografía.....	301

ÉTIENNE GILSON, LAWRENCE DEWAN Y EL <i>ACTUS ESSENDI</i> .....	305
--	-----

*Liliana B. Irizar*

1. Introducción .....	305
2. Étienne Gilson: <i>la centralidad del esse</i> .....	306
¿La exaltación del <i>actus essendi</i> en desmedro de la forma? .....	308
3. Acerca de un discípulo directo de Tomás de Aquino.....	318
Lawrence Dewan y la forma como algo divino en las cosas.....	321
4. Valoración conclusiva.....	332
Bibliografía.....	341



**Presentación a**  
**La fascinación de ser metafísico:**  
***Tributo al magisterio de Lawrence Dewan O.P***



Resulta realmente difícil recoger en unas pocas páginas lo que ha significado para nuestro crecimiento como filósofos el haber conocido a Lawrence Dewan. Con todo, intentaremos condensar aquí los temas que, desde el enfoque ofrecido por Fr. Dewan, han marcado de manera decisiva nuestra comprensión de Tomás de Aquino y de Aristóteles.

“My interest has been from the start much inspired by the teaching of St. Thomas that *esse per se consequitur ad formam*”<sup>1</sup>. Con esta frase Fr. Dewan respondía a uno de los primeros correos que inauguraría una correspondencia fecunda. Dewan y el vínculo indisoluble entre forma y ser: he aquí uno de los temas que más cautivaron nuestra atención desde el comienzo. Si bien, hay que confesarlo, no sin cierta preocupación respecto al protagonismo que *presumiblemente* Fr. Dewan otorgaba a la forma en menoscabo del *esse*. De más está decir que muy pronto esos temores<sup>2</sup> se disiparon, especialmente tras sus respuestas detalladas, pacientes, plenas de la calidez y rigor del maestro experimentado que invita a leer a Tomás *desde Tomás mismo*. Es decir, un

---

<sup>1</sup> DEWAN, Lawrence. *Comunicación personal vía e-mail*. 9 de enero de 2008.

<sup>2</sup> Al preguntarle si acaso no pensaba que el tomismo tradicional podría acusarlo de “olvidar” la fuerte insistencia con que Tomás afirma el *esse*, respondió: “Yo diría que en efecto he dado pleno crédito al *actus essendi*”: [“I would say that I do give full credit to the *actus essendi*.”]. Y en otra oportunidad observó: “Todo el interés en revalorizar la forma realmente se relaciona con tomarse en serio ‘la conexión *per se*’ entre forma y ser. De ahí que, yo hable de un ‘parentesco’ entre forma y ser”: [“All the business of my pushing form really relates to taking ‘the per se connection’ between form and esse seriously. Thus, I speak of a ‘kinship’ between form and esse”]. (El énfasis es de L. Dewan) IRIZAR, Liliana B.-DEWAN, Lawrence, O.P. *Conversations with Fr. Dewan: Central Metaphysical Topics with Lawrence Dewan*, O.P. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2015.

Tomás menos mediado por esquematismos y lugares comunes. Algo atestiguado con sencillez a través de sus mismas palabras: “I worked it out myself from texts of St. Thomas...”<sup>3</sup>

Lo cierto es que junto a Lawrence Dewan ¡descubrimos el valor ontológico de la forma! No es posible desconocer que en algunos ambientes tomistas la forma, en efecto, ha sufrido cierta depreciación. Al menos en Latinoamérica, esto ha obedecido al influjo de Étienne Gilson y el marcado acento con que ha exaltado la importancia del *esse*. Quizá, a fuerza de recalcar el papel del *esse*, se ha ido desdibujando el íntimo parentesco e indisociabilidad de la forma con el acto de ser, tal como lo concibió santo Tomás. Dewan, en cambio, nos enseñó a *redescubrir el valor de la forma* en los textos mismos...

Con pedagogía exquisita nos condujo a otros temas inseparables de áquel, y centrales en el foco de sus intereses filosóficos. De manera particular, quisiéramos destacar aquí su visión respecto de la herencia helenística de Tomás. Creemos que concebir la historia del pensamiento filosófico a partir de la noción de *semillas*<sup>4</sup>, tan apreciada por Fr. Dewan, logra hacer mayor justicia al legado aristotélico del Aquinate. He aquí otro de los sitios doctrinales álgidos donde Dewan se aparta de Gilson. Estamos pensando en la tesis, defendida con impecable contundencia, en la que el maestro canadiense reconoce en Aristóteles una fuente decisiva de la doctrina tomasiana del *esse* y de la creación.

En fin, a su lado hemos ido comprendiendo poco a poco que hacer metafísica encierra una fascinación y un desafío incomparablemente superiores al de retener definiciones (siempre necesarias) o internarse en un laberinto de clasificaciones. Fr. Dewan, fiel al “método” de sus

<sup>3</sup> DEWAN, Lawrence. *Comunicación personal vía e-mail*. 1 de marzo de 2008. Fr. Dewan al ser preguntado acerca de si conocía otros autores que, al igual que él, hubieran visto el estrecho parentesco entre forma y ser contestó: “Yo lo encontré por mí mismo, desde los textos mismos de santo Tomás”.

<sup>4</sup> “Lo que estoy proponiendo aquí depende mucho de una concepción de la historia de la filosofía entendida como un proceso de crecimiento a partir de semillas, o como un discernimiento de la misma verdad vislumbrada primero débilmente y luego con más claridad”. L. Dewan, O.P. *Lecciones de Metafísica II (Teología Natural)*. Trad. C.R. Domínguez y L.B. Irizar. Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda y Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina), Bogotá, 2012, p. 29.

dos grandes maestros (Aristóteles y Tomás de Aquino), nos ha enseñado cuán *existencial* ha de ser la mirada metafísica puesto que se propone abordar las cosas, todas las cosas, *desde la perspectiva del ser*. Con su estilo sobrio, riguroso y extraordinariamente lúcido, Lawrence Dewan nos incitará una y otra vez a renovar la mirada sobre la realidad a fin de reconocerla en su infinita dignidad y hondura, para “leer dentro” y, así, descifrar su significado y unidad más profunda.

El trabajo esforzado, paciente, minucioso por mostrar “lo que dice Tomás de Aquino”, devela ahora sus frutos, todavía incipientes en su manifestación. Frente a la intransigente ideología postmetafísica, el *pensamiento fuerte*, irradiado luminosamente desde la figura y la pluma de Fr. Dewan, una vez más ha vigorizado su vigencia y revelado su necesidad. Sí, ciertamente este pensamiento es más necesario ahora que nunca. Es así como *Tributo* sale hoy a la luz, como expresión de un deseo de hacer justicia a la figura humana e intelectual y a la magna obra de Lawrence Dewan.

Con esta intención, nuestro homenaje ha sido dividido temáticamente en tres partes. Primera Parte: *Metafísica*; Segunda Parte: *Ética*; Tercera Parte: *Lawrence Dewan, O.P.: Algunos de sus grandes temas*.

La Primera Parte congrega una serie de ensayos sobre temas metafísicos diversos, Stephen L. Brock, desafiando el principio contrario ampliamente aceptado entre los tomistas, defiende la sugestiva tesis de que, en la visión de Tomás, una sustancia individual normalmente tiene una cierta multiplicidad de actos de ser. Juan José Herrera, O.P., en contraposición a la perspectiva de C. Fabro y B. Montaigne, ofrece argumentos para evidenciar que el pensamiento de santo Tomás sobre el *esse ut actus* se mantuvo intacto desde los inicios de la carrera docente hasta su madurez. Por su parte, Alejandro Llano muestra que una “metafísica mínima”, de tradición aristotélica, es capaz de resistir el embate de los actuales intentos de superación y eliminación de la metafísica, y al mismo tiempo desvelar los aspectos de insuficiencia y vulnerabilidad de los mismos.

La Segunda Parte reúne los análisis éticos de Peter A. Kwasniewski quien, frente a las alternativas mutuamente excluyentes de egoísmo y altruismo, propone, desde Tomás de Aquino, las bases para una so-

ciudad de caridad, una sociedad que busca los bienes verdaderamente comunes y se regocija en ellos. Steven J. Jensen, al preguntarse si para Tomás las circunstancias constituyen la especie de los actos humanos, se fija como meta de su trabajo mostrar que dos textos, uno de las *Sententias* y el otro de la *Summa* –en apariencia contradictorios– son conciliables entre sí a la hora de dar respuesta a este interrogante.

La Tercera Parte agrupa los ensayos que discuten algunos de los grandes temas que han sido objeto de especial atención por parte de Lawrence Dewan. Así, Mark Johnson se pregunta si santo Tomás atribuyó a Aristóteles una doctrina de la creación. Jason West presenta y defiende la posición de Maritain según la cual la intuición es el punto de partida de la metafísica, a la vez que reflexiona sobre las objeciones apuntadas por Fr. Dewan a dicha posición. Rudi te Velde presenta una exposición del *esse*, que incluye a la vez los aspectos de perfección y de existencia, y que contrapone a la visión de Gilson sobre el *esse* como el ‘acto de existencia’. Javier González Camargo retoma la cuestión de la potencialidad de la materia, en el contexto de las cosmovisiones científicas. Finalmente, Liliana Irizar, aborda lo que podría denominarse el debate Gilson–Dewan y el lugar de la forma en la metafísica de Tomás de Aquino.

No podemos dejar de agradecer el apoyo prestado a esta iniciativa del Grupo *Lumen* por parte de los prestigiosos filósofos tomistas, Juan José Herrera, Peter A. Kwasniewski, Steven J. Jensen, Mark F. Johnson, Rudi A. te Velde y Jason West, que con generosa deferencia han hecho posible este homenaje entrañable a la persona y la obra de Fr. Dewan. De manera especial, quisiéramos manifestar nuestra gratitud a dos distinguidos tomistas, el profesor Alejandro Llano quien desde su acostumbrada y lúcida enseñanza, nos despertó, por así decirlo, de una especie de *sueño dogmático* que lamentablemente amenaza con aletargar a algunos sectores del tomismo actual. Con tal propósito, nos puso en contacto con el profesor Stephen Brock, con quien mantendremos una deuda perenne, por un lado, por ser quien nos remitió directamente a Fr. Dewan. Por otro, por su luminosa, constante y espléndida guía gracias a la cual los filósofos de *Lumen* se han resuelto a transitar con cierta audacia por “el difícil acceso” a la sabiduría.

Finalmente, quisiera agradecer al señor Rector de la Universidad Sergio Arboleda, Dr. Rodrigo Noguera Calderón, al Vice-rector, Dr. Germán Quintero Andrade, al Decano de la Escuela de Filosofía y Humanidades, Dr. Mauricio Uribe Blanco, y a la Vice-decana, Dr. Gloria Patricia Rodríguez, por todo su apoyo. Asimismo, a nuestro amigo y excelente traductor, Carlos Dominguez, y a todo el equipo de jóvenes filósofos del grupo *Lumen* por su entusiasmo y su amor a la Metafísica.

“Las mentes metafísicas son muy escasas”, observó Lawrence Dewan en alguna oportunidad... Ante tal confesión, hoy nos reunimos filósofos de casi todas las latitudes (América del Norte, América del Sur, y Europa) para decirle: ¡Gracias Fr. Dewan por haberse dejado fascinar por la metafísica y haber asumido el riesgo de ser una de esas mentes!

Liliana Irizar y Grupo *Lumen*

---

*Estimado lector:*

*En el momento en que este libro sale para imprenta, Fr. Dewan se encuentra en el hospital. Está gravemente enfermo.*

*Simplemente quisiera decir que nos llena de consuelo saber que su obra anuncia una primavera para el tomismo.*

*Nosotros, quienes tenemos la fortuna de considerarnos sus discípulos, tenemos delante un exigente y maravilloso desafío: continuar su fascinante manera de “hacer metafísica” así como imitar su actitud genuinamente tomista. Ciertamente, al igual que su Maestro Tomás, Fr. Dewan nunca buscó ser famoso, ser citado o aparecer en los medios. Tal como él mismo escribió una vez: “Dear Liliana, I am quite willing to write a brief forward for the book... The reason I have not referred to the letter before is simply that I was a little overwhelmed that you have actually undertaken a book about my work. I really am very grateful.”<sup>5</sup>*

---

<sup>5</sup> L. Dewan, O.P., *Comunicación via e-mail*. 14 de agosto de 2008. (En un correo anterior le había preguntado si él podía hacer el prólogo a “Tras las huellas del sentido: Sabiduría y felicidad en Lawrence Dewan”).



**Presentation on**  
**The Fascination of being a Metaphysician:**  
***A Tribute to the Teaching of Lawrence Dewan O.P.***



It is a difficult task to resume in a few mere pages what, exactly, having known Lawrence Dewan has meant for us personally as well as for our growth as philosophers. We will try, however, to condense herein the issues that have been decisive in marked our understanding of Thomas Aquinas and Aristotle, from the perspective offered by Fr Dewan.

“My interest has been from the start much inspired by the teaching of St. Thomas that *esse per se consequitur ad formam*”<sup>1</sup>. With this phrase, Fr. Dewan replied in one of the first e-mails that would inaugurate a fruitful correspondence. Dewan and the indissoluble link between form and being was one of the issues that most captivated our attention from the very beginning. Notwithstanding, we must admit to some concern about the leading role that Fr Dewan presumably gave to form, largely to the detriment of *esse*. Needless to say that those fears<sup>2</sup> soon were dissipated, especially after his detailed and patient responses, full of the warmth and rigor of the experienced teacher who invites you to read Thomas *from Thomas himself*. In other words, approaching a Thomas less mediated by schematisms and platitudes,

---

<sup>1</sup> DEWAN, Lawrence. *Personal communication via e-mail*. January 9, 2008.

<sup>2</sup> When asked if he did not think that traditional Thomism could accuse him of “forgetting” Thomas’ strong emphasis on *esse*, he said: “I would say that I **do** give full credit to the *actus essendi*”. On another occasion he noted that: “All the business of my pushing form really relates to taking ‘the per se connection’ between form and *esse* seriously. Thus, I speak of a ‘kinship’ between form and *esse*.” (L. Dewan’s emphasis), IRIZAR, Liliana B.-DEWAN, Lawrence. *Conversations with Fr. Dewan: Central Metaphysical Topics with Lawrence Dewan, O.P.* Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2015.

through his own words: “I worked it out myself from texts of St. Thomas ...”<sup>3</sup>

The truth is that we discovered the value of the form with Lawrence Dewan! It cannot be denied that in some Thomistic environments, form, undeniably, has suffered some depreciation. At least in Latin America, this has been due to Gilson’s influence and the way in which the importance of *esse* has been exalted. Perhaps an overemphasizing of the strength of the role of the *esse* has blurred its intimate relationship and inseparability with respect to form, as conceived by St. Thomas. Dewan, however, taught us to actually *read this* in the very texts themselves...

With exquisite pedagogy he led us to other issues, inseparable from that particular concern and which are central to the focus of his philosophical interests. We would like to highlight one of these in particular, his view concerning Thomas’ Hellenistic heritage. We believe that the conception of the history of philosophical thought based on the notion of *seeds*<sup>4</sup>, so dear to Fr Dewan, really does greater justice to the Aristotelian legacy of Aquinas. Here, we can see another of the doctrinal flashpoints where Dewan departs from Gilson. We are thinking of the thesis, defended with impeccable forcefulness, in which the Canadian teacher recognizes a crucial source of the Thomistic doctrine of *esse* and creation in Aristotle.

Anyway, from Fr Dewan, we have gradually come to understand that studying metaphysics holds a charm and a challenge incomparably superior to the mere act of retaining definitions (always necessary), or

---

<sup>3</sup> DEWAN, Lawrence. *Personal communication via e-mail*, March 1, 2008: When asked about whether he knew other authors who, like him, had seen the close relationship between form and being Fr. Dewan answered: “I found it all by myself, from the texts of Saint Thomas themselves”.

<sup>4</sup> “What I am proposing in the present paper depends very much on a conception of the history of philosophy as a process of growth from seeds, or as a discerning of the same truth at first dimly and later more clearly.” “St. Thomas Aquinas as an Example of the Importance of the Hellenistic Legacy”. In: *Doctor Communis* 2008, fasc. 1-2 (Vatican City): 88-118, in p. 89. [The volume is the *Proceedings of the Seventh Plenary Session of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas*, Vatican City, 22-24 June, 2007].

entering a maze of classifications. Fr Dewan, faithful to the “method” of his two masters (Aristotle and Aquinas), has taught us how *existential* the metaphysical outlook must be as it proposes to address things, all things, *from the prospect of being*. With his sober, rigorous and extraordinarily lucid style, Lawrence Dewan incites us again and again to renew our outlook on reality in order to recognize it for its infinite dignity and depth, to “read into”, and thus, decipher its meaning and deepest unity.

The hard, patient, careful work to show “what Thomas Aquinas really says” is beginning to reveal now its emerging fruits. Faced with the intransigent postmetaphysical ideology, Fr. Dewan’s powerful and sharp thinking, luminously irradiated from his figure and pen, has once again invigorated its validity and revealed its necessity. Yes, indeed this way of thinking is more necessary now than ever before. That is how *Tribute* comes to light, as the expression of a desire to do justice to both Lawrence Dewan’s as a human and intellectual figure as well as the his huge body of work.

With this goal, our homage has been divided thematically into three parts. Part One: *Metaphysics*; Part Two: *Ethics*; Part Three: *Lawrence Dewan, O.P. Some of his Major Themes*.

The First Part which brings together a series of essays on various metaphysical topics, Stephen L. Brock, in a challenge to widely accepted adversarial principle, defends the thesis that, in the view of Thomas, an individual substance usually has a certain multiplicity of acts of being. Juan José Herrera, O.P., in opposition to the prospect of C. Fabro and B. Montaigne, offers arguments to show that the thought of St. Thomas on *esse ut actus* remained intact from the beginning of his teaching career to its later maturity. Meanwhile, Alejandro Llano shows that a “minimal metaphysics” from the Aristotelian tradition is able to withstand the onslaught of the current attempts at overcoming and eliminating metaphysics, even while revealing aspects of failure and vulnerability of the same.

The Part Two introduces the ethical analyses of Peter A. Kwasniewski who, in the face of the mutually exclusive alternatives of egoism and

altruism, proposes the basis for a charitable society based on Thomas Aquinas, a society that seeks the truly common goods and rejoices in them. Steven J. Jensen, in wondering if actual circumstances constitute the species of human acts for Thomas sets himself the goal to show that two apparently conflicting texts, one of them from the *Sententias* and the other from the *Summa*, can actually be reconciled with one another.

The Third Part groups the essays that discuss some of the major issues given special attention by Lawrence Dewan. Thus, Mark Johnson wonders if Saint Thomas attributed a doctrine of creation to Aristotle. Jason West presents and defends Maritain's position according to which intuition is the starting point of metaphysics, while reflecting on the objections posed by Fr. Dewan against that position. Rudi te Velde postulates that *esse*, including aspects of perfection and existence, is the original unity of all the essential perfections in contrast to Gilson's vision of *esse* as "an act of existence." Javier González Camargo takes up the issue of the potentiality of matter in the context of scientific cosmovisions. Finally, Liliana Irizar, addresses what might be called the Gilson–Dewan debate and the place of form in the metaphysics of Thomas Aquinas.

We cannot fail to thank the support given to this initiative of the *Lumen* Group by these prestigious Thomistic philosophers –Juan José Herrera, Peter A. Kwasniewski, Steven J. Jensen, Mark F. Johnson, Rudi A. te Velde y Jason West– who have made this lovely tribute to the person and work of Fr Dewan possible. In particular, we would like to express our gratitude to Professor Alejandro Llano who, through his usual lucid teaching, woke us up, so to speak, from a kind of *dogmatic slumber* that unfortunately threatens to further instill lethargy in certain sectors of current Thomism. Thanks to him, we reached out to Professor Stephen Brock, to whom we express full gratitude, firstly, for guiding us directly to Fr Dewan, while his bright, steady and splendid assistance made it possible for *Lumen* philosophers to be able to pass through "the difficult access" to wisdom without faltering.

Finally I should give thanks to the President of Universidad Sergio Arboleda, Dr. Rodrigo Noguera Calderón, the Vice-President, Dr.

Germán Quintero Andrade, the Dean of the School of Philosophy, Dr. Mauricio Uribe, and the Vice-dean, Dr. Gloria Patricia Rodríguez, for all their support, as well as to our friend and excellent translator, Carlos Domínguez, and all the young philosophers of *Lumen* Group for their enthusiasm and love to Metaphysics.

“Metaphysical minds are very scarce”, Lawrence Dewan has commented on occasion... In view of such a confession, we can only say: Thank you, Fr. Dewan, for having made the effort and taken the risks involved in being one of them!

Liliana Irizar and the *Lumen* Group

---

*Dear reader,*

*At the very moment that this book is actually going to press, Fr. Dewan is in hospital. He is seriously ill.*

*I would simply like to say we make take much comfort in knowing that his work predicts springtime for Thomism. Those of us who are fortunate enough to regard ourselves as Fr. Dewan's disciples, have a demanding and wonderful challenge before us: we must continue his fascinating manner to 'doing Metaphysics' and also imitate his genuinely Thomistic attitude. Certainly, like his Master, he never sought to be famous or to be quoted or appear in the media. As he, himself wrote to me once:*

*“Dear Liliana, I am quite willing to write a brief forward for the book... The reason I have not referred to the letter before is simply that I was a little overwhelmed that you have actually undertaken a book about my work. I really am very grateful.”<sup>5</sup>*

---

<sup>5</sup> L. Dewan, O. P., *Communication via e-mail*. August 14, 2008. (In a previous e-mail I had asked him if he could write the foreward to “Tras las huellas del sentido: Sabiduría y felicidad en Lawrence Dewan”).



**PRIMERA PARTE**  
**METAFÍSICA**





# ¿Cuántos actos de ser puede tener una cosa?<sup>1</sup>

## Un enfoque aristotélico de la distinción real

Stephen L. Brock<sup>2</sup>



### 1. Introducción

En este ensayo deseo ante todo proponer una tesis relativa a la doctrina de Tomás de Aquino sobre el “acto de ser”, *actus essendi*. La tesis sostiene que, en la visión de Tomás, una sustancia individual, que es el sujeto propio del ser, puede tener, y normalmente tiene, una cierta multiplicidad de actos de ser. Por qué hablo de “una cierta” multiplicidad resultará más claro más adelante, pero tiene que ver con la relación, que pienso que es muy estrecha, entre el acto de ser de Tomás y el esquema aristotélico de las categorías. Voy a exponer la tesis en dos secciones, 1 y 2, principalmente a través de un examen de dos textos, ambos de la *Summa theologiae* (ST), que en mi opinión no han recibido toda la atención que merecen. Luego, en las secciones 3 y 4, voy a argumentar que esta multiplicidad de actos de ser, ofrece un enfoque interesante de la “distinción real” entre acto de ser y esencia, o, más precisamente, entre acto de ser y forma sustancial. Aunque Tomás no desarrolla este enfoque de manera temática, tiene pasajes que, según

---

<sup>1</sup> Este artículo es una traducción del original: “Quanti atti di essere ha una sostanza? Un approccio alla distinzione reale”, in *Sapienza e libertà*. Studi in onore del Prof. Lluís Clavell. Ed. Miguel Pérez de Laborda. Roma: Edusc, 2012, pp. 57–70.

La traducción es de Carlos R. Domínguez. Revisión de la traducción: Liliana B. Irizar.

<sup>2</sup> El profesor Stephen L. Brock es Ph.D Medieval Studies, University of Toronto y Ph.D. Filosofía, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma. Actualmente se desempeña como Profesor de Filosofía Medieval, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, y como Vicedecano de la Facultad de Filosofía en dicha Universidad. Ha publicado numerosos estudios sobre la Metafísica, la Antropología y la Ética de Tomás de Aquino. Es miembro ordinario de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino. Homepage: [http://pusc.it/fil/p\\_brock/](http://pusc.it/fil/p_brock/)

pienso, proporcionan un sólido fundamento para él. Creo que el enfoque es especialmente eficaz en un contexto aristotélico, donde puede parecer que no hay lugar para un acto sustancial distinto de una forma sustancial.

## 2. La bondad como plenitud del ser

El tema de la sustancia y su ser es, por supuesto, altamente metafísico y, por lo tanto, especulativo. Mi primer texto, sin embargo, está tomado de la parte moral o práctica de la *Summa*. En realidad, mi texto principal será el segundo, pero los dos están estrechamente conectados y pienso que este primero es más útil para introducir la materia, siendo su presentación un poco más concreta.

El pasaje aparece al comienzo del tratado sobre el bien y el mal en las acciones humanas: *STh* I–II, q. 18, a. 1. La cuestión que se plantea en este artículo es si toda acción humana es buena, o si algunas son malas. Lo que voy a examinar es la mayor parte del *corpus* del artículo. Comienza así:

“Debemos hablar del bien y del mal en las acciones como hablamos del bien y del mal en las cosas, por cuanto cada cosa produce un tipo de acción tal cual la cosa misma es”<sup>3</sup>.

Esto nos lleva directamente a nuestro tema, porque aquí la palabra “cosa” (*res*) no representa precisamente cualquier realidad. Las acciones también son realidades. Aquí, “cosa” representa aquello que produce una acción, y eso es una sustancia. Tomás va a explicar cómo el bien y el mal se encuentran en las sustancias, para luego aplicar la explicación a las acciones. Nuestro pasaje es la parte que concierne a las sustancias.

---

<sup>3</sup> En el original en inglés, las traducciones de Tomás son más. En razón de brevedad no siempre incluyo los originales de los textos de la *Summa theologiae*, que son fácilmente accesibles, pero he puesto los de mis dos textos principales en el Apéndice. SANCTI THOMAE AQUINATIS. Opera omnia iussu impensa que Leonis XIII P. M. edita, t. 4-12. *Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889.

Nota: por tanto, los textos de la *Summa* han sido vertidos al español a partir de la traducción del profesor Brock.

“Ahora bien, en las cosas cada una tiene tanto de bondad (*bonitas*) como tiene de ser (*esse*), puesto que el bien (*bonum*) y el ser (*ens*) son convertibles, como se dijo en la Primera Parte”.

Esta oración introduce el otro componente de nuestro tema, el *esse*. Porque aquí, sostengo, la palabra “*esse*” se refiere precisamente al *actus essendi*. Vamos a lograr la confirmación de esto en el curso de la discusión de nuestro segundo texto, en la sección B. Con respecto a la idea familiar de que el bien y el ser (*ens*) son convertibles, Tomás nos reenvía a la Primera Parte. La referencia es, con seguridad, a los primeros tres artículos de la Cuestión 5. Allí Tomás relaciona la bondad y el *esse* por medio de las nociones de perfección y actualidad. Nosotros vamos a considerar esta conexión con cierto detalle cuando examinemos el segundo texto, que efectivamente es de la Cuestión 5, artículo 1.

Nuestro texto en cuestión continúa:

“Pero sólo Dios tiene toda la plenitud de Su ser en función de algo uno y simple; toda otra cosa efectivamente tiene la plenitud del ser que le es conveniente en función de diversos factores”.

Esto refleja también un pasaje de la Primera Parte, donde Tomás argumenta que solo Dios tiene su plena perfección en función de un sólo factor simple, que es su esencia<sup>4</sup>. Todas las demás cosas necesitan varios factores para tener una perfección plena —o lo que él aquí llama la “plenitud del ser”— que le es conveniente.

Según yo lo entiendo, lo que Tomás aquí tiene en mente es la misma tesis que yo establecí al comienzo. Creo que la idea subyacente es que mientras en Dios la plenitud del ser consiste en un único *actus essendi* —el acto de ser que en realidad es idéntico con su esencia— la plenitud del ser en cualquier sustancia creada consiste en muchos actos de ser, todos los cuales son distintos de su esencia, y cada uno es poseído en función de un factor diferente. Debo admitir que en las líneas anteriormente citadas esta tesis no está muy explícita. Va a quedar expuesta con más claridad en mi segundo texto.

---

<sup>4</sup> *STh* I, q. 6, a. 3. Tomás sostiene que el hecho de que Dios sea “bueno por su esencia” concuerda no sólo con el pensamiento de Platón, sino también con el de Aristóteles; véase *STh* I, q. 6, a. 4.

También concedo que la tesis puede generar sorpresa. En efecto, espero que lo haga, porque ciertamente me sorprendió a mí. Piénsese, por ejemplo, en el ser propio de una cosa viviente, su vida<sup>5</sup>. Apenas se oye esto, puede parecer como si un gato pudiera literalmente tener nueve vidas. Pero la idea no es exactamente ésta. Lo que ocurrirá es que, añadidos a su vida, que es una, el gato debe también tener otros actos de ser para ser perfectamente bueno y “pleno de ser”. Los tendrá en función de factores distintos de aquel en función del cual tiene su vida.

Las líneas siguientes ofrecen ejemplos de tales factores:

“De este modo en algunas cosas sucede que tienen alguna medida del ser, y, sin embargo, carecen de algo de la plenitud del ser que les es debida. Por ejemplo, la plenitud del ser humano (*esse humani*) requiere que exista un cierto compuesto de alma y cuerpo, que posea todas las facultades e instrumentos del conocimiento y del movimiento; por lo que si algún hombre carece de alguno de estos, carecerá de alguna manera de la plenitud de su ser. Por lo tanto, en cuanto posee de ser, en tanto posee de bondad; y en cuanto carece de algo de la plenitud del ser, en esa misma medida carece de bondad y se dice que es malo; así como un hombre ciego tiene bondad por el hecho de que vive, y es malo para él carecer de la vista. Pero si no tuviera nada de ser (*entitate*) o de bondad, no podría ser llamado ni bueno ni malo”.

La vida es un cierto ser (*esse*). Es recibida en la cosa viviente por vía de su alma que, en cuanto forma, es un principio de ser<sup>6</sup>. Una cosa vi-

---

<sup>5</sup> Tomás a menudo cita el dicho de Aristóteles, *vivere viventibus est esse* – “para las cosas vivientes, vivir es ser”. Véase ARISTÓTELES. *De anima*, II.4, 415b13–14. In *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984. [En adelante: *De anima*].

<sup>6</sup> Véase nuevamente *De anima*, II.4, 415b13–14. Comentando sobre esto, Tomás escribe: “Es causa de algo, como sustancia, es decir, como forma, lo que es causa del ser, porque a través de la forma cada cosa está en acto; pero el alma es causa del ser para las cosas vivientes, pues ellas viven por el alma, y la vida misma es su ser; por lo cual el alma es causa de un cuerpo viviente como forma”. (*Illud est causa alicuius ut substantia, id est ut forma, quod est causa essendi, nam per formam unumquodque est actu; set anima uiuentibus est causa essendi, per animam enim uiuunt et ipsum uiuere est esse eorum; ergo anima est causa uiuentis corporis ut forma*). SANCTI THOMAE

viente singular no tiene muchas vidas, porque no tiene muchas almas<sup>7</sup>. No obstante, hay también un cierto ser (*esse*), un ser distinto, que un ser viviente puede poseer por medio de su vista. La vista hace que un animal sea *vidente*. (No estoy hablando de la operación de ver; incluso cuando no está ejerciendo esta operación, el animal que tiene vista es *vidente*). La idea está todavía más explícita en uno de los artículos de la Primera Parte relativos a la convertibilidad entre el ser y el bien: “ningún ser (*ens*) es llamado malo en cuanto es un ser, sino en cuanto carece de algún ser (*esse*), así como un hombre es llamado malo en cuanto carece del ser (*esse*) de la virtud, y un ojo es llamado malo en cuanto carece de agudeza en su vista”<sup>8</sup>. Yo interpreto que Tomás habla de agudeza visual, y no simplemente de vista, porque un ojo con ninguna capacidad de visión, es “un ojo” sólo por un equívoco<sup>9</sup>. No tiene nada del “ser” (*entitas*) de un ojo. Ni siquiera es un ojo malo. Pero la agudeza perfecciona la vista, dándole más ser y bondad a un ojo, así como la virtud perfecciona al alma y le da más ser y bondad a un hombre. (Al igual que con la vista, la virtud hace que un hombre sea *virtuoso* aun cuando no esté ejercitando una actividad virtuosa).

Que se nos está presentando una genuina multiplicidad de actos de ser resultará más claro en el segundo texto. El contenido del primer texto sobre el bien y el mal en las sustancias termina así:

“Pero como la plenitud del ser mismo pertenece al concepto del bien, si una cosa carece de algo de su debida plenitud del ser, no será llamada un bien sin más, sino solamente bajo un cierto aspecto, en cuanto es un ser.

---

AQUINATIS. *Sentencia libri De anima*, II, c. 7, ll. 176–181. Commissio Leonina. Roma-Paris: J. Vrin, 1984, [en la ed. Marietti, ver lect. 7, §319]. [En adelante: *In De Anima*]. Esta doctrina es fundamental para su concepción de la relación del alma con el cuerpo y con las facultades; véase *STh* I, q. 76, aa. 2, 3, 4, 6, 7; q. 77, aa. 1, 2, 4, 6.

<sup>7</sup> Ésta, al menos, es la posición de Tomás; ver *STh* I, q. 76, aa. 3–4.

<sup>8</sup> *STh*, I, q. 5, a. 3, ad 2. Véase también *STh* I, q. 5, a. 2, ad 4.

<sup>9</sup> Ver *In De anima*, II, c. 2, ll. 89–95 (Leonina) [en la edición Marietti, ver lect. 2, n.º §239]. En esta discusión es importante tener en mente que una cosa podría tener la “potencia” para una cierta actividad, en el sentido de Tomás –a saber, la forma proporcionada a esa actividad– y, sin embargo, estar impedida de cumplirla por causa de algún obstáculo, que incluso podría ser interno y permanente. La cosa, sin embargo, tendría el “ser” asociado con esa potencia.

Sin embargo podrá ser llamado un ser sin más, y un no ser en un cierto aspecto, como se dijo en la Primera Parte”.

Tomás nos remite nuevamente a la Primera Parte. La referencia es a nuestro segundo texto: *STh* I, q. 5, a. 1, ad 1.

### 3. Muchos actos de ser en una sustancia singular

Antes de ir al pasaje será útil echar brevemente una mirada a su contexto inmediato. El artículo trata sobre “si el bien y el ser (*ens*) realmente difieren”. En el cuerpo del artículo, Tomás explica que difieren conceptualmente. Esto es así porque “bueno” significa deseable mientras que “ser” no lo significa. Pero realmente son lo mismo. Porque una cosa es deseable en cuanto es perfecta, y es perfecta en cuanto está en acto; y así una cosa es buena precisamente en cuanto es un ser, “porque el ser (*esse*) es la actualidad de toda cosa”. Con respecto a este último punto Tomás nos envía a la Cuestión previa, en la que había caracterizado al ser (*esse*) como “la actualidad de todas las cosas, e incluso de las formas mismas”<sup>10</sup>. En vista de esto, pienso que no puede caber duda de que en esta discusión (incluyendo nuestro texto previo), lo que “ser” (*esse*) significa es precisamente *actus essendi*<sup>11</sup>.

La primera objeción del artículo se basa en una afirmación de Boecio: “Yo percibo que, en las cosas, que sean buenas es distinto de que sean”<sup>12</sup>. En otras palabras, ser y bien difieren realmente en las

---

<sup>10</sup> *STh* I, q. 4, a. 1, ad 1. Este texto se hace eco de SANCTITHOMAE AQUINATIS. *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 2, ad 9. Ed. P. M. Pession. 10ª ed.: Marietti. Taurini-Romae, 1965. [En adelante: *De Pot.*]. Dicho pasaje del *De Pot.*, a menudo es citado como una descripción del *actus essendi*. Ver también *STh* I, q. 3, a. 4.

<sup>11</sup> El hecho de que la mera expresión “*actus essendi*” no aparezca aquí es de escasa importancia. Usando el buscador que ofrece Enrique Alarcón (<http://www.corpusthomisticum.org/it/>), y buscando esa expresión bajo todas las inflexiones de “*actus*”, en el *corpus* completo de Tomás, se encuentra un total de catorce ejemplos.

<sup>12</sup> La afirmación corresponde al pequeño tratado de Boecio conocido por los medievales como *De ebdomadibus*. Para el texto del tratado, juntamente con el comentario de Tomás (*Expositio libri De ebdomadibus*), ver THOMAS AQUINAS. *An Exposition of the On the Hebdomads of Boethius*. Introduction and translation by Janice L. Schultz and Edward A. Synan. Washington, D.C.: The Catholic

cosas, y no sólo conceptualmente. Nuestro texto es la respuesta que Tomás le da a esto. Es un poco densa:

“Concedido que el bien y el ser (*ens*) son realmente lo mismo, sin embargo, dado que realmente difieren en el concepto, una cosa no es llamada un ser sin más calificación de la misma manera en que es llamada un bien sin más calificación”.

Tomás inicia la discusión centrándose en el ser (*ens*) y el bien tomados “sin más calificación”, *simpliciter*. Esto se opone a *secundum quid*, “bajo un cierto aspecto”. Resultará que cuando ambos son tomados sin más calificación, el bien y el ser difieren realmente, no sólo en el concepto.

Así, su paso siguiente es identificar el elemento que hace que algo sea un ser sin más calificación. La formulación tiene el aspecto de haber sido construida con gran cuidado:

“Puesto que “un ser” (*ens*) propiamente habla de algo en acto, y el acto propiamente tiene orden a la potencia, algo es llamado un ser sin más calificación en función de aquello por lo cual es primeramente separado de lo que está meramente en potencia. Y éste es el ser (*esse*) sustancial de cada cosa. Por lo tanto cada cosa es llamada un ser sin más calificación en función de su ser sustancial”.

Examinemos esto. En sentido propio, llamar a algo un ser es decir que está en acto<sup>13</sup>. Cuando “un ser” no significa esto, se usa en un sentido más extendido, por ejemplo, en la expresión “un ser en potencia”. Sin embargo, los conceptos de acto y potencia están estrechamente conectados; “el acto propiamente dice orden a la potencia”. ¿Qué significa esto? Pienso que eso se indica en lo que Tomás dice a

University of America Press, 2001. La afirmación de Boecio está en pp.40–41. [En adelante: *In de ebdomadibus*]

<sup>13</sup> Cf. SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 1\*/1: *Expositio libri Peryrmeneias* 2ª ed.: Commissio Leonina-J. Roma-Paris: Vrin, 1989, Lib. I, lect. 5, §22. [En adelante: *In Peryerm.*]: “este verbo ‘es’ ... significa... ante todo lo que se presenta al intelecto bajo el modo de actualidad absoluta; porque ‘es’, tomado sin más calificación, significa ser en acto; y, por lo tanto, significa a la manera de un verbo” (*hoc verbum ‘est’ ... significat ... primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam ‘est,’ simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi*).

continuación: “en acto” significa “separado de” lo que es en potencia<sup>14</sup>. Ésta, efectivamente, es la enseñanza de *Metafísica* IX. Allí Aristóteles interpreta “acto” de este modo: “el ser de la cosa, no de la manera que decimos <ser> en potencia”<sup>15</sup>. Entre sus ejemplos está el de un trozo de madera que es una estatua en potencia. La estatua está en acto cuando “se distingue”<sup>16</sup> de la madera.

Aquí, sin embargo, Tomás está hablando sobre el ser en acto, o ser un ser, “sin más calificación”. Dice que consiste en estar separado de “lo que está *meramente* en potencia”, *quod est in potentia tantum*. Como se hace explícito unas pocas líneas más adelante, se trata de lo que está en potencia *sin más calificación* lo cual es correlativo de lo que está, sin más calificación, en acto. ¿Qué es eso? Pienso que pueden haber pocas dudas. Es la materia prima<sup>17</sup>. La materia prima es pura potencia, sin ningún acto intrínseco o que le sea propio.

Ahora bien, lo que no es una *estatua* en acto, sino solamente en potencia, es, no obstante, *algo* en acto. Puede ser madera o mármol. En un día normal en la Piazza Navona de Roma hasta podría ser un ser humano. Allí, además de estatuas de mármol, se puede ver también un número de personas ingeniosamente disfrazadas y prácticamente inmóviles, que tratan de atraer la atención (y la generosidad) de los turistas. Cuando una de estas estatuas humanas está en el momento de su pausa para el almuerzo, es solo una estatua en potencia, no en acto. Pero, naturalmente, sigue todavía siendo algo en acto, un ser humano. Y siempre antes de convertirse en estatua, ya era un ser humano en acto. Ser una estatua en acto —o incluso en potencia— presupone, para él, ser un ser humano en acto. Por el contrario, el ser él un ser humano en acto no presupone que él sea otra cosa en acto. No hay ninguna

---

<sup>14</sup> La palabra latina que traduje como “se distingue” es “*discernitur*”. Esta palabra, a diferencia de nuestro “discernir”, no siempre se refiere al conocimiento, y pienso que eso es claro en el caso presente.

<sup>15</sup> ARISTOTLE. *Metaphysics*, IX.6, 1048a31. In *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984. [En adelante: *Metaphys.*].

<sup>16</sup> ἀφαιρεθείη; *Metaphys.*, IX.6, 1048a33.

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, *STb* I, q. 13, a. 2; q. 14, a. 11, obj. 3; q. 45, a. 2, ad 2; q. 76, a. 1; q. 77, a. 6.

otra cosa que él, esa sustancia individual, ya hubiera sido en acto, antes de convertirse en un ser humano. Este individuo comenzó a ser —simplemente a ser, “sin más calificación”— precisamente cuando empezó a ser un ser humano; es decir, a vivir una vida humana<sup>18</sup>. Antes de ese momento, él estaba solamente en la potencia de la materia prima y de ninguna manera en acto. Hablando propiamente, él era un no ser. Lo que primero lo transforma en un ser es su vida. Esto, su vida, es su ser (*esse*) sustancial<sup>19</sup>. Como tal, su vida es aquello en función de lo cual algo es primeramente separado de la pura potencia de la materia.

---

<sup>18</sup> Para hacerse la idea respecto del uso del comienzo de una cosa por parte de Santo Tomás, ver las citas del comentario de Tomás a la *Metafísica* más abajo en las notas 19 y 20.

<sup>19</sup> Ver *STh* I, q. 18, a. 2. Que el ser “sin más calificación” (*simpliciter*) es precisamente el ser “sustancial”, significa, por supuesto, que está intrínsecamente asociado con una cierta esencia, por ejemplo, la del hombre. El ser de una criatura está siempre “contraído a una naturaleza determinada” (*STh* I, q. 7, a. 2), es decir, “determinado a una cosa, de acuerdo a un género y especie” (*STh* I, q. 54, a. 2). De este modo, aun el ser *simpliciter* es, en algún sentido, “calificado” o modificado, por ejemplo como “ser un hombre”. “Porque cuando Sócrates comienza a ser un hombre, se dice sin más calificación que comienza a ser. Por lo cual es claro que ser un hombre significa ser sin calificación”. (*Cum enim Socrates incipit esse homo, dicitur simpliciter quod incipit esse. Unde patet quod esse hominem significat esse simpliciter*): SANCTI THOMAE AQUINATIS. *In XII libros Metaphysicorum expositio*, VII, lect. 1, §1256. Ed. M. R. Cathala y R. M. Spiazzi. Turin: Marietti, 1971. [En adelante: *In Metaphys.*].

Sin embargo, este ser no es idéntico con la esencia. La distinción entre esencia y ser es precisamente una distinción entre una esencia y el ser que está asociado con ella. “Aquellas cosas que están en distintos sujetos según una misma definición son comunes a ellos de acuerdo con la definición de [su] sustancia o quiddidad, pero son distintas en el ser...; porque si, en Sócrates, ‘un hombre’ no fuera distinto de ‘ser un hombre’, sería imposible que ‘un hombre’ se dijera unívocamente de él y de Platón, puesto que su ser es diverso”. (*Illa enim quae secundum eandem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae sive quidditatis, sed sunt discreta secundum esse...; si enim in Socrate non differret homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de eo et Platone, quibus est esse diversum*): Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 11. Ver también *STh* I, q. 3, a. 5. Acerca de esto permítaseme citar a BROCK, Stephen L. On Whether Aquinas’s *Ipsum Esse* Is ‘Platonism’. In: *The Review of Metaphysics*. N° 60 (December 2006): 269–303, especialmente 277–289.

Y es, por lo tanto, aquello en función de lo cual algo es un ser sin más calificación.

Seguidamente, Tomás distingue este primer acto, el ser sustancial, de otros actos que le son “añadidos”.

“Pero en función de actos que son añadidos, algo es llamado un ser en un cierto aspecto, así como ser blanco significa ser en un cierto aspecto. Ser blanco, en efecto, no elimina el ser [de una cosa] sin más calificación en potencia porque se añade a una cosa ya preexistente en acto”.

Lo que es blanco, o lo que es una estatua, es también otra cosa, algo más fundamental. Es una sustancia, por ejemplo, un gato. Que el gato sea blanco no es el acto que primeramente divide al gato de lo que está meramente en potencia. No es aquello por lo cual el gato simplemente *es*. Presupone el ser sustancial del gato. A este ser sólo le añade otro acto.

Sin embargo, ser blanco es realmente otro *ser* del gato. Aunque no hace que el gato sea un ser sin más, hace que el gato sea un ser *secundum quid*, en cierto aspecto<sup>20</sup>. Un acto “añadido” hace que una cosa sea *tal*, o *tanta*, o calificada de alguna otra manera<sup>21</sup>. Cuando el Príncipe de Dinamarca se angustiaba por la alternativa de ser o no ser, no estaba ciertamente pensando en ser o no ser *bronceado*. Estaba pensando en ser o no ser sin más calificación, ser o no ser sustancialmente –vida o muerte. Pero incluso ser bronceado es un cierto ser. Aunque estos actos “añadidos” sean sólo accidentales y no sustanciales, no veo ninguna razón para no pensar que son ciertos actos de ser, aunque sean calificados. Son actos de ser que son recibidos a través de un accidente u otro, así como el ser blanco es recibido por medio de la blancura.

---

<sup>20</sup> En el mismo párrafo del comentario a la *Metafísica* citado anteriormente, n.º 19, Tomás escribe: “ser blanco, en efecto, no es ser sin más, sino bajo un cierto aspecto. Esto resulta claro del hecho de que cuando [algo] comienza a ser blanco, no decimos que comienza a ser sin más, sino que comienza a ser blanco”. (*Esse enim album non est simpliciter esse, sed secundum quid. Quod ex hoc patet, quia cum incipit esse albus, non dicimus quod incipiat esse simpliciter, sed quia incipiat esse albus*): *In Metaphys.*, VII, lect. 1, §1256 (Marietti).

<sup>21</sup> Véase *STh* I, q. 77, a. 6.

Al mismo tiempo, el sujeto de este acto de ser no es el accidente mismo<sup>22</sup>. Es la sustancia en la que el accidente inhiere<sup>23</sup>. Lo que *es un gato* y *es blanco* es el *gato*. Lo que *es un ser humano* y *es una estatua* es el *ser humano*. He ahí: Una única sustancia con una cierta multiplicidad de actos de ser —uno sin más calificación, y otros con calificación<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> “Los accidentes no son llamados seres como si ellos mismos fueran, sino en cuanto por ellos una sustancia es algo”. (*Accidentia enim non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed in quantum eis substantia est aliquid*): *In de ebdomadibus*, en *An Exposition of the On the Hebdomads of Boethius*, cit., p. 18. Por esta razón, “propriadamente hablando, un accidente ni llega al ser ni deja de ser; sino que llega al ser o deja de ser en cuanto el sujeto llega a ser o deja de ser en acto con respecto a ese accidente”: *STb I–II*, q. 110, a. 2, ad 3.

<sup>23</sup> Sin embargo, el acto de ser, no debe identificarse con la mera inherencia del accidente así como el ser sustancial no se debe identificar con la inherencia de la forma sustancial. Si a veces la palabra “es” significa la inherencia de una forma —es decir, su composición con un sujeto —ésta es solamente una significación secundaria, que es una consecuencia de la primaria. La significación primaria es actualidad, y, más precisamente, la actualidad *de alguna forma* —sea sustancial o accidental. Así el pasaje de la *Expositio Peryermeneias* citado anteriormente (n.º 11) continúa: “ahora bien, dado que la actualidad que este verbo ‘es’ principalmente significa comúnmente es la actualidad de toda forma o acto, sustancial o accidental, entonces resulta que cuando queremos significar que cualquier forma o acto realmente está inherente en algún sujeto, lo significamos con este verbo ‘es’. Y por lo tanto, como consecuencia, este verbo ‘es’ significa una composición” (*quia vero actualitas quam principaliter significat hoc verbum ‘est’, est communiter actualitas omnis formae vel actus, substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum ‘est’... Et ideo ex consequenti hoc verbum ‘est’ significat compositionem*). Un acto de ser no es la inherencia de una forma, sino que siempre resulta de una forma inherente. “Es claro que todo ser (*esse*) es a partir de alguna forma inherente, como el ser blanco es a partir de la blancura y el ser sustancial es a partir de cierta forma sustancial”. (*Constat enim quod omne esse a forma aliqua inhaerente est, sicut esse album ab albedine, et esse substantiale a forma substantiali*): *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1. Ver más adelante, sección D.

<sup>24</sup> De hecho, una discusión muy similar puede encontrarse en un pasaje del segundo capítulo del comentario de Tomás sobre el *De ebdomadibus*. Allí, tras un examen minucioso de las relaciones entre las nociones de ‘*esse*’ y de ‘*id quod est*’, (pp. 16–21), en el curso del cual interpreta el *esse* de Boecio (llamado “*essendi forma*”) como *actus essendi* (pp. 18–19), Tomás se ocupa de la distinción propuesta por Boecio entre “*esse simpliciter*” y “*esse aliquid*.” Al explicarlo, afirma explícitamente la presencia de un “doble ser (*esse*)” en el mismo sujeto. (Lo conservo en latín por su carácter altamente técnico): “... *ex quo id quod est, potest aliquid habere praeter suam*

Ahora Tomás se refiere al factor que convierte a una cosa en un bien sin más calificación:

“Pero el bien alude al concepto de lo perfecto, que es lo deseable; y, en consecuencia, alude al concepto de algo último. Por eso se dice que es un bien sin más calificación lo que posee su perfección última. Pero lo que no tiene la perfección última que debería tener, aunque tenga una cierta perfección por el hecho de estar en acto, no se dice que sea perfecto sin más calificación ni bueno sin más calificación, sino [perfecto y bueno] bajo un cierto aspecto”.

Claramente el término clave aquí es “último”, que se dice en contraste con “primero” en la segunda oración de la respuesta. Y aquí vemos claramente la conexión con nuestro texto previo. Al recibir su acto último, una cosa alcanza su “plenitud” de ser. Ningún acto ulterior, ningún ser ulterior, queda por ser deseado. De este modo la cosa es buena, deseable, sin más calificación. Un hombre no es bueno sin calificación por el mero hecho de estar vivo, es decir, meramente en función de su ser sustancial. Esto lo convierte en bueno solamente en un cierto aspecto. Él necesita muchos otros actos: los actos de *ser valiente*, de *ser sabio*, de *ser grato a Dios*, etc.<sup>25</sup>:

---

*essentiam, necesse est quod in eo consideretur duplex esse. Quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam, habens aequaliter esse dicatur. Si ergo forma illa non sit praeter essentiam habentis, sed constituat eius essentiam, ex eo quod habet talem formam, dicitur habens esse simpliciter, sicut homo ex hoc quod habet animam rationalem. Si vero sit talis forma quae sit extranea ab essentia habentis eam, secundum illam formam non dicitur esse simpliciter, sed esse aliquid: sicut secundum albedinem homo dicitur esse albus. Et hoc est quod dicit, quod diversum est esse aliquid, quod non est esse simpliciter, et quod aliquid sit in eo quod est, quod est proprium esse subiecti” (p. 22).*

<sup>25</sup> Incluso la gracia, según Santo Tomás, es un accidente el cual confiere un cierto ser: “gracia no implica una relación a algún objeto, ni a una acción, sino a un cierto ser, a saber, ser grato a Dios” (*gratia non importat respectum ad aliquod obiectum, quia nec ad actum; sed ad quoddam esse, scilicet esse gratum Deo*): SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Quaestiones disputatae de veritate. In Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22, q. 27, a. 2, s.c. 6. Roma: Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, 1975-1970-1972-1973-1976, 3 vol. 5 fascicula. [En adelante: *De Verit.*]. También SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*, q. 1, a. 3, ad 2. Ed. E. Odetto, 10ª ed. Taurini-Romae: Marietti, 1965, pp. 707-751. [En adelante: *De Virt.*]. A la luz del texto bajo examen es claro que ser un accidente no es de ninguna manera un detrimento de la gran bondad

“Por lo tanto, en función del primer ser, que es sustancial, una cosa es llamada un ser sin calificación y buena en un cierto aspecto, es decir, en tanto es un ser; mientras que en función del acto último una cosa es llamada un ser bajo un cierto aspecto y buena sin más calificación. Por lo tanto, lo que dice Boecio –que “en las cosas, que sean buenas es distinto de que sean”– debe ser tomado con referencia a ser bueno y a ser, sin más calificación; pues en función del primer acto una cosa es un ser sin más calificación, mientras que en función de su último acto es buena sin más calificación. Y sin embargo, en función del primer acto es buena de alguna manera, y en función de su último acto es un ser de alguna manera”.

Aquí Tomás está expresando un concepto muy importante sobre la convertibilidad del ser y el bien. De algún modo ambos siempre marchan juntos. Pero ser sin calificación no siempre marcha junto con una bondad sin calificación. Eso, sin embargo, es otro tema. Para nosotros lo importante es esto: aunque una sustancia singular no posea más que un solo acto sustancial de ser, en función del cual es un ser sin calificación, éste es solamente su “primer ser”. Es el ser que pertenece a la sustancia precisamente como la sustancia que es, su ser “propio”<sup>26</sup>. Y es a este acto de ser al que normalmente nos referimos cuando hablamos simplemente del ser de una cosa. Cualquier acto ulterior será meramente accidental. Pero ciertamente no es que no sea nada, puesto que esos actos ulteriores serán los que hagan a la cosa buena sin calificación<sup>27</sup>. Serán otros actos de ser. Es en este sentido que una sustancia

---

que la gracia confiere al alma; por el contrario, “la gracia, siendo superior a la naturaleza humana, no puede ser una sustancia, o una forma sustancial, sino que es más bien una forma accidental del alma. Porque lo que se encuentra en Dios de una manera sustancial llega a ser de una manera accidental en un alma que participa en la bondad divina, como es claro en el caso del conocimiento”: *STh* I–II, q. 110, a. 2. (Sobre la comparación entre el alma y el conocimiento, es muy interesante, SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 2, I. d. 17, q. 1, a. 1, ad 6. Ed. P. Mandonnet. París: Lethielleux, 1929, 1159 pp. [En adelante: *In Sent.*]. Y aun si, siendo un accidente, la gracia propiamente no “llega a ser” (ver anteriormente, n.º 22), sin embargo, “se dice que la gracia es creada, en cuanto los hombres son creados en ella, es decir, son constituidos en un nuevo ser a partir de la nada, es decir, no a partir de sus méritos”: *STh* I–II, q. 110, a. 2, ad 3.

<sup>26</sup> Ver el final de la cita del comentario sobre *De ebdomadibus*, anteriormente, n.º 24.

<sup>27</sup> Además de los pasajes citados de los comentarios a *De ebdomadibus* y a la *Metafísica*, Tomás presenta la misma doctrina en muchos otros lugares, comenzando con

puede tener “una cierta” multiplicidad de actos de ser. Hablando sin calificación, tendrá precisamente un solo acto de ser, pero hablando en un cierto aspecto, puede y debe tener muchos.

#### 4. Una objeción aristotélica

Probablemente podrían presentarse varias objeciones contra la tesis de muchos actos de ser en una sustancia singular<sup>28</sup>. En el resto de este ensayo deseo tratar precisamente una, que es “aristotélica” en su carácter. Conciérne a la famosa “distinción real” entre acto de ser y esencia.

La objeción es que el razonamiento que acabamos de examinar puede llevarse a cabo muy bien si tomáramos los términos “acto” y “ser” (*esse*) en el mero sentido de *forma*. Porque, en efecto, estamos hablando sobre actos sustanciales y accidentales, es decir, actos que se distinguen y ordenan según el esquema de las categorías. Pero las formas mismas

---

el juvenil *De principiis naturae* (cap. 1). Aparece en varios de los artículos sobre el alma señalados anteriormente, n.º 6. Una sorprendente aplicación de esta doctrina se encuentra en *STb* III, q. 17, a. 2.

<sup>28</sup> Un caso interesante, que me propuso el Prof. Miguel Pérez de Laborda, es éste: ¿cómo puede una multiplicidad de actos de ser aumentar el ser de una cosa, si el ser va de la mano con la *unidad*? Pienso que la respuesta sería según las líneas siguientes: primeramente, la multiplicidad en cuestión no se obtiene dividiendo el ser sustancial de la cosa, sino solamente añadiéndole otros actos. Es decir, estos otros actos no menoscaban la identidad del sujeto que es su unidad sustancial y sin más calificación. El sabio Sócrates sigue siendo Sócrates. La misma multiplicidad es sólo “bajo un cierto aspecto”, *secundum quid*; ver *STb* I, q. 11, a. 2, ad 2 (también I-II, q. 17, a. 4). Además, cada acto adicional mismo constituye una cierta unidad. Aun el ser blanco, o ser sabio, significa ser uno de alguna manera. “Porque cada cosa cualquiera es una en la misma medida que es un ser. Ahora bien, cada cosa cualquiera es un ser en acto a través de una forma, sea de acuerdo a su ser sustancial o de acuerdo a su ser accidental; por lo cual toda forma es un acto, y, consiguientemente, la razón de la unidad por la que toda cosa es una”. (*Unumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens. Est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale; unde omnis forma est actus; et per consequens esse ratio unitatis, qua aliquid est unum*); *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis in Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/2, q. un., a. 3. Ed. J. Cos. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 2000. [En adelante: *De Spirit. Creat.*]. De este modo, los actos “añadidos” dejan intacta la unidad original del sujeto y, al añadirle otros actos de ser, también añaden otras unidades.

son actos. Ellas dividen las cosas del ser en potencia. Están también ordenadas según el esquema de las categorías. Hay formas sustanciales y formas accidentales. ¿Por qué, entonces, hay necesidad de hablar de *otros* actos que serían las actualizaciones de las formas mismas?<sup>29</sup> Si de alguna manera ellas van de la mano con las formas, siguiendo el mismo esquema categorial, ¿qué es lo que le añaden a las formas? ¿No serán superfluas? Concedido, hay muchos actos en una sustancia singular —muchas formas. Pero ¿por qué multiplicarlas más, duplicarlas, insertando un igual número de “actos de ser”? Y, sobre todo, ¿cómo sería posible hacer eso? Es decir, ¿cómo estos actos de ser serán *distintos* de las formas? ¿No será la distinción entre forma y acto de ser una mera distinción de razón? La misma realidad será llamada “forma” en cuanto le da una especie a la cosa y será llamada “acto de ser” en cuanto a que de alguna manera pone a la cosa en acto. Pero parece no haber una base para una distinción real, es decir, una distinción dentro de la cosa misma. La forma sustancial de la cosa será realmente distinta de sus formas accidentales, pero no de su acto sustancial de ser.

---

<sup>29</sup> Que el “ser sustancial” del que se habla en *STh* I, q. 5, a. 1, ad 1 —el ser según el cual una cosa es buena “bajo un cierto aspecto”— no debe identificarse ni con la forma sustancial ni con la esencia, se confirma en el artículo en el que se dice que sólo Dios es bueno en función de su esencia: *STh* I, q. 6, a. 3. En el cuerpo del artículo la distinción se indica con bastante claridad, en este punto: “la primera perfección del fuego consiste en el ser (*esse*) que tiene mediante su forma sustancial”. Y es patente en la respuesta a la tercera objeción: “la bondad de una cosa creada no es su misma esencia, sino algo añadido por encima [de su esencia]; o su mismo ser (*esse*), o alguna perfección que tiene añadida, o una ordenación a un fin”. (Ver también la respuesta precedente). La forma sustancial no es un “añadido” a la esencia de la criatura; en las criaturas espirituales es la esencia misma, y en las criaturas corporales es un componente de la esencia. El ser sustancial, por otra parte, es un *actus essendi*, propio de la cosa —“su mismo ser”— en función del cual la cosa es un ser (*ens*) sin más. No es idéntico con la esencia ni un componente de ella sino la actualidad propia de la esencia, *actualitas substantiae vel essentiae* (*STh* I, q. 54, a. 1; cf. *De Spirit. Creat.*, a. 11). En este sentido, el ser sustancial es un “añadido” por encima de la esencia. Esto no significa que sea añadido a la sustancia misma, como un accidente; es un acto *sustancial*, de acuerdo con el cual la sustancia es primeramente un ser en acto, un *ens* sin más calificación.

En respuesta a esta objeción, deseo sugerir que precisamente esta idea, la de que muchos actos de ser en una sustancia singular, ofrece sólidas bases para afirmar una distinción real entre forma sustancial y acto sustancial de ser, y para hacerlo de una manera que puede ser entendida hasta por el “aristotélico” que presenta la objeción.

## 5. Un enfoque de la distinción real: la potencialidad sustancial para muchos actos

Para empezar, permítaseme regresar a la primera aserción de Tomás en *STb* I, q. 5, a. 1, ad 1: propiamente hablando, “un ser” (*ens*) significa algo en acto. Esto no debe constituir ningún problema para un aristotélico. Además, como hemos visto, Aristóteles aísla la característica por la que una cosa está en acto y la denomina “el ser” de una cosa, “no como cuando decimos en potencia”<sup>30</sup>. Podemos, por lo tanto, estipular que al hablar de un “acto de ser” en una cosa, significamos estrictamente aquello según lo cual está de algún modo en acto. Es decir, nos estamos refiriendo a algo en la cosa que, en sí mismo, no es sino actualidad –algo que no contiene en sí mismo ninguna clase de potencialidad. La cosa a la cual pertenece un acto de ser puede contener potencialidad, pero el acto de ser no. Es estrictamente una característica por la que la cosa está de alguna manera en acto. Y, finalmente, podemos suponer también que en una cosa singular, una sustancia singular, puede haber muchos actos de ser. Es decir, de acuerdo con el esquema de las categorías, que son modos de ser, la sustancia puede simultáneamente estar en acto “de muchas maneras”. Uno de sus actos de ser será sustancial: los otros, accidentales<sup>31</sup>. Claramente estos actos serán realmente muchos, realmente distintos unos de otros, precisamente como son las categorías del ser de Aristóteles<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Ver el pasaje de *Metaphys.* IX. 6 citado anteriormente en n.º 15.

<sup>31</sup> Varios de los ejemplos de “acto” que da Aristóteles en *Metaphys.* IX. 6 son de actos accidentales.

<sup>32</sup> Que la división de las categorías es una división en las cosas mismas resulta bastante claro en *Metaphys.* VI. 4, 1027b30–35, donde Aristóteles distingue el sentido de “ser” que se refiere a las categorías, del sentido que se refiere a la verdad, diciendo que ser en el último sentido existe solamente en el pensamiento y no en las cosas.

Ahora bien, una primera conclusión que podemos extraer es que ninguno de estos actos de ser es la sustancia misma. Obviamente, no todos lo son, porque ellos son muchos, mientras que la sustancia es una. Pero ni siquiera el acto sustancial de ser puede ser la sustancia misma. De nuevo, estamos suponiendo que un acto de ser no es nada más que acto, sin potencia. Si el ser sustancial fuera idéntico con la sustancia, entonces sería el sujeto de otros actos, accidentales. Pero el sujeto de algo está relacionado con ese algo como la potencia con el acto. Un sujeto de accidentes no puede ser sólo acto. Debe también tener potencialidad. De este modo, si una cosa subsistente no es nada más que acto, acto puro, entonces no puede tener accidentes. Tomás es muy claro acerca de esto: “Una forma simple que es acto puro no puede ser sujeto de un accidente, porque un sujeto se relaciona con un accidente como la potencia con el acto. Y solo Dios es [una forma] de esta suerte”<sup>33</sup>. Ni siquiera una acción de Dios es un accidente. También para Aristóteles, podemos recordar, el Primer Motor es esencialmente actualidad, y su acción —su acto de entender— es enteramente idéntica con él<sup>34</sup>. No es un accidente.

Si una cosa tiene accidentes, entonces, tenga o no tenga materia, tiene potencialidad. Así, el pasaje citado en el párrafo previo, continúa: “Sin embargo, una forma simple que no es su ser, sino que está relacionada con él como la potencia al acto, puede ser el sujeto de un accidente, y sobre todo de lo que sigue a la especie, porque esta clase de accidente pertenece a la forma”<sup>35</sup>. Aquí Tomás está hablando acerca de la presencia de accidentes en sustancias inmatrimales. En Aristóteles ciertamente hay una cosa tal como potencialidad inmaterial. En el alma

---

<sup>33</sup> *STh* I, q. 54, a. 3, ad 2. Ver también *Sb* I, q. 3, a. 6; I, q. 77, a. 1, ad 6. Acerca de que Dios es una forma, véase *STh* I, q. 3, a. 2.

<sup>34</sup> Ver *Metaphys.*, XII.7, 1072b26–30.

<sup>35</sup> *STh* I, q. 54, a. 3, ad 2. Véase también *STh* I, q. 77, a. 1, ad 6. En estos textos Tomás está hablando de formas subsistentes y accidentes que inhiere en estas formas como en sus sujetos propios. En las sustancias corpóreas, hay accidentes que siguen a la especie y “pertenecen a” la forma sustancial, pero que no tienen a la forma sustancial misma como su sujeto propio; ver *STh* I, q. 77, a. 5. Sin embargo, pienso que podemos decir que incluso en estos casos los accidentes implican una dimensión de potencialidad que pertenece a la forma; ver el pasaje de *STh* I, q. 77, a. 7, citado más adelante en n.º 51.

humana, el intelecto posible es “separado” o sin materia, pero está en potencia para las formas inteligibles y la acción del entendimiento<sup>36</sup>.

De este modo una sustancia que sea el sujeto de accidentes no puede ser idéntica con cualquiera de sus actos de ser, ni siquiera con su ser sustancial. Nuestra pregunta presente, sin embargo, es acerca de si el acto sustancial de ser es realmente distinto, no solamente de la sustancia misma, sino también de su forma sustancial<sup>37</sup>. ¿Es la vida de una cosa viviente realmente distinta de su alma? Lo es para Tomás, porque si bien para él toda forma es esencialmente acto<sup>38</sup>, ninguna forma creada es acto puro, o sea, nada sino acto. También tiene potencialidad. Lo que es nada sino acto es un acto de ser. Una forma creada no puede realmente ser idéntica con un acto de ser.

El corazón del tema, entonces, es la posibilidad de adscribir potencialidad a la forma sustancial. Voy a argumentar que la multiplicidad de actos de ser en una sustancia ofrece un fundamento para poder adscribirla. Primeramente, sin embargo, debemos poner en claro qué significa lo que esta adscripción produzca o no. Es muy importante no confundir la potencialidad de la forma sustancial para el ser sustancial,

<sup>36</sup> Ver Aristóteles. *De anima*, III.4, 429b30–32. En el Primer Motor no hay ninguna potencia intelectual, sino solamente acto; ver *Metaphys.*, XII.9, 1074b17–34.

<sup>37</sup> En la lectura que hace Tomás de Aristóteles, la esencia de una sustancia comprende todo lo incluido en la definición de las especies de la sustancia (ver, por ejemplo, *STb* I, q. 29, a. 2, ad 3), y de este modo, si la sustancia es corpórea, su esencia incluye no solamente la forma sustancial sino también “la materia común” (la materia entendida como proporcionalmente dispuesta para la naturaleza de la forma y siendo común para todos los miembros de las especies). Puesto que la materia se relaciona a la forma como la potencia al acto, es obvio que la esencia de la sustancia, así entendida, será distinta del “acto de ser sustancial” tomado como algo que no es otra cosa sino acto. Pero la esencia será también distinta de la forma sustancial, así como el todo es distinto de la parte. De esta manera, la cuestión real es la distinción entre el acto de ser sustancial y la forma sustancial. Por supuesto sí, como sostienen otros intérpretes de Aristóteles, la esencia de una cosa es siempre precisamente su forma y no incluye de ninguna manera la materia, entonces la cuestión de la distinción entre acto de ser y forma sustancial será la misma cuestión que la de la distinción entre ser y esencia. Y también para Tomás estas cuestiones serán las mismas cuando se refieren a una sustancia inmaterial.

<sup>38</sup> Ver *STb* I, q. 77, a. 1.

con la potencialidad de la materia prima. Para Tomás estas potencialidades son comparables, pero no son idénticas. La potencialidad de la materia es indeterminada. La materia está en potencia para muchos actos de ser diferentes, cada uno de los cuales excluye al otro. Su potencia para cualquier acto dado de ser no es solamente tal como para poder tener ese acto, sino también tal como para poder carecer de ese acto y tener otro distinto en su lugar. No hay un acto singular de ser con el cual esté esencialmente asociada; por sí misma está “*meramente en potencia*”. Contrariamente, la potencialidad de la forma sustancial es determinada. Toda forma sustancial determina inmediatamente su sujeto a un cierto acto sustancial de ser. Lleva consigo a este acto de ser, necesariamente y *per se*. No tiene ninguna potencialidad para un acto sustancial de ser que sea diverso, ni para carecer del único que lleva consigo. De este modo, “en el alma, la misma esencia simple es como si fuera material, y el ser (*esse*) participado es formal en ella; este ser, sin embargo, está necesariamente en unión con la esencia del alma, porque el ser sigue a la forma *per se*”<sup>39</sup>. La esencia de la forma es “como si fuera material”, comparable con la materia, en cuanto es una potencia receptiva, una capacidad para recibir o participar en el ser. Pero difiere en cuanto un cierto acto de ser lo sigue *per se*, lo que equivale a decir, por virtud de su esencia. La forma tiene potencialidad, pero a diferencia de la materia, no está por sí misma “*meramente en potencia*”. Está por sí misma en acto<sup>40</sup>.

Y esto es precisamente por qué, aunque la esencia de la forma sea relativa al acto de ser que lleva consigo como la potencia al acto, sin embargo puede decirse que la forma es esencialmente acto. “Cada cosa es un ser (*ens*) en acto *a través de una forma*” –un acto de ser sigue a la forma *per se*– “*por lo cual toda forma es acto*”<sup>41</sup>. La esencia de la forma es una potencia determinada para un acto determinado, y la potencia y el acto son absolutamente inseparables.

---

<sup>39</sup> *STh* I, q. 90, a. 2, ad 1.

<sup>40</sup> Esto no quiere decir que no sea causado; ver más adelante, n.º 50.

<sup>41</sup> *Est autem unumquodque ens actu per formam... unde omnis forma est actus: De Spirit. Creat.*, q. un., a. 3 (citado de manera más completa con anterioridad, n.º 28).

“El ser (*esse*) pertenece *per se* a la forma, que es acto”<sup>42</sup>. No hay aquí ninguna “duplicación” de actos. No es que la forma tenga alguna especie de actualidad por sí misma anterior al acto de ser que lleva consigo. La actualidad de la forma no es ninguna otra cosa que el acto de ser que lleva consigo *per se*. El acto de ser es la actualidad *de un acto*<sup>43</sup>. Es aquello en razón de lo cual la forma misma es acto<sup>44</sup>. El acto sustancial de ser no presupone ninguna otra actualidad en la cosa. Presupone, sin embargo, la unidad esencial o indivisibilidad de la cosa<sup>45</sup>. Sin unidad esencial, la cosa no podría ser una sustancia, un sujeto apropiado del ser. Sería un simple montón, indefinido, no un “este algo”. Por supuesto, algunas sustancias, las que tienen materia, son *potencialmente* divisibles. Pero si son realmente una unidad, ha de haber alguna otra cosa en ellas, además de su materia, que sea indivisible *per se*, “todo o nada”, y que determine la materia a la unidad de un “este algo”. Esta es una forma sustancial. La unidad esencial que ella confiere completa la aptitud para un cierto determinado acto de ser, y ese acto le sigue inmediatamente.

Pero la pregunta permanece: ¿por qué no es la forma sustancial misma nada sino acto? ¿Qué demuestra que tenga una suerte de potencia por sí misma y que el acto sustancial de ser no sea idéntico con ella, sino solamente proporcionado a ella y su inseparable compañero?

Una manera de demostrarlo, creo, es considerar lo siguiente: que la misma forma –repito que estoy hablando de forma sustancial– hace que la sustancia sea apta para muchos actos de ser. Al menos una de ellas, el ser sustancial, es inseparable de la forma, siguiéndola inmedia-

<sup>42</sup> *STh* I, q. 75, a. 6.

<sup>43</sup> Ver la cita de *In Peryerm.*, anteriormente, n.º 23.

<sup>44</sup> En el opúsculo titulado *De principio individuationis*, que casi seguro no es de Tomás, sino muy posiblemente de uno de sus primeros y más agudos intérpretes, Tomás de Sutton († ca. 1315), leemos: *Non enim in anima sunt duo actus, scilicet sua essentia quae est sua potentialitas, et esse suum, sed esse suum est sua actualitas, ratione cuius ipsa essentia animae est actus corporis: omnis enim forma participat actum, qui est primus per essentiam; sed hoc analogice fit.* “Pues no hay dos actos en el alma, esto es, su esencia, que es su potencialidad, y su *esse*, sino que su *esse* es su actualidad, en razón de la cual la misma esencia del alma es el acto del cuerpo. Pues cada forma participa en el acto que por su esencia es primero [Dios]; pero eso sucede analógicamente”.

<sup>45</sup> Ver *STh* I, q. 6, a. 3, ad 1.

tamente y *per se*. Pero la misma forma también ordena la sustancia a otros actos. La unidad a la que la forma determina al ser sustancial de la cosa es la unidad de una clase o una especie<sup>46</sup>. Es una unidad según una cierta fórmula o *ratio*, una cierta “proporción”. Y el ser sustancial es solo el primero de los actos que le son proporcionados a la sustancia de acuerdo con su forma. Hay también actos accidentales que “siguen a la especie” y “pertenecen a la forma”<sup>47</sup>. De este modo, el alma del gato no solo le da la vida al gato. También ordena al gato al acto de ser vidente. El acto de ser vidente no sigue *inmediatamente* al alma del gato, como sí ocurre con su vida; se requiere una “proporción adicional que consiste en la capacidad de ser vidente. El gato puede no tener vista o el acto resultante de ser vidente; puede ser ciego. Pero sin su alma el gato ni siquiera podría ser ciego. A un gato muerto, no le es *debido* el ser vidente.

En otras palabras, como hemos visto, la bondad sin más calificación de una sustancia consiste en su plenitud de ser –todos los actos de ser que le son debidos a ella. Pero ¿cuál es el criterio para esto?<sup>48</sup> ¿Cuál la medida de la plenitud de la sustancia? Un poco más adelante, en la Cuestión 18 de la *Prima secundae*, en el artículo quinto, leemos, “Para cada cosa, es bueno lo que le conviene de acuerdo con su forma, y es malo lo que está fuera del orden de su forma”. Y de este modo, “el bien del hombre es ser de acuerdo con la razón” –*ser*, así, *secundum rationem esse*– “y es malo lo que es contrario a la razón”. El alma racional no es solamente aquello por cuya causa un hombre vive. Es también aquello por lo cual un hombre es radicalmente apto para, y necesitado de, todo el ser, tanto el sustancial como el accidental, que pertenece a la bondad humana plena. No me estoy refiriendo solo, ni siquiera primariamente, al hecho de que la forma sustancial es una especie de causa *activa* de

---

<sup>46</sup> “El ser (*esse*) de cualquier criatura está determinado a una sola cosa de acuerdo a un género y una especie” (*STh* I, q. 54, a. 2).

<sup>47</sup> Ver más arriba, n.º 35.

<sup>48</sup> Obviamente no todos los “añadidos” posibles son perfeccionamientos, contribuciones a la verdadera bondad o debida plenitud del ser de un individuo. Algunos pueden ser contrarios a eso, como para un animal el *ser demasiado caliente*. Otros pueden serle meramente incidentales. Tal vez, para una persona el *ser una estatua* sea un añadido de esta clase.

los accidentes propios de una cosa<sup>49</sup>. Ser una causa activa, un agente, es una función de la actualidad, no de la potencialidad<sup>50</sup>. Pero la forma sustancial es también aquello por lo cual el sujeto es primariamente dispuesto, o sea, es hecho capaz de recibir los accidentes propios. Es un principio *receptivo* de ellos. “La esencia del alma se relaciona con las facultades como principio activo y como principio receptivo, sea separadamente por sí misma o juntamente con el cuerpo”<sup>51</sup>. El alma es lo que primero hace que el hombre sea el sujeto proporcionado de todo el ser que corresponde a su naturaleza racional. La materia no hace esto. La esencia misma del alma debe tener una cierta dimensión de potencialidad.

Por eso el alma no es idéntica con cualquier acto de ser en un hombre, ni siquiera con el acto sustancial de ser que es inseparable de él, la vida del hombre. Es solo un principio de la misma. El término poten-

---

<sup>49</sup> Véase *STb* I, q. 77, a. 6, ad 2.

<sup>50</sup> Ver *De Pot.*, q. 1, a. 1; *STb* I, q. 25, a. 1. En el corpus de *STb* I, q. 77, a. 6, donde argumenta que las potencias del alma fluyen de su esencia, Tomás explica que “la actualidad de una forma accidental es causada por la actualidad del sujeto”. La actualidad del sujeto es su ser sustancial. Esto, naturalmente, es causado por la forma sustancial; en efecto, él reafirma aquí que “la forma sustancial hace que una cosa sea sin más calificación, y su sujeto es un ser meramente en potencia”. Y así la forma sustancial es una especie de causa activa de las formas accidentales (ad 2); estas “fluyen” de aquella. Pero es importante que quede en claro que no es de esta manera como la forma es causa del ser sustancial mismo. El ser sustancial no es causado por alguna *actualidad* anterior de la forma sustancial. No existe una cosa tal. Más bien *es* la actualidad de la forma sustancial —y, a través de la forma, del sujeto de la forma (la materia). La manera en la que la forma “hace” que la cosa sea no es como una causa agente, sino precisamente como una causa formal (ver *STb* I, q. 48, a. 1, ad 4). La forma completa la constitución de la cosa como el sujeto proporcionado de tal ser; es aquello por medio de lo cual la cosa recibe y “se apropia” del ser sustancial o lo tiene como “propio”. Por supuesto, el ser sustancial de la cosa realmente tiene también una causa agente; ni su forma y ni siquiera su forma y su materia juntamente son una causa “suficiente” de él (*STb* I, q. 3, a. 4). Y la actualidad del agente es anterior al ser sustancial. Pero como no hay ninguna actualidad anterior en la cosa misma, el agente debe ser extrínseco; y el agente también causa la forma sustancial misma, por medio de esa misma acción. El agente causa el ser “a través de” la forma. Ver *De Verit.*, q. 27, a. 1, ad 3. (Cf. *STb* I, q. 45, a. 4, ad 2).

<sup>51</sup> *STb* I, q. 77 a. 7.

cia, en efecto, significa un principio de acto<sup>52</sup>. El alma es un principio que determina inmediatamente al hombre a su vida, y también lo abre y lo ordena a todo un conjunto de otros actos de ser, sin los cuales el hombre sería incompleto, infeliz. La vida y la felicidad están en el alma<sup>53</sup>, pero no se identifican con ella. El alma es un principio de ellos, una causa. Pero esto es precisamente lo que dice Aristóteles<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> “‘Potencia’ no significa nada más que principio de algún acto”: *STh* I, q. 41, a. 4.

<sup>53</sup> Ver *Metaphys.*, IX.8, 1050a34–b1.

<sup>54</sup> Mi agradecimiento a Steven J. Jensen y Luca Tuninetti por sus muy útiles comentarios a los borradores de este ensayo.



## Apéndice

### De la *Summa theologiae*, I–II, q. 18, a. 1:

Respondeo dicendum quod de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse, bonum enim et ens convertuntur, ut in Primo dictum est. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex, unaquaeque vero res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam. Sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus, unde si aliquid horum deficiat alicui homini deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate, inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur malum, sicut homo caecus habet de bonitate quod vivit, et malum est ei quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens, poterit tamen dici simpliciter ens et secundum quid non ens, ut in Primo dictum est.

### *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 1, ad 1:

Ad primum ergo dicendum quod, licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens

dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid, non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praeexistenti in actu. Sed bonum dicitur rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicitur rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, idest in quantum est ens, secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius, quod in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt, referendum est ad esse bonum et ad esse simpliciter, quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

## Bibliografía

ARISTÓTELES. *De anima*. In *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *Metaphysics*. In *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

BROCK, Stephen L. On Whether Aquinas's Ipsum Esse Is Platonism. In: *The Review of Metaphysics*. N° 60 (diciembre, 2006): 269-303.

SANCTI THOMAE AQUINATIS. *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum in Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43. Roma: Editori di San Tommaso, 1976.

\_\_\_\_\_. *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*. In *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 50. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1992, p. 231-297.

\_\_\_\_\_. *In XII libros Metaphysicorum expositio*. Ed. M. R. Cathala y R. M. Spiazzi. Turin: Marietti, 1971.

\_\_\_\_\_. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 1\*/1: *Expositio libri Peryermeneias*. 2ª ed.: Commisio Leonina-J. Roma-Paris: Vrin, 1989.

\_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de potentia*. Ed. P. M. Pession. 10ª ed.: Marietti. Taurini-Romae, 1965.

\_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis in Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/2. Ed. J. Cos. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 2000.

\_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae de veritate in Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22. Roma: Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, 1975-1970-1972-1973-1976, 3 vol. 5 fascicula.

- \_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*. Ed. E. Odetto, 10<sup>a</sup> ed. Taurini-Romae: Marietti, 1965. p. 707-751.
- \_\_\_\_\_. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 2. Ed. P. Mandonnet. Paris: Lethielleux, 1929, 1159 pp.
- \_\_\_\_\_. *Sentencia De anima in Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 45, 1. Commissio Leonina. Roma-Paris: J. Vrin, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Summa Theologiae in Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-12. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906.
- THOMAS AQUINAS. *An Exposition of the On the Hebdomads of Boethius*. Introduction and translation by Janice L. Schultz and Edward A. Synan. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001.

# El *actus essendi* en Tomás de Aquino. Distinción, evolución y síntesis personal

Juan José Herrera<sup>1</sup>



## 1. Introducción

La metafísica tomasiana, en su triple perspectiva de intelectualidad (*ex ordine intelligendi; ex comparatione intellectus ad sensum; ex ipsa cognitione intellectus*<sup>2</sup>), es ciencia del *ens per se reale*. En ella sobresale un descubrimiento que no ha dejado de asombrar y de ser discutido hasta la actualidad: el *actus essendi*<sup>3</sup>. Algunos autores, siguiendo la cronología de las

---

<sup>1</sup> Juan José Herrera es Doctor en Filosofía y Licenciado en Teología por el Instituto Católico de Toulouse. Enseña Metafísica y Teología Filosófica en la Facultad de Humanidades de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Tucumán, Argentina). Es Vicerrector de Formación de dicha institución. Ha puesto de relieve el pensamiento del Aquinate desarrollado en el tratado *De Deo* de la *Summa Theologiae*. Es autor de *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*. Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás. UNSTA, 2011, 722 p. y editor de *Fuentes del pensamiento medieval: continuidad y divergencias*. Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás. UNSTA, 2012. Actualmente dirige un proyecto de investigación sobre “Metafísicas medievales y diferentes concepciones de Dios”. Dirección electrónica: [jjherrera@unsta.edu.ar](mailto:jjherrera@unsta.edu.ar)

<sup>2</sup> AQUINO, Tomás de. *In Metaphysicorum, prooemium*.

<sup>3</sup> Los orígenes de la noción de *esse* (y su atribución a Dios) puestos de manifiesto por las investigaciones sobre la filosofía neoplatónica, en nada menguan la originalidad de la concepción tomasiana del *actus essendi*, pues si bien el Aquinate es deudor de los aportes neoplatónicos en esta materia, sin embargo, su visión del *esse* difiere notablemente de las teorías de sus predecesores. Las posiciones de los estudiosos que abordaron la historia del problema han sido clasificadas en tres generaciones por VENTIMIGLIA, Giovanni. *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: «esse, diversum contradictione»*. Milano: Vita e Pensiero. 1997, pp. 3-45.

Desde el punto de vista sistemático, las discusiones de los últimos decenios sobre el *esse* tomasiano procedieron principalmente de la filosofía analítica, cf.

obras del maestro de Aquino, percibieron una mutación capital en la concepción de ese principio—real—actualizante—último del ente finito. Las páginas que siguen arrojarán luz sobre este asunto, pero intentarán sobre todo proponer una mirada de conjunto que considere: *a)* la determinación de la composición universal de sujeto esencial y acto de ser en “lo que es”; *b)* la presencia de la noción de *esse ut actus* en las obras tempranas del Aquinate; *c)* la descripción más completa del ser que, a manera de síntesis personal, Tomás realizó en la madurez de su carrera.

## 2. Distintos niveles de composición en el ente finito

Sobre la base del acto y la potencia, santo Tomás discierne en el ente finito de experiencia una doble composición interna de materia—forma y de sustancia—ser. En general, estas composiciones son mencionadas a la hora de probar la simplicidad angélica, que consiste en la inmaterialidad. En los entes corpóreos se encuentran ambos grados de composición, pero en los ángeles, que están naturalmente separados de la materia, solo se verifica la composición interna de la esencia con el ser<sup>4</sup>. Veamos brevemente el fundamento de la distinción de esa doble composición y cuáles son sus implicancias en el orden finito.

Para explicitar la diferencia entre la composición de materia—forma y de esencia—ser, seguimos un reconocido texto de la *Summa contra Gentiles*<sup>5</sup>, que señala en primer lugar la condición pasiva de la materia en

---

KENNY, Anthony. *Aquinas on Being*. Oxford: Oxford University Press, 2002; VENTIMIGLIA, Giovanni. *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*. Roma: Carocci Editore, 2012.

<sup>4</sup> Silvestre de Ferrara muestra que la expresión “compuesto de esencia y ser” es impropia, pues da a entender que son dos partes esenciales de un *tertium quid*. Lo correcto para él es hablar de la “composición de la esencia con el ser”, o al revés “del ser con la esencia”, cf. FERRARA, Silvestre. *Commentaria in libros quatuor contra gentiles*, II, c. 54, § 4.

<sup>5</sup> AQUINO, Tomás de. *Summa contra Gentiles*, II, c. 54; también pueden verse *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 2, ad 3; *Quaestiones disputatae de anima*, q. 6 (lin. 229-249); *Quaestio disputata de spiritalibus creaturis*, a. 1 (lin. 389-408); *De angelis seu De substantiis separatis*, c. 8 (lin. 213-218). Para un análisis de estas composiciones en la Edad Media, cf. BASTIT, Michel. *Les principes des choses en ontologie médiévale: (Thomas d'Aquin, Scot, Occam)*. Bordeaux: Éditions Bière, 1997, pp. 129-214.

la sustancia y su diferencia con ella. Si la materia fuese idéntica a la sustancia, todas las formas serían accidentes (se retornaría a la posición de los filósofos antiguos). Luego enseña que el ser no es acto propio de la materia, sino de toda la sustancia, por lo cual no puede decirse que la materia sea; en todo caso la sustancia es aquello que es (*id quod est*). En tercer lugar aclara que tampoco la forma es el ser, sino que se compara a él como la potencia al acto; en cuanto complemento de la sustancia, la forma es principio del ser en los compuestos naturales. Entonces, en los entes físicos, ni la materia ni la forma en sí mismas consideradas son la sustancia o el ser.

Dado que la forma sustancial es principio formal del ser, se la puede calificar como *quo est*, a la sustancia como *quod est* y al ser como aquello por lo que la sustancia se denomina *ens*. Pero, como advierte Gilson: “No debe olvidarse, [...], que no estamos describiendo aquí dos momentos diferentes de una misma composición, sino dos órdenes diferentes de composición”<sup>6</sup>. La forma es *quo est* a nivel esencial, mientras que el ser es *quo est* a nivel entitativo.

Ahora bien, en las sustancias separadas de la materia, la esencia es forma subsistente, es decir, *quod est*; mientras que el ser, como en todo ente, es el principio por el cual existe; ergo en estas sustancias hay solo una composición acto–potencial, que corresponde a la de sustancia y ser.

En la cuestión disputada *De spiritualibus creaturis*<sup>7</sup>, santo Tomás advierte que no existe un paralelismo entre lo que está compuesto de *quod est* y *quo est*, y lo que consta de materia y forma, puesto que si bien la forma es *quo est*, la materia, al ser solo en potencia, no puede denominarse propiamente *quod est*. Siempre lo que es, es aquello que subsiste en el ser, es decir, el compuesto de materia y forma en las sustancias corpóreas o la forma simple en las incorpóreas. Pero *quo est* es el mismo ser participado, pues una cosa existe porque participa del ser. Más adelante el Aquinate afirma que el ser es acto de todas las naturalezas, sean compuestas o simples<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> GILSON, Étienne. *El ser y los filósofos*. Pamplona: Eunsa, 1985, p. 257.

<sup>7</sup> AQUINO, Tomás de. *De spiritualibus creaturis*, a. 1.

<sup>8</sup> “*Ipsium esse se habet ut actus tam ad naturas compositas quam ad naturas simplices*”,

A partir de estas distinciones percibimos con claridad que la potencialidad de la *materia prima* respecto de la forma sustancial y la potencialidad de la esencia en relación con el ser no son del mismo orden. La pura potencialidad la encontramos solamente en la *materia prima*, mientras que la esencia incluye siempre un acto predicamental que es la forma. Ninguna perfección hay en la materia fuera de su carácter de causa potencial del acto formal; en la esencia, en cambio, contamos con un modo de perfección determinado por un principio actual: la forma sustancial. Por tanto, la esencia no es pura potencia en comparación con el ser, sino que es potencia de otro tipo. En efecto, la *materia prima* no es acto (*non actus*) ni está en acto (*non esse in actu*), pero la forma sustancial en sí misma considerada es acto, aunque no está en acto sino por el *actus essendi*. Según estas razones, jamás se puede predicar la materia de Dios, pero sí analógicamente la esencia, en cuanto supone cierta perfección.

Lo expuesto anteriormente representa, sin duda, un avance metafísico relevante, porque Tomás introduce en la consideración del ente un nuevo tipo de potencia, la *potentia essendi*, distinta de la potencia sustancial de Aristóteles, la *materia prima*<sup>9</sup>. Esta nueva potencia es la sustancia, material o inmaterial, que tiene un determinado grado de actualidad formal; en sí misma es acto, pero frente al acto de ser se comporta como potencia (el ser es la actualidad de todas las formas) y, por ende, como sujeto del ser<sup>10</sup>. En resumen, Tomás plantea una nueva concepción de acto (*actus essendi vel esse*) y también, como era de esperar, una nueva idea de potencia (*potentia essendi vel substantia*)<sup>11</sup>.

---

(AQUINO, Tomás de. *De spiritualibus creaturis*, a. 8, ad 3, lin. 340–342).

<sup>9</sup> “*Patet igitur in quo differt potentia quae est in substantiis spiritualibus a potentia quae est in materia: nam potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse, potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse*”, (AQUINO, Tomás de. *De substantiis separatis*, c. 8, lin. 244–249; véase también en esta misma obra el c. 7, lin. 55–76).

<sup>10</sup> “*Esse subiectum non consequitur solum materiam quae est pars substantiae, sed universaliter consequitur omnem potentiam; omne enim quod se habet ad alterum ut potentia ad actum ei natum est subiecti*”, (AQUINO, Tomás de. *De substantiis separatis*, c. 8, lin. 84–88).

<sup>11</sup> “*Omne autem quod est esse habet; est igitur in quocumque praeter primum et ipsum esse tamquam actus, et substantia rei habens esse tamquam potentia receptiva huius actus quod est esse*”, (AQUINO, Tomás de. *De substantiis separatis*, c. 8, lin. 183–187).

### 3. La distinción del acto de ser

La mirada filosófica que descubrió la composición más profunda y universal de los entes finitos, la del sujeto esencial (*essentia*) con el acto de ser (*esse vel actus essendi*), fue la de santo Tomás de Aquino<sup>12</sup>. Entre los

<sup>12</sup> Entre la abundante bibliografía sobre esta temática, cf. ROLLAND-GOSSELIN, Marie-Dominique. Le “*De Ente et Essentia*” de S. Thomas D’Aquin. *Texte établi d’après les manuscrits parisiens*. Paris: Vrin, 1948, pp. 137-205; DE RAEYMAEKER, Louis. *Philosophie de l’être. Essai de synthèse métaphysique*. Louvain: Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, 1947, pp. 135-182; FOREST, Aimé. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin, 1956, pp. 128-165; DE FINANCE, Joseph. *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*. Paris: Beauchesne, 1945, pp. 80-119; DEGL’INNOCENTI, Umberto. *Fatto di esistere e atto di essere in filosofia e teología*. In: *Miscellanea Antonio Piolanti*. Roma: Facultas Theologiae Pontificiae Universitatis Lateranensis, vol. 1, 1963, pp. 23-56; GILSON, Étienne. *L’être et l’essence*. Paris: Vrin, 1962, pp. 102-123; *Idem*. *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin, 1972, pp. 169-189; ELDERS, Leo. *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. Leiden: Brill, 1993, pp. 174-183; WIPPEL, John. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000, pp. 132-176; FERRO, Luis Santiago. *La sabiduría filosófica: siguiendo las huellas de santo Tomás* (vol. 1). Tucumán: Editorial Unsta, 2004, pp. 199-220.

Para las consideraciones históricas de la composición, pueden consultarse los trabajos de WIPPEL, John. *Essence and existence*. In: KRETZMANN, N. et al. (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 385-410 (en particular pp. 392-410); CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *La distinción aviceniense de la esencia y la existencia y su interpretación en la filosofía occidental*. En: *Homenaje a Millás-Vallcrosa*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. 1, 1954, pp. 351-374; ALTMANN, Alexander. *Essence and Existence in Maimonides*. In: *Bulletin of the John Rylands Library*. No. 35 (1952): 294-315; GILSON, Étienne. *La notion d’existence chez Guillaume d’Auvergne*. In: *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. No. 21 (1946): 55-91; CASTER, Kevin Joseph. *The Real Distinction between Being and Essence According to William of Auvergne*. In: *Traditio*. No. 51 (1996): 201-223; KLUBERTANZ, George. *Esse and Existere in St. Bonaventure*. In: *Mediaeval Studies*. No. 8 (1946): 169-188; SARANYANA, Josep Ignaci. *Sobre la contribución de Alberto Magno a la doctrina del actus essendi*. In: *Miscellanea Mediaevalia*. No. 14 (1981): 41-49; MAURER, Armand. *Esse and Essentia in the Metaphysics of Siger of Brabant*. In: *Mediaeval Studies*. No. 8 (1946): 68-86; WIPPEL, John. *Godfrey of Fontaines and the Real*

diferentes argumentos formulados para explicar esta composición, la prueba basada en la doctrina de la participación ha sido valorada como principal<sup>13</sup>. A continuación exploramos la distinción tomasiana del *esse* con respecto al *ens*, siguiendo su comentario al *De ebdomadibus*.

En primer lugar, Tomás hace notar que el discurso de Boecio se articula sobre los trascendentales (*maxime communia*) y que por ese motivo comienza con algunas consideraciones sobre el ente; luego, aborda el trascendental uno, donde están implicadas las nociones de simple y compuesto; y termina refiriéndose al bien —temática principal del opúsculo— bajo la óptica de la participación. De acuerdo con nuestro objetivo, nos interesa detenernos en el análisis del ente, pues es allí donde encontramos una significativa caracterización del ser<sup>14</sup>.

El Aquinate señala inicialmente la distinción entre *esse* y *ens*, y luego desarrolla un triple fundamento de esa distinción. Al examinar el binomio *esse-quod est*<sup>15</sup>, lo primero que observa es que no se trata de una distinción referida a la *res*, sino a las razones o intenciones. Esto quiere decir que Boecio se movió en una esfera lógica donde *esse* y *ens* se distinguen como los conceptos abstractos de los concretos<sup>16</sup>. Por este motivo, el comentario tomasiano cambia la perspectiva e intenta analizar esa distinción desde un ángulo metafísico<sup>17</sup>. Queda así plantea-

---

Distinction between Essence and Existence. In: *Traditio*. No. 20 (1964): 385-410; Idem. *Godfrey of Fontaines and Henry of Ghent's theory of intentional distinction between essence ad existence*. In: KÖHLER Th.-W. (ed.), *Sapientiae Procerum amore*. Roma: Editrice Anselmiana, 1974, pp. 289-321.

<sup>13</sup> FABRO, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1950, p. 243; WIPPEL, John. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, pp. 161-170.

<sup>14</sup> FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon S. Thomas D'Aquin*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1961, pp. 268-280; WIPPEL, John. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, pp. 96-101, 162-163.

<sup>15</sup> “*Diversum est esse et id quod est*”, (BOECIO. *Quomodo substantiae*, reg. II, p. 40, lin. 28).

<sup>16</sup> DE RIJK, Lambertus-Marie. *Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être*. In: OBERTELLO, Luca. *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani*. Roma: Herder, 1981, pp. 141-156.

<sup>17</sup> Cf. McINERNY, Ralph. *Boethius and Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1990, pp. 161-198. McInerny se opone a la interpretación tradicional que sostiene que Boecio por *esse* significa la forma o esencia, pues este ya habría alcanzado lo que se pretende adjudicar con

da la referencia de primera intencionalidad (*ad res*), pues algo diferente se significa en la realidad cuando se dice *esse* y cuando se dice *ens*, como sucede cuando decimos “correr” y “el que corre”, pues “ser” y “correr” se significan en abstracto, como la blancura, pero “lo que es” y “el que corre” se significan en concreto, como lo blanco.

La distinción entre *esse* y *quod est* se muestra mediante tres argumentos: *a*) los contenidos de cada término<sup>18</sup>; *b*) la doctrina de la participación<sup>19</sup>; *c*) la posibilidad o no de recibir algo extraño a la esencia<sup>20</sup>. Para la primera prueba, Tomás recurre a la diferencia de significados mostrando que “ser” no indica el sujeto del ser, como “correr” no refiere el sujeto de la carrera. En efecto, así como no se puede decir “el correr corre”, tampoco se puede afirmar “el ser es”. Es el ente, en todo caso, el que significa el sujeto del ser, como el corredor significa el sujeto que corre. Por esto, así como se dice del corredor que “corre”, en la medida en que está sujeto a la carrera y participa de la misma, así también puede decirse del ente que “es”, porque participa del acto de ser. Santo Tomás reemplaza la expresión boeciana *forma essendi* por la de *actus essendi*, al enseñar que el ente, recibiendo el acto de ser, es y subsiste<sup>21</sup>. En consecuencia, *ens* se dice propiamente de la sustancia a

---

exclusividad a santo Tomás. Según el filósofo americano, el Aquinate no hace otra cosa que repetir lo que Boecio enseñó. No habría, por tanto, ninguna diferencia entre el autor del *De ebdomadibus* y el comentarista dominico. Para una réplica a esta opinión, cf. SCHULTZ, Janice y SYNAN, Edward. *Introduction*. In: *St. Thomas Aquinas. An Exposition of the «On the Hebdomads» of Boethius*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001, pp. xi-lxv (en particular pp. xxxvii-liv). Por su lado, Sweeney muestra que, desde sus primeras obras, santo Tomás fue consciente de la concepción boeciana y aviceniense del *esse*, distinguiendo su doctrina de las de sus predecesores, cf. SWEENEY, Leo. *Existence/Essence in Thomas Aquinas's Early Writings*. In: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. No. 37 (1963): 97-131.

<sup>18</sup> Cf. AQUINO, Tomás de. *De ebdomadibus*, c. 2 (lin. 48-67).

<sup>19</sup> Cf. AQUINO, Tomás de. *De ebdomadibus*, c. 2 (lin. 68-113).

<sup>20</sup> Cf. AQUINO, Tomás de. *De ebdomadibus*, c. 2 (lin. 114-146).

<sup>21</sup> “*Ipsium enim esse nondum est, at uero quod est accepta essendi forma est atque consistit*” (BOECIO. *Quomodo substantiae*, reg. II (p. 40, lin. 28-30)). Para la semejanza del axioma boeciano con la doctrina porfiriana, cf. HADOT, Pierre. *Forma essendi: Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*. In: *Les Études Classiques*. No. 38 (1970): 143-156.

la cual le corresponde subsistir y no de los accidentes. Lo que existe es el ente, mientras que el ser es el acto considerado en abstracto, que en sí mismo no puede decirse que sea, sino que es participado por los sujetos<sup>22</sup>. Ahora bien, que el ser pueda contemplarse en abstracto no significa que sea una mera noción lógica. El ser es el acto del ente singular concreto, es decir, un principio real metafísico. El ser es aquello que más inmediata e íntimamente conviene a las cosas.

El segundo fundamento de la distinción entre *esse* y *ens* se elabora desde la noción de participación<sup>23</sup>. “Participar” es tomar parte: algo recibe particular o limitadamente lo que en otro se encuentra universalmente<sup>24</sup>. Pero es imposible que el *esse* participe algo como la materia participa la forma o como el sujeto participa los accidentes, porque el *esse* se significa como algo abstracto. Tampoco puede participar de algo como lo particular lo hace de lo universal, pues el *esse* es lo más común (*communissimum*), de modo que siendo participado por todos, él no participa de nada. Aunque también el *ens* sea lo más común (*communissimum*), sin embargo, se dice concretivamente. Lo concretivo, en este caso, es un universal distributivo, que incluye en sí el universal abstractivo, como “hombre” incluye “humanidad”. Por eso, el ente participa del ser, no como lo más común es participado por lo menos común, sino como lo concreto participa de lo abstracto. Consiguientemente, “aquello que es” puede participar algo, pero el mismo *esse* de nada participa.

---

<sup>22</sup> En este sentido, FABRO, Cornelio. *Participation et causalité*, p. 249, afirma: “*l'esse comme tel «n'est pas», mais doit pour être, devenir ens; et cela se produit par la «Diremption» ou composition d'«essentia» et d'«actus essendi»: l'esse n'est que le quo du quod est, qui est l'ens comme sujet complet en acte d'être».*”

<sup>23</sup> “*Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse susceperit*”, (BOECIO. *Quomodo substantiae*, reg. III, p. 40, lin. 31-34). Véase FABRO, Cornelio. *Participation et causalité*, pp. 271-273.

<sup>24</sup> “*Ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet uniuersaliter, dicitur participare illud*”, (AQUINO, Tomás de. *De hebdomadibus*, c. 2, lin. 71-73); “*participare nihil aliud est quam ab alio partialiter accipere*”, (AQUINO, Tomás de. *In II De caelo et mundo*, lect. 18, n. 463). Léase también *In I Metaphysicorum*, lect. 10, n. 154.

La tercera razón que sustenta la distinción tiene que ver con la posibilidad de recibir o no algo extraño<sup>25</sup>. Lo que es considerado abstractamente no tiene algo mezclado que esté fuera de su esencia. Por ejemplo: “humanidad” significa aquello por lo que algo es hombre, y “blancura”, aquello por lo que algo es blanco. Formalmente hablando, algo es hombre debido a lo que pertenece a la razón de hombre, y algo es blanco por lo que pertenece a la razón de blanco, de manera que las cosas abstractas nada pueden tener que sea ajeno a sus esencias. Pero algo distinto ocurre en aquellos que significan en concreto, pues “hombre” indica lo que tiene humanidad y “blanco”, lo que tiene blancura. Ahora bien, nada prohíbe que el hombre, además de la humanidad, tenga otras perfecciones o actos que no pertenecen al concepto de humanidad, salvo que sean opuestos entre sí. Este es el motivo por el que humanidad y blancura significan por modo de partes y no se predicán de los concretos, como tampoco lo hace una parte de su todo, porque, como se ha dicho, el ser se significa en abstracto; el ente, en cambio, en concreto. Resulta, entonces, coherente afirmar que mientras el ser nada distinto a su esencia puede tener —pues en calidad de acto no puede recibir otros actos—, no sucede lo mismo con el ente.

Nos parece oportuno hacer algunas observaciones en consonancia con el comentario estudiado. La primera de ellas acentúa la gnosología realista de santo Tomás, quien considera la fórmula boeciana como primeras intenciones, es decir, como captaciones directas de la realidad. Por eso la distinción entre *esse* e *id quod*, principios (reales) del ente (real), es real y no fruto de intenciones razonadas. La composición se encuentra primordialmente en las cosas, de donde es captada por la inteligencia. Pero esta distinción real no se da entre dos *res*, porque esencia y ser son co-principios constitutivos del ente real; en la realidad finita no pueden considerarse como independientes el uno del otro, pues están religados como la potencia y el acto. Tampoco se trata de una distinción entre dos *status*, porque ninguno de ellos es *in re* anterior al otro, sino que se dan simultáneamente. El ente real finito es complejo y se compone, en su universalidad, de dos principios reales

---

<sup>25</sup> “*Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum uero esse nihil aliud praeter se habet admixtum*”, (BOECIO. *Quomodo substantiae*, reg. IV, p. 40, lin. 35-37).

de los cuales uno es potencial y el otro actual, uno es participante y el otro participado.

Por otro lado es importante observar cómo la meditación sobre el *esse* en abstracto permite destacar no solamente su real separación del *id quod*, sino también caracterizarlo desde el punto de vista metafísico. En esta línea pueden mencionarse tres propiedades del *esse* que se desprenden directamente del comentario: *actualitas*, *universalitas* y *simplicitas*. La primera y la tercera característica se oponen a la potencialidad y a la composición del *id quod est*; la segunda despunta al abordar la temática del *esse commune*. Estos atributos del *esse* explican que no es sujeto del ser, que no participa del ser y que no es otra cosa sino ser. Luego, en el orden entitativo, el ser es acto simple<sup>26</sup>. Pero como en lo finito no se verifica el acto de ser subsistiendo por sí, sino siempre recibido en algo, el ser es un *actus ad compositionem*. Su separación real con respecto al sujeto esencial no significa su subsistencia, y su simplicidad no es idéntica a la del ser divino.

#### 4. Evolución de la concepción tomista del esse

La obra de Tomás de Aquino no es una unidad invariable, como si el autor hubiese pensado cada uno de los temas exactamente en los mismos términos desde el principio de su magisterio hasta el último de sus escritos. De hecho, el avance de las investigaciones sobre la enseñanza del fraile dominico ha revelado marcados desarrollos, cambios o evoluciones, tanto formales como doctrinales, en distintas áreas de su producción teológica. Actualmente existe una mayor sensibilidad para acercarse a los textos tomasianos desde una perspectiva histórica.

A este propósito, el padre Torrell anota lo siguiente:

“Hoy en día se tiene una conciencia aguda del hecho de que Tomás de Aquino está claramente situado en su tiempo y en la historia del pensamiento, que tiene predecesores y contemporáneos, que él mismo ha evo-

---

<sup>26</sup> Se ha demostrado que el *esse* no participa de otro, como ocurriría si su noción estuviera constituida de varios principios, ni tiene algo extrínseco añadido como si fuera algún accidente, luego “*ipsum esse non est compositum*” (AQUINO, Tomás de. *De hebdomadibus*, c. 2, lin. 211-212). Cf. WIPPEL, John. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, p. 163.

lucionado en su investigación y que, por tanto, es posible estudiarlo de manera histórica. Sin ser anteriormente desconocida, esta aproximación se impuso en nuestra época con una fuerza irresistible y ya no es posible para un autor serio encarar el estudio de un tema aun puramente doctrinal sin preguntarse por las fuentes de Tomás, lo que debe a tal filósofo o a tal Padre de la Iglesia, o incluso a algún contemporáneo suyo, y por supuesto también sobre su evolución interna; a menudo, aunque a veces imperfectamente, los dos aspectos (fuentes y evolución) son tomados en consideración y eso trae aparejado un enriquecimiento y una renovación hasta de temas que se podrían haber considerado agotados por la investigación precedente<sup>27</sup>.

Estos aspectos deben ser atendidos celosamente por cualquier estudioso del Aquinate.

Sin embargo, pensamos que desde el punto de vista metodológico no es adecuado iniciar la investigación sobre una temática tomasiana con el prejuicio de que está necesariamente afectada por una evolución de fondo o con la prevención de que el autor fue tan influenciado por sus predecesores que no pudo brindar en su juventud un aporte original. En esta sección queremos discutir brevemente la opinión de quienes han percibido en la obra del Aquinate un cambio notable en su concepción del *esse*.

Cornelio Fabro y Bernard Montagnes coinciden en que la noción de *esse* como *actus essendi* aparece por primera vez en la *Summa contra Gentiles*. Según Fabro<sup>28</sup>, el dominio aviceniano al que estuvo sujeto el pensamiento del Angélico durante sus primeros años de magisterio hizo que entendiera inicialmente el *esse* como *esse in actu*. En consecuencia, el *esse* de las primeras obras apuntaría más bien al existir de la esencia, a su ser fáctico, a la esencia misma actualizada (*esse essentiae*). En un segundo período, la profundización en el papel metafísico del

---

<sup>27</sup> TORRELL, Jean-Pierre. *Nouvelles recherches thomasiennes*. Paris: Vrin, 2008, p. 189.

<sup>28</sup> Cf. FABRO, Cornelio. *Participation et causalité*, pp. 211-216. Los textos que allí se analizan son: *De ente et essentia*, c. 1; *In I Sententiarum*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 1; d. 33, q. 1, a. 1, ad 1; *Quodlibet*, IX, q. 2, a. 2; ECHAURI, Raúl. La noción del *esse* en los primeros escritos de santo Tomás de Aquino. En: *Sapientia*. No. 51 (1996): 59-70, considera las diferentes posiciones de Fabro y de Gilson.

*esse* en relación con el ente habría llevado a santo Tomás a concebir el *esse* como *esse ut actus*.

Así lo explica el mismo Fabro:

“No creo hacer violencia al texto al decir que el *esse*, aquí y en todo este primer período de doble influencia aviceniana y averroísta, es entendido como *esse in actu* más que como *esse ut actus*: [...]. La firme declaración de que el «*esse est id quo fundatur unitas suppositi: unde esse multiplex praejudicat unitati essendi*», se comprende mejor si se lo considera del «*esse ut actus*»; pero eso no será afirmado de una manera explícita sino más tarde: aquí sobre todo se tiene en vista el «*esse in actu*», el acto de realización en el sentido aviceniano. Esta significación nos parece predominante en lo que se puede llamar la «primera» forma de la demostración de la distinción de esencia y ser, que finaliza con la *Summa contra Gentiles*; ciertamente santo Tomás siempre ha admitido una distinción real de *esse* y de *essentia*, pero hubo un desarrollo en su manera de interpretarla, que supone a su vez un movimiento de profundización sobre la manera de entender el *esse* como acto<sup>29</sup>”.

El padre Montagnes<sup>30</sup>, por su parte, cree que el joven teólogo dominico, todavía bajo el influjo de su maestro Alberto Magno, concibió el ser como forma (*esse ut forma*). Esa noción formalista del ser se debió a una mayor acentuación de la causalidad formal, que funda la participación por semejanza, lo cual a su vez lleva a pensar las relaciones entre Dios y las creaturas en términos de imitación formal. Con posterioridad, la evolución de la idea del ser como acto (*esse ut actu*) obedeció principalmente a una profundización de la noción de causa eficiente, la cual posibilitó que la participación sea entendida como comunicación del acto a un sujeto en potencia. Según este principio, la relación entre Dios y las creaturas ya no es concebida como una semejanza de la copia con el modelo, sino como la dependencia de un ser con respecto a

<sup>29</sup> FABRO, Cornelio. *Participation et causalité*, pp. 215-216.

<sup>30</sup> Cf. MONTAGNES, Bernard. *La Doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*. Louvain – Paris: Publications Universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, 1963, pp. 42-60. Para un acercamiento crítico a esta obra, véanse las recensiones de: NICOLAS, Jean-Hervé. La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin. En: *Revue Thomiste*. No. 63 (1963): 425-431; PHILIPPE, M.-D. La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. No. 10 (1963): 445-455.

otro que lo produce. El viraje en una tesis tan importante del pensamiento tomasiano explica, en última instancia, el cambio que también afecta a la noción de analogía trascendental y cuyo examen constituye el objeto de la obra de Montagnes<sup>31</sup>.

Transcribimos a continuación una de sus apreciaciones sobre la evolución del *esse* tomasiano:

“En resumen, en las obras de santo Tomás se puede encontrar dos orientaciones diferentes según que la relevancia sea acordada a la ejemplaridad o a la eficiencia. Ellas se caracterizan por la importancia más o menos grande que conceden a los dos aspectos de la causalidad, pero no se excluyen y sería inexacto pretender que S. Tomás primero haya elegido la ejemplaridad y rechazado la eficiencia y que luego haya tomado la eficiencia y dejado la ejemplaridad. Sin embargo, aunque jamás haya separado las dos causalidades, uno está obligado a testificar que primero pone delante la noción de forma y que después la noción de acto se convierte en fundamental. El progreso del pensamiento de S. Tomás en relación con la causalidad revela una profundización de la concepción de ser: es a partir de la *Contra Gentiles* que se ve aparecer la noción de *actus essendi* y

---

<sup>31</sup> A diferencia de Fabro, quien aborda directamente la concepción tomasiana del ser, el P. Montagnes va de la constatación de una evolución en la noción de analogía trascendental a su fundamento metafísico, que está dado por la noción de *actus essendi*. En la p. 13 de su obra *La Doctrine de l'analogie de l'être*, leemos: “nous voudrions éclairer la conception thomiste de l'être à partir de ce que la théorie de l'analogie nous en livre”. La convicción del P. Montagnes es que, dado el lugar que tiene la analogía del ser en metafísica, cada doctrina de la analogía traduce una cierta concepción del ser, de la causalidad, de la participación, de la unidad de los seres en el ser (cf. p. 12).

La posición de Montagnes tuvo un eco considerable, cf. HUMBRECHT, Thierry-Dominique. Dieu a-t-il une essence? In: *Revue Thomiste*. No. 95 (1995): 7-18 (en particular pp.10-11); Idem. La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin. In: *Revue Thomiste*. No. 93 (1993): 535-566 (en particular pp. 559-562); Idem. *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 2005, pp. 186-187 (donde acepta la evolución en la analogía de la cual depende parte de su conclusión, cf. p. 769); pp. 634-63 (donde no parece estar convencido de una evolución del *esse*); BONINO, Serge-Thomas. *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*: Introduction, traduction et commentaire. Fribourg: Éditions Universitaires, 1996, pp. 195-197, 505-506 (nota 29), 507-509 (nota 34); COURTINE, Jean-François. *Inventio analogiae: Métaphysique et ontothéologie*. Paris: Vrin, 2005, pp. 265-271.

que se encuentra la afirmación decisiva: *esse actus est*. Desde entonces, las diferentes variaciones que se han analizado separadamente (participación, causalidad, limitación, analogía) se coordinan alrededor del descubrimiento del ser como acto<sup>32</sup>”.

A pesar de la expansión de estas opiniones, una lectura atenta de las primeras obras de santo Tomás permite comprobar que el pretendido progreso a propósito del *esse* no es tan diáfano como se cree. Una serie importante de pasajes mencionan o dan a entender el *esse* como acto de ser y no es casual que esta noción aparezca principalmente cuando el Aquinate trata acerca de la composición de las creaturas en contraste con la simplicidad divina. Antes de indicar los textos de tenor estrictamente metafísico, veamos cómo el joven Tomás entiende el ser como acto desde el punto de vista gramatical.

Un nombre se atribuye a una realidad en virtud de un accidente, de un acto o de un efecto de esa cosa, que no son designados directamente por el nombre. Pero el nombre significa más bien la sustancia de la cosa<sup>33</sup>. Esto sucede con el ente que, según aquello a lo que el nombre se impone, designa lo que es (*id quod est*) y principalmente al subsistente; pero, según aquello por lo que el nombre se atribuye, se impone por el ser (*esse*), acto que de hecho pertenece al subsistente. En consecuencia, *ens* significa el *esse* sólo *in obliquo*, pues *in recto* designa “lo que”. ¿Pero de qué *esse* está hablando aquí santo Tomás, del *esse* como “ser en acto” o del *esse* como “acto de ser”? Siguiendo a Avicena, el Aquinate frecuentemente aclara que *nomen entis imponitur ab esse*<sup>34</sup> mas desde sus primeras obras precisa de qué tipo de *esse* se trata: *ens imponitur ab ipso actu essendi*<sup>35</sup>

En cuanto a la composición de los entes reales, nuestro autor se pregunta en el *Scriptum super libros Sententiarum* (1252–1256) si el alma es

<sup>32</sup> MONTAGNES, Bernard. *La Doctrine de l'analogie de l'être*, pp. 59-60.

<sup>33</sup> AQUINO, Tomás de. *De potentia*, q. 9, a. 1.

<sup>34</sup> AQUINO Tomás de. *In I Sententiarum*, d. 19, q. 5, a. 1; d. 25, q. 1, a. 4, ad 1; II, d. 37, q. 1, a. 1; *Summa contra Gentiles*, I, c. 25, n. 236.

<sup>35</sup> AQUINO Tomás de. *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1; *De veritate*, q. 1, a. 1 (lin. 137), et ad 3 in contr. (lin. 283-285); MONDIN, Battista. *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, pp. 35-57.

simple<sup>36</sup>. Después de mencionar diferentes posiciones que la consideraban como compuesta, refiere aquella en la que el alma aparece constituida de “por lo que es” (*quo est*) y “lo que es” (*quod est*). “Lo que es” indica el sujeto mismo que tiene el ser (*ipsum suppositum habens esse*), por lo cual hay una notoria diferencia entre el alma y la *materia prima*, que también es sujeto pero que no tiene el ser. En realidad, como vimos anteriormente, en los entes materiales es el compuesto hilemórfico el que participa del ser, no la *materia prima* independientemente de la forma sustancial. Por consiguiente, en todas aquellas cosas en las que hay composición de materia y forma también hay composición de “por lo que es” y “lo que es”.

Pero en dichos compuestos “por lo que es” puede decirse de la forma de la parte (*forma partis*), es decir, la forma sustancial que hace existir a la materia, del acto de ser (*ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi*) o de la naturaleza (*ipsa natura*), que resulta de la unión de la forma con la materia como, por ejemplo, “humanidad”. Esta triple distinción es fundamental, pues identifica muy bien cuál es el sentido que tiene el *esse* en la aplicación que el Aquinate hace cuando se refiere a la composición de quiddidad y ser en las sustancias separadas<sup>37</sup>. Poco después, en las *Quaestiones disputatae de veritate* (1256–1259), explicando a Boecio, santo Tomás escribe: “cuando se dice que «es diverso el ser y lo que es», se distingue el acto de ser de aquello a lo que dicho acto conviene”<sup>38</sup>.

Ahora bien, como la composición no es una propiedad de la esencia, puede haber una esencia simple que no esté compuesta de materia y forma, que coincida o no con su mismo ser. Si es su ser, es la esencia de Dios y es completamente simple. Pero si no se identifica con su ser, necesariamente tiene el ser recibido de otro, tal como sucede con toda

---

<sup>36</sup> AQUINO Tomás de. *In I Sententiarum*, d. 8, q. 5, a. 2.

<sup>37</sup> Con una precisión semejante es usado el término *esse* o *actus essendi* en otros textos de juventud, cf. AQUINO, Tomás de. *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 4, ad 1; d. 19, q. 2, a. 2; q. 5, a. 1; d. 35, q. 1, a. 4; II, d. 3, q. 1, a. 1 et ad 4; *De veritate*, q. 1, a. 1, ad 1 (lin. 207-208), et ad 3 in contr. (lin. 282-285); q. 10, a. 8, ad 13 (lin. 414).

<sup>38</sup> “*Cum dicitur «diversum est esse et quod est», distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit*”, (AQUINO, Tomás de. *De veritate*, q. 1, a. 1, ad 3 in contr. lin. 281-283).

esencia creada. La composición, en este caso, es de la misma esencia y del ser<sup>39</sup>. Debido a que todo lo que no tiene algo por sí mismo es potencia frente a lo que tiene algo por sí mismo, la esencia es potencia respecto del ser y de aquello de lo cual tiene el ser.

En el *Quodlibetum* noveno, que data de fines de 1257, leemos:

“... puesto que la sustancia del ángel no es su ser, lo cual compete solamente a Dios que tiene el ser desde sí mismo y no desde otro, encontramos en el ángel tanto su sustancia o quiddidad, que subsiste, como su ser por lo cual subsiste, acto de ser por el cual se dice que es, como decimos que correr es el acto del que corre. [...] Y puesto que la sustancia del ángel en sí misma considerada está en potencia al ser, pues tiene el ser desde otro, y el mismo ser es su acto, por eso hay en él composición de acto y potencia. [...] porque el ser no es acto que sea parte de la esencia, como la forma<sup>40</sup>”.

Un poco antes, al distinguir las acepciones de *esse*, santo Tomás indica que: “De otro modo se dice el ser como acto del ente en cuanto es ente, es decir, por lo que algo se denomina ente en acto en la naturaleza de las cosas”<sup>41</sup>.

Por último transcribimos un fragmento bastante revelador de la *Expositio libri Boetii De ebdomadibus* (posterior a 1259), al que ya hicimos referencia al tratar sobre la distinción del *esse* en el *ens finitum*:

“(...) lo que es se significa como sujeto del ser, así aquello que corre se significa como el sujeto de la carrera. Por eso como podemos decir del que corre o del corriente, que corre en cuanto está sujeto a la carrera y participa de la misma, así podemos decir que el ente o lo que es, es en

<sup>39</sup> Cf. AQUINO, Tomás de. *In I Sententiarum*, d. 8, q. 5, a. 2; d. 19, q. 2, a. 2; II, d. 3, q. 1, a. 1; III, d. 11, a. 2, ad 2.

<sup>40</sup> “*Quia substantia angeli non est suum esse hoc in im soli Deo competit cui esse debetur ex se ipso et non ab alio, inuenimus in angelo et substantiam sine quidditatem eius, subsistit, et esse eius, quo subsistit, quo scilicet actu essendi dicitur esse, sicut actu currendi dicimur currere. [...] Et quia ipsa substantia angeli in se considerata est in potentia ad esse, cum habeat esse ab alio, et ipsum esse est actus eius, ideo est in eo compositio actus et potencie. [...] quia esse non est actus qui sit pars essencie sicut forma*”, (AQUINO, Tomás de. *Quodlibet*, IX, q. 4, a. 1, lin. 115-132).

<sup>41</sup> “*Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura*”, (AQUINO, Tomás de. *Quodlibet*, IX, q. 2, a. 2, lin. 41-43).

cuanto participa del acto de ser. Y esto es lo que dice: que *el mismo ser no es*, porque no se atribuye a sí el ser como sujeto del ser, pero *lo que es, recibida la forma de ser*, a saber, recibiendo el mismo acto de ser, *es y en eso consiste*, esto es, subsiste en sí mismo<sup>42</sup>”.

De acuerdo con estos textos, es muy difícil corroborar una evolución en el contenido formal de la enseñanza tomasiana del *esse*. No nos parece que haya que excluir la idea del *esse ut actus* de la posición inicial del Aquinate. Lo que sí se constata, sobre todo cuando se analizan sus obras de madurez, es una mayor precisión en la formulación de las tesis metafísicas, que lleva a detectar más vivamente sus implicancias y, por ello, a establecer de modo más perfecto las conexiones entre ellas. Además, si se mantuvieran los cambios señalados por Fabro y Montagnes habría que aceptar una mutación en la doctrina sobre Dios como *ipsum esse*. En efecto, el *esse* predicado de Dios es un término que refleja el ascenso de la inteligencia humana a lo divino a partir de las realidades finitas y sensibles. Luego, si la noción de la perfección creada de la que se toma ese nombre cambia, también debería cambiar su significación en Dios.

## 5. Una descripción completa del ser en la obra tomasiana

Para Tomás de Aquino el *esse ut actus* no es cualquier acto, sino aquel sin el cual nada existe<sup>43</sup>. Al decir que el *esse* es el acto de todas las formas, el Aquinate sugiere una superación de la metafísica aristotélica<sup>44</sup>,

<sup>42</sup> “*Id quod est significatur sicut subiectum essendi, uelud id quod currit significatur sicut subiectum currendi; et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit sine de currente quod currat in quantum subicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens sine id quod est sit in quantum participat actum essendi. Et hoc est quod dicit quod ipsum esse nondum est quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi, set id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est atque consistit, id est in se ipso subsistit*”, (AQUINO, Tomás de. *De hebdomadibus*, c. 2, lin. 52-63).

<sup>43</sup> Cayetano, en su *Commentaria in Summam Theologiam*, I, q. 3, a. 4, § 3, define la potencialidad de toda naturaleza en relación al ser: “*quaecumque quidditas vel natura, quantumcumque secundum rationem quidditativam sit actualis, relata tamen ad esse, habet rationem potentiae: sapientia namque, et bonitas, etc., actuatur per hoc quod dico est; et similiter humanitas, et equinitas, etc. Et propterea dicitur et quod esse est actualitas omnis formae; et quod nulla natura significatur in actu ultimato, nisi prout significatur esse in actu exercito*”.

<sup>44</sup> Tomás de Aquino, en *In III Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 5, ad 2, marca la diferencia

puesto que la actualidad dada por la forma no es la misma que la que proviene del ser.

A fin de explicitar el significado del ser como acto, proponemos el análisis de un texto encuadrado en la discusión sobre la simplicidad divina de las *Quaestiones disputatae de potentia* (1265–1266). Dicho pasaje contiene la más penetrante descripción metafísica de la teoría tomasiánica del ser y completa la caracterización del ser puntualizada a partir del capítulo segundo de la *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*. Se trata de la réplica a una objeción inspirada en los filósofos de la naturaleza, que consideraban la materia como el principio de todo existente y, por eso mismo, idéntica al ser. Allí el *esse* es presentado como lo más imperfecto (*imperfectissimum*) de todo lo que existe y se juzga que su nobleza proviene de ulteriores determinaciones predicamentales. Así entendida, la pura potencialidad del *esse* es incompatible con la perfección divina y dicho nombre no puede ser predicado de Dios<sup>45</sup>

En la respuesta de santo Tomás podemos distinguir tres partes: la primera afirma que el ser es el acto más perfecto de todos y por el que todos los demás actos son; la segunda establece que el ser es determinado por la esencia, como el acto por la potencia, y sostiene que es imposible concebir algo más formal que pueda añadirse al ser; la tercera resalta la primacía del ser en el orden de las perfecciones entitativas.

### 5.1. El *esse*, acto de todos los actos

En primer lugar, el Aquinate rechaza la objeción anteriormente citada mediante la afirmación contraria: el ser es lo más perfecto de todo:

“esto que llamo ser es entre todas las cosas lo más perfecto, lo cual se prueba porque el acto es siempre perfección en relación con la potencia. Pero ninguna forma específica se entiende en acto, sino porque se pone el ser, pues la humanidad o la igneidad pueden considerarse como existentes en la potencia de la materia, o en la virtud del agente, o incluso en el intelecto, pero lo que tiene ser se hace existente en acto. De donde se

---

entre su concepción y la de Aristóteles: “*Philosophus non accepit esse secundum quod dicitur actus entis [...] sed accepit esse pro quidditate vel ratione quam significat definitio*”. Véase DE FINANCE, Joseph. Être et agir, pp. 62-63, 115-117.

<sup>45</sup> AQUINO, Tomás de. *De potentia*, q. 7, a. 2, obi. 9.

ve que lo que llamo ser es la actualidad de todos los actos y, por esto, es la perfección de todas las perfecciones”<sup>46</sup>.

Como vemos, para Tomás la perfección exclusiva del *esse* se funda en el carácter de ser el acto de todos los actos, conque cualquier otro acto se comporta como potencia respecto del ser<sup>47</sup>. Uno de los ejemplos enunciados es el de “humanidad”, la cual puede ser considerada como existente en la potencia de la materia, en la capacidad causal del agente o en la forma concebida por el intelecto, pero que solo existe en acto por el *esse*<sup>48</sup>. Esta afirmación debe ser mínimamente descifrada: la humanidad solo existe concretizada “en” y participada “por” el subsistente, pero a su vez el subsistente no existe sino por el acto de ser. El sujeto esencial (*habens natura*) existe *in re* por la actualidad que proviene del acto de ser (*habens esse*).

Por otra parte, Louis De Raeymaeker enfatiza la importancia de la afirmación en primera persona –*dico*– presente en este texto<sup>49</sup>. Santo Tomás expone como propia la tesis acerca del *esse*, oponiéndola a la de quienes lo consideran como algo pobre o abstracto. En esta concepción del *esse* se apoya el reconocimiento del ser intensivo propuesta por Cornelio Fabro, quien lo valora como el “verdadero fundamento

<sup>46</sup> “*Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*”, (AQUINO, Tomás de. *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9).

<sup>47</sup> Cf. ORREGO SÁNCHEZ, Santiago. *El ser como perfección en Tomás de Aquino*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

<sup>48</sup> Kenny cita el texto de *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9, y opina con total desacierto: “This is a difficult passage to understand. It will help to clarify it if we begin with the consideration of a transition from potentiality to actuality that is more straightforward than the actualization of humanity or fieriness. When a person who knows Latin starts to speak Latin on a particular occasion, this is, for Aquinas, the actualization of a potentiality. First, we have someone who *can* speak Latin, then we have someone who *is* speaking Latin. Here the verb «to be» marks a contrast between potentiality and actuality, and this is an instance of the kind of thing Aquinas has in mind when he says that *esse* is the actualization of actualizations”, (KENNY, Anthony. *Aquinas on Being*, pp.117-118).

<sup>49</sup> DE RAEYMAEKER, Louis. *Philosophie de l'être*, p. 159.

de la metafísica tomista de la participación”, el “nudo teórico original del tomismo”<sup>50</sup>.

Pero algunos autores, con el propósito de poner de relieve la noción tomista del *esse* como el acto de todos los actos, sostuvieron que sin el ser la esencia nada es. Un ejemplo elocuente lo encontramos en Eudaldo Forment, que afirma: “la esencia en sí misma no tiene ninguna realidad, no es *absolutamente nada*, es solamente la medida o grado de limitación del *esse*, o la medida o grado de participación del *esse*. Y de ello se deriva el que el *esse* sea acto primero y fundamental, el acto de todos, la actualidad de todos los actos, pues los actos esenciales no son nada, solamente lo son en cuanto poseen el *esse*, que les confiere la realidad, así como toda perfección”<sup>51</sup>. A fin de contrapesar esta opinión, remitimos al lector a los dos últimos párrafos del segundo título de este trabajo, donde subrayamos la actualidad implicada en la esencia.

## 5.2. La determinación del *esse*

En segundo lugar, Tomás explica cómo el ser se determina *in concreto*. Con este objetivo, asegura que nada hay más formal que el ser:

“No hay que entender que a lo que llamo ser se añada algo que sea más formal, determinándolo como el acto a la potencia. En efecto, el ser que es de este tipo, es distinto según la esencia de aquel al que se añade para determinarlo. Sin embargo, nada puede añadirse al ser que sea extraño al mismo, ya que nada le es extraño salvo el no-ente, que no puede ser ni forma ni materia. Por tanto el ser no se determina por otro como la potencia por el acto, sino más bien como el acto por la potencia. Pues también en la definición de las formas se ponen las materias propias en el lugar de la diferencia, como cuando se dice que el alma es acto del cuerpo físico orgánico. Y así este ser se distingue de aquel ser, en cuanto es de tal o cual naturaleza”<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> FABRO, Cornelio. *Participation et causalité*, pp. 195-197.

<sup>51</sup> FORMENT, Eudaldo. El «Esse» en santo Tomás. En: *Espíritu*. No. 32 (1983): 59-70 (p. 70).

<sup>52</sup> “*Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per*

Por lo que dijimos anteriormente, el comparativo *formalius* aplicado al ser no puede entenderse como si el ser fuese el más perfecto y determinante de los actos formales, sino que toma de la forma el aspecto de acto intrínseco que actualiza una potencia, dejando de lado el matiz determinante o limitante de la misma. De esta manera, se puede entender el *esse* como el acto más íntimo del ente, el que inhiere más profundamente en el ente, aquel acto en relación al cual todos los demás componentes entitativos son potencia<sup>53</sup>.

El ser es acto estrictamente actualizante, mientras que la forma es acto determinante<sup>54</sup>. Una confusión en los roles llevaría a pensar el ser como forma. Para evitar un error semejante hay que recordar siempre aquella negación de santo Tomás: *esse non est actus qui sit pars essencie sicut forma*<sup>55</sup>.

Lo cierto es que el ser es determinado por la esencia como el acto lo es por la potencia. Así, el ser —que de suyo es lo más común— se distingue de otro ser al actualizar tal o cual naturaleza<sup>56</sup>. En este sentido se dice que la esencia recibe, limita y distingue el ser. Lo recibe porque el ser creado no subsiste *per se*, sino en el sujeto esencial que actualiza; lo limita ya que cumple un papel determinante, según la especie a la que pertenezca; lo distingue pues lo hace ser de este o de aquel sujeto.

---

*potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae”, (AQUINO, Tomás de. De potentia, q. 7, a. 2, ad 9).*

<sup>53</sup> Cf. AQUINO, Tomás de. *Summa contra Gentiles*, I, c. 23, n. 214; *De potentia*, q. 3, a. 7; *De anima*, q. 1, ad 17 (lin. 468); q. 9 (lin. 139-141); *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 1; q. 8, a. 1; GILSON, Etienne. *El ser y los filósofos*, p. 254.

<sup>54</sup> “*Patet enim quod esse, commune quoddam est, et non determinat aliquem modum essendi”, (AQUINO, Tomás de. In I Sententiarum, d. 23, q. 1, a. 1); “determinatio essendi est ex natura vel quidditate generis vel speciei”, (Ibidem, ad 2); “quelibet forma est determinativa ipsius esse”, (AQUINO, Tomás de. De hebdomadibus, c. 2, lin. 234-235). Véase también *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 2, ad 4; q. 54, a. 2; *De substantiis separatis*, c. 8 (lin. 199-204).*

<sup>55</sup> AQUINO, Tomás de. *Quodlibet*, IX, q. 4, a. 1 (lin. 130-131).

<sup>56</sup> “*Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis”, (AQUINO, Tomás de. Summa contra Gentiles, II, c. 52, n. 1274).*

Es común que en la bibliografía relativa a este tema se emplee “existir” o “existencia” como sinónimos de “acto de ser”. Pero esos términos significan más bien la presencia actual de una cosa, la presencia de algo en el orden real, es decir, un estado, el “ser en acto” o el “ser aquí”, lo cual a su vez implica cierta univocidad<sup>57</sup>. Santo Tomás establece visiblemente la distinción entre el “acto de ser” y el “existir” en varios pasajes de sus obras. Por ejemplo en la *Summa contra Gentiles* leemos: “Sin embargo, el mismo ser es complemento de la sustancia existente. En efecto, cada cosa está en acto por el hecho de que tiene ser”<sup>58</sup>.

Generalmente, el término *complementum* está relacionado con lo que es acto, perfección, y es empleado por Tomás para referirse al papel actualizador y perfeccionante de la forma con respecto a la materia<sup>59</sup> o a la actualidad última y fundamental principiada por el ser respecto del sujeto esencial<sup>60</sup>. Vale la pena transcribir lo que santo Tomás sostiene sobre este tema: “el ser es completo de toda forma, porque por él se completa lo que tiene ser, y tiene ser cuando está en acto, de tal suerte que ninguna forma existe sino por el ser. Y por eso digo que el ser sustancial de la cosa no es accidente, sino la actualidad de cualquier forma existente con materia o sin materia”<sup>61</sup>.

Cuando aquí se califica al acto de ser como *completivum* de todo acto formal, no se apunta a un *complementum possibilitatis*, a un añadido extrínseco a la esencia como en el avicenisismo. Además el acto de ser, en virtud de su naturaleza, no tiene complemento. En la tradición to-

<sup>57</sup> Cf. GONZÁLEZ, Ángel Luis. *Ser y participación: Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2001, pp. 114-116.

<sup>58</sup> “*Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet*”, (AQUINO, Tomás de. *Summa contra Gentiles*, II, c. 53, n. 1283).

<sup>59</sup> Cf. AQUINO, Tomás de. *Summa contra Gentiles*, II, c. 54, n. 1291; *In De divinis nominibus*, c. 4, lect. 6, n. 360; *In II De anima*, c. 1 (lin. 70-75); *In II Posteriorum*, lect. 9 (lin. 20-21).

<sup>60</sup> AQUINO, Tomás de. *Summa contra Gentiles*, II, c. 53, n. 1283; *Quodlibet*, XII, q. 4, a. 1 (lin. 23-30).

<sup>61</sup> “*Esse est completivum omnis forme, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu; et sic nulla forma est nisi per esse. Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, set actualitas cuiuslibet forme existentis, siue sine materia siue cum materia*”, (AQUINO Tomás de. *Quodlibet*, XII, q. 4, a. 1, lin. 23-24).

mista, el acto de ser fue juzgado como el acto último del ente o como el primer acto del ente o desde ambas perspectivas<sup>62</sup>. Al menos en dos obras santo Tomás habla del *esse* como *actus ultimus*<sup>63</sup>.

### 5.3. El *esse* como el más noble y simple de todos los actos

El texto que escogimos de las *Quaestiones disputatae de potentia* culmina afirmando la preeminencia del ser por sobre el resto de los actos. Esta última parte tiene la peculiaridad de revelar la fuente dionisiana en la que santo Tomás se inspira: “Por eso dice Dionisio que aunque los vivientes son más nobles que los existentes, sin embargo, el ser es más noble que el vivir. En efecto, los vivientes no solo tienen la vida, sino que con la vida tienen simultáneamente también el ser”<sup>64</sup>. Aquí se pueden distinguir dos órdenes: el de las participaciones, que cuanto más simples son más nobles son; y el de los participantes, cuya nobleza se acrecienta en proporción al grado de composición que tienen a causa de la recepción de varias perfecciones participadas<sup>65</sup>. En sí mismo considerado, el *esse* es lo más noble y simple de todo. Así que en la metafísica tomasiana la reducción de todas las perfecciones a su fundamento intrínseco conduce a un solo principio: el *actus essendi*. El *esse* contiene en sí todas las demás perfecciones<sup>66</sup>. Un párrafo del comentario de santo Tomás al *De divinis nominibus* confirma esta sentencia: “el mismo

---

<sup>62</sup> LEDESMA, Pedro de. *Sobre la perfección del acto de ser creado*. Pamplona: Eunsa, 2001, q. 12, a. 9, sol., p. 174.

<sup>63</sup> AQUINO, Tomás de. *De anima*, q. 6, ad 2; *Compendium Theologiae*, I, c. 11.

<sup>64</sup> “*Et per hoc dicit Dionysius quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse*”, (AQUINO, Tomás de. *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9). Cf. FABRO, Cornelio, *La nozione metafisica di partecipazione*, pp. 89-90; Idem, *Participation et causalité*, p. 229, donde el autor admite el origen dionisiano de la noción de ser intensivo. En *Participation et causalité*, p. 388, Fabro identifica, dentro de la perspectiva de la causalidad trascendente, el *esse* intensivo con Dios.

<sup>65</sup> AQUINO, Tomás de. *De veritate*, q. 20, a. 2, ad 3 (lin. 183-194).

<sup>66</sup> “*Tertia ratio sumitur ex verbis Dionysii, qui dicit, quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et huiusmodi, primum est, et quasi principium aliorum, praehabens in se omnia praedicta, secundum quemdam modum unita*”, (AQUINO, Tomás de. *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1); “*sicut esse est nobilius quam vivere, et vivere quam intelligere, si unum sine altero intelligatur: omnibus enim esse praeeligeretur*”, (*Ibidem*, d. 17, q. 2, a. 2, s.c. 2).

ser se compara a la vida y a cosas semejantes como lo participado al participante. Pues también la misma vida es cierto ente, de modo que el ser es anterior y más simple que la vida y otras cosas por el estilo, y se compara a ellas como su acto<sup>67</sup>.

Veamos ahora qué sucede no ya con las perfecciones participadas, sino con los participantes. Sabemos que si se toma el *esse* como participado en esta o en aquella cosa, se lo encuentra limitado por la esencia según el grado de perfección de la misma. Por eso debe decirse que los vivientes son más perfectos que los meramente existentes o que las inteligencias son más perfectas que los vivientes<sup>68</sup>. Las cosas de las que se dice que solamente son, sin ser vivientes ni inteligentes, son por cierto menos perfectas que las otras, pero su imperfección no obedece a su *esse* considerado como perfección separada de la esencia, antes bien, se debe al sujeto que lo recibe y que carece de las perfecciones que hacen a la vida o a la intelección<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> “*Ipsum esse comparatur ad vitam, et 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*”, (AQUINO, Tomás de. *In De divinis nominibus*, c. 5, lect. 1, n. 635).

<sup>68</sup> “*Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus subsequentibus: sic enim ipsum esse prae habet in se omnia subsequentia. Et hoc modo Dionysius loquitur. — Sed si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit quod viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus*”, (AQUINO, Tomás de. *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, a. 5, ad 2). Antes, el Aquinate había escrito lo siguiente: “*sicut in eodem capite idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione: tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi: tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens*”, (*Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2, ad 3). Véase, igualmente, *De veritate*, q. 22, a. 11, ad 4 in contr. (lin. 299-309).

<sup>69</sup> “*Ilia vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum*”, (AQUINO, Tomás de. *Summa contra Gentiles*, I, c. 28, n. 262).

En el marco del estudio de la perfección divina, un texto de la *Summa Theologiae* condensa todos los rasgos de esta descripción. Se trata también de la respuesta a una objeción que intenta negar la perfección de Dios y que se puede resumir como sigue: si la esencia divina es su mismo ser y el ser es lo más imperfecto de todo, entonces, Dios es imperfecto. Nuevamente estamos frente a una noción del ser como lo más indeterminado y por eso lo más imperfecto. Si bien esta objeción no equipara explícitamente el *esse* con la materia *prima*, sin embargo, habla de él en clave de pura potencialidad calificándolo de *communissimum et recipiens omnium additiones*.

La respuesta de santo Tomás dice así: “el mismo ser es lo más perfecto de todo, pues se compara a todas las cosas como acto. Nada tiene actualidad sino en cuanto es. Por eso, el mismo ser es la actualidad de todas las cosas e incluso de las mismas formas. De allí que no se compare a los demás como el recipiente a lo recibido, sino más bien como lo recibido al recipiente. Luego, cuando digo *ser* del hombre o del caballo o de cualquier otro, el mismo ser se considera como formal y recibido, no como aquello a lo que le compete ser”<sup>70</sup>. El vocabulario del recipiente y de lo recibido presente en estas líneas se apoya obviamente en la doctrina de la participación del ser; luego se mantiene con firmeza que el ser recibido tiene siempre razón de acto en relación al recipiente y que por ello se diversifica según los sujetos que lo participan.

## 6. Conclusiones

**A.** La reflexión metafísica de Tomás de Aquino logra explicitar la composición del ente finito, del ente singular y concreto que contemplamos en la experiencia ordinaria, al descubrir sus principios intrínsecos: el sujeto esencial y el acto de ser. Nuestra reflexión se centró en este último componente e intentó mostrar que el pensamiento to-

---

<sup>70</sup> “*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 ipsarum formarum. 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*”, (AQUINO, Tomás de. *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3).

masiano sobre del *esse ut actus* se mantuvo intacto desde los inicios de la carrera docente hasta su madurez. Pero también pudimos apreciar cómo Tomás fue ampliando y cualificando la descripción del *esse* a lo largo de su vida con algunas precisiones que revelan una concepción original, una teoría sostenida por él en primera persona.

Conviene recordar aquí que la doctrina metafísica del *actus essendi*, que desde el punto de vista histórico está más o menos ligada al esfuerzo tomasiano por rechazar la universalidad de la materia, se gestó básicamente a partir de tres factores: *a)* los logros especulativos que santo Tomás heredó de sus predecesores, en quienes el *esse* equivalía a un estado del ente o a un acto formal de la esencia; *b)* la penetración intelectual de la realidad finita desde una óptica metafísica, lo cual muestra la capacidad de la inteligencia para distinguir los componentes del ente singular de experiencia y captar el ser como el acto separado de un sujeto esencial, como el acto del ente; *c)* la meditación teológica de la revelación bíblica, especialmente en lo que hace a la creación, al nombre más propio de Dios y a la Encarnación del Verbo.

**B.** La distinción real del ser respecto del sujeto esencial se percibe a través de un juicio de *separatio*, operación que niega la identidad entre ambos co-principios intrínsecos del ente. Hemos seguido paso a paso la delicada tarea que Tomás realiza al comentar el texto boeciano, y hemos aprendido que el ente no es el ser, sino que más bien tiene ser (*habens esse*), en virtud de lo cual se dice que es ente por participación. La distinción no es tardía sino que data de las primeras obras de Tomás: “*ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent*”<sup>71</sup>.

En toda participación, el participante se compone con lo participado como la potencia con el acto, por eso el sujeto esencial, sea forma pura subsistente o compuesto hilemórfico, es potencia con respecto al ser (*potentia essendi*), potencia que limita ese acto. Luego el ser es el acto del ente, el acto que hace existir al sujeto esencial y, en consecuencia, es principio y raíz de todos los actos que hay en el ente.

El ser no es una noción abstracta, como lo es el *esse commune*, sino el acto de ser del ente singular concreto, un principio metafísico consti-

---

<sup>71</sup> Cf. AQUINO. Tomás de. *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 1.

tutivo del ente. Tampoco el *esse* es lo mismo que la *existentia*, entendida como el hecho de ser o de existir. La existencia es el resultado de la constitución del ser con la esencia. Como subraya Cardona, confundir o identificar el ser con la existencia fáctica o con el existir del existencialismo supone afirmar que la distinción entre sujeto esencial y ser es sólo de razón con fundamento *in re*, llamando esencia al ente en cuanto posible, y ser (existencia) a la misma esencia realizada *in natura rerum*<sup>72</sup>.

C. Hemos podido comprobar que desde sus primeros escritos Tomás presenta su particular concepción del *actus essendi* como principio–actualizante–último del ente finito (*esse ut actus*) distinto de la forma sustancial. Esta tesis, que fue adquiriendo mayor precisión a lo largo de su carrera, no se vio afectada por una evolución radical.

La relevancia del papel del *actus essendi* en la articulación del pensamiento del Aquinate es indiscutible. Un cambio de perspectiva hubiera producido una modificación en la comprensión de otras cuestiones doctrinales como, por ejemplo, las que versan sobre las propiedades de lo divino. En efecto, si es verdad que se produjo una mutación del *esse* tomasiano tal como lo sugieren Fabro y Montagnes, entonces la temática de Dios como *ipsum esse* debería haber sufrido una ulterior modificación en su contenido.

Sabemos que al conocimiento de los atributos divinos se accede *ex effectibus*. Por consiguiente, la predicación *ipsum esse* referida a Dios, que se observa desde las obras juveniles del maestro dominico, indicaría inicialmente el máximo existente, según la posición de Fabro, o la forma subsistente más pura, según la proposición de Montagnes. Con posterioridad, Tomás habría entendido que *ipsum esse per se subsistens* designa a Dios como el acto de ser trascendente e infinito. Pero un progreso de tal magnitud no solamente conllevaría una evolución en la interpretación de Éxodo 3, 14, sino también una innovación en la teología de la acción creadora o de Dios como creador, en el sentido de que no es lo mismo que el efecto más propio de Dios sea la forma que hace existir o el acto de ser del subsistente. En consecuencia, dado que en la metafísica tomasiana ninguna idea experimenta un giro

---

<sup>72</sup> Cf. CARDONA, Carlos. *Olvido y memoria del ser*. Pamplona: Eunsa, 1997, pp. 378-379.

significativo que no repercuta luego en la sagrada doctrina, si se desea sostener aquellas opiniones, habrá que evaluar sus derivaciones en los tratados teológicos en los que el concepto de ser cumple un papel predominante. Mientras tanto, los textos presentados en este trabajo no nos habilitan a confirmar un salto sustantivo en la enseñanza del Doctor Angélico sobre el *actus essendi* y, por ende, tampoco un cambio en su concepción de Dios como *ipsum esse*.

**D.** La descripción del ser en el orden creado que hemos plasmado en estas páginas se condensa en tres ítems fundamentales. Primero, el ser es un principio realmente distinto de la esencia, pero que no subsiste por sí, sino en el *ens per se reale* que es la sustancia. El ser finito está separado de la esencia, mas no está fuera del ente. Segundo, el ser entra en composición con el sujeto esencial que lo recibe y lo determina como el acto es recibido y determinado por la potencia. Pero el ser no sobreviene a la esencia como un accidente, ni es una formalidad más del ente. Tercero, como *actus omnium actuum*, el ser es el principio más simple y noble del ente, es su fundamento intrínseco, presupuesto del existir de todo otro acto y de toda perfección; en sí mismo no es compuesto, pero entra en composición con la esencia a la que actualiza y por la cual se distingue. Esta enseñanza sobre el acto de ser es la que Tomás proclamó y que, según Báñez, los tomistas no quisieron escuchar<sup>73</sup>.

**E.** La síntesis personal que Tomás elabora sobre el *esse* proporciona a la metafísica y a la teología del siglo XIII un componente doctrinal que amplía sus horizontes, ya que concede a la inteligencia una nueva profundidad. Un estudio contemporáneo sobre las problemáticas en las que el *esse* tomasiano juega un papel preponderante es una tarea aún no consumada. Pero se intuye lo útil que sería retomar esta cuestión, pues ayudaría a la razón filosófica a alcanzar uno de sus objetivos actuales más importantes: “trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental”<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> “Et hoc est quod saepissime D. Thomas clamat, et Thomistae nolunt audire: quod esse est actualitas omnis formae vel naturae [...] et quod in nulla re invenitur sicut recipiens et perfectibile, sed sicut receptum et perficitur id in quo recipitur”, (BAÑEZ, Domingo. *Scholastica commentaria in primam partem Summae Theologiae*, q. 3, a. 4).

<sup>74</sup> PABLO II, Juan. *Encíclica Fides et Ratio*, n. 83.

Los investigadores que se encaminen por esta senda, más allá de los resultados específicos que obtengan, podrán comprobar hasta dónde el Aquinate teje la armónica relación entre la razón y la fe, entre la metafísica y la teología, y estarán capacitados para explicar las repercusiones de la teoría del *actus essendi* en la vida ordinaria de los hombres, cuando precisen el grado de incidencia de ese descubrimiento en la comprensión de algunas verdades naturales y sobrenaturales decisivas para la existencia humana.



## Bibliografía

- ALTMANN, Alexander. Essence and Existence in Maimonides. In: *Bulletin of the John Rylands Library*. No. 35 (1952): pp. 294-315.
- BAÑEZ, Domingo. *Scholastica commentaria in primam partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis*. Madrid, Valencia: FEDA, 1934.
- BASTIT, Michel. *Les principes des choses en ontologie médiévale (Thomas d'Aquin, Scot, Occam)*. Bordeaux: Éditions Bière, 1997.
- BOECIO, Severino. *The Theological Tractates & The Consolation of Philosophy*, ed. H. F. Stewart / E. K. Rand / S. J. Tester. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd., 1978.
- BONINO, Serge-Thomas. *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*: Introduction, traduction et commentaire. Fribourg: Éditions Universitaires, 1996.
- CARDONA, Carlos. *Olvido y memoria del ser*. Pamplona: Eunsa, 1997.
- CASTER, Kevin Joseph. The Real Distinction between Being and Essence According to William of Auvergne. In: *Traditio*. No. 51 (1996): pp. 201-223.
- CAYETANO. *Commentaria in Summam Theologiam*, I, ed. Leonina, t. 4. Romae, 1888.
- COURTINE, Jean-François. *Inventio analogiae: Métaphysique et ontothéologie*. Paris: Vrin, 2005.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. *La distinción aviceniana de la esencia y la existencia y su interpretación en la filosofía occidental*. In: Homenaje a Millás-Vallicrosa. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. 1, 1954, pp. 351-347.
- DE FINANCE, Joseph. *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*. Paris: Beauchesne, 1945.

- DE RAEYMAEKER, Louis. *Philosophie de l'être: Essai de synthèse métaphysique*. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1947.
- DE RIJK, Lambertus Marie. *Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être*. In: OBERTELLO, L. *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani*. Roma: Herder, 1981. pp. 141-156.
- DEGL'INNOCENTI, Umberto. *Fatto di esistere e atto di essere in filosofia e teologia*. In: *Miscellanea Antonio Piolanti*. Roma: Facultas Theologiae Pontificiae Universitatis Lateranensis, vol. 1, 1963, pp. 23-56.
- ECHAURI, R. La noción del esse en los primeros escritos de santo Tomás de Aquino. En: *Sapientia*. No. 51 (1996): 59-70.
- ELDERS, Leo. *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. Leiden: Brill, 1993.
- FABRO, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Participation et causalité selon S. Thomas D'Aquin*. Louvain/Paris: Publications Universitaires/Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1961.
- FERRARA, Silvestre de. *Commentaria in libros quatuor contra gentiles Thomae de Aquino*. In: AQUINO, Tomás de. *Summa contra Gentiles*, ed. Leonina, t. 2, Romae: 1918.
- FERRO, Luis. Santiago. *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*. Tucumán: Editorial Unsta, vol. 1, 2004.
- FOREST, Aimé. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1956.
- FORMENT, Eudaldo. El «Esse» en santo Tomás. In: *Espíritu*. No. 32 (1983): 59-70.
- GILSON, Étienne. *El ser y los filósofos*. Pamplona: Eunsa, 1985.

- \_\_\_\_\_. *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne*. In: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age. No. 21 (1946): 55-91.
- \_\_\_\_\_. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Le Thomisme : Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1972.
- GONZÁLEZ, Ángel Luis. *Ser y participación: Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2001.
- HADOT, Pierre. *Forma essendi: Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*. In: *Les Études Classiques*. No. 38 (1970): 143-156.
- HUMBRECHT, Thierry-Dominique. *Dieu a-t-il une essence?* In: *Revue Thomiste*. No. 95 (1995): 7-18.
- \_\_\_\_\_. *La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin*. In: *Revue Thomiste*. No. 93 (1993): 535-566.
- \_\_\_\_\_. *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 2005.
- KENNY, Anthony. *Aquinas on Being*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- KLUBERTANZ, George. *Esse and Existere in St. Bonaventure*. In: *Mediaeval Studies*. No. 8 (1946): 169-188.
- LEDESMA, Pedro de. *Sobre la perfección del acto de ser creado: Introducción, traducción y notas de S. Orrego Sánchez*. Pamplona: Eunsa, 2001.
- MAURER, Armand. *Esse and Essentia in the Metaphysics of Siger of Brabant*. In: *Mediaeval Studies*. No. 8 (1946): 68-86.
- McINERNY, Ralph. *Boethius and Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1990.
- MONDIN, Battista. *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- MONTAGNES, Bernard. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*. Louvain: Publication Universitaires, 1963.

- NICOLAS, Jean-Herve. La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin. In: *Revue Thomiste*. No. 63 (1963): 425-431.
- ORREGO SÁNCHEZ, Santiago. *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.
- PABLO II, Juan. *Encíclica Fides et Ratio*. Roma, 1998.
- PHILIPPE, Marie-Dominique. La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. No. 10 (1963): 445-455.
- ROLAND GOSSELIN, Marie-Dominique. *Le «De Ente et Essentia» de S. Thomas d'Aquin : Texte établi d'après les manuscrits parisiens*. Paris: Vrin, 1948.
- SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Compendium Theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, ed. Leonina, t. 42. Roma: Editori di san Tommaso, 1979.
- \_\_\_\_\_. *De angelis seu de substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*, ed. Leonina, t. 40. Romae: ad Sanctae Sabinae, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, ed. Leonina, t. 50. Roma/Paris: Commissio Leonina/Éditions du Cerf, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Expositio libri Posteriorum* (editio altera retractata), ed. Leonina, t. 1\*2. Roma/Paris: Commissio Leonina/Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.
- \_\_\_\_\_. *In Aristotelis libros De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum expositio* (cum textu ex recensione leonina), ed. R. M. Spiazzi. Taurini/Romae: Marietti, 1952.
- \_\_\_\_\_. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.-R. Cathala/R. M. Spiazzi. Taurini/Romae: Marietti, 1950.
- \_\_\_\_\_. *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. C. Pera. Taurini/Romae: Marietti, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, ed. Leonina, t. 24/2. Roma/Paris: Commissio Leonina/Éditions du Cerf, 2000.

- \_\_\_\_\_. *Quaestiones de quolibet*, ed. Leonina, t. 25. Roma/Paris: Commissio Leonina/Éditions du Cerf, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae de anima*, ed. Leonina, t. 24/1. Roma/Paris: Commissio Leonina/Éditions du Cerf, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. P. M. Pession, en *Quaestiones disputatae* (vol. 2). Taurini/Romae: Marietti, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Leonina, t. 22. Romae: ad Sanctae Sabinae, 1970-1973.
- \_\_\_\_\_. *Scriptum super libros Sententiarum*, ed. P. Mandonnet/M. F. Moos. Parisiis: P. Lethielleux, 1929-1947.
- \_\_\_\_\_. *Sentencia libri De anima*, ed. Leonina, t. 45/1. Roma/Paris: Commissio Leonina/Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Summa contra Gentiles* (textus leoninus diligenter recognitus), ed. C. Pera et al. Taurini/Romae: Marietti, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Summa Theologiae* (cum textu ex recensione leonina), ed. P. Caramello. Torino: Marietti, 1963.
- SARANYANA, Josep Ignaci. Sobre la contribución de Alberto Magno a la doctrina del «actus essendi». In: *Miscellanea Mediaevalia*. No. 14 (1981): 41-49.
- SCHULTZ, Janice y SYNAN, Edward. *Introduction*. In: *St. Thomas Aquinas: An Exposition of the «On the Hebdomads» of Boethius*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, pp. XI-LXV.
- SWEENEY, Leo. Existence/Essence in Thomas Aquinas's Early Writings. In: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. No. 37 (1963): 97-131.
- TORRELL, Jean-Pierre. *Nouvelles recherches thomasiennes*. Paris: Vrin, 2008.
- VENTIMIGLIA, Giovanni. *Differenza e contraddizione: Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: «esse, diversum contradictio»*. Milano: Vita e Pensiero, 1997.

\_\_\_\_\_. *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analítico*. Roma: Carocci, 2012.

WIPPEL, John. F. *Essence and existence*. In: KRETZMANN N. et al. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 385-410.

\_\_\_\_\_. *Godfrey of Fontaines and Henry of Ghent's theory of intentional distinction between essence and existence*. In: KÖHLER, Th. W (ed.). *Sapientiae Procerum amore*. Roma: Editrice Anselmiana, 1982, pp. 289-321.

\_\_\_\_\_. *Godfrey of Fontaines and the Real Distinction between Essence and Existence*. In: *Traditio*. No. 20 (1964): 385-410.

\_\_\_\_\_. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

# Después del final de la metafísica

*Alejandro Llano*<sup>1</sup>



## 1. Una triple sospecha

Desde el último tercio del siglo XIX, un común denominador de la mayor parte de las corrientes filosóficas ha sido la pretensión de invalidar la metafísica. El intento de llegar al conocimiento de la realidad tal como es de suyo y de remontarse a sus dimensiones trascendentales está sometido desde entonces a una sospecha múltiple y radical; por no hablar de la pretensión de acceder racionalmente a ámbitos de trascendencia, como son el ser divino y el alma humana. Es difícil exagerar la importancia intelectual del abandono de la metafísica. Aunque no sea frecuente reconocerlo, constituye el núcleo de la llamada “crisis de la cultura” que aqueja desde hace más de una centuria a los países de Occidente y cuyo desenlace ni siquiera se vislumbra actualmente.

Lo más paradójico de este acontecimiento en la historia del pensar consiste en que las principales críticas a la metafísica presentan unos fundamentos conceptuales tan precarios que, en su intento de liquidar a la filosofía primera, ha hecho evidente su propia inviabilidad e incluso sus contradicciones internas.

---

<sup>1</sup> Alejandro Llano es Profesor Emérito de Filosofía en la Universidad de Navarra. Tras haber estudiado en las Universidades de Madrid, Valencia y Bonn, se doctoró en la Universidad de Valencia con una Tesis Doctoral sobre la Metafísica de Kant, en la que trabajó bajo la dirección del Profesor Gottfried Martin. Posee una vasta producción de artículos en revistas europeas y americanas y numerosos libros, algunos de los más recientes son: *Metafísica tras el final de la metafísica* (2008), *Caminos de la filosofía* (2011) y *Deseo y amor* (2013). Fue Rector de la Universidad de Navarra desde 1991 hasta 1996. Desde 2000 es Presidente del Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra. Es Académico de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino.

El caso más notorio es el de la *sospecha de falta de sentido* lanzada contra la metafísica por el positivismo lógico y la filosofía analítica de orientación empirista. Al menos desde el inicio de la obra de Karl Popper, sabemos que el “principio de verificación”, utilizado para demarcar el conocimiento científico del que no merece este calificativo, resulta él mismo inverificable, por la fundamental razón de que la constatación empírica de leyes universales no acontece ni siquiera en el ámbito de la investigación sobre la naturaleza fenoménica. Por otra parte, el planteamiento –más sofisticado– del análisis del lenguaje, que acusa a la metafísica de haber caído en la confusión entre los diversos sentidos del ser, ha sido invalidado por el redescubrimiento de un horizonte ampliado de la analogía desde el que cabe superar en complejidad y finura la esquemática teoría según la cual no habría más usos del verbo ‘ser’ que los correspondientes a la tríada *predicación, identidad y existencia*.

Escandaloso, aunque silenciado en buena parte por motivos extrafilosóficos, ha sido lo acontecido con la *sospecha de ideología* procedente del marxismo. La acusación de que la metafísica no es sino una ideología en la que se traspone al plano ideal una estructura social que consagra el dominio del hombre por el hombre, partía de la construcción ideológica cuya imposición ha llevado consigo más violencia en toda la historia de la humanidad. Presentar al marxismo como expresión de “la visión científica del mundo”, o sin más –según hacía Althusser– como *la Ciencia*, supone un ejercicio de la voluntad de poder que ni siquiera Nietzsche pudo imaginar.

Tras la descalificación de estas dos grandes líneas de la “filosofía de la sospecha” –el marxismo y el positivismo lógico– la sola crítica a la metafísica que se ha mantenido firme en el cambio de milenio parece ser la proveniente de la *sospecha de falta de sentido*, surgida de la hermenéutica radicalizada. Discurre este intento de destruir o deconstruir la metafísica por la senda de la historicación, por el camino de una historia postmetafísica del ser que acusa a la ontoteología de haberse olvidado del ser mismo, el cual habría quedado sustituido por ese presunto concepto suyo expresado por el término “ente”. Esta pervivencia de la impugnación historicista y hermenéutica confirma la observación de Ernst Tugendhat según la cual una crítica es relevante en la medida en

que puede ser aceptada por los propios criticados, justo por tratarse de una crítica interna, en la que se utiliza la terminología y el estilo de pensamiento al que están habituados los que –si se ven sometidos a una total descalificación– corren el riesgo de quedar condenados al silencio.

## 2. “Destrucción de la historia de la ontología”

Resulta sorprendente la facilidad con la que –por lo general– se ha aceptado que, después de Heidegger, ya no es posible desarrollar una metafísica de estilo aristotélico o incluso de cuño kantiano, por señalar los dos planteamientos sometidos a más riguroso escrutinio en el curso de la “destrucción de la historia de la ontología” llevada a cabo por el autor de *Sein und Zeit*. Heidegger, efectivamente, considera que tanto en el pensamiento de Aristóteles como en el de Kant se encuentran atisbos decisivos acerca de cuestiones fundamentales de la metafísica, como es el caso de la multiplicidad de los sentidos del ser en Aristóteles o la dilucidación del tiempo en la teoría kantiana del esquematismo. Sin embargo, tales hallazgos –junto a otros– se encuentran, según él, embozados por toda una conceptología que conduce al olvido del original movimiento emergente de lo oculto que se patentiza. Se ha perdido el ser, reemplazado desde Platón por su sustituto mental. La *diferencia ontológica* entre ente y ser ha quedado desvanecida.

Ambos objetivos filosóficos –aristotelismo y kantismo– están muy bien seleccionados, porque constituyen las dos propuestas más significativas y sólidas del pensamiento occidental para dar cuenta de la cuestión que realmente está en juego a lo largo de toda la metafísica europea: la cuestión del pensar, es decir, de la capacidad del conocimiento intelectual humano para hacerse cargo de la realidad en su interna constitución.

## 3. La naturaleza de los conceptos

Siguiendo sus respectivos métodos, en cierto modo antitéticos, Aristóteles y Kant coinciden en la necesidad de articular una multiplicidad de conceptos básicos, sólo a través de los cuales es posible la distinción y conjunción entre cognoscente y conocido que exige la

captación de la esencia real. La fundamentación de tal necesidad está desarrollada en esa pieza doctrinal clave que es la “Deducción trascendental de las categorías”, tal como queda expuesta –sobre todo– en la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura*. Extremadamente significativo resulta –como mostraré más adelante– que se pueda detectar en el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles un curso de pensamiento que presenta, a su modo, las características propias de una “deducción trascendental”.

Ya no encontramos, en cambio, algo así como una *deducción trascendental* en los planteamientos historicistas y hermenéuticos más característicos del siglo XX. La gravedad del asunto estriba en que el conocimiento intelectual es el único indicio de trascendencia –en el sentido de supramundanía– que cabe detectar de manera inmediata en el entorno de la persona humana. Si la posibilidad y la especificidad de la formación de conceptos irreductibles a la mera datitud fáctica no se admite, entonces el hombre y la mujer quedan encerrados en el cerco de hierro de sus representaciones sensibles o imaginativas, las cuales se registran ya en algunos animales y eventualmente podrían ser imitadas o simuladas por *computers* más evolucionados que los actuales. La raíz de todo posible humanismo no puede encontrarse fuera de la dimensión intelectual de la persona. Los intentos de alcanzar el ámbito de lo trascendente por la sola vía emocional o pragmática –aunque ésta sea de tipo dialógico– están sentenciados desde su mismo arranque.

Es en la operación intelectual generadora de conceptos, clásicamente denominada “simple aprehensión”, donde más claramente se registra esa maravillosa propiedad de las acciones cognoscitivas, según la cual tanto da significarlas con el presente como con el pretérito perfecto del verbo correspondiente: “entiendo y he entendido”, como dice Aristóteles en el libro IX de la *Metafísica*. El entender, el captar una determinada unidad intelectual, es una operación instantánea, que no implica ninguna distensión espacial y, sobre todo, que no supone fluencia temporal alguna: no tiene límite (*peras*) sino que es en sí misma fin (*telos*). Se trata de una acción perfecta, de una *praxis teleia*, y no de un proceso o movimiento. No hay procesos mentales. Gracias a su independencia y genialidad, el Wittgenstein de las *Investigaciones* consi-

guió advertirlo en un ambiente filosófico completamente cerrado a la admisión de este portento, que implica la superación de todo ámbito natural. En este mundo que los humanos habitan, lo único que no es “natural” está constituido por el concepto. El concepto no es un fragmento de naturaleza y todo intento de hacerlo surgir de un dinamismo natural está, de antemano, abocado al fracaso, según demuestran reiteradamente los estériles empeños de la actual “ciencia cognitiva”. Pues bien, esta activa apertura de una peculiar naturaleza –la humana– a un nivel extranatural es la única fisura por la que cabe alcanzar la perspectiva propia de la metafísica. Estamos ante la raíz de toda posible autotranscendencia del *ser en el mundo*.

#### 4. ¿Conocimiento o apertura? El riesgo de naturalismo

Tal apertura –considerada en sí misma– es natural. Se trata de lo que se ha venido llamando en la filosofía de la segunda mitad del siglo XX “libertad ontológica”, “libertad fundamental” o “libertad trascendental”. Según ha advertido Antonio Millán-Puelles<sup>2</sup>, constituye un nivel innato de la libertad humana, que presenta un carácter necesario y, por lo tanto, natural. No deja de ser significativo que la vigencia en nuestro tiempo de esta noción –cuyas raíces penetran hasta la filosofía presocrática– se deba en buena parte al propio Heidegger. Y resulta paradójico que sea la fascinación de su propio redescubrimiento la que quizá le ha llevado a reducir el conocimiento intelectual a la *Erschlossenheit* que, por no tratarse de una dimensión práxica sino estructural, presenta –como ha señalado Fernando Inciarte<sup>3</sup>– una índole precognoscitiva, lo cual sitúa al mismo Heidegger al borde del naturalismo<sup>4</sup>. Naturalismo del que, según veremos, ni siquiera se libra totalmente un autor tan prevenido contra sus riesgos característicos como es Immanuel Kant. (Entiendo por “naturalismo” –en este contexto gnoseológico– la postura teórica según la cual el conocimiento intelectual

---

<sup>2</sup> Cfr. MILLÁN-PUELLES, Antonio. *Economía y libertad*. Madrid: Fondo para la Investigación Económica y Social, 1974.

<sup>3</sup> INCIARTE, Fernando. *Tiempo, sustancia, lenguaje*. Ensayos de Metafísica. Pamplona: Eunsa, 2004.

<sup>4</sup> Cfr. PRAUSS, Gerold. *Erkennen und Handeln in Heideggers “Sein und Zeit”*. Freiburg i. B./ Karl A., 1977.

estaría inserto, en alguna medida, dentro de la propia configuración del cognoscente, sin advertir que constituye esencialmente un rendimiento siempre ulterior a lo dado: una ganancia pura).

El señalado carácter intemporal del concepto, *telos* de una *praxis* instantánea, no es incompatible —todo lo contrario— con la permanencia de su identidad y con su condición intersubjetiva. Mi concepto de *melancolía*, pongamos por caso, es el mismo hoy, cuando luce el sol y no me duele nada, que ayer, día nublado en el que arrastraba todavía las secuelas de un resfriado invernal. Y sé que es el mismo concepto de quienes me escuchan o leen porque, de lo contrario, no me podrían entender, que es precisamente (espero) lo que están haciendo en este momento. El concepto posee una índole habitual: Aristóteles tenía razón cuando mantenía que los hábitos dianoéticos se adquieren con un solo acto y sólo se pierden *per accidens*. En cambio, las representaciones, lo que solemos llamar “ideas”, son estrictamente temporales, intransferibles y pasajeras. Mi actual sensación de frío invernal no es la de ayer ni la de mañana, no es repetible en la misma persona ni puede compartirse con otro sujeto. Estamos ante las *cogitationes* cartesianas, a las que no se puede dotar del carácter principal que el autor de las *Meditaciones metafísicas* atribuyó a la conciencia de la propia existencia, y que fue razonablemente rechazado por sus primeros críticos. Pero la moderna reducción de los conceptos a representaciones es una causa capital de la pérdida histórica de la metafísica realista. Porque los conceptos son nuestros conocimientos más próximos a la realidad: que no median la realidad, sino que nos la acercan.

Es cierto que la experiencia de mis representaciones es indubitable, pero ello no implica que sea verdadera. Según ha puesto de relieve Alasdair MacIntyre<sup>5</sup>, el paradigma de la evidencia y el paradigma de la verdad responden, respectivamente, a dos concepciones muy diferentes de la filosofía, e incluso de todo el conocimiento humano. Entre otras diferencias, la que aquí resulta más relevante es que, según el modelo de la evidencia o certeza, la clave de todo el decurso de pensamiento está en sus comienzos, por lo cual impera el imperativo de la

---

<sup>5</sup> MACINTYRE, Alasdair. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. Milwaukee: Marquette University Press, 1992.

seguridad, el continuo volver sobre los propios pasos, para confirmar que no se ha perdido el hilo que parte de la evidencia inicial, y comprobar que cada movimiento se ha realizado de acuerdo con el único método riguroso que se ha pre–establecido. Por el contrario, el modelo de la verdad está volcado hacia sus fines, es de cuño teleológico, y no concede mayor importancia a los comienzos del discurso, que pueden presentar el aire de un examen dialéctico de las diversas doctrinas en presencia acerca del tema en cuestión. Entiende la verdad como perfección del entendimiento humano<sup>6</sup> y, por lo tanto, no prescinde de la dimensión ética ni de la inserción social de toda investigación científica. Su orientación hacia el *telos* de la indagación y la relativización de sus presuntos fundamentos iniciales hacen que el paradigma de la verdad no sea vulnerable a las críticas al fundacionalismo provenientes de las filosofías de la deconstrucción, inspiradas especialmente en Jacques Derrida.

## 5. Abstracción

Bien es cierto que la crítica podría concentrarse entonces en el rechazo de la abstracción como procedimiento para la obtención de conceptos que no sean meras representaciones. Y es preciso reconocer también que las versiones convencionales de la teoría de la abstracción –presentada como una cierta “extracción” de un núcleo esencial oculto a partir de los fenómenos sensibles– resultan difícilmente sostenibles. Pero, según ha mostrado un autor tan severo con la tradición metafísica en este punto como es Peter Geach<sup>7</sup>, la doctrina clásica sobre la abstracción no se atiene a enfoques posteriores que con ella se han confundido, como es el caso de las propuestas de John Locke. Es más, el sentido aristotélico y tomista de esta teoría, en cuanto aplicada a la metafísica, se aparta de la mera abstracción total y se acerca a la llamada “abstracción formal” y, sobre todo, a la *separatio*. La doctrina que

---

<sup>6</sup> Cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Summa Theologiae*, q. 16, a. 2. In *Opera omnia insu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-12. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906. [En adelante: *ST*].

<sup>7</sup> GEACH, Peter. *Mental Acts. Their Content and their Objects*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1971.

habitualmente se critica, por tanto, no coincide con su planteamiento genuinamente metafísico de esta teoría.

El rechazo de la abstracción, basado en equívocos que se arrastran en la filosofía europea desde la crisis nominalista, e incluso desde la sustitución por Duns Scoto de la aristotélica *distinctio rationis cum fundamento in re* por la *distinctio formalis a parte rei*, constituye la inspiración común del representacionismo moderno que termina por desembocar en la crítica contemporánea a la metafísica<sup>8</sup>. De este rechazo no se libra ni siquiera Kant, que acomete tal vez el último intento de la modernidad por superar el representacionismo y recuperar algunos de los temas más característicos de la metafísica occidental. Kant entiende, efectivamente, el concepto (*Begriff*) como una síntesis unificante y superadora de la relatividad de las meras representaciones (*Vorstellungen*), gracias a su neta distinción entre la pasiva sensibilidad y el entendimiento espontáneo, que le distancia de la graduación oscuro–claro propia del racionalismo. Mas, al no aceptar una teoría como es la de la abstracción, que para él implicaba una *generatio aequivoca*, ha de acudir a la original pero arriesgada solución del carácter *a priori* de las categorías o conceptos–raíces del entendimiento. El peligro consiste en el innatismo del conocimiento intelectual, con el que automáticamente se incurre en naturalismo, ya que el saber innato viene dado por naturaleza, lo cual a su vez hace imposible el discernimiento entre realidad e ilusión, entre el estado de vigilia y el ensueño.

Kant era muy consciente de esta amenaza, pero a mi juicio<sup>9</sup>, no llega a conjurarla, a pesar de que al final de la segunda versión de la “Deducción trascendental de las categorías”, dedica al problema un párrafo sumamente revelador. Rechaza allí el regiomontano lo que llama *sistema de preformación*, seguido por Leibniz y otros racionalistas. La objeción decisiva a esta vía de pensamiento consiste en que, si se admite, “las categorías carecerían entonces de *necesidad*, propiedad que forma parte esencial de su concepto. El concepto de causa, por

<sup>8</sup> Cfr. MURALT, André de. Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot. Introduction, traduction et commentaire à la distinction 17 de l’Opus oxoniense, II. In: *Studia Philosophica*. N° 26 (1966): pp. 159–161.

<sup>9</sup> Cfr. LLANO, Alejandro. *El enigma de la representación*. Madrid: Síntesis, 1999, pp. 65–67.

ejemplo, que expresa la necesidad de que algo se produzca, una vez supuesta una condición, sería falso si se basara simplemente en una arbitraria y subjetiva necesidad –implantada en nosotros– de enlazar determinadas representaciones empíricas según tal norma de relación. No podría afirmar entonces que el efecto se halla ligado a la causa en el objeto (es decir, necesariamente), sino que mi disposición es tal, que no puedo pensar esa representación sino como enlazada de este modo. Esto es precisamente lo que más desea el escéptico, ya que entonces todo nuestro conocimiento a través de la supuesta validez objetiva de nuestros juicios no es más que pura ilusión. Tampoco faltaría quien no admitiera tal necesidad subjetiva (que ha de ser sentida). Lo cierto es que no podríamos discutir con nadie sobre algo basado simplemente en la forma de estar organizado el sujeto”<sup>10</sup>.

Frente a esta versión gnoseológica de la armonía preestablecida leibniziana, y frente al abstraccionismo empirista, Kant propone su teoría crítico trascendental, que viene a ser un “sistema de *epigénesis* de la razón pura”<sup>11</sup>. Las categorías, en rigor, no son innatas, sino patrones de la acción espontánea del entendimiento, que se configuran en la acción misma. No en vano Kant había definido las categorías como “acciones del pensar puro” (*Handlungen des reinen Denkens*)<sup>12</sup>, e incluso llega a mantener que su vigencia no es absoluta<sup>13</sup>: se circunscribe a la condición humana y la estructura de este mundo nuestro, pero podrían *ex hypothesi* admitirse otros seres dotados de razón que vivieran en un cosmos diferente y, en consecuencia, tuvieran una dotación categorial distinta. Lo único que, según la filosofía trascendental, posee un valor absoluto (*überhaupt*) es la ley moral, vigente para cualquier ser racional. Con todo, permanece abierto el problema –que tal vez se agudice con esta última observación– de que las categorías presentan un carácter fáctico, incompatible con la índole de valor añadido neto que caracteriza al conocimiento intelectual.

<sup>10</sup> KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, B 168. [*Crítica de la razón pura*. Ed.P.Ribas. Madrid: Alfaguara, 2004 (=1978)].

<sup>11</sup> Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, B 167.

<sup>12</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 57, B 81.

<sup>13</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 19–20, B 33–34.

Es incompatible, en efecto, con la naturaleza de los conceptos la posibilidad de que éstos se adquirieran de manera causal, como un efecto de agentes naturales que intervengan en una especie de ámbito o reducto al que denominamos “mente”. De ahí que, según ha subrayado Leonardo Polo<sup>14</sup>, el conocimiento sea esencialmente activo. La tradicional metáfora de la *tabula rasa*, la superficie en la que nada se halla escrito de antemano, no está de ningún modo dirigida a sugerir que algún agente externo haya de grabar en la tablilla los correspondientes signos, sino justamente a indicar que la posesión de un dato mostrenco —sea innato, sea causado por otro— nunca genera el activo incremento en el que el conocimiento consiste. Lo cual es válido primariamente para el saber intelectual, pero se aplica también a la sensibilidad externa e interna. Siempre he mantenido que el defecto capital de la epistemología kantiana estriba en su concepción de la sensibilidad como mera receptividad<sup>15</sup>, ya que esta postura —disculpable en términos históricos— acaba por condicionar toda la filosofía trascendental, hasta el punto de constituir el motivo clave para la concepción negativa de una metafísica teórica que no se identifique con el propio proceso crítico. Kant lo dice taxativamente: “La doctrina de la sensibilidad es, a la vez, la doctrina de los noumenos en sentido negativo”<sup>16</sup>.

## 6. Pensamiento y lenguaje

Es precisamente esta pérdida de sustantividad del conocimiento intelectual la que conduce a la historicación contemporánea de la metafísica, que termina por adquirir la forma de una hermenéutica lingüística aquejada de un insalvable relativismo. La sustitución de los conceptos por signos lingüísticos o la teoría de que los propios conceptos son signos instrumentales, la cual procede directamente de Ockham, cancela la legitimidad de todo conocimiento intelectual que no sea mero cálculo de tipo pragmatista. Porque entonces el lenguaje se entiende como un medio de comunicación que ha perdido la condición que le permitía serlo, a saber, su índole de vehículo del pensa-

<sup>14</sup> POLO, Leonardo. *Teoría del conocimiento I*. Pamplona: Eunsa, 2ª edic., 1987.

<sup>15</sup> LLANO, Alejandro. *Fenómeno y trascendencia en Kant*. Pamplona: Eunsa, 1973.

<sup>16</sup> “Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande”. *Kritik der reinen Vernunft*, B 307.

miento. La identificación del pensamiento con el lenguaje, típica de la actual ciencia cognitiva, especialmente en sus versiones computacionales, implica una concepción técnica de la conducta humana que no puede dar cuenta ni de aspectos mínimamente complejos de nuestro comportamiento.

El lenguaje es la mediación primaria del pensamiento. Pero, si se quiere evitar el proceso al infinito o el círculo vicioso, es imprescindible admitir que el conocimiento intelectual mismo ha de arrancar desde una captación no mediada por el lenguaje. No es viable una universal mediación, según proponen algunas versiones del deconstruccionismo. La propia comunicación lingüística exige que se reconozca la necesidad de una segunda inmediatez que —a diferencia de la mediación sensible, estrictamente intuitiva— posea la índole de esa abstracción cuasi-intuitiva a la que Aristóteles denomina *epagogé*, tan rigurosamente estudiada por Héctor Zagal<sup>17</sup>. Estamos en el nivel de los primeros conceptos y principios.

## 7. Primeros principios

Los primeros principios son verdades originales en cuanto que se comparan y distinguen de los conocimientos adquiridos por discurso. Pero esto no quiere decir que estén “dados” de antemano o que no sean activamente ganados. Son verdades originarias y primitivas, porque constituyen el resultado de un uso de la inteligencia en el que ésta se identifica con la realidad misma, patentizada en las diferencias y determinaciones primordiales. Se trata de verdades que no dependen de ninguna otra, de ningún conocimiento previo, y que no requieren explicación alguna. Señalan un límite a la inteligencia, respecto al cual no cabe retrotraerse.

Por más que parta de la experiencia, el conocimiento de los primeros principios es directo, porque estas verdades se captan sin discurso o raciocinio, de un modo inmediato, ya que a partir del conocimiento suministrado por la experiencia y por la actividad del intelecto agente, el entendimiento capta una verdad que es evidente de suyo. Cabría

---

<sup>17</sup> ZAGAL ARREGUÍN, Héctor. *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles. Epistemología de la epagogé*. México D. F.: Publicaciones Cruz, 1993.

decir que aquí acontece una “segunda intermediación”. La primera intermediación es la pre-conceptual o sensible. La segunda es la intermediación conceptual. En ella no hay posibilidad de errar. Y sin ella no habría ni verdad ni error. En este conocimiento originario y radical se expresa el ser propio de la persona humana, la cual consiste esencialmente en no ser sólo un fragmento de la naturaleza. En la captación de las primeras diferencias y determinaciones, en su comprensión cuasi-intuitiva, el ser humano se destaca de todos los conocimientos naturales. Aquí reside la posibilidad y la necesidad –insisto– de toda metafísica<sup>18</sup>.

La inducción epagógica es la forma de conocimiento según la cual el entendimiento penetra en la realidad para conocer unas verdades que son necesarias para entenderla y poder dar cuenta de ella. Porque a través de este conocimiento que aúna la experiencia con la intelección de un principio es posible fundamentar el principio, de un modo directo, en la realidad misma. No se trata, como es obvio, de una fundamentación explicativa, al modo del fundacionalismo moderno. Según sabemos, lo que está en cuestión no es la certeza sino la verdad. La certeza tiene que ver con la conciencia y sus representaciones; la verdad, en cambio, con la realidad misma y su comprensión conceptual. Tal es la clave del realismo metafísico: no es que alcancemos la realidad, es que estamos en ella<sup>19</sup>.

Desde un planteamiento como el de Duns Scoto –al que sigue en este punto todo el racionalismo– la vinculación del conocimiento de los principios con la experiencia podría malentenderse como una degradación del valor de este conocimiento liminar de la metafísica, porque se da la paradoja de que el más alto saber de la realidad nos viene dado por una forma inferior de conocer. Parece que la *scientia transcendens*<sup>20</sup> no puede surgir de un terreno tan precario como es el de la experiencia sensible, porque entonces nunca podría lograr necesidad para sus formulaciones ni alcanzar las metas supramundanas que se pro-

<sup>18</sup> Se tiene aquí en cuenta: MOYA, Patricia. *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 1994, p. 258.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 258–259.

<sup>20</sup> Cfr. HONNEFELDER, Ludwig. *Scientia transcendens : die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)*. Hamburgo: Felix Meiner, 1990.

pone. Pero este supuesto abajamiento de la mente hay que entenderlo más bien como una penetración del entendimiento en la realidad, por la cual éste coincide –en cierto modo– con la realidad, se conmesura con ella al captar estas verdades primarias que son también principios de lo real mismo. La abstracción inductiva eleva lo sensible a un nivel inteligible que sólo potencialmente se hallaba en la experiencia. La abstracción así entendida no es una simple copia o traslado de las esencias al intelecto: es una operación puramente activa del entendimiento. Lo cual no obsta para la validez del dicho clásico según el cual “los que abstraen no mienten”.

## 8. Deducción trascendental

Como ha mostrado Fernando Inciarte<sup>21</sup>, junto con Maréchal<sup>22</sup> y Aschenberg<sup>23</sup>, la defensa aristotélica del principio de no contradicción, en el libro IV de la *Metafísica*, presenta una sorprendente semejanza de propósitos y razonamientos con la “Deducción trascendental de las categorías” de la *Crítica de la Razón pura*, según anticipé antes. En ambos casos objetividad y subjetividad se coimplican. No hay objetos sin sujeto que los piense, ni hay sujeto sin objetos que tematizar y de los que distinguirse. Sin la unidad de las respectivas identidades diversas entre sí y diferentes de la identidad propia del yo, todo vendría ser uno y lo mismo, de suerte que no se podrían discernir los sueños del estado de vigilia: no habría verdad posible o, lo que es equivalente, todo –también lo ilusorio– sería verdadero.

En el caso de la *Crítica de la Razón pura*, se parte de la llamada “Deducción metafísica de las categorías”, es decir, del elenco de los conceptos supremos obtenidos por una clasificación de los más radicales modos de juzgar. Se supone que el entendimiento ya está desarrollando su tarea y de que ahora se trata de asegurar que el uso de conceptos para pensar objetos es legítimo y necesario.

---

<sup>21</sup> INCIARTE, Fernando. *Op. cit.*, pp. 18–20.

<sup>22</sup> MARÉCHAL, Joseph. *Le point de départ de la métaphysique (V. Le système idéaliste chez Kant et les postkantians)*. Bruselas: Édition Universelle, 1947.

<sup>23</sup> ASCHENBERG, Reinhold. *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*. Stuttgart: Klett–Cotta, 1982.

El planteamiento aristotélico, en cambio, es minimalista. Lo único que requiere para arrancar es que se admita que una palabra significa una cosa y no otra. Se podría decir que el primer y mínimo paso que se da es el del establecimiento de una *distinción fundamental*. Hay realidades –por lo menos dos– que son diferentes entre sí. La una no es la otra. De lo contrario, estaríamos en una postura holística que implicaría tanto relativismo como pragmatismo. Sería imposible entenderse con nuestros semejantes e incluso pensar. Porque pensar es como dialogar con uno mismo. Y resulta de suma importancia advertir que este convencimiento se mueve básicamente en un nivel pre–proposicional, conceptual antes que judicativo. La metafísica parte del origen mismo de nuestro conocimiento de la realidad, y nunca deja atrás este planteamiento originario, que no tiene el carácter de un inicio temporal sino el de un principio real. Se trata de romper con la ambigüedad del conocimiento común y corriente, que oscila de continuo entre la realidad y la ilusión. Al dar por sentado el principio de distinción fundamental entre lo que es y lo que no es una cosa, no hay lugar para la confusión entre apariencia y verdad. Es de suyo verdadero el juicio en el que se afirma que “el ser no es el no–ser”, formulación propiamente filosófica del principio de no contradicción, la cual no se separa del arranque originario propio de la distinción fundamental establecida en el nivel prelingüístico de los conceptos más elementales, del tipo *uno, otro, idéntico, diferente* y, en definitiva, *ser, no–ser*.

Sin embargo, al transitar del nivel conceptual al judicativo se abandona el seguro plano de la verdad ontológica –de lo siempre verdadero– para pasar al de la verdad formal o lógica, en la que lo verdadero se contrapone a lo falso. Llegados a este punto, lo que se mantiene es precisamente que no es lo mismo la verdad que la falsedad, que no todo es igualmente falso o igualmente verdadero. Incluso el principio de no contradicción puede ser objeto de error, en cuanto que cabe que sea negado, y de hecho lo ha sido y lo es en la historia de la filosofía, desde los sofistas hasta el deconstruccionismo, pasando por el pensamiento dialéctico. A esta altura de nuestras consideraciones, no admitir la posibilidad del error equivaldría a rechazar la posibilidad de la verdad, por más que los primeros principios mismos sean de suyo verdaderos y hayan superado la ambigüedad de las meras opiniones.

Lo que, en todo caso, resulta imprescindible para proseguir el curso del pensamiento metafísico es distinguir, por este orden, entre la primera operación de la inteligencia –la concepción o simple aprehensión– y la segunda operación del intelecto –la composición y división propias del juicio–. La superación de las críticas provenientes de la hermenéutica total exige que se reconozca la falacia consistente en afirmar la primacía del juicio sobre el concepto, en el sentido de sostener que las concepciones básicas proceden de la opinión pública, de las ideologías dominantes o, en una palabra, de la cultura. La metafísica no es producto de la cultura ni parte de ella. La metafísica se ve siempre mediada de un modo u otro por la sucesión de las formulaciones culturales propias de cada época, pero en sí misma está arraigada en una inmediatez que presenta un carácter precultural. En este sentido, se trata siempre de “una” metafísica, y nunca –sin más– de *la* metafísica. Lo cual no implica relativismo alguno, sino que más bien supone el único modo operativo de superar el relativismo cultural, de cuyo entorno surge hoy preferentemente el abandono del auténtico pensamiento filosófico, sustituido por libros de autoayuda, discursos de lírica personalista o ataques desmesurados a una tradición que, en general, se desconoce o se malentiende.

La primacía del juicio sobre el concepto equivale al dominio de la pragmática sobre la semántica, ya que es en la segunda operación de la mente donde comparece la fuerza asertiva que Frege simbolizó con la raya vertical en su *Conceptografía*. Por eso mismo, los juicios –y así ha sucedido incluso con la formulación convencional del principio de no contradicción– están siempre sometidos, aunque sea abusivamente, a la sospecha de servir a intereses no confesados o a la acusación de ponerse al servicio de ideologías. Acusaciones o sospechas que no tienen nada que hacer en el nivel de los conceptos radicales y, a su modo, intuitivos. Pero, al propio tiempo, la presencia de tal factor pragmático es imprescindible para que acontezca la verdad en sentido estricto, es decir, la verdad formal o lógica. Al contenido conceptual del juicio corresponde la dimensión de adecuación que se recoge en la definición clásica de la verdad. Mientras que el carácter aseverativo –afirmativo o negativo– del juicio refleja la reflexión veritativa a la que Tomás de

Aquino apunta cuando sostiene que sólo conoce la verdad la inteligencia que sobre sí misma reflexiona<sup>24</sup>.

## 9. El ser veritativo

Para evitar que la concepción tradicional de la verdad sea tan vulnerable a la crítica antimetafísica como suele parecer en los planteamientos convencionales, tanto de los que la atacan como de los que la defienden, no debe faltar la articulación de estas dos dimensiones –adecuación y reflexión– así como una concepción no simplista de ambas.

Habría que subrayar, en primer lugar, que los conceptos no son semejantes a aquello de lo que son semejanzas. La captación intelectual no se realiza por una suerte de isomorfía, como si existiese una “pequeña cosa” mental que nos dispensara de habérselas directamente con la cosa real. Tal es –dicho crudamente– el error del representacionismo, que duplica innecesariamente el mundo y cierra el camino para toda investigación metafísica de la realidad. “El concepto como signo formal, según decían los escolásticos tardíos, es precisamente esa pura imagen de (no imagen, sino imagen de...; en esto consiste su intencionalidad), reflejo de, sin ser él mismo nada de lo que es pura semejanza; con otras palabras: sin ser él mismo nada de aquello de lo que no es más que semejanza; y precisamente por ser pura semejanza es por lo que no es semejante”<sup>25</sup>. Sucede incluso que cuanto más perfecta sea la semejanza de una cosa, cuanto más cabal resulte su concepto, menos semejante será éste a la realidad intelectualmente captada. Por ejemplo, la ecuación correspondiente a la curva catenaria es una semejanza mejor del combamiento de un cable de alta tensión que cualquiera de sus representaciones gráficas, por logradas que estén.

Considerando la perspectiva simétrica, se ha de advertir que “las propiedades que predicamos de las cosas no son comunes a éstas y a las ideas, no tanto porque esas propiedades –eliminada la autopredicación– no pertenezcan a las ideas, sino porque no pertenecen a las cosas

---

<sup>24</sup> Cfr. SEGURA, Carmen. *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 1991.

<sup>25</sup> INCIARTE, Fernando, *op. cit.*, p. 179.

[...]. Las cosas no son semejantes (*similia*) a las ideas, del mismo modo que ni la sombra de un hombre es un hombre ni el reflejo de un objeto rojo –en un espejo– es él mismo rojo”<sup>26</sup>. Conocer intelectualmente no equivale a tener un trasunto mental que se aproxime asintóticamente a la realidad, sino a poseer la forma real misma con un ser que ya no es el *esse naturale*: es el *esse intentionale*. Si la forma conocida no fuera la mismísima forma real, entonces nuestra manera de conocerla sería justo la manera de *no* conocerla. Pero como es la misma forma real, el cognoscente se encuentra *ya* en el mundo, en plena realidad, sin necesidad de tránsitos o accesos que siempre resultan problemáticos e inconcluyentes. El realismo metafísico, sin simplismos ni dogmatismos, corta el nudo gordiano del idealismo trascendental y del realismo crítico.

Ahora bien, esta distinción de modos de ser se hace decisiva cuando consideramos la dimensión reflexiva de la verdad, es decir, cuando alcanzamos esa peculiar reflexión veritativa que en el juicio acontece. En la simple aprehensión, al fin y al cabo, el concepto no añade nada a la forma real que a través de él capta el entendimiento. Porque, en rigor, el ser intencional no es sino la constitutiva referencia de la forma tal como es poseída en el intelecto a la misma forma tal como está en la realidad. Pero en el juicio, para llegar a hacerse cargo formalmente de la verdad, para que la conformidad sea una adecuación conocida, se lleva a cabo una activa síntesis que da lugar a la estructura judicativa. Y tal articulación posee un tipo de ser que Aristóteles enumeró entre los principales sentidos según los cuales el ente se dice, y al que denominó *on hós aléthes*. Es el *ens ut verum* de Santo Tomás, que nosotros podemos traducir por *ser veritativo*. Es el ser de la verdad lógica o formal, distinto del *ser propio* o *principal* (*on kyriós*), que la metafísica clásica considera como su objeto. Pues bien, lo más fascinante de este ser como lo verdadero es que sólo se constituye en la medida en que la inteligencia posee algo exclusivamente suyo, que no está fuera, en las cosas, según afirma Tomás de Aquino en la primera cuestión *De veritate*. Desde esta perspectiva, la contraposición entre idealismo y realismo pierde su simple aspecto inicial, para adquirir un aire paradójico. Porque, a la postre, el realismo mantiene que las estructuras construidas por la mente para

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

articular el conocimiento de la realidad son ideales, mientras que el idealismo defiende que tales estructuras son objetivamente reales.

Una grave carencia que cabe detectar en la neoescolástica es la de haber ignorado casi totalmente la decisiva clasificación aristotélica de los sentidos del ser, aceptada y perfeccionada por Tomás de Aquino. En los manuales y textos de metafísica, que proliferaron en el siglo XX, se trata ciertamente de la cuestión de las categorías y de la articulación entre acto y potencia. Pero ni se aclara que estas son dos de las rúbricas de la principal clasificación aristotélica y tomista de los diferentes significados del ser, ni se suele aludir a las otras dos, que establecen la distinción, por una parte, entre el *ser veritativo* y el *ser propio* y, por otra, entre el *ser coincidental* (*ens per accidens*) y el *ser de suyo* (*ens per se*). Sin esta articulación, la metafísica clásica queda inerte ante las críticas provenientes tanto del análisis del lenguaje como de la hermenéutica. En cambio, la reposición de este tema y su actualización, en diálogo con estas dos corrientes del pensamiento actual, ha contribuido a subrayar el –para muchos– inesperado interés de la doctrina de la analogía del ser, considerada en toda su amplitud.

## 10. ¿Verdad como desvelación?

Tras estas consideraciones, las críticas heideggerianas a la noción clásica de verdad, que son una de las claves de su intento de destrucción de la historia de la ontología, no sólo se muestran como forzadas, sino que dejan traslucir en el propio pensamiento de Heidegger un naturalismo subyacente que desactivaría buena parte de ese empeño suyo por abandonar una metafísica presuntamente cosificada, para acceder al genuino *pensar*, de signo claramente historicante y radicalmente hermenéutico.

Resulta muy significativo que, al hilo de su pugna por superar la clásica noción de verdad como *adecuación del entendimiento y la cosa*, Heidegger se pregunte en *Sein und Zeit* si no estará lo erróneo de la cuestión ya en el punto de partida, en la separación ontológicamente no aclarada de lo real y lo ideal<sup>27</sup>. Desde luego, habría que argüir, la presunta se-

---

<sup>27</sup> “Liegt die Verkehrung der Frage schon in Ansatz, in der ontologisch ungeklärten Trennung des Realen und Idealen?”. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*.

paración no se aclara si —como hace Heidegger— la expresión aristotélica *noemata* (intelecciones o pensamientos) se traduce sesgadamente por *representaciones* (*Vorstellungen*)<sup>28</sup>, y si la *adecuación* se hace equivaler a una genérica “concordancia” precosificada, cuyo sentido —según el propio Heidegger— no variaría desde Aristóteles hasta, por lo menos, Immanuel Kant<sup>29</sup>.

La crítica heideggeriana a la concepción tradicional de la verdad no tiene en cuenta algunos de sus aspectos capitales, que acabamos precisamente de señalar. Sin ir más lejos, no se menciona —ni en *Sein und Zeit* ni en obras posteriores— la presencia de esa reflexión veritativa sin la cual la propia adecuación se torna ininteligible. Desde luego, la concepción de la verdad propia de la metafísica realista no queda superada ni fundamentada por la propuesta de Heidegger, que podría sintetizarse en estas palabras suyas: “Verdad en su sentido más original es «estado de abierto» (la *Erschlossenheit*) del *Dasein*, estado al que es inherente el «estado de descubiertos» (la *Entdecktheit*) de los entes intramundanos”<sup>30</sup>. Su exégesis del vocablo griego *alêtheia*, en el sentido de *desvelación*, *desocultamiento*, *descubrimiento* o *patencia*, no resuelve los supuestos problemas de la “relación” entre la mente y la realidad, por la fundamental razón de que el desvelamiento siempre implica que algo se desoculta ante alguien.

Paradójicamente, el ser característico y exclusivo del conocimiento es el gran ausente en esta hermenéutica radicalizada de la verdad; lo cual tampoco es de extrañar, porque que tal dificultad constituye una aporía en todas las versiones —incluso en las más evolucionadas— de la filosofía trascendental. La distinción —que no separación ni propiamente “relación”— entre el ser veritativo y el ser real aporta la única clave filosófica para evitar el naturalismo que malogra la mayor parte de las críticas contemporáneas a la metafísica. En el caso de Heidegger, la radical apertura atribuida a la concepción original de la verdad como *alêtheia* presenta una cadencia nihilista que anula la positiva li-

---

Tubinga: Max Niemeyer, 18ª edic., 2001, p. 217.

<sup>28</sup> Cfr. *idem*, p. 214.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>30</sup> HEIDEGGER, Martín, *op. cit.*, p. 223.

bertad fundamental o trascendental del *Dasein*, como aquello que es en cierto modo todos los entes, fórmula aristotélica del *De Anima*<sup>31</sup> que se menciona como precedente en la Introducción a *Sein und Zeit*<sup>32</sup>. Lo único que entonces viene a quedar es la inmediata presencia de las cosas desveladas en un ámbito luminosamente vacío: un naturalismo tan depurado como inequívoco por cancelación de la praxis cognitiva.

## 11. El principio de no contradicción

Con el énfasis en el ser veritativo como distinto del ser real no se está cuestionando la originaria unidad de ser y pensar que se registra en el inicio mismo de la metafísica, tanto desde el punto de vista de la historia como desde la perspectiva de la teoría. El pensar dice lo siguiente: sólo el ser es. Esto es lo que se encuentra en Parménides, por una parte, y en el primer principio metafísico, por otra. Porque el principio de no contradicción expresa el convencimiento de que no puede ser lo que no se puede pensar, a saber, que algo sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto. Puede ser y no ser únicamente *per accidens*, pero no *per se*. Sócrates puede ser culto y no ser culto, porque es chato, y ser chato no es ser culto. Pero no es procedente seguir este camino, porque un accidente nunca es accidente de un accidente, sino de una sustancia. De otro lado, también el futuro está abierto a la contradicción, porque la potencialidad se refiere a la posibilidad de ser y la posibilidad de no ser aquello de lo que se trate en cada caso. Ahora bien, lo propio de la metafísica de signo aristotélico es el paso de la potencia al acto, es decir, la progresiva superación de la posibilidad y, por lo tanto, el ir dejando atrás las quiebras por las que la contradicción acecha de continuo a un tipo de entes que nunca son de manera plenaria.

Es la imprescindible defensa y comprensión cabal del principio de no contradicción, sin el cual la metafísica no puede dar ni un paso, la que lleva al ejercicio de distinguir entre la multiplicidad de sentidos del ser. No se trata, como opinó Jaeger, de una fenomenología empírica del lenguaje; ni de un proceder pragmático y dialéctico en sentido moderno, según ha intentado defender Apel; ni mucho menos de la

<sup>31</sup> ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial: Gredos 1978, III, 8.

<sup>32</sup> HEIDEGGER, Martín, *op. cit.*, p. 23.

prefiguración de una semántica formal que vendría a sustituir a la filosofía primera, de acuerdo con la propuesta analítica y hermenéutica de Tugendhat. La compleja clasificación aristotélica y tomista de los sentidos del ser forma parte del propio pensamiento metafísico. Lejos de limitarse a ser una especie de complemento lingüístico, el ejercicio de diferenciar la pluralidad de significados del ente pertenece –como acabo de recordar– al modo de pensar analógico, superador de los recursos que, más allá del alcance de la lógica formal, ponen en juego (de otro modo) la reflexión trascendental kantiana y la dialéctica idealista de tipo hegeliano.

## 12. De la forma al acto

El último Schelling –especialmente en su *Darstellung der rein rationalen Philosophie*– advirtió que la reflexión trascendental de raíz kantiana no es capaz de alcanzar una culminación del proceso *crítico*, precisamente porque está siempre vinculada a una investigación de la posibilidad de los objetos en cuanto tales y de su conocimiento sintético *a priori*. Schelling mismo consideró que, por el contrario, la metafísica analógica aristotélica es capaz de lograr tal culminación *crítica*, porque su proceder abstractivo –en el sentido de la *separatio*– consiste en la progresiva separación de los actos respecto a los correspondientes contenidos formales<sup>33</sup>.

Schelling entiende que Kant –por la timidez de su planteamiento metodológico– no es capaz de consumir las “separaciones” que lleva consigo toda crítica, con lo cual la suya se queda a medio camino, mientras que la de Aristóteles culmina, ya no en un inerte *yo trascendental*, sino en un acto puro que es pensamiento de sí mismo, sin que esto plantee las dificultades sistemáticas con las que Kant tropieza<sup>34</sup>. La reflexión trascendental kantiana no es capaz de alcanzar la culminación del proceso crítico, precisamente porque está siempre vinculada a una investigación de la posibilidad de los objetos en cuanto tales y de su conocimiento sintético *a priori*.

<sup>33</sup> Vid. INCIARTE, Fernando. “Kritik und Metaphysik. Zur Synthese von Aristotelischer Metaphysik und Transzendentalphilosophie”. *Wiener Jahrbuch für Philosophie*. Band I. Wien/Stuttgart, 1968, pp. 67–91.

<sup>34</sup> Cfr. *Kr r V*, A 345–346, B 404.

Esta contraposición entre los dos grandes proyectos metafísicos occidentales no excluye que se detecte una clara semejanza entre ellos; similitud que es precisamente la que permite confrontarlos.

La línea seguida por Aristóteles para superar el relativismo de los sofistas viene dada por el intento de trascender las formas en dirección hacia el acto. En el plano de la forma, el ser o no ser todavía no es decidable; porque, mientras nos mantengamos en el nivel de los contenidos significativos, queda abierta la posibilidad de ambos opuestos. En cambio, el acto lleva consigo la decisión ontológica por superación de la posibilidad. Se abandona así progresivamente la ambigüedad característica de los entes limitados, hasta alcanzar un ser que es su propia actividad, que es acto puro y, por lo tanto, se encuentra más allá de toda posibilidad. Es un acto originario y no derivado que Aristóteles identifica con Dios. Así reza en el famoso texto del libro XII de la *Metafísica*, que no causalmente Hegel eligió como culminación de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: “Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto”<sup>35</sup>.

El propio Hegel, a propósito de las dificultades de Kant para conceptualizar el *yo pienso*, le achaca esa actitud que aquí he considerado *naturalista*: “No tenía en cuenta y no investigaba las ideas verdaderamente *especulativas* de los filósofos más antiguos acerca del concepto de espíritu. En su *crítica* acerca de aquellas determinaciones seguía con completa sencillez el escepticismo a la manera de Hume; es decir, que se atenía a la manera en que el *yo* aparece en la *esencia* [...], de modo que no quedaba nada más que este fenómeno del *yo pienso* que acompaña a todas las representaciones —fenómeno del que *no* se tiene el *más mínimo concepto*”<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 26–30. Ed. trilingüe de V. García Yebra. Madrid: Gredos, 1970.

<sup>36</sup> HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Edic. Lasson, vol II. 1812–1816, pp. 431–432. (Ciencia de la lógica. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette, segunda ed. 1968).

El proceder de la reflexión trascendental kantiana también implica una superación del formalismo representacionista en la línea del acto, como está subrayando la actual interpretación del kantismo como teoría de la acción<sup>37</sup>. Pero, al realizar este análisis en clave epistemológica, en lugar de ontológica, Kant no logra ir más allá del *Yo pienso* (*Ich denke*), considerado como “acción trascendental”<sup>38</sup>. En cambio, Dios queda concebido –de manera antitética a Aristóteles– como el conjunto total (*Inbegriff*) de todas las posibilidades<sup>39</sup>, concepto metafísicamente inviable.

### 13. Ontoteología

El carácter ontoteológico que Heidegger atribuye indiscriminadamente a toda la tradición metafísica no implica (en el caso de que se acepte esa terminología, la cual presenta ya un sesgo peyorativo) ni la reificación del ser ni la cosificación de Dios. Porque a Dios se le busca sobre todo en la línea de la acción, no en la dimensión de la grandeza o inmensidad de un ente universalísimo o generalísimo, como Heidegger supone. Otra cuestión, no exenta de problemas, es la validez de las diversas pruebas racionales para probar su existencia. En contra de lo que hoy día supone el pensamiento filosófico convencional, considero que la demostrabilidad –y la efectiva demostración en los mejores casos– de la existencia de Dios es un tema clave para la positiva valoración, tanto científica como histórica, de la propia metafísica, cuya desconexión racionalista respecto a la Teología de la Fe es especulativa y culturalmente letal. Ahora bien, hace demasiado tiempo que se ha abandonado la discusión pormenorizada del rigor y la validez de las diversas demostraciones propuestas, a fuerza de prestar una desmedida atención a temas antropológicos que el pensamiento clásico nunca

---

<sup>37</sup> KAULBACH, Friedrich. *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*. Berlín: Walter de Gruyter, 1978; PRAUSS, Gerold. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt: Klostermann, 1983; BASTONS, Miquel. *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*. Pamplona: Eunsa, 1989; INNERARITY, Carmen. *Teoría kantiana de la acción. Fundamentación trascendental de la moralidad*. Pamplona: Eunsa, 1995.

<sup>38</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 154. Cfr. LLANO, Alejandro. L'azione transendentale. Da Kant oltre Kant. En: *Idee*. N° 3 (1988): 7/8.

<sup>39</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 572–574, B 600–602.

consideró como capitales. Y tal actitud intelectual ha contribuido a trivializar este decisivo tramo del discurso metafísico.

La desconexión entre ontología y teología natural –esta última convertida académicamente tantas veces en filosofía de la religión, cuando no (como en algunas librerías) en “esoterismo” o “*new age*”– lleva consigo, entre otras cosas, el que no se entienda qué pueda significar la graduación de las llamadas perfecciones trascendentales, como la verdad, el bien o la belleza. Tal es el caso, por ejemplo, del filósofo analítico, recientemente fallecido, Bernard Williams<sup>40</sup>. (Bien es verdad que, *pace* Williams, los analíticos suelen ser filósofos que dicen no entender lo que la mayor parte de las personas comunes y corrientes comprenden bastante bien). Mas, para abordar brevemente esta cuestión, tendremos antes que referirnos –más brevemente todavía– al problema de la participación en el ser.

#### 14. La participación en el ser

Se trata, sin duda, de una de las cuestiones metafísicas más complejas y debatidas, desde la dura –y en buena parte injusta– crítica de Aristóteles a Platón. No es extraño que se trate de un problema tan discutido, justo porque en él se afronta el permanente tema de lo uno y lo múltiple con referencias al surgimiento originario de las realidades finitas por la acción creadora de Dios. En el tomismo contemporáneo la polémica entablada entre Fabro y Geiger ha puesto de relieve las diversas dimensiones sistemáticas e históricas de este *topos* filosófico, además de la dificultad de su mutua conciliación. Sin embargo, estimo que tiene razón John Wipfel cuando advierte que cada uno de estos autores tiene razón en lo que afirma, mientras que no acaba de captar adecuadamente las razones de su oponente<sup>41</sup>.

Para acoger y, en la medida de lo posible, compaginar las variadas ópticas que en esta discusión concurren, es preciso destacar –siguien-

---

<sup>40</sup> WILLIAMS, Bernard: *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra, 1996, p. 170.

<sup>41</sup> WIPPEL, John F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*. Washington D. C.: The Catholic University Press, 2000, pp. 124–131

do a Wippel<sup>42</sup>— que en los textos de Tomás de Aquino comparecen tres sentidos de la participación en el ser: *Primero*, la participación de los entes finitos en el *ipsum esse subsistens*, es decir, en el Ser de Dios; *segundo*, participación en el *esse commune*, o sea, en el ser que —creado por Dios— comparten todos los entes limitados y que constituye el objeto primario de la metafísica; y *tercero*, la participación de cada una de las cosas en su propio *esse*, a saber, en su *actus essendi*.

Claro aparece el riesgo de incurrir en panteísmo si se adopta unilateralmente y sin ulteriores matices el primer significado; en rigor, el *ipsum esse* en cuanto tal no puede ser participado por composición, aunque todas las cosas tiendan a asimilarse a él en cuanto suprema causa ejemplar, según ha estudiado agudamente Javier Pérez Guerrero<sup>43</sup>. Por su parte, no parece que tenga especial interés ontológico la participación en el *esse commune*, aunque esté claro que el ser común no constituye un abstracto género supremo; siendo importante la distinción entre este significado y el anterior, con este segundo tipo de participación no vamos más allá de reafirmar la comunidad de todos los entes en el ser y su compartida dependencia respecto al *ipsum esse*. Es el tercer sentido, a mi juicio, el que ha sido menos considerado por la metafísica tomista actual y el que, sin embargo, puede aportarnos nuevas claves metafísicas si lo entendemos en toda su radicalidad.

No faltan textos de Tomás de Aquino que se refieren temáticamente a esta participación de cada una de las cosas en su propio *esse*<sup>44</sup>. No es que las cosas tengan limitadamente el *esse commune*, ni por

<sup>42</sup> *ibid.*, pp. 110–124.

<sup>43</sup> PÉREZ GUERRERO, Francisco J. *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 1996.

<sup>44</sup> Por ejemplo: “Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit [...] Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse es igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est”. *ST*, I, q. 44, a. 1; “[...] Quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat [...]”. *In I In Sent.*, d. 19, q.5, a. 2. Véase también SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis, a. 1. In Opera omnia inusu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/2, q. un., a. 3. Ed. J. Cos. Roma-Paris: Commissio

supuesto el *ipsum esse*, es que tienen parcialmente, que participan en *suum esse*. Lo cual equivale a decir que no son plenamente lo que son. Como Inciarte destacó desde el inicio de su carrera filosófica, la realidad no forma un *todo*, porque las criaturas no se connumeran con Dios, no le añaden nada. No se puede decir *de un tirón* “Dios y las criaturas”, porque en esta expresión la conjunción copulativa ‘y’ no tiene sentido. Pero es que, además, ni siquiera cada uno de los entes limitado es en sí mismo un *todo*, porque en ningún momento realizan plenamente la realidad que les es propia. Siempre presentan potencialidades sin actualizar; y, cuando las actualizan, lo hacen siempre de manera parcial. Nunca superan completamente los márgenes de indeterminación que las acompañan, de manera que, en contra de lo que mantienen los defensores del *principio de plenitud*, lo característico suyo es la no-plenitud<sup>45</sup>. El mundo de la metafísica clásica no es un perfecto ensamblaje de esencias cumplidamente realizadas, sino una urdimbre –parcialmente ordenada y parcialmente desordenada– en la que lo necesario y lo casual se limitan mutuamente, sin que sea posible ni la absoluta necesidad ni el azar completo. Y, desde luego, la propia filosofía primera no se ocupa de cómo sea el amueblamiento de ese mundo, hasta el punto de que la cuestión de las categorías o elenco de los más altos conceptos unívocos constituya más bien una parte de la lógica. La metafísica se limita al estudio de lo separado, de los primeros principios y de los primeros conceptos de la realidad y de su conocimiento. Me parece, entonces, que algunos afanes actuales por “concretar” la metafísica o desarrollar una metafísica de lo concreto o de lo cotidiano implican un cierto contrasentido. La ciencia primera presenta un contenido tan valioso como escueto, de manera que casi sería una redundancia denominarla “metafísica mínima”.

---

Leonina-Éditions Du Cerf, 2000; *De substantiis separatis. In Opera Omnia*. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1968, vol. 40: D58, c. 8; *Quaestiones de quolibet*, 12, q. 4, a. 1. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf, 1996. Cfr. WIPPEL, John, op. cit., p. 121.

<sup>45</sup> Cfr. LLANO, Alejandro. *Aquinas and the Principle of Plenitude*. In: Gallagher, David. *Thomas Aquinas and his Legacy*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1993.

## 15. Metafísica mínima

Tan escaso contenido posee, sin embargo, la máxima importancia, porque se refiere a los conceptos primordiales del conocimiento humano. Para hacerse una idea de cuáles son –según este planteamiento– los temas más típicamente metafísicos, se puede decir que están constituidos por aquellos que pueden comprenderse con cierta independencia de su formulación lingüística. Si hay un pensamiento sin lenguaje –y yo estoy convencido de que sí, de que lo hay, aunque sólo sea en niveles elementales y fundamentales– ahí es donde se localiza este tipo de metafísica, posible todavía después del proclamado final de la metafísica. Sería por lo demás –quede sólo apuntado– el estilo de pensamiento teórico que se avendría mejor con lo que en filosofía política se vuelve a llamar hoy “republicanismo”<sup>46</sup>.

Como he venido sugiriendo, tal metafísica ha de rastrearse en la tradición aristotélica, no precisamente por intereses arqueológicos, sino –al contrario– para mostrar que una “metafísica mínima”, así entendida, resiste el embate de los actuales intentos de su superación y eliminación, no carentes tampoco ellos mismos de unos aspectos de insuficiencia y vulnerabilidad que una metafísica renovada de esta suerte podría desvelar.

Desde esta perspectiva, aparece clara la gradualidad del conocimiento de la realidad y de la realidad misma. En este mundo, no hay cosas ni conjunto de cosas que sean las mejores. Como el propio Tomás de Aquino deja claro<sup>47</sup>, la expresión “el mejor de los mundos posibles” no tiene referencia, ni siquiera sentido. Siempre nos movemos en un claroscuro intelectual y en el contexto de un sector parcial del mundo lleno de grados, matices, variedades y variaciones. Todo lo que es puede llegar a ser mejor o, en su caso, peor: más pleno o menos cumplido. Y nuestra visión de lo real jamás es la visión más profunda posible. La verdad absoluta no es alcanzable por medios naturales. De esta suerte, la metafísica se encuentra al reparo de cualquier posible dogmatismo,

---

<sup>46</sup> Cfr. LLANO, Alejandro. *Metafísica mínima y republicanismo*. En: Murillo I.: *Filosofía práctica y persona humana*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2004, pp. 391–399.

<sup>47</sup> *ST*, q. 25, a. 6.

acusaciones que hoy esgrime el segmento presuntamente “ilustrado” de ese confuso conglomerado de intereses al que denominamos “opinión pública”. No es propósito de los cultivadores de la metafísica la influencia en esas convicciones oscuramente compartidas, a base de ficciones y presiones. Su único compromiso es la siempre inacabada búsqueda de la verdad.

Aparentemente superada la era de las grandes ideologías constructivas, el riesgo de la filosofía actual no es otro que el relativismo pragmático, cuyo reflejo en el orden político viene dado por el cinismo neoconservador en el que se traduce la confianza en la riqueza material propia del liberalismo anti-republicano. La pasión por la justicia y la intransigencia ante la corrupción empiezan a parecer inquietantemente como actitudes del pasado.

Si se aceptara como consabida la superación de la metafísica por la vía de la hermenéutica radicalizada y el deconstruccionismo, desaparecería la única línea de contención que —como en la bella metáfora del ejército en retirada propuesta en el *Peri Hermeneias*— impide la proliferación desbordada de los cálculos y argucias de la razón sofisticada, de la difundida y difusa retórica del poder que, en definitiva, traduce a palabras y —sobre todo— a imágenes los intereses de los poderosos, ante los que todavía se alza silenciosamente la ingenuidad institucionalizada de la filosofía.

## Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial: Gredos 1978.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Ed. trilingüe de V. García Yebra. Madrid: Gredos, 1970.
- ASCHENBERG, Reinhold. *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.
- BASTÓNS, Miquel. *Conocimiento y libertad: La teoría kantiana de la acción*. Pamplona: Eunsa, 1989.
- GEACH, Peter. *Mental Acts, Their Content and their Objects*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1971.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. v. 2., 1812–1816. (*Ciencia de la lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette, segunda ed. 1968).
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 18 ed. Tubinga: Max Niemeyer, 2001.
- HONNEFELDER, Ludwig. *Scientia transcendens: die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)*. Hamburgo: Felix Meiner, 1990.
- INCIARTE, Fernando. Kritik und Metaphysik: Zur Synthese von Aristotelischer Metaphysik und Transzendentalphilosophie. In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*. (1968): p. 67–91.
- \_\_\_\_\_. *Tiempo, sustancia, lenguaje: Ensayos de Metafísica*. Pamplona: EUNSA, 2004.
- INNERARITY, Carmen. *Teoría kantiana de la acción: Fundamentación trascendental de la moralidad*. Pamplona: EUNSA, 1995.

- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. [Crítica de la razón pura. Ed.P.Ribas. Madrid: Alfaguara, 2004 (=1978)].
- KAULBACH, Friedrich. *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*. Berlín : Walter de Gruyter, 1978.
- LLANO, Alejandro. *Aquinas and the Principle of Plenitude*. In: Gallagher, David. *Thomas Aquinas and his Legacy*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *El enigma de la representación*. Madrid: Síntesis, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Fenómeno y trascendencia en Kant*. Pamplona: Eunsa, 1973.
- \_\_\_\_\_. *L'azione transzendentale: Da Kant oltre Kant*. En: *Idee*. Vol. 3, N° 7/8 (1988).
- \_\_\_\_\_. *Metafísica mínima y republicanism*. En: Murillo, Idelfonso. *Filosofía práctica y persona humana*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2004, pp. 391–399.
- MACINTYRE, Alasdair. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. Milwaukee: Marquette university Press, 1992.
- MARÉCHAL, Joseph. *Le point de départ de la métaphysique*. Bruselas: Édition Universelle, 1947.
- MILLÁN-PUELLES, Antonio. *Economía y libertad*. Madrid: Fondo para la Investigación Económica y Social, 1974.
- MOYA, Patricia. *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 1994.
- MURALT, André de. Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot: Introduction, traduction et commentaire a la distinction 17 de l'Opus oxoniense, II. In: *Studia Philosophica*. N° 26 (1966): pp. 159–161.
- PÉREZ GUERRERO, Francisco Javier. *La creación como asimilación a Dios: Un estudio desde Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 1996.
- POLO, Leonardo. *Teoría del conocimiento I*. 2 ed. Pamplona: Eunsa, 1987.

PRAUSS, Gerold. *Erkennen und Handeln in Heideggers "Sein und Zeit"*. Freiburg i. B./ Karl A.: Alber, 1977.

\_\_\_\_\_. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt : Klostermann, 1983.

SANCTI THOMAE AQUINATIS. *De substantiis separatis*. In *Opera Omnia*. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1968, vol. 40: D58.

\_\_\_\_\_. *Opera omnia jussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25/1: *Quaestiones de quolibet*. Roma-Paris. Commissio Leonina-Éditions du Cerf, 1996.

\_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis*. In *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/2. Ed. J. Cos. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 2000.

\_\_\_\_\_. *Summa Theologiae in Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-12. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906.

SEGURA, Carmen. *La dimensión reflexiva de la verdad: Una interpretación de tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 1991.

WILLIAMS, Bernard. *Descartes: El proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra, 1996.

WIPPEL, John F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington D. C.: The Catholic University Press, 2000.

ZAGAL ARREGUÍN, Héctor. *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles: Epistemología de la epagoge*. México D. F.: Publicaciones Cruz, 1993.



**SEGUNDA PARTE**

**ÉTICA**





# El amor como principio de comunicación en el bien<sup>1</sup>

Peter A. Kwasniewski<sup>2</sup>



## 1. Introducción

En los años de mis estudios superiores de filosofía y teología, recuerdo con claridad el placer con el que cursé varios semestres junto

---

<sup>1</sup> Este artículo está basado en una conferencia presentada en el *XI Colloquium of the International Group of Research in Moral Theology of the John Paul II Institute for the Study of Marriage and Family*, sobre el tema “*Caritas Aedificat: Love as a Principle of Social Life*”, Pontificia Universidad Lateranense. Roma, 19–20 Noviembre de 2010. Una versión en italiano fue publicada con el título de “*L'amore come principio di comunicazione nel bene*”, in *L'amore principio di vita sociale*, Juan José Pérez–Soba and Marija Magdič, eds., *Studi sulla Persona e la Famiglia* 12. Siena: Edizioni Cantagalli, 2011, pp. 73–87. Estoy profundamente agradecido con Father Lawrence Dewan por la dirección recibida de él en los temas metafísicos, a David Gallagher por sus exposiciones sobre la doctrina del amor en Sto. Tomás y sus rivales modernos, a mi colega Jeremy Holmes por su esmerada crítica a una primera versión de este artículo, y a Stephan Kampowski por plantear una objeción que he intentado responder más abajo en la nota 19. La traducción es de Carlos R. Domínguez. Revisión de la traducción: Liliana B. Irizar.

<sup>2</sup> El Dr. Peter Kwasniewski nació en Chicago y creció en New Jersey. Después de estudiar en el Thomas Aquinas College y en The Catholic University of America, dictó cursos de filosofía y de teología en el International Theological Institute en Gaming, Austria, desde 1998 a 2006. Durante este período enseñó filosofía medieval en el Austrian Program of Ave Maria University, sobre derechos humanos para el Phoenix Institute Europe Foundation, y sobre música e historia para el Austrian Program of the Franciscan University of Steubenville. Es también compositor y editor de música sacra, y ha dirigido escuelas de canto gregoriano y corales mixtas desde 1990 hasta el presente, y en la actualidad es director del Wyoming Catholic College Choir. Sus artículos sobre filosofía, teología, y música han aparecido en muchas prestigiosas revistas especializadas (en una como editor, y en otra como traductor y comentarista) con The Catholic University of America Press: *Wisdom's Apprentice: Essays in Honor of Fr. Lawrence Dewan, O.P.*, y *On Love and Charity: Readings from the Sentences Commentary of St. Thomas Aquinas*.

a Father Dewan. Sus clases se convirtieron, para mí, en el destino más avanzado de un itinerario metafísico hacia la Causa Primera, el Motor Inmóvil, el Ejemplar de todas las cosas –el *summum bonum* y *telos* del universo como un todo, de cada criatura, y, sobre todo, de cada persona. En esos momentos yo estaba también estudiando la cuestión del bien común político y fue Father Dewan, entre otros, quien me ayudó a caer en la cuenta de que cualquier tratamiento adecuado de esta cuestión debe profundizar sus raíces metafísicas y teológicas. Como resultado de esto, puedo decir con toda verdad que el presente artículo toma una gran parte de su inspiración de ese gran Maestro Dominicó de Sagrada Teología, a quien me siento privilegiado de poder llamar mi maestro<sup>3</sup>.

## 2. La antinomia contemporánea

Es un muy conocido axioma de la ética tomista que cualquier bien que una persona ama lo ama como su propio bien (*bonum suum*). ¿Cómo puede, entonces, haber un verdadero éxtasis, un verdadero salir fuera de sí mismo por amor a otro?<sup>4</sup> ¿Cómo puede haber un auténtico amor por otro en razón de ese *otro*? ¿No se transforma ese amor en egoísmo? ¿Y no sería toda alternativa práctica o teórica simplemente altruismo –una suerte de un espontáneo regalar algo a los otros sin la menor referencia a uno mismo o al propio bien?

El estado democrático liberal y el estado colectivista o comunista son gigantescas corporizaciones de la aparentemente ineludible antinomia de egoísmo y altruismo. Uno de esos sistemas reduce la moti-

---

<sup>3</sup> Father Dewan mismo ha publicado varios artículos que tratan directa o indirectamente sobre el *bonum commune*, entre los que pueden mencionarse: Concerning the Person and the Common Good. In: *Maritain Studies/Études maritainiennes*. N° 5 (1989): 7–21; St. Thomas, John Finnis, and the Political Good. In: *The Thomist*. N° 64 (2000): 337–74; Maritain on Religion in a Democratic Society: *Man and the State* Revisited. En: *Maritain Studies/Études maritainiennes*. N° 21 (2005):32–60.

<sup>4</sup> La doctrina del *extasis amoris* es desarrollada por Sto. Tomás en un número de textos extraordinariamente interesantes a lo largo de toda su carrera. Con referencia a dichos textos y el análisis de los mismos, ver KWASNIEWSKI, Peter. St. Thomas, *Extasis*, and Union with the Beloved. In: *The Thomist*. N° 61, 4(1997): 587–603; *idem*, The Ecstasy of Love in Aquinas's *Commentary on the Sentences*. In: *Angelicum*. N° 83 (2006): 51–93.

vacación humana al interés propio o egoísmo, obstruyendo de ese modo una comunión interpersonal, que requiere el don de sí mismo; el otro sistema socava la felicidad humana ignorando la dignidad de la persona como tal, al permitir que el individuo se sacrifique por un “bien social” que le es ajeno. El clima político entero de la modernidad casi nos obliga a visualizar la realidad como un conflicto insoluble entre egoísmo y altruismo.

Puesto que la sociedad moderna ha desestimado las virtudes tradicionales en favor de un consumismo y un hedonismo materialistas, el hombre moderno, habituado a pensar, sentir y actuar como un consumidor en busca del placer, está, por lo tanto, habituado a los errores del egoísmo y está atrapado en él. Dado que hay tanta gente necesitada de la que no se preocupa, el egoísta debe ser “obligado” a ayudar a los otros. En relación con esto estoy pensando en el socialismo desenfrenado, en los programas gubernamentales de bienestar y de atención obligatoria de la salud que han ocupado el lugar de una subsidiariedad guiada por la justicia social y la caridad. Este “estado de bienestar” engendra cinismo, y luego, resentimiento y, finalmente, violencia, porque no emerge de una virtud poseída en forma genuina ni apela a ella; representa un asalto al monstruoso ego que la sociedad moderna ha producido. Dicho en otra forma, la sociedad moderna inculca el egoísmo en lugar de la justicia y la caridad, pero, reconociendo los resultados como desastrosos, trata de aplicar el altruismo, que refuerza al egoísmo y a la vez se irrita contra él. El resultado es la tensión social, las antipatías, los disturbios civiles.

En un filósofo político seminal como Hobbes, encontramos los presupuestos de esta expandida visión: todo es instrumental para mi propio bien, que se entiende como un bien meramente sensible; porque el yo = el cuerpo (en efecto, la realidad = el cuerpo), y no puede existir ninguna extensión del amor más allá del yo, más allá del cuerpo<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Relacionado con esto está el contemporáneo “culto del cuerpo” que adopta muchas y variadas formas que van desde las relativamente inofensivas a las espiritualmente ponzoñosas, por ejemplo, la preocupación por la imagen en la televisión y las revistas, la obsesión por la salud y el estado físico, los productos capitalistas para el cuidado del cuerpo, una tecnología médica crecientemente costosa e invasiva, tatuajes y *piercings*, pornografía. Lo que todo esto tiene en

Para Hobbes, cualquier cosa fuera de uno mismo es, en el peor de los casos, una amenaza para el yo y, en el mejor de los casos, un medio para el fin de la auto-preservación. El contrato social es un mecanismo que me permite conseguir más de aquello que deseo mientras que le permite al otro conseguir lo que desea. No podemos desear algo que sea común, porque no hay nada que realmente sea común. Todo bien es un bien privado. Es así que yo no puedo “querer un bien para otro”; yo no puedo desear que otro esté bien en razón de sí mismo. Todo lo que yo deseo para otro (potencial o actualmente) me quita algo a mí.

Hobbes expone las raíces de la moderna antinomia de egoísmo y altruismo, cuyo estrecho parentesco puede describirse del modo siguiente. Si soy egoísta, yo subordino el bien de todos los demás a *mi propio* bien privado. Si soy altruista, yo subordino mi bien a lo que termina siendo el bien privado *de algún otro*. (Irónicamente, el altruismo, tanto en la teoría como en la práctica, depende de una básica presuposición de egoísmo –a saber, que mi bien y el bien de otro son simplemente ajenos a ambos y que yo puedo ayudar a otro solo a expensas de mi propio bien). Las dos iniciativas son iguales y, por cierto, anticristianas: el indiscriminado ordenamiento de los otros al yo o del yo a los otros.

La oposición entre egoísmo y altruismo es enteramente ajena a la doctrina de Sto. Tomás sobre el amor. En su sutil realismo, Tomás percibe bien la relación entre mi bien, el bien de las otras personas y la fuente trascendente de todo bien, el Dios tripersonal. La perfección humana no consiste en la realización de un yo separado impenetrablemente de los demás, ni en una negación radical de la dignidad e individualidad de la persona. La perfección del hombre consiste en el darse de uno mismo a Dios y al prójimo, saliendo de uno mismo hacia el otro en una oblación de auto-olvido que es también lo más alto de la auto-perfección, porque implica *la comunicación en el bien común*. Esta doctrina ofrece una alternativa genuina a tediosos debates sobre egoísmo y altruismo, auto-interés y beneficencia espontánea<sup>6</sup>.

común es el error de tomar el cuerpo o lo sensible como si fueran el *yo* –el punto de atención, cultivo y finalidad.

<sup>6</sup> Ver GALLAGHER, David. *Gewirth, Sterba, and the Justification of Morality*. In *Gewirth: Critical Essays on Action, Rationality, and Community*. Ed. Michel Boylan. New York: Rowman & Littlefield, 1999, pp. 183–89.

### 3. El yo humano no está impenetrablemente separado de los otros

#### 3.1. La generosidad extática como regla de la creación

Comenzamos con la observación de que el yo humano no está impenetrablemente separado de los otros en su realización, sino que, antes bien, se inclina naturalmente a lo que voy a llamar “generosidad extática”. Implantado en la naturaleza del hombre –o más precisamente, en su *voluntas ut natura*– está el amor del bien en cuanto tal. Como un ser que es y es bueno por participación, el hombre depende del Bien simple y está naturalmente ordenado a él; está inclinado, ya *antes* de una elección, a vivir más verdaderamente en Dios y para Dios que en sí mismo y para sí mismo. Las muchas manifestaciones conscientes de *éxtasis* siguen a este *éxtasis* innato del ser creado hacia el ser increado, del bien finito hacia el Bien infinito, de la semejanza al ejemplar, de la imagen imperfecta a la imagen perfecta. El *éxtasis* ontológico precede y sostiene al *éxtasis* psicológico como la naturaleza precede a la potencia y la potencia precede a la actividad.

El hombre, como todas las criaturas, tiene una potencia extática (Dionisio se refiere a ella como *éros*), porque está hecho a imagen del Dios todopoderoso cuyo amor generoso crea, conserva y gobierna el mundo. El Dios que no sale de sí mismo porque está en todas partes, no es contenido por nada, es el Amante cuyos efectos son sumamente extáticos, pues Él crea por amor esas mismas cosas de las que luego atrae el *éxtasis* de un amor que corresponde. En su bondad superabundante, mediante la cual permanece en sí mismo, crea un mundo de seres que, en mayor o menor medida, salen de sí mismos, imitándolo<sup>7</sup>.

Dios ha hecho a las criaturas para que sean no meros recipientes del bien, sino también fuentes del bien. *Ens creatum*, el ente creado, no solo tiene el componente negativo de pobreza, que provoca un apetito por el bien ausente, sino el componente positivo de riqueza, que promueve la difusión del bien hacia otros. Como explica Norris Clarke:

---

<sup>7</sup> Sólo en Dios la carencia de *éxtasis* es pura positividad, porque no hay finitud que El deba trascender a fin de ser El mismo, así como nosotros debemos trascender nuestros límites si queremos entrar de lleno en lo que debemos ser.

“Los seres reales de nuestro universo salen de sí mismos para actuar por dos razones: una, porque son *pobres*, y siendo limitados e imperfectos buscan una completión de sí mismos desde otros seres; y la otra, porque son *ricos*, y como realmente existen poseen así un cierto grado de perfección en acto y tienen una tendencia intrínseca a compartirla de alguna manera con otros”<sup>8</sup>.

Como expresa el axioma: *bonum est diffusivum sui*. El bien tiene la *ratio* de ser difusivo de sí mismo<sup>9</sup>. Cuanto más noble es un bien, más posee el ser, y más puede ser amado no solamente en sí mismo sino como algo que se puede compartir y es difusible y participable. El bien divino infinito es infinitamente participable y, por lo tanto, es muy apropiado que el amor divino, que es idéntico a este bien, sea libremente compartido siendo ofrecido a los seres que sean recipientes de ese mismo bien. Como el recipiente creado es un espejo de su fuente increada e imita su actividad —como, en una palabra, el ser creado es un éxtasis mimético orientado hacia Dios— es *naturalmente* apto para comunicarse a sí mismo a otros en la manera en que sea posible, a saber, causando eficientemente *en otro* una semejanza de su propia actualidad, compartiendo así su bien. A este respecto es natural que todas las cosas no sólo obtengan y preserven su propio bien, sino que además lo compartan con otros. Todas las cosas, de acuerdo con sus

---

<sup>8</sup> NORRIS CLARKE, William. *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001, p. 33.

<sup>9</sup> Textos en los que Sto. Tomás invoca este axioma: *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, I.34.2.1 ad 4. Ed. P. Mandonnet. Paris: Lethielleux, 1929, 1159 pp. [En adelante: *In Sent.*]; *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, I.37 y III.24. Ed. P. Marc, C. Pera y P. Caramello. Taurini-Romae: Marietti, 1961 [En adelante: *SCG*]; *Summa Theologiae*, I.5.4 y 27.5 ad 2. In *Opera omnia inssu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-12. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906 [En adelante: *ST*]; *ST I—II.1.4 ad 1*; *ST II—II.117.6 obj. 2 et ad 2*; *Quaestiones disputatae de veritate in Opera omnia inssu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22, q.21.1 ad 4. Roma: Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, 1975-1970-1972-1973-1976, 3 vol. 5 fascicula. [En adelante: *De verit.*]. Sobre el principio afín, *bonum se communicat*, ver *In Sent.* I.2.1.4 sc; *In Sent.* I.10.1.5 obj. 3 et ad 3; *ST I.19.2 y 106.4*; *ST III.1.1*; *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, I.124. In *Opera omnia inssu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42. Roma: Editori di San Tommaso, 1979, pp. 5-205.

posibilidades, aman naturalmente a algunas otras<sup>10</sup> y trabajan para su bien. El gorrión alimentando a sus crías recién nacidas está haciendo en su nido algo análogo a lo que está haciendo Dios en el universo: dando algún bien a alguien que es dependiente, no para beneficio del dador, sino del dependiente. Tal vez la mejor expresión de esta verdad se encuentra en la *Summa contra gentiles*:

“Cuanto más perfecta es la potencia de una cosa, tanto más elevado es su grado de bondad, tanto más universal es su deseo del bien, tanto mayor es el alcance de la bondad a la que se extienden su apetito y su operación. Pues las cosas imperfectas no se extienden más allá de su propio bien individual; pero las cosas perfectas se extienden al bien de la especie; las cosas aún más perfectas se extienden al bien del género; y Dios, que es lo más perfecto en bondad, se extiende al bien de todo ser. Por lo cual alguien dijo, no sin razón, que el bien, en cuanto tal, es difusivo de sí mismo, porque cuanto mejor es una cosa, más lejos llega el derrame de su bondad. Y puesto que, en cada género, lo que es más perfecto es el ejemplar y la medida de todo lo que pertenece a dicho género, se sigue que Dios, que es lo más perfecto en bondad, y lo que derrama su bondad más universalmente, es en esta efusión, el ejemplar de todas las cosas que difunden su bondad. Ahora bien, una cosa se convierte en causa de otra al difundir en ella su bondad. Y de este modo es nuevamente evidente que todo lo que tiende a ser la causa de otra cosa, tiende a una semejanza divina, y tiende, además, a su propio bien”<sup>11</sup>.

Cuanto más elevada es una criatura, tanto más da de sí misma, porque tiene más de su propia identidad en el origen de su dación. “La palabra ‘amistad’ –dice Sto. Tomás– se aplica propiamente a un amor que se derrama a sí mismo hacia otros”<sup>12</sup>.

### 3.2. *La naturaleza no es inherentemente egoísta*

Aquí está la raíz del vigoroso desacuerdo de Sto. Tomás con un axioma que puede rastrearse hasta los primeros escolásticos y aún más

---

<sup>10</sup> El principio de semejanza será importante, porque “todo animal ama a su igual, y todo hombre a su prójimo” (Sir. 13:15).

<sup>11</sup> *SCG* III.24, (Leon.14:63, Ex quo).

<sup>12</sup> *In Sent.* lib. I, III.28.6 (913, §57).

allá, hasta San Bernardo: *natura semper in se curva est, o natura est recurva in seipsa*<sup>13</sup>. Una dramática afirmación de esto se encuentra en San Alberto:

“El amor de concupiscencia pertenece a la naturaleza, que siempre está curvada sobre sí misma, y todo lo que ama lo regresa hacia sí misma, curvándose sobre ella misma, es decir, sobre su propio bien privado; y a no ser que sea libremente elevada por encima de sí misma por la gracia, todo lo que ama se vuelve hacia su propio bien y lo ama en razón de sí misma”<sup>14</sup>.

Lo que perturba a Sto. Tomás no es la idea de que algún amor pueda ser auto-referencial sino de que el amor natural *en cuanto tal* merezca ser definido así. Pues si el amor natural es necesariamente direccionado hacia sí mismo, entonces cualquier clase de amor por otros, cualquier *éxtasis*, no es sólo un resultado exclusivo de la gracia sino que es también contrario a la naturaleza, destructivo del orden del apetito. Ya hemos visto que para Tomás el apetito se construye según líneas extáticas y hasta en los casos más claros de apetito auto-referencial, tales como el salto de un electrón en busca de un lugar más estable, del apetito de alimento por parte de un animal, o de la inclinación de una planta hacia la luz solar, la criatura está, sin saberlo ni entenderlo, esforzándose por asimilarse a Dios, consolidando su semejanza divina. Este proceso, sin embargo, no es aislado e introspectivo; es comunitario y extrovertido. Espontánea y naturalmente una criatura no está menos inclinada a compartir su bien que a preservarlo y mejorarlo. En palabras de Tomás: “Las cosas naturales tienen una inclinación no solamente con respecto a un bien apropiado –adquirirlo cuando no se lo posee y descansar en él cuando se lo posee– sino también a difundir el bien hacia otros en cuanto eso sea posible”<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Opera omnia jussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25/1: *Quaestiones de quolibet, Quodlibet* II, q.2, a.1.. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf, 1996. [En adelante: *Quaestiones quodlibetales*]. *Quaestiones quodlibetales* 1.4.3; *ST* I.60.5; I-II.109.3; II-II.26.3; *In Sent.* III.29.1.3; cf. GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *The Love of God and the Cross of Jesus*. Trad. Jeanne Marie. St. Louis: Herder, 1947, 1:89 et seq.

<sup>14</sup> ALBERTUS MAGNUS. *Summae theologiae* 2.4.14.4.2, corp. In *Opera omnia*, vol. 32, Paris: Vivès, 1895.

<sup>15</sup> *ST* I.19.2.

El amor siempre implica una trascendencia extática, sea que consista en la oblación total de la criatura al creador, en la reverencia jerárquicamente proporcionada de cualquier inferior a su superior, en el afecto y ayuda mutua de iguales unidos por amistad, o en la generosa condescendencia de un superior hacia el inferior dependiente de él para su ser o su bienestar. El amor y el éxtasis no son, por lo tanto, compañeros por azar, sino que éste último es la marca infalible de la especie, la cualidad y la intensidad del primero. Si un hombre puede conocerse por la compañía que mantiene, el amor puede conocerse por el éxtasis que provoca. La participación del amor en la realidad personal y espiritual está determinada por la presencia de un compromiso y un don extáticos. *El amor de las cosas* como instrumentos de perfecciones accidentales genera un amor cuasi-extático que se mueve hacia afuera sólo para retornar hacia adentro portando dones para el sujeto que es el dueño de ellos. *El amor de las personas* en razón de sí mismas genera un verdadero amor extático, portando el yo como don para otro sujeto, en la forma de compartir una vida en común que aspira principalmente a bienes comunes. En un sólo amor está el éxtasis hacia el otro, que todo lo abarca y todo lo consume; el amor incondicional del hombre o el ángel por su Señor divino, en quien se encuentra todo bien, y a quien se debe toda adoración. Como explica David Gallagher:

“De acuerdo con esta doctrina de la participación, Tomás sostiene que la perfección de todas las criaturas, incluyendo los seres racionales, se encuentra más perfectamente en la fuente no participada que en los sujetos participantes. Es precisamente este punto el que sirve para explicar el amor de Dios por sí mismo (*amor amicitiae*) aun más que el del yo. El auténtico bien que se ama en uno mismo se encuentra más perfectamente en la fuente increada de ese bien... Es así que nos complacemos más (es decir, tenemos más *complacentia*) por el bien en cuanto existe en Dios que en cuanto existe en nosotros mismos, y, por consiguiente, amamos a Dios más aún que lo que nos amamos a nosotros mismos. Esto se podría expresar así: el bien completo de todo, que es Dios, es más mi bien que el bien parcial y particular que yo poseo en cuanto soy un ser particular. Dios, como fuente pura de todo bien, es más digno de amor que cualquier bien particular, incluido uno mismo”<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> GALLAGHER, David. Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas

Hemos comenzado diciendo que el yo humano no está cerrado en sí mismo y separado de los demás en su propia realización, y aquí tenemos la manera más directa de establecer por qué: la criatura está inclinada a amar el bien común que es más semejante a Dios que es naturalmente amado, que su bien privado que lo imita menos y es, por lo tanto, menos el bien de la criatura y es menos amado. Si el amor natural no fuera ya en cierta medida extático, *amor amicitiae*, amor de amistad, sería imposible, con la gracia o sin ella. Se podría expresarlo así: el egoísmo, la exaltación de lo privado sobre lo común, es *solamente* una corrupción y nunca es natural<sup>17</sup>.

Toda la vida moral –posiblemente la totalidad del ser creado– está bañada en una nueva luz: exceptuando la relación meramente lógica del yo con el yo, todas las relaciones están gobernadas por la ley de una comunicación extática, que varían en la potencia en cuanto los que se relacionan varían en el peso del ser, en la dignidad de la sustancia.

#### 4. El yo humano se realiza en el bien común

##### 4.1. Bienes comunes y bienes privados

Hasta este momento en nuestras reflexiones hemos visto que la manera en la que es tratado “el problema del amor” –que la lealtad debe atribuirse al altruismo o al egoísmo– implica, desde el punto de partida, una oposición falsa, construida sobre una metafísica superficial. Porque ninguna de esas posturas reconoce la generosidad extática como la regla de la creación, ninguna de ellas reconoce la distinción fundamental entre bienes privados, que no pueden ser compartidos por muchos, y bienes comunes, que sí pueden ser compartidos por muchos. Ahora vamos a considerar esta distinción.

---

Aquinas. In: *Medieval Studies*. N° 58 1996; 1–47; aquí, 37.

<sup>17</sup> El pecado no solo es un rechazo de la gracia; en su nivel más profundo es una negación de la naturaleza. El pecado es la privación o disminución del modo, la especie y el orden (ver *ST I–II.85.4*). El amor de Dios por encima del yo es natural para una naturaleza *integral*; y ya no es natural para una naturaleza *caída* (*ST I–II.109.3*). En el orden caído, un amor extático, generosamente auto–difusivo solo es posible por la infusión de la gracia, actual o habitual, que capacita a una persona para amar a Dios sobre todas las cosas y en todas las cosas y amar a su prójimo como a sí misma.

Como vimos en el caso de Hobbes, el fundamento de la antinomia moderna egoísmo/altruismo es la visión de que realidad = cuerpo. Pero, según parece, Hobbes estaba equivocado: él dejaba de lado el dominio de la racionalidad. Porque los humanos somos animales racionales, que nos reunimos por medio de bienes espirituales a través de sus manifestaciones sensibles. No podemos comer el mismo trozo de carne, pero podemos compartir una misma mesa. No podemos usar la misma cuchara, pero podemos vivir bajo un mismo techo como hermanos. No podemos pronunciar la misma palabra, pero podemos participar en una conversación que nos una en una búsqueda de la verdad o en el disfrute de su alegre posesión. No podemos mirar con los mismos ojos o escuchar con los mismos oídos, pero la belleza inteligible que subyace en la belleza visible o audible puede penetrar enteramente nuestras almas de tal manera que seamos arrastrados hacia ella con una admiración y un deleite compartidos. No podemos pensar exactamente el mismo pensamiento, pero nuestras mentes pueden estar conformándose exactamente al mismo objeto y de este modo estar unidas en la verdad.

De todas estas maneras, aunque seamos muchos, nos convertimos en uno. Ser racional significa ser capaz de tener parte en bienes que trascienden el orden material, el *hic et nunc*. Quiere decir que podemos ser un “uno–muchos”: no una simple unidad, como es Dios, ni una multiplicidad siempre cambiante, como son las cosas materiales, sino una pluralidad unificada en una adherencia y por medio de ella a un bien superior. La amistad es “dos–como–uno”, “muchos–como uno”. Los animales del campo pueden estar juntos en un lugar, pero no pueden ser verdaderamente *uno*. Solamente las personas creadas a imagen del Dios Trinitario tienen el poder divino para constituir una realidad interpersonal, una *communio* o *koinonía*, que abarca y le da un significado último a su distintividad, a sus yoes separados. Esta *communio* será inherentemente espiritual, fundada en bienes espirituales y ordenada a ellos.

Este último punto merece una atenta consideración. Sto. Tomás observa que “los bienes espirituales son más comunicables que lo bie-

nes corpóreos”<sup>18</sup>. Lo opuesto a esta postura es formulado por Garrigou–Lagrange como “una verdad a menudo expuesta por San Agustín y Sto. Tomás”, a saber: “Contrariamente a los bienes espirituales, los bienes materiales dividen a los hombres, porque no pueden pertenecer simultánea e íntegramente a más de uno”. Garrigou–Lagrange explica:

“Un número de personas no puede poseer integral y simultáneamente la misma casa, el mismo campo, el mismo territorio; surgirían disensiones, peleas, juicios, guerras. Por el contrario, los bienes espirituales como la verdad, la virtud, Dios mismo, pueden pertenecer simultánea e íntegramente a un número de personas; muchos pueden poseer simultáneamente la misma virtud, la misma verdad, el mismo Dios que se da totalmente a sí mismo para cada uno de nosotros en la [Santa] Comunión. Por lo tanto, mientras la desenfrenada búsqueda de bienes materiales divide profundamente a los hombres, la búsqueda de bienes espirituales los une. Y nos une tanto más estrechamente cuanto más busquemos estos bienes superiores. Y es así que cuanto más poseemos a Dios, más lo damos a otros. Cuando derrochamos dinero, ya lo dejamos de poseer; cuando, por el contrario, damos a Dios a otras almas, no lo perdemos a Él; antes bien, lo poseemos más. Pero si nos negáramos a dárselo a una persona que nos lo pide, lo perderíamos”<sup>19</sup>.

La mención de San Agustín que hace Garrigou–Lagrange trae a la mente un famoso pasaje del Libro XII de las *Confesiones* donde Agustín contrasta a los que interpretan la Escritura movidos por el orgullo y los que lo hacen movidos por la caridad. Los orgullosos, dice él:

“Aman su propia opinión, no porque sea verdadera, sino porque es la suya propia. De otra manera tendrían el mismo amor por la verdad enunciada por otro: así como yo amo lo que ellos dicen cuando dicen la verdad, no porque sea de ellos sino porque es verdad. Por cierto, por el mero hecho de que es una verdad, deja de ser propia (sólo) de ellos. Pero si ellos la aman por ser verdad entonces ella es ya de ellos y mía; es la pro-

<sup>18</sup> *ST*, Suppl., 56.4, corp; cf. III.23.1 ad 3; I–II.28.4 ad 2. Para una aplicación más extensa de este principio, ver KWASNIEWSKI, Peter. On the Ideal Basis and Fruition of Marriage. In: *Second Spring*: N° 12 (2010): 43–53.

<sup>19</sup> GARRIGOU–LAGRANGE, Réginald. *The Three Ages of the Interior Life: Prelude of Eternal Life*. Trans. M. Timothea Doyle. Rockford: TAN, 1989, 2:141; ver también del mismo autor, The Fecundity of Goodness. In: *The Thomist*. N° 2 (1940): 226–36.

piedad común de todos los amantes de la verdad... Pues Tu verdad no es mía ni de éste ni de aquel; nos pertenece a todos nosotros porque Tú nos llamas a compartirla en común, advirtiéndonos amenazadoramente que no la poseamos como nuestra propiedad privada, para que no nos veamos privados de ella. El que reclama para sí solo lo que Tú has dado para que todos lo disfruten, y desea tener como propio lo que pertenece a todos, es arrastrado desde la riqueza de todos a su propia pobre riqueza, es decir, desde la verdad a una mentira. Porque ‘el que habla mentira, por sí mismo habla’ (Juan 8:44)”<sup>20</sup>.

La verdad es la especie de bien que uno puede *poseer* solamente si uno no lo tiene *como suyo propio*, como poseído por uno mismo. En el momento en que es atrapada como algo privado, deja de ser verdadera; se convierte en una verdad falsificada o distorsionada, una media verdad o absolutamente una no verdad. Ésta es la razón por la que el credo cristiano, o hasta el acto de un sacrificio heroico equivalen a nada sin la caridad, como enseña San Pablo (1 Cor. 13). Aunque tales cosas sean verdaderas y buenas *abstractamente*, sólo son buenas y verdaderas concretamente *para el sujeto*, cuando las abraza con una voluntad buena, es decir, con un amor *correcto* del yo, que necesita el amor de Dios y del prójimo.

Es en este contexto donde la relación fundamental del *bonum privatum* y el *bonum commune* resulta evidente: el bien común, entendido propiamente, no es algo que, por encima de todo, sea personalmente “bueno para mí”; es precisamente lo que es mejor y lo más perfecto para mí, simplemente hablando. Lo que es participable más en común es, al ser participado, lo más beneficioso para todos los que participan de él<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> AUGUSTINE. *Confessions*, 12.25. Trad. F. J. Sheed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1993, 251 (ligeramente modificado).

<sup>21</sup> Cualquier criatura, en cuanto es parte de un todo mayor, está naturalmente inclinada (y debe ser un agente libre, moralmente obligado) a amar el bien del todo –tanto el bien común intrínseco que es el orden del universo como el bien común extrínseco, que es Dios– más que su propio bien en cuanto es una parte de él. Siendo por su misma naturaleza una parte del todo, o, más precisamente, parte de muchos todos concéntricos, la criatura está ordenada al todo no meramente como a algo superior y constitutivo de ella, sino como aquello que, en su misma universalidad, es lo más causativo e integral con relación a su propia perfección. El tratamiento definitivo de este tema es el

“El bien propio de alguien” no sólo permite sino que necesita que su propio yo se extienda amando a otros en razón de sí mismos, lo que implica amar bienes verdaderamente comunes a muchos. Respecto de *mi bien* como persona hay más que los bienes privados o las perfecciones que poseo. Mi identidad crece, mi bondad se amplifica, cuando me uno afectivamente con otra persona o comunidad en un amor que busca el bien de este otro en razón de sí mismo.

Esto suena paradójico, como tantas otras verdades básicas. Mi bien no es simplemente *mi bien*, sino que incluye *tu bien*; ciertamente, *nuestro bien* es más verdaderamente lo que es bueno para mí que cualquier otro bien que sea solo mío. La base de una amistad que sea verdaderamente humana es la unión de las mentes o espíritus a través de los bienes que son comunes, comunicables, e inagotables; esta relación tiene el potencial para un crecimiento y una fruición continuos. Los bienes materiales, que son inherentemente privados (es decir, compatibles sólo por predicación), agotables y sólo potencialmente divisibles, no pueden ser una base estable para una amistad<sup>22</sup>.

---

de DE KONINCK, Charles. *The Primacy of the Common Good*, que, juntamente con otras obras relacionadas, puede encontrarse en DE KONINCK, Charles. *The Writings of Charles De Koninck*, Volume 2. Ed. Ralph McInerny. South Bend: University of Notre Dame Press, 2009. Ver también WALDSTEIN, Michael. The Common Good in St. Thomas and John Paul II. In: *Nova et Vetera* [English ed.]. N° 3.3 (2005): 569–78; BLANCHETTE, Oliva. *The Perfection of the Universe According to Aquinas*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1992.

<sup>22</sup> Ciertamente, los bienes materiales pueden y deben *usarse* virtuosamente como base de la manifestación de la amistad de caridad, y de esta manera pueden llegar a ser instrumentos incluso para amar a Dios amando al prójimo en razón de Él. Uno podría referirse al “principio sacramental” subyacente en los órdenes de la creación y la redención: las realidades espirituales nos son comunicadas a través de cosas materiales que sirven como instrumentos y símbolos de esas realidades. En ausencia de virtudes genuinas, sin embargo, los bienes materiales se convierten en una piedra de tropiezo para el hombre en su progreso hacia la felicidad, un poderoso incentivo y un mecanismo de opresión sea por su abuso o sea por su planificada ausencia. Como sostiene acertadamente Garrigou-Lagrange, en sí mismos y por sí mismos, los bienes materiales sirven más bien para dividir a los hombres que para unirlos; efectivamente, a causa de la concupiscencia desordenada del hombre caído, ellos ponen al hombre contra sí mismo, sus pasiones y apetitos inferiores en contra de su bien racional y su

El amor genuino no sólo construye una unión personal, sino que destruye todo lo que sea incompatible con ella. El amor no solamente tiende a que los amigos compartan sus raíces en el bien común, sino que desarraiga todo lo que de los bienes privados pudiera interferir en esa comunión. Para poder unir, el amor también divide; lo obliga a un hombre a dejar de estar apegado a sí mismo, para poder apegarse a otro —de modo que pueda derramar su tiempo, su energía, sus acciones, sus posesiones a favor de otros. Aunque los amigos nunca lleguen a mezclarse en una identidad numérica, entran en una comunión genuina entre sí por medio de un poder del amor unificante y transformador. Cuando una persona ama a otra como se ama a sí misma, llega a estar fuera de sí misma para amar y promover el bien de la otra como hace con el suyo propio. Su identidad toma colorido y hasta puede transfigurarse por medio de una operación extática.

#### *4.2. Egoísmo bueno y egoísmo malo: La verdad detrás de la antinomia moderna*

En un simple bosquejo, hemos expuesto y refutado la supuesta antinomia de egoísmo y altruismo, pero ahora tenemos que admitir que su atractivo para el hombre moderno tiene, al menos en parte, sus raíces en su semejanza con la verdad sobre nuestra condición tras la caída. Según nuestra experiencia, hay —o puede haber— un conflicto real entre el egoísmo y el amor por el otro. Una respuesta plena a la oposición entre egoísmo y altruismo debe explicar nuestra experiencia. De este modo, ¿cuál es la oposición real entre egoísmo y amor por el otro?

Comenzamos por recordar algo que ya hemos dicho: el bien que es *de mayor manera* mi bien —el bien divino, que es *per se* infinitamente común— es ontológicamente *distinto de mí*, y sólo puede beneficiarme cuando es amado en razón de sí mismo y en cuanto participable por todos. Lo que es más profundo en la causa de la perfección, presente íntimamente en todas las cosas al comunicarles el ser y la bondad, es lo que más trasciende el yo y lo que más demanda el homenaje de la

---

destino intelectual y, como sabemos, “una casa dividida en contra de sí misma no puede sostenerse”.

auto–trascendencia. El “yo” del que habla Tomás está siempre y más fundamentalmente ordenado a Dios, en el que existe más perfectamente su propio bien. Por naturaleza y por gracia, yo estoy extáticamente ordenado a Dios. El amor de sí mismo, por lo tanto, es considerado bueno o bien ordenado cuando (y sólo cuando) realmente ordena al hombre hacia Dios, su bien verdadero y final, fuera de sí mismo.

Aquí se halla la diferencia esencial entre cómo el hombre bueno se ama a sí mismo y cómo el hombre malo se ama a sí mismo. De acuerdo con Sto. Tomás, el hombre bueno ama lo que es más verdaderamente él mismo –su mente, en la que está inscrita la *imago Dei*<sup>23</sup>– sometiendo los poderes inferiores a los superiores y, si es necesario, sacrificando algo de los inferiores para una más plena perfección de los superiores<sup>24</sup>. Contrariamente, ordenándolo todo a sus poderes inferiores, el hombre malo hace un sacrificio auto–contradictorio de lo que es más verdaderamente él mismo a cosas que son menos verdaderamente él mismo. Como destaca Sto. Tomás:

“El amor de Dios es unitivo (*congregativus*), en tanto que mueve los afectos del hombre desde lo mucho a lo uno; y de este modo las virtudes que son causadas por el amor de Dios son conectadas entre sí. Pero el amor de sí mismo disgrega (*amor sui disgregat*) los afectos del hombre entre cosas diferentes, porque así el hombre se ama a sí mismo deseando para sí bienes temporales, que son variados y de muchas clases”<sup>25</sup>.

En casos extremos, los dos tipos de amor de sí mismo agotan las posibilidades totales de la naturaleza humana. El santo se alza hasta bienes más grandes, más comunes, más permanentes, que su mente abraza con amor espiritual; el pecador cae por debajo de sí mismo en bienes más estrechos, privados y pasajeros en los que él mismo se disipa. El que perdió lo que era menos que él mismo encuentra lo que es más él mismo, a saber, la imagen de Dios, y, a través de ella, la unión

<sup>23</sup> Ver *ST* I.93; cf. *Catechism of the Catholic Church*, n.ºs 356–368, Rome: Libreria Editrice Vaticana/Washington, DC: United States Catholic Conference, 1997, Second edition.

<sup>24</sup> De acuerdo con Tomás de Aquino, *ST* II–II.25.7, los hombres buenos deciden ser primariamente en ellos mismos, *mens rationalis, rationalem naturam*, mientras que el hombre malo elige primariamente *naturam sensitivam et corporalem*.

<sup>25</sup> *ST* I–II.73.1 ad 3; ver GARRIGOU–LAGRANGE. *Three Ages*, 2:399.

con Dios; el que encontró lo que es menos que él mismo pierde su alma y, con esta pérdida, pierde a Dios<sup>26</sup>.

Parte de la dificultad en este tema es la noción elusiva y ambigua del “yo”. ¿Quién o qué es el “yo”? Si lo tomamos con la significación de una instancia de personalidad, mi identidad humana en cuanto distintivamente mía, mi interioridad única como expresada en mi cuerpo y a través de mi cuerpo, entonces es obvio que el yo no es *anterior*, hablando absolutamente, a todo lo demás, especialmente a otros “yoes”. Existe, en primer lugar, el misterio de mi origen: yo no llego al ser “por mí mismo” sino a partir de otros, a un mundo que me rodea, con una naturaleza que me es dada. Luego está el misterio de mi socialidad. Desde el comienzo y a lo largo de toda la vida, el yo de uno está enredado en relaciones con otras personas, relaciones por medio de las cuales el yo alcanza (o no consigue alcanzar) su madurez y su condición más excelente. El agente virtuoso se somete a sí mismo y está preparado para sacrificar su vida en aras del bien común, en el que encuentra superlativamente su propio bien, su propia *identidad*. La perfección implica una dedicación o consagración a lo que, absolutamente hablando, es bueno; por eso efectúa demandas absolutas, y el hombre bueno es precisamente el que escucha estas demandas en razón de la bondad misma, y no en razón de beneficios privados. Viviendo así, él “asigna para sí mismo los bienes más nobles y mejores” (como dice Aristóteles)<sup>27</sup>, dado que se participa de un bien común subordinándose uno mismo a él. Como hemos visto en el texto de San Agustín, un bien común solamente puede ser poseído *como común*, no “como mío” con exclusión de otro. Si el hombre bueno ha de asignar el bien más noble *a sí mismo*, entonces debe referirse y subordinarse a sí mismo a ese bien nobilísimo que lo ubica en la relación de una parte al todo.

La distinción existencial entre la criaturas racionales fue querida por Dios con vistas a su asociación, formación de una sociedad, una amis-

---

<sup>26</sup> Ver Lc 9, 24–25; Jn 12, 25 y paralelos; Mt 13, 12; 25, 29, y paralelos; y la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11–32), que “malgastó su hacienda viviendo perdidamente”, *dissipavit substantiam suam vivendo luxuriose* (15, 13).

<sup>27</sup> Ver ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*, IX.9. Transl. by W. D. Ross, revised by J.O. Urmson. In J. Barnes Ed. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

tad y una mutua inherencia (*mutua inbaesio*)<sup>28</sup>. Lo mejor de ser un individuo de una naturaleza *racional* es que puede entrar en comunión –con Dios, en primer lugar y principalmente; en segundo lugar, con otras criaturas racionales y para adherir más plenamente a Dios y deleitarse en él. El otro se convierte en “otro yo”; en otras palabras, mi “yo” es expandido y ampliado para incluir otros “yoes”. Tomo al amigo como una parte de lo que soy yo, de modo que su bien deviene mi bien y, de este modo, cuando trabajo por su bien no estoy haciendo algo que no tenga relación con mi bien. Las personas siguen siendo ontológicamente distintas, pero en cuanto participan cada vez más en lo que es verdaderamente común a los seres racionales, estos desarrollan una unidad o *comunión* espiritual que trasciende sus limitaciones individuales, en cuanto encuentra la imagen de Dios en sus almas. Para las criaturas, *ser una parte es la única manera de convertirse en el todo*.

## 5. Conclusión: Una sociedad de caridad

La doctrina del amor de Sto. Tomás honra en cada detalle la paradoja del amor mismo: el amante llega a la perfección sólo cuando ama a Dios más que a sí mismo y sólo en la medida en que lo hace –es decir, cuando se ordena a sí mismo y todas sus cosas a Dios porque Él es Dios– y busca el bien de otras personas sin subordinar el bien de ellas al suyo propio. La virtud consiste en ver el bien humano como primariamente espiritual y común a muchos: el hombre virtuoso se ve a sí mismo como “uno–muchos”, una parte con roles que debe desempeñar, deberes y derechos para sobrevivir. El vicio consiste en reducir el bien a los bienes materiales o corporales que no pueden ser compartidos: el hombre vicioso se comporta como un cíclope moral, una isla autosuficiente sin necesidades o responsabilidades para con los otros. Si un hombre es virtuoso, lo es porque es capaz de actuar por el bien en cuanto tal, el bien que puede y debe pertenecer a muchos; si es vicioso, lo es porque en forma coherente elige actuar por bienes que puedan ser exclusivamente suyos o, frecuentemente, a expensas de otros. (Basta pensar en la mentalidad del aborto dentro de la cultura de la muerte). Como ha sostenido siempre la enseñanza social católica,

---

<sup>28</sup> Ver ST I–II.28.2.

la única manera de superar la falsa oposición entre “mío” y “tuyo” es adquirir virtudes tales que vean a los mayores bienes como “nuestros”.

Las alternativas mutuamente excluyentes de egoísmo y altruismo, como sus contrapartes éros y *agápe* en la fantasía de Anders Nygren, son desde el principio desesperadamente inadecuadas para la función de explicar, forzándonos a conclusiones que contradicen tanto a una reflexión razonable sobre la experiencia como a la palabra de Dios revelada.

Para concluir mis reflexiones, me agradecería compartir con ustedes un texto magnífico de Jacques Maritain. Maritain identifica tres posibilidades teóricas, que podrían ser parafraseadas como: (1) auto-absorción, muerte por contracción, subjetividad pura –en una palabra, *egoísmo*; (2) auto-disolución, muerte por expansión, objetividad pura –en una palabra, *altruismo*; (3) auto-rendición, una vida superior muriendo para los extremos, encerrando la subjetividad dentro del Sujeto divino –en una palabra, *caridad*.

“Si me abandono a mí mismo a la perspectiva de la subjetividad, lo absorbo todo en mí mismo, y lo sacrifico todo a mi unicidad, me encuentro remachado a lo absoluto del egoísmo y del orgullo [pensemos: un egoísmo osificado]. Si me abandono a mí mismo a la perspectiva de la objetividad, quedo absorbido en cada cosa, y, disolviéndome en el mundo, resulto falso para mi unicidad y renuncio a mi destino [pensemos: altruismo embriagado]. Es sólo desde lo alto [pensemos: infusión de la caridad divina] que puede resolverse la antinomia. Si Dios existe, entonces el centro es Él y no yo; y esta vez no en relación a una cierta perspectiva particular, como aquella en la que cada subjetividad creada es el centro del universo que conoce, sino hablando absolutamente, y como subjetividad trascendente a la que se refieren todas las subjetividades. Esta vez yo puedo saber tanto que no soy importante como que mi destino es de la mayor importancia. Puedo saber esto sin caer en el orgullo, saberlo sin ser falso para mi propia unicidad. Porque amando al Sujeto divino más que a mí mismo, es por Él que yo me amo a mí mismo, es obrar como Él desea que yo deseo cumplir mi destino por encima de todas las cosas; y porque, insignificante como soy en el mundo, soy importante para Él; no sólo yo, sino todas las otras subjetividades cuya posibilidad de ser amadas se

revela en Él y para Él y que están por eso mismo, juntamente conmigo, un *nosotros*, llamados a regocijarnos en Su vida”<sup>29</sup>.

En último término, nuestra perfección consiste en estar ordenados a algo, o más bien, a Alguien, que es *interior intimo meo et superior summo meo*<sup>30</sup>, más interior que lo que es más íntimo en mí, y más elevado que lo que es más alto en mí –la fuente de mi ser, de mi bondad, de mi personalidad, de mi destino. Lo que me perfecciona siempre está más allá de mí y sin embargo se hace mío por la caridad. Este Bien no entra dentro de mí y es asimilado como un alimento, sino que yo soy tomado por él, juntamente con todos los otros que aceptan ser tomados dentro de ese abrazo. Esta es la base para una sociedad de caridad –una sociedad en la que los miembros actualizan su dignidad como hijos de Dios por medio de la adoración divina, el reposo contemplativo, la amistad y el servicio activo hacia los inferiores; una sociedad que busca los bienes verdaderamente comunes y se regocija en ellos: la verdad natural y sobrenatural, las virtudes morales e intelectuales, la belleza inteligible de las bellas artes, la alegría de comunidades en paz: una sociedad que hasta comienza a conformarse, desde lejos, al ejemplar luminoso de la Bienaventurada Trinidad, que nos conduce *ex umbris et imaginibus in veritatem*.

---

<sup>29</sup> MARITAIN, Jacques. *Existence and the Existent*. Trad. Lewis Galantiere and Gerald B. Phelan. Garden City, New York: Doubleday, 1957, pp. 82–83.

<sup>30</sup> AUGUSTINE. *Confessions*, 3.6.11.

## Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Transl. by W. D. Ross, revised by J.O. Urmson. In J. Barnes Ed. New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- AUGUSTINE. *Confessions*. Trad. F. J. Sheed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1993.
- BLANCHETTE, Oliva. *The Perfection of the Universe According to Aquinas*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1992.
- CATECHISM OF THE CATHOLIC Church. Rome: Libreria Editrice Vaticana/Washington, DC: United States Catholic Conference, 1997, Second edition.
- DEWAN, Lawrence. Concerning the Person and the Common Good. In: *Maritain Studies/ Études maritainiennes*. N° 5 (1989): 7–21.
- \_\_\_\_\_. Maritain on Religion in a Democratic Society: Man and the State Revisited. En: *Maritain Studies/Études maritainiennes*. N° 21 (2005): 32– 60.
- \_\_\_\_\_. St. Thomas, John Finnis, and the Political Good. In: *The Thomist*. N° 64 (2000): 337–374.
- GALLAGHER, David. Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas. In: *Medieval Studies*. N° 58 (1996):1–47.
- \_\_\_\_\_. *Gewirth, Sterba, and the Justification of Morality*. En: Gewirth. *Critical Essays on Action, Rationality, and Community*. New York: Rowman & Littlefield, 1999.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. The Fecundity of Goodness. In: *The Thomist*. N° 2 (1940): 226–236.
- \_\_\_\_\_. *The Love of God and the Cross of Jesus*. St Louis: Herder, 1947.

- \_\_\_\_\_. *The Three Ages of the Interior Life: Prelude of Eternal Life*. Rockford: TAN, 1989.
- KONINCK, Charles de. *The Primacy of the Common Goods*. In: *The Writings of Charles de Koninck*. South Bend: University of Notre Dame Press, 2009, v. 2.
- KWASNIEWSKI, Peter. On the Ideal Basis and Fruition of Marriage. In: *Second Spring*. N° 12 (2010): 43–53.
- \_\_\_\_\_. St. Thomas, Extasis, and Union with the Beloved. In: *The Thomist*. Vol. 21, N° 4 (1997): 587–603.
- \_\_\_\_\_. The Ecstasy of Love in Aquinas's Commentary on the Sentences. In: *Angelicum*. N° 83 (2006): pp. 51–93.
- MAGNUS, Albertus. *Summae theologiae*. In: *Opera Omnia*. Paris: Vivès, 1895, v. 32.
- MARITAIN, Jacques. *Existence and the Existent*. Garden City, New York: Doubleday, 1957.
- NORRIS CLARKE, William. *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001.
- WALDESTEIN, Michael. The Common Good in St. Thomas and John Paul II. In: *Nova et Vetera*. N° 3.3 (2005): 569–578.
- SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum in Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42. Roma: Editori di San Tommaso, 1979, pp. 5-205.
- \_\_\_\_\_. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3, (Leon.14:63, Ex quo). Ed. P. Marc, C. Pera y P. Caramello. Taurini-Romae: Marietti, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25 / 1: *Quaestiones de quolibet*. Roma-Paris. Commissio Leonina-Éditions du Cerf, 1996.

\_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae de veritate in Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22. Roma: Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, 1975-1970-1972-1973-1976, 3 vol. 5 fascicula.

\_\_\_\_\_. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. Ed. P. Mandonnet. Paris: Lethielleux, 1929, 1159 pp.

\_\_\_\_\_. *Summa Theologiae in Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-12. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906.



## ¿Cómo las circunstancias constituyen la especie?<sup>1</sup>

Steven J. Jensen<sup>2</sup>



En su comentario a la *Prima secundae* q. 72, a. 9, Cayetano afirma que el Aquinate ha cambiado de opinión con respecto a una visión previamente expresada en las *Sentencias*<sup>3</sup>. La cuestión es si las circunstancias constituyen las especies de los pecados. Cuando un ladrón roba un cáliz, por ejemplo, ¿qué podemos pensar de la sacralidad del cáliz, que Tomás la considera una circunstancia? ¿Debemos decir que esta circunstancia constituye la especie de la acción, haciendo que sea no sólo un acto de robo sino también un sacrilegio, o debemos decir que sigue siendo una circunstancia, fuera de la especie de la acción, de modo que el ladrón sólo comete un acto de robo y no un pecado de sacrilegio?

Cabe poca duda, tanto en las *Sentencias* como en la *Summa*, que al menos algunas veces el ladrón cometa un sacrilegio. La cuestión es cuándo. Consideremos el caso de dos ladrones que roban el cáliz de una iglesia. El primero simplemente desea oro y la iglesia parece ser un lugar conveniente adonde ir a buscarlo. El segundo desea oro, pero además quiere causarle un daño a Dios apoderándose de algo que es

---

<sup>1</sup> Este artículo deriva en gran parte de un artículo mío publicado previamente: Do Circumstances Give Species? In: *The Thomist*. N° 70 (2006): 1–26. La traducción es de Carlos R. Domínguez. Revisión de la traducción: Liliana B. Irizar.

Esto también está tratado extensamente en mi libro: *Good and Evil Actions: A Journey through Saint Thomas Aquinas*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010, pp. 103–16.

<sup>2</sup> Steven J. Jensen es profesor del Center for Thomistic Studies, University of Saint Thomas, Houston, Texas. Es autor de *Good and Evil Actions: A Journey through St. Thomas Aquinas*, y varios libros más.

<sup>3</sup> CAIETANI, Thomae De Vio. *Commentaria in Summam Theologicam Thomae Aquinatis*. Editio Leonina. Romae: R. Garroni, 1896–1906.

sagrado. Ambos ladrones cometen el delito de robo pero ¿qué decir en cuanto al pecado de sacrilegio? ¿Los dos cometen sacrilegio o sólo el segundo? El primer ladrón, después de todo, no busca dañar a Dios y solamente desea el provecho que le da el oro. La respuesta dada en las *Sentencias* es inequívoca: ambos ladrones cometen sacrilegio. La respuesta que puede derivarse del artículo de la *Summa*, por otra parte, parece indicar que solamente el segundo ladrón comete sacrilegio<sup>4</sup>.

Los dos textos, según la lectura de Cayetano, difieren acerca del rol de la voluntad. En las *Sentencias*, el Aquinate afirma explícitamente que las circunstancias pueden constituir la especie aunque ellas no sean buscadas. En la *Summa*, sin embargo, él parece implicar que las circunstancias pueden constituir la especie solamente cuando caen dentro de algún nuevo motivo para actuar. La sacralidad del cáliz, por ejemplo, constituye la especie sólo cuando el ladrón entiende robarlo precisamente porque es sagrado.

Espero demostrar que estos dos textos pueden, de hecho, conciliarse entre sí. Se necesita algo más, sin embargo, porque les parecerá a algunos que el Aquinate ha de haber estado en contradicción, de alguna manera, con el pasaje de las *Sentencias* si es que no en la q. 72, a. 9; en último término, el texto de las *Sentencias* es incompatible con la enseñanza del Aquinate de que las acciones morales adquieren su especie a partir de su fin<sup>5</sup>. En esta visión del Aquinate, se puede suponer plausiblemente que las circunstancias confieren la especie solamente si son entendidas directamente como un fin, porque es el fin el que confiere la especie a las acciones humanas. Para corregir este malentendido será

<sup>4</sup> Debemos notar que el mismo Cayetano llega a esta conclusión, pero su manera de eludirla lo conducirá inevitablemente a dificultades concernientes a la especificación de las acciones, porque él dice que para constituir la especie es suficiente que algo se realice *con* el fin buscado. A menos que pueda suministrar una clara delineación de lo que pertenece a ese fin, él será incapaz de identificar la especie de las acciones, porque cada circunstancia pertenece de alguna manera al fin que se busca.

<sup>5</sup> Para esta visión ver GRISEZ, Germain. *The Way of the Lord Jesus*. Volume 1: *Christian Moral Principles*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983, p. 247, nota 3. Ver también el comentario sobre esta visión de BROCK, Stephen L., *Action and Conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action*. Edinburgh: T & T Clark, 1998, p. 218, nota 57.

menester dar cuenta de cómo las circunstancias pueden constituir la especie aun cuando no sean intentadas, lo que a su vez requiere un tratamiento de especificación a través de la *materia circa quam*, porque es así como las circunstancias confieren la especie.

En lo que sigue, por lo tanto, voy a comenzar exponiendo los textos aparentemente en conflicto, para desarrollar luego la idea de que la especificación de las acciones a través de sus fines requiere que las circunstancias especificadoras sean entendidas directamente; a continuación voy a explicar cómo las circunstancias constituyen la especie a través de la *materia circa quam*, considerando las objeciones en el curso de este desarrollo; finalmente, demostraré que la *Prima secundae* 72, 9, no afirma que las circunstancias constituyan la especie sólo si son entendidas directamente. Voy a plantear la discusión como un diálogo entre dos interlocutores: un partidario de las circunstancias independientes de la intención, a quien voy a llamar Prometeo, y un partidario de la intención, al que llamaré Astrolabio, siguiendo a Abelardo, que a su hijo le puso por nombre Astrolabio y que enfatizó el rol de la intención en las cuestiones morales.

## 1. Comienza Prometeo

Prometeo comienza citando el texto inequívoco de las *Sentencias*. Claramente, las circunstancias a veces transforman una acción en una nueva especie de pecado; la única cuestión es cómo lo hacen. Algunos han dicho que las circunstancias constituyen una nueva especie solamente en cuanto son tomadas como un fin de la voluntad, porque las acciones morales adquieren su especie a partir del fin. Esta visión, sin embargo, es considerada insuficiente, porque a veces la especie de pecado cambia sin que la intención del pecador se refiera a esa circunstancia. Por ejemplo, un ladrón con la misma facilidad toma un vaso de oro que no es sagrado como uno que sea sagrado y, sin embargo, la acción se transforma en una nueva especie de pecado, a saber, de un robo simplemente dicho a un sacrilegio. Además, de acuerdo con esta visión, la única circunstancia que podría cambiar la especie de pecado sería “aquella en razón de la cual”, lo que es claramente falso. Debe-

mos decir, por lo tanto, que todas las circunstancias pueden cambiar la especie de un pecado, pero no siempre lo hacen<sup>6</sup>.

El Aquinate concluye que las circunstancias confieren la especie a un pecado siempre que suministren algún nuevo desorden en oposición a una virtud; no es necesario que la circunstancia sirva a un fin de la voluntad.

## 2. Astrolabio aporta algunos textos

Según nos informa Cayetano, sin embargo, cuando el Aquinate escribe la *Prima secundae* aparentemente había cambiado su opinión, porque dice:

“Cuando hay un nuevo motivo para pecar, hay una nueva especie de pecado, puesto que el motivo para pecar es el fin y el objeto. A veces en la corrupción de circunstancias diferentes, el motivo puede permanecer el mismo, por ejemplo, la persona codiciosa es impulsada por el mismo motivo a tomar algo cuando no debería, donde no debería, y más de lo que debería, e igualmente con otras circunstancias, porque hace todas estas cosas en razón de un deseo desordenado de acumular dinero. La corrupción de estas circunstancias diferentes no diversifica las especies

---

<sup>6</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS: *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, lib. IV. d.16, q. 3, a. 2 C. Ed. P. Mandonnet. Paris: Lethielleux, 1929, 1159 pp. [En adelante: *In Sent.*] “Aliquando circumstantiam trahere in aliam speciem peccati manifestum est; sed quomodo possit esse, est dubium. Quidam enim dicunt, quod hoc accidit in quantum illae circumstantiae accipiuntur ut fines voluntatis, quia a fine actus moralis accipit speciem. Sed hoc non videtur sufficienter dictum: quia aliquando variatur species peccati sine hoc quod intentio feratur ad circumstantiam illam; sicut fur ita libenter acciperet vas aureum non sacratum sicut sacratum; et tamen in aliam speciem peccatum mutatur, scilicet de furto simplici in sacrilegium; et praeterea secundum hoc sola illa circumstantia quae dicitur cujus gratia, speciem peccati mutare posset; quod falsum est. Et ideo aliter dicendum, quod omnis circumstantia potest speciem peccati mutare, sed non semper mutat. Cum enim privationes et negationes differant specie secundum differentiam habituum et positionum oppositarum, et malum sit privatio boni; oportet quod ubi diversum bonum ad virtutem necessarium aufertur, ibi sit diversa species peccati. Una autem sola circumstantia peccati rectitudinem virtutis aufert: unde si aliae circumstantiae nullam aliam obliquitatem peccato tribuant, nisi ex suppositione praecedentis, non mutabunt speciem peccati, sed forte aggravabunt quantitatem.”

de pecados, sino que todas ellas pertenecen a una y misma especie de pecado. Otras veces, por otra parte, la corrupción de diversas circunstancias se origina en distintos motivos... y de este modo conduce a diversas especies de pecados<sup>7</sup>”.

Parece que el ladrón comete sacrilegio solamente si se apodera del cáliz precisamente porque es sagrado. Si se apodera de él simplemente porque es de oro y no porque es sagrado, entonces comete un robo sin sacrilegio. El Aquinate efectúa precisamente esta aplicación de su nueva doctrina mientras está discutiendo las especies de imprudencia en la *Secunda Secundae*:

“Cuando la corrupción de circunstancias diversas tiene el mismo motivo, entonces la especie de pecado no se diversifica; por ejemplo, pertenece a la misma especie de pecado tomar lo que no es propio donde no se debe o cuando no se debe. Pero si hay motivos diversos, entonces habría también especies diversas; por ejemplo, si alguien toma algo de donde no debe para hacer daño a un lugar sagrado; entonces la especie se convertiría en sacrilegio; pero si alguien toma algo cuando no debe simplemente en razón de un excesivo deseo de poseer cosas, entonces la especie sería simplemente codicia<sup>8</sup>”.

---

<sup>7</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Opera omnia iussu impensa que Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5. *Summae theologiae*, I-II, 72, 9. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889: “Ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species, quia motivum ad peccandum est finis et obiectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum, sicut illiberalis ab eodem movetur quod accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quam oportet, et similiter de aliis circumstantiis; hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniae congregandae. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptions non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam et eandem peccati speciem. Quandoque vero contingit quod corruptions diversarum circumstantiarum proveniunt a diversis motivis. Puta quod aliquis praepropere comedit, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi, propter facilem consumptionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturae potentem ad convertendum multum cibum; quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quae est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptions inducunt diversas peccati species”. [En adelante: *ST*].

<sup>8</sup> *ST* II-II, 53, 2, ad 3: “Quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motivum, non diversificatur peccati species, sicut eiusdem speciei est

Aparentemente, entonces, Cayetano está en lo correcto. El Aquinate cambió de opinión acerca del rol de las circunstancias dentro de la especie de las acciones humanas. Anteriormente él sostuvo el punto de vista de que las circunstancias confieren la especie cuando originan alguna nueva deformidad, sea que esa circunstancia se entienda o no se entienda ella misma como un fin. Pero en la *Prima secundae* el Aquinate sostiene que las circunstancias confieren la especie solamente cuando son entendidas por el agente como un fin o un motivo.

### 3. Apariencias engañosas

Prometeo sugiere, no obstante, que aquí ocurre algo distinto. El Aquinate no cambió de opinión. De hecho, el conflicto surge de una simple lectura algo equivocada del artículo de la *Summa*. Infortunadamente, la interpretación correcta es algo complicada. Prometeo preferiría no tratar ese punto por el momento, pero le asegura a Astrolabio que puede aportar una mejor interpretación que es completamente coherente con su teoría.

### 4. Cómo el fin entendido confiere la especie

Astrolabio, sin embargo, no necesita basarse en un solo texto, porque los pasajes donde el Aquinate dice que los actos morales constituyen sus especies a partir del fin son demasiado numerosos para merecer su mención. En efecto, la q. 72 de la *Prima secundae* es donde el Aquinate ha finalmente abierto los ojos a las plenas implicaciones de esta enseñanza repetida a menudo, reconociendo por fin que las circunstancias no buscadas no pueden conferir la especie<sup>9</sup>. Esta nueva

---

peccatum ut aliquis accipiat non sua ubi non debet, et quando non debet. Sed si sint diversa motiva, tunc essent diversae species, puta si unus acciperet unde non deberet ut faceret iniuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegii; alius quando non debet propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex avaritia. Et ideo defectus eorum quae requiruntur ad prudentiam non diversificant species nisi quatenus ordinantur ad diversos actus rationis, ut dictum est”.

<sup>9</sup> Han enfatizado el rol especificador del fin buscado, entre otros, PINCKAERS, Servais. *La role de la fin dans l'action morale selon saint Thomas*. Dans: *Le Renouveau de la Morale*. Paris: Casterman, 1964, pp. 114–143, y FINNIS, John. Object and Intention in Moral Judgments according to Aquinas. In: *The Thomist*. N° 55

doctrina ya está presente, en forma naciente, en la doctrina fundamental del Aquinate sobre la acción; la q. 72 simplemente la corporiza. Después de todo, el rol especificador del fin puede percibirse fácilmente considerando la auténtica naturaleza de las acciones, humanas u otras, que dice el Aquinate que implican algún agente que da origen a un cambio en un paciente o sujeto, por ejemplo, un fuego que calienta un trozo de cera<sup>10</sup>. La acción es una cierta emanación que se origina en el agente y lo mueve a producir un cambio en el paciente. El agente posee alguna forma por la cual él actúa, como el fuego calienta por la forma del calor que ya posee, y produce la forma en el paciente. Cuando identificamos la especie de una acción, escogemos esta emanación. La acción del fuego, por ejemplo, se especifica como calentamiento, porque es una emanación de calor desde el fuego hacia la cera. Si una acción es esencialmente un agente que da origen a alguna forma en un paciente, entonces una acción va a diferir de otra en dependencia del cambio que se lleva a cabo. El acto de calentar produce el cambio del calor en el paciente, mientras que el acto de matar produce el cambio de la muerte. Por lo tanto, el fin de la acción, es decir, el cambio que el agente es movido a realizar, distingue una acción de otra.

El fin de la acción está íntimamente ligado a la forma por la que el agente actúa; en efecto, cuando el Aquinate habla de que el fin confiere la especie a la acción, lo intercambia a menudo con la forma en el agente, que también puede decirse que da la especie a la acción<sup>11</sup>. Si el acto de calentar está especificado por el calor que se instala en la cera, entonces podría en forma igualmente fácil especificarse por el calor en el fuego. Una forma puede ser reemplazada por la otra porque, como dice el Aquinate, la forma en el agente es siempre similar al cambio que produce en el paciente<sup>12</sup>. Cuando esta enseñanza se aplica a las accio-

(1991):1–27.

<sup>10</sup> *ST* I, 41, 1, ad 2: “Actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus”. Para un excelente tratamiento de los elementos básicos de la acción, ver BROCK, Stephen L. *Action and Conduct*, cit.

<sup>11</sup> En *ST* I–II, 72, 3, Tomás explícitamente establece la intercambiabilidad de forma y fin en las acciones naturales, al decir que los agentes naturales están determinados a un fin.

<sup>12</sup> Ver SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 23: *Quaestiones disputatae de malo*, 1, 3. Roma-Paris: Commissio Leonina-J.

nes humanas, que provienen de la voluntad, la conclusión de que las acciones se especifican por sus fines queda doblemente confirmada, como explica el Aquinate al tratar este tema en la *Prima secundae*:

“Las actividades adquieren sus especies de esa actualidad que es el principio de la acción, mientras que las pasiones constituyen sus especies a partir del acto que es el término de la moción. De este modo, la actividad de calentar no es otra cosa que una moción que procede del calor, mientras que la pasión de ser calentado no es otra cosa que una moción hacia el calor... En ambos casos, o como acción o como pasión como hemos dicho, las acciones son llamadas humanas en cuanto proceden de una voluntad deliberada. Puesto que el objeto de la voluntad es el bien y el fin, resulta claro que el principio de las acciones humanas, en cuanto son humanas, es el fin. Del mismo modo, es su término, porque el término de las acciones humanas es lo que la voluntad entiende como un fin”<sup>13</sup>.

Las acciones morales, entonces, reciben sus especies desde los fines que se intentan. Lo que cae fuera de la intención no puede conferir la

---

Vrin, 1982. [En adelante: *De malo*]. Dicho con más propiedad, una acción no es especificada por la forma que se produce en el paciente, sino más bien por esta misma forma en cuanto intentada, o planeada por el agente para su ejecución.

<sup>13</sup> *STI-II*, 1, 3: “Unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam, unde ea quae sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur, actio quidem ab actu qui est principium agendi; passio vero ab actu qui est terminus motus. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quaedam a calore procedens, calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem, definitio autem manifestat rationem speciei. Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, a fine speciem sortiuntur. Utrouque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipso. Dictum est autem supra quod actus dicuntur humani, in quantum procedunt a voluntate deliberata. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis. Et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, in quantum sunt humani, est finis. Et similiter est terminus eorundem, nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formae generantis. Et quia, ut ambrosius dicit, super lucam, mores proprie dicuntur humani, actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine, nam idem sunt actus morales et actus humani”.

especie, porque es accidental con respecto a la acción, como lo deja claro el Aquinate en el mismo artículo primero de la q. 72, y que repite más brevemente en el a. 8:

“La especie del pecado no se considera desde su desorden, que está fuera de la intención del pecador, sino que se considera más el acto mismo en cuanto que termina en un objeto, al que está dirigida la intención del pecador. Por lo tanto, dondequiera que intervenga un motivo diverso que incline la intención hacia el pecado, hay una especie diversa de pecado”<sup>14</sup>.

Un artículo más adelante el Aquinate llega a la conclusión lógica de que las circunstancias deben ser entendidas como un motivo si es que van a constituir la especie.

## 5. El rol especificador de la materia

Prometeo, no obstante, permanece impertérrito. Se regodea cuando juega la carta que tenía escondida en la manga, a saber, el rol especificador de la *materia circa quam*. Señala primeramente los puntos inadecuados de la explicación recientemente aportada por Astrolabio. Esta explicación, dice, no puede dar cuenta de muchos desórdenes morales; por ejemplo, no puede explicar el adulterio. Como el mismo Cayetano señala, el adúltero —al menos el adúltero promedio— no entiende buscar placer en una mujer precisamente en cuanto sea la esposa de algún otro<sup>15</sup>. Antes bien, él simplemente busca placer en una mujer; lo que lo atrae son ciertas características físicas y no el hecho de que esta mujer sea la esposa de algún otro. Dado que el estado marital de la mujer no es el motivo de su intención, su acción no debe especificarse como la de tener relaciones sexuales con la esposa de otro hombre; podría especificarse mejor como tener relaciones con una rubia o una morena, características que muy bien podrían motivar su intención.

---

<sup>14</sup> *ST* I–II, 72, 8. “Cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus, et inordinatio eius, prout receditur ab ordine rationis et legis divinae; species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quae est praeter intentionem peccantis, ut supra dictum est; sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad obiectum, in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati”.

<sup>15</sup> CAYETANO, Thomae De Vio. *Commentaria in Summam Theologicam Thomae Aquinatis*, cit., I–II, 72, 9.

Dada la naturaleza de las intenciones adúlteras, por lo tanto, no debe causar sorpresa que cuando Tomás llega a identificar la especie del placer, no se refiere al fin intentado; más bien él se refiere a la materia de la acción:

“El pecado de lujuria consiste en que alguien disfrute de placeres venéreos fuera de la recta razón, lo que puede suceder de dos maneras. En primer lugar, de acuerdo a la materia en la que el pecador busca estos placeres; en segundo lugar, cuando está presente la materia apropiada pero no se observan otras condiciones requeridas. Puesto que las circunstancias, en cuanto son circunstancias no pueden conferir la especie a las acciones morales, la especie de las acciones morales debe ser considerada a partir del objeto, que es la materia de la acción; por lo tanto, la especie de lujuria debe asignarse a partir de la materia u objeto”<sup>16</sup>.

Afortunadamente, para la institución del matrimonio, el fin de la voluntad ha dejado de ser tenido en cuenta, y la materia ha cobrado preeminencia.

La materia desempeña un rol clave en la explicación de Tomás de cómo las circunstancias confieren la especie. Hemos visto que en las *Sentencias* el Aquinate dice que las circunstancias constituyen la especie cuando dan origen a alguna nueva deformidad, un punto que reitera a menudo<sup>17</sup>. Pero Tomás dice también que las circunstancias confieren la especie solamente cuando proveen alguna condición o modificación de la materia<sup>18</sup>. Comprendiendo el rol especificador de la materia, por lo tanto, llegaremos a ver cómo las circunstancias, aun cuando no se las entienda directamente, pueden conferir la especie<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> *Summa Theologiae*, II-II, 154, 1. In *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-12. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906. “Peccatum luxuriæ consistit in hoc quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea utitur. Quod quidem contingit dupliciter, uno modo, secundum materiam in qua huiusmodi delectationem quaerit; alio modo, secundum quod, materia debita existente, non observantur aliae debitae conditiones. Et quia circumstantia, inquantum huiusmodi, non dat speciem actui morali, sed eius species sumitur ab obiecto, quod est materia actus; ideo oportuit species luxuriæ assignari ex parte materiae vel obiecti”.

<sup>17</sup> Ver por ejemplo, *ST I-II*, 88, 5; *ST II-II*, 154, 1, ad 1; *ST II-II*, 154, 6; *De malo*, 7, 4.

<sup>18</sup> Ver *ST I-II*, 18, 10; *De malo*, 2, 6, ad 2.

<sup>19</sup> BROCK (*Action and Conduct*, cit. pp. 88–93), enfatiza el rol especificador de la

Por lo que hemos visto acerca de las acciones, el rol especificador de la *materia circa quam*, o el sujeto de la acción, no puede causar ninguna sorpresa. Una acción no es la producción de una forma pura sin un sujeto, como si el acto del fuego simplemente produjera calor y no calor en un sujeto. Sin embargo, puede ser difícil imaginar cómo la cera calentada pueda especificar el acto del fuego. Seguramente, no hay una especie nueva de acción para cada sujeto distinto, como si calentar la cera fuera una clase de acción, calentar el agua otra clase, y calentar una madera todavía una tercera especie de acción. Todas estas acciones parecen consistir, en cuanto a su clase, simplemente en calentar y la variedad de sujetos sirven como circunstancias diferentes.

No debemos suponer, sin embargo, que la cera especifique el acto de calentar simplemente en cuanto a que es cera. Antes bien, lo especifica bajo alguna otra formalidad, así como el acto de ver es especificado por su objeto bajo la formalidad de ser coloreado. Una roca no es vista en cuanto es una roca, o en cuanto es caliente o fría, sino en cuanto es coloreada<sup>20</sup>.

De manera semejante, la cera no es calentada simplemente en cuanto a que es cera; antes bien, es calentada en cuanto a que puede sufrir el cambio de ponerse caliente. Hay muchas características de una roca —su peso, su temperatura, etc.— pero especifica el acto de ver en cuanto que es coloreada, porque solamente a través del color la roca es visible; la roca especifica el acto de ver, entonces, precisamente en cuanto que es capaz de ser vista. Igualmente, la cera especifica el acto de calentar precisamente en cuanto a que es capaz de ser calentada. La cera no especifica el acto de calentar en cuanto a que es blanda, o redonda, o fragante; más bien, especifica el acto de calentar en cuanto a que es capaz de sufrir el cambio de ponerse caliente. Y así como objetos diversos, como una roca, un árbol y un perro, todos especifican el acto de ver en cuanto que cada uno de ellos es coloreado, así materias diversas, tales

---

materia, y FLANNERY, Kevin apunta a él en: What is Included in a Means to an End? In: *Gregorianum*. N° 74 (1993): pp. 499–513, in 512–513.

<sup>20</sup> *ST I*, 59, 4. "Cum potentiae non distinguantur secundum distinctionem materialem obiectorum, sed solum secundum rationem formalem obiecti". Ver también *ST I*, 80, 1, ad 2; *ST I–II*, 54, 2, ad 1; y *Sentencia libri De anima*, 13, ad 2. Commissio Leonina. Roma-Paris: J. Vrin, 1984.

como la cera, el agua y la madera, todas especifican el acto de calentar en cuanto cada una es capaz de volverse caliente. Así como el acto de ver es especificado por lo visible, del mismo modo el acto de calentar es especificado por lo “calentable”, o sea, lo que puede ser calentado.

Podemos decir, de modo más general, que la materia de cualquier acción debe ser capaz de sufrir el cambio apropiado. Si una bola de billar se moverá, entonces debe ser movable; si un cable conducirá electricidad, debe ser capaz de conducir electricidad. La materia especifica una acción precisamente bajo esta formalidad: su capacidad para sufrir el cambio<sup>21</sup>.

El desorden del adulterio, entonces, se explica fácilmente por su materia. El acto de relación sexual busca introducir algún cambio en el sujeto, que el Aquinate identifica como la mujer. La materia propia para el cambio, sin embargo, es la esposa propia de otro hombre; cualquier otra mujer es una materia inadecuada, incapaz de recibir la forma introducida en el acto sexual. Por lo tanto, una relación con cualquier otra mujer ha de ser desordenada. Del mismo modo, el acto de un robo sacrílego puede explicarse por medio de una materia inadecuada. El ladrón busca introducir un cambio que no puede ser soportado por el cáliz en razón de su sacralidad. Independientemente del fin entendido por el individuo, entonces, estas acciones son desordenadas por causa de su materia. Además, las circunstancias del cáliz que es sagrado

---

<sup>21</sup> Ver BROCK, Stephen L. *Action and Conduct*, cit., p. 89. Encontramos esta idea –que la materia especifica en cuanto que es capaz de sufrir el cambio– en el comentario del Aquinate al *De Anima*. Su preocupación es lo que podríamos aproximadamente llamar el acto de digestión, del cual la materia es el alimento. El cambio que el alimento experimenta es transformarse en el organismo; cuando yo digiero una manzana, transformo la manzana en mi mismo ser. El alimento sirve como objeto de la acción porque, a diferencia de un veneno o una piedra, es capaz de experimentar esta transformación; la manzana es capaz de ser transformada en mi ser (SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 45/1: *Sentencia libri De anima*, lib. II, cap. 9, n.ºs 125–130. Roma-Paris: Commissio Leonina-J. Vrin, 1984. [En adelante: *In De Anima*]). Así como una piedra es el objeto de ver en cuanto que es visible, así el alimento es el objeto de la digestión en cuanto que es capaz de convertirse en el organismo, y así también la cera es el objeto del calor en cuanto que es capaz de volverse caliente.

y de la mujer que pertenece a otro hombre, que son parte integrante de la materia, también constituyen la especie, aunque no sean primariamente buscadas.

## 6. ¿La materia derrotada?

Prometeo se ve perturbado por la tranquila reserva de Astrolabio, que rápidamente salta a la q.72 de la *Prima secundae*. Si en el a. 9 encontramos el rol de las circunstancias absorbido dentro del fin, luego, en el a.3 descubrimos que el rol especificador de la materia puede ser igualmente absorbido. La cuestión pregunta si los pecados son especificados por sus causas. El cuerpo del artículo concluye que solamente la causa final, es decir, el fin, puede conferir la especie, pero incluso de mayor interés para Astrolabio es la segunda objeción:

“Entre todas las causas parece que la causa material es la que menos pertenece a la especie, pero el objeto de los pecados es como su causa material. Por lo tanto, puesto que los pecados son especificados por sus objetos, parece seguirse que los pecados serán mucho más especificados por otras causas”<sup>22</sup>.

La visión de Prometeo alza su fea cabeza en las objeciones de todos los sitios. Más terrible aún es la respuesta de Tomás:

“Los objetos, en cuanto son comparados con actos exteriores, tienen la noción de *materia circa quam*; pero en cuanto son comparados con el acto interior de la voluntad tienen la formalidad de fines, y es a partir de esta formalidad que confieren la especie al acto. E incluso en cuanto son *materia circa quam* ellos tienen la formalidad de términos, desde los cuales se especifica la moción, como se dice en la *Física V* y en la *Ética X*. Pero aun los términos de la moción confieren la especie a la moción en cuanto tienen la formalidad de un fin”<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> *ST* I-II, 72, 3, ad 2: “Inter alias causas minus videtur pertinere ad speciem causa materialis. Ied obiectum in peccato est sicut causa materialis. Cum ergo secundum obiecta peccata specie distinguantur, videtur quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie”.

<sup>23</sup> *ST* I-II, 72, 3, ad 2: “Obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae circa quam; sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium, et ex hoc habent quod dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quod sunt *materia circa quam*, habeant

Además, en la q. 73 encontramos la siguiente afirmación del Aquinate:

“Aunque el objeto es la materia en la que el acto termina, sin embargo, tiene la formalidad de un fin en cuanto que la intención del agente se dirige a él. Pero como se ha dicho, la forma de las acciones morales depende del fin”<sup>24</sup>.

Astrolabio, no satisfecho con este *coup de grace* textual, vuelve en contra de Prometeo sus propios argumentos. Como lo describe Prometeo, el rol especificador de la *materia circa quam*, como corresponde a la causa material, es meramente potencial. Especifica solamente como una potencia para recibir el fin. Ciertamente la materia no añade nada más allá de lo que ya provee el fin. El punto final del calor, por ejemplo, se transforma en la auténtica formalidad bajo la cual la cera especifica el acto del fuego, a saber, la capacidad de tornarse caliente. Nosotros ya sabemos que la actividad del fuego está dirigida hacia el calor; no necesitamos entonces molestarnos en considerar la potencia de la materia hacia el calor. La materia es redundante, reiterando meramente la especificación provista por el punto final.

Podemos conceder, entonces, que las circunstancias confieren especie en cuanto proveen alguna condición de la materia, pero de aquí no se sigue que circunstancias no buscadas confieran especie, porque la materia misma sólo especifica en cuanto es buscada. Cualquier especificación que provea la materia, es mejor provista a través del fin de la voluntad. La enseñanza del Aquinate en la q. 72, a. 9, se sigue naturalmente de su enseñanza con respecto a la materia en cuanto buscada.

## 7. Materia y razón

Prometeo, inquieto, hace una pausa momentánea y luego lentamente saca su copia del *De malo*. Reconoce cierta verdad en lo que

rationem terminorum, a quibus motus specificantur, ut dicitur in V *Phys.* et in X *Ethics.* Sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, in quantum habent rationem finis”.

<sup>24</sup> *ST I-II*, 73, 3, ad 1: “Obiectum, etsi sit *materia circa quam* terminatur actus, habet tamen rationem finis secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, ut supra dictum est. Forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet”.

Astrolabio acaba de decir: la materia específica potencialmente y reconocemos su rol especificador sólo en relación con alguna forma actual. Astrolabio, sin embargo, ha identificado erróneamente esta forma en dos aspectos. Primeramente, no es la forma que llega a ser en el sujeto, sino la forma que está presente en el agente. En segundo lugar, no es la forma de la voluntad sino de la razón. Ya hemos visto que el rol especificador del fin remite a la forma en el agente, así como el calor que llega a haber en la cera especifica el acto del fuego solamente en cuanto se origina en la forma del calor dentro del fuego. Igualmente, el aspecto formal bajo el cual la materia específica depende de la forma del agente. La misma materia de la cera, por ejemplo, podría ser objeto tanto del acto de calentar como del acto de ver, pero especificará estas acciones bajo diferentes formalidades. El aspecto que consideramos, si es la capacidad de ser visto o la capacidad de ser calentado, depende de la forma en el agente. O, como dice el Aquinate, tenemos que mirar el principio de una acción para determinar cuáles son los aspectos de un objeto que confieren la especie:

“Cuando se lo compara con un principio activo, un acto será especificado de acuerdo con alguna formalidad de un objeto, pero cuando se lo compara con otro principio activo no será especificado por la misma formalidad. Porque conocer un color y conocer un sonido son especies diferentes de actos si se los refiere a los sentidos, pues éstos son sensibles en sí mismos. Pero si se los refiere al intelecto, no serán diferentes en la especie, porque el intelecto los comprende a ambos bajo una formalidad común, a saber, el ser o la verdad. De igual modo, conocer lo blanco y conocer lo negro difieren en especie si se los refiere a la vista pero no si se los refiere al gusto. Se puede concluir que el acto de cualquier potencia se especifica de acuerdo a aquello que pertenece *per se* a esa potencia y no por aquello que le pertenece *per accidens*”<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> *De malo* 2, 4: “Secundum aliquam rationem obiecti specificabitur actus comparatus ad unum activum principium, secundum quam rationem non specificabitur comparatus ad aliud. Cognoscere enim colorem et cognoscere sonum sunt diversi actus secundum speciem, si ad sensum referantur; quia haec secundum se sensibilia sunt; non autem si referantur ad intellectum; quia ab intellectu comprehenduntur sub una communi ratione obiecti, scilicet entis aut veri. Et similiter sentire album et nigrum differt specie si referatur ad visum, non si referatur ad gustum; ex quo potest accipi quod actus cuiuslibet potentiae

Astrolabio insiste en que el principio de las acciones humanas es la voluntad, de modo que la forma en relación con la cual la materia específica es el motivo de la voluntad. El Aquinate, por otra parte, no se refiere a la voluntad. Antes bien, él dice que el principio de las acciones humanas es la razón, de modo que la materia específica en cuanto ella se refiere *per se* a la razón. Tomás continúa:

“Si consideramos objetos de acciones humanas que difieren en algo perteneciente *per se* a la razón, entonces los actos diferirán en especie en cuanto son actos de la razón, pero podrían no diferir en especie en cuanto sean actos de alguna otra potencia. Por ejemplo, conocer a la propia esposa y conocer a una mujer que no es la esposa propia son dos acciones cuyos objetos difieren en algo que pertenece a la razón, porque conocer lo que es propio y conocer lo que no es propio está determinado por medio de la razón. Esta misma diferencia, sin embargo, se relaciona *per accidens* en comparación ya sea con el poder de generación o con el deseo sexual. Por lo tanto, conocer lo que es propio y conocer lo que no es propio difieren en cuanto son actos de la razón pero no en cuanto son actos del poder generativo o del deseo sexual. Un acto es humano, sin embargo, en cuanto es un acto de la razón. Claramente, entonces, los dos difieren en especie en cuanto son acciones humanas”<sup>26</sup>.

El color de una rosa se refiere *per se* al poder de la vista pero no al poder del olfato. De modo semejante, en el acto de una relación sexual, si una mujer es o no la esposa propia se refiere *per se* al poder de la

---

specificatur secundum id quod *per se* pertinet ad illam potentiam, non autem secundum id quod pertinet ad eam solum per accidens”. Ver también *ST* I–II, 18, 5 y I, 77, 3.

<sup>26</sup> *De malo* 2, 4. “Si ergo obiecta humanorum actuum considerentur quae habeant differentias secundum aliquid per se ad rationem pertinentes, erunt actus specie differentes, secundum quod sunt actus rationis, licet non sint species differentes, secundum quod sunt actus alicuius alterius potentiae; sicut cognoscere mulierem suam et cognoscere mulierem non suam, sunt actus habentes obiecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens; nam suum et non suum determinantur secundum regulam rationis; quae tamen differentiae per accidens se habent si comparentur ad vim generativam, vel etiam ad vim concupiscibilem. Et ideo cognoscere suam et cognoscere non suam, specie differunt secundum quod sunt actus rationis, non autem secundum quod sunt actus generativae aut concupiscibilis. In tantum autem sunt actus humani in quantum sunt actus rationis. Sic ergo patet quod differunt specie in quantum sunt actus humani”.

razón y no al poder de la generación. Lo que se refiere *per se* al acto de sentir, sea el color de la rosa, su perfume o algún otro aspecto, depende de qué poder de sensación se está considerando. Igualmente, qué aspectos de la mujer se refieren *per se* al acto sexual dependen de cuál es el poder que está bajo consideración, la razón o el poder de generación, porque el mismo acto de una relación sexual se origina en múltiples principios activos y cada uno de estos principios puede apuntar a introducir su propia forma en la materia. Si la mujer es la esposa propia, entonces la materia es apta para recibir la forma introducida por la razón, así como la cera recibe el calor; pero si la mujer no es la esposa propia, entonces la materia no es apta para recibir la forma introducida por la razón. Estos mismos aspectos de la mujer, sin embargo, son irrelevantes para el poder de generación, porque cualquier mujer es capaz de recibir la forma introducida por el poder de generación. Todo gira, entonces, en torno a la forma que la razón busca introducir en la *materia circa quam*. Esos aspectos por los que la materia sea capaz o incapaz de aceptar esta forma conferirán la especie a las acciones humanas. Todos los otros aspectos de la materia serán circunstanciales<sup>27</sup>.

Pero ¿qué forma busca introducir la razón? Consideremos una vez más el ejemplo del Aquinate del intercambio sexual. Claramente, el poder de generación se dirige a introducir la forma de una nueva vida.

---

<sup>27</sup> Cf. BELMANS, Theo. *Le sens objectif de l'agir humain: pour relire la moral conjugale de Saint Thomas*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1980, pp. 16–170; allí Belmans atribuye casi todo el error en la teología moral a la visión de que el objeto del acto humano es una cosa. Tal vez él está expresando la idea de que el objeto de una acción no es simplemente una cosa sino una cosa en cuanto está relacionada con el principio del acto. La materia de un acto no se considera simplemente como un objeto físico; se la considera en cuanto está relacionada con el orden de la acción que se origina en la razón. Martin Rhonheimer sostiene una posición similar; ver RHONHEIMER, Martin. The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason: the 'Object of the Human Act' in Thomistic Anthropology of Action. In: *Nova et Vetera* [English edition]. N° 2 (2004): 461–516. Para una refutación detallada de la posición de Rhonheimer, ver BROCK, Stephen L. *Veritatis Splendor* 78, St. Thomas, and (Not Merely) Physical Objects of Moral Acts. In: *Nova et Vetera* [English Edition]. N° 6 (2008): 1–62; ver también DEWAN, Lawrence. St. Thomas, Rhonheimer, and the object of the human act. In: *Nova et Vetera* [English edition]. N° 6 (2008): 63–112.

Puesto que la mujer está en potencia para una nueva vida, mientras el hombre no lo está, esta diferencia entre macho y hembra se refiere *per se* al poder de generación. También se refiere *per se* a la razón, porque la actividad homosexual es una especie moral distinta. De alguna manera, entonces, la razón también busca introducir la forma de una nueva vida. Pero adicionalmente la razón busca ordenar la acción a la educación o maduración de un niño, como lo pone en claro la teoría del Aquinate sobre la fornicación, puesto que él dice que la fornicación es un mal precisamente porque una mujer no casada no es por sí misma capaz de criar un niño.<sup>28</sup> La razón, entonces, apunta a introducir una nueva vida, en cuanto ordenada a su madurez. Aunque cualquier mujer está en potencia para la vida, solo la propia esposa está en potencia para llevar esta nueva vida a su madurez<sup>29</sup>.

Lo que no tiene el poder de generación pero sí lo incluye la razón, es el orden a un bien humano, a saber, la educación del hijo. El Aquinate dice que el rol de la razón es ordenar a un fin, porque con nuestra razón podemos ver la relación entre el fin y aquello que está en razón del fin.<sup>30</sup> Por cierto, si consideramos meramente la nueva vida, haciendo abstracción de la necesidad de una educación, la razón, sin embargo, añade algo por encima del poder de generación, porque la razón apunta a una nueva vida no solamente en cuanto nueva vida sino en cuanto un bien humano como ordenado al fin de la vida humana.

En general, la razón busca introducir no simplemente una forma, como ocurre con otras potencias, sino que busca introducir una forma en cuanto esté ordenada al bien humano. La materia se refiere *per se* a

<sup>28</sup> *ST* II-II, 154, 2; SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3. Ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello. Taurini-Romae: Marietti, 1961, III, 1, [En adelante: *SCG*]; *De malo* 15, 1.

<sup>29</sup> El poder de generación y el orden de la razón tienen que ver con los tipos o con lo que mayormente sucede, y no con lo que puede ocurrir en alguna ocasión. No interesa, por lo tanto, que alguna mujer pueda ocasionalmente ser capaz de llevar adecuadamente un hijo a su madurez, puesto que generalmente son necesarios ambos progenitores. Tampoco interesa el hecho de que alguna mujer podría ser infértil y, por lo tanto, incapaz de generar una nueva vida, porque una mujer es el tipo de cosa que genera una nueva vida con relación al poder masculino de la generación. Ver *De malo* 15, 2, ad 12; *ST* II-II, 154, 2.

<sup>30</sup> Ver *ST* I, 18, 3; *ST* I-II, 12, 1, ad 3; *ST* I-II, 90, 1.

la razón, entonces, en cuanto es o no capaz de aceptar el orden al fin. ¿Qué aspectos de la materia conferirán la especie moral? Esos aspectos que permiten o no que la forma esté ordenada a un fin. Así como una roca se refiere *per se* al poder de la vista en cuanto ella es visible, del mismo modo una mujer se refiere *per se* a cumplir actos sexuales en cuanto es capaz de estar ordenada al fin.

Evidentemente, entonces, la materia específica sin referencia al fin de la voluntad sino más bien con relación a la razón que ordena a ese fin. Como tal, el rol especificador de la materia no puede reducirse al rol especificador del fin y las circunstancias que sirven como condiciones de la materia, confirmando, por lo tanto, la especie, no necesitan ser entendidas directamente como fines.

## 8. La especie procede del fin de la voluntad

Incapaz de contenerse por más tiempo, Astrolabio lo interrumpe, señalando que, a su parecer, Prometeo ha ido demasiado lejos. En su esfuerzo por enfatizar el rol especificador de la materia, ha eliminado enteramente el fin de la voluntad. Todo es razón y materia. ¿Dónde entra la voluntad? El Aquinate establece claramente que las acciones humanas son especificadas por el fin de la voluntad y no por el fin de la razón. Sin embargo aparece, en la exposición de Prometeo, que no hay ninguna necesidad de la voluntad. Además, Astrolabio señala que Prometeo ha dejado de considerar los textos que demuestran que el rol especificador de la materia se reduce a aquel de la voluntad. Aunque concedamos todo lo que se ha dicho con respecto a la materia y la razón, permanece todavía en pie que la materia es ella misma un fin de la voluntad y es en cuanto tal que especifica.

## 9. La acción ejecutada es intentada

Debe concederse que la acción que un individuo actualmente ejecuta es una clase particular de acción porque el agente “intenta hacer tal y tal acción voluntaria en tal y tal materia”<sup>31</sup>. El adúltero comete un acto de adulterio porque quiere hacerlo. No hay ningún acto puro de adulterio que exista meramente por la materia y la razón; solo hay actos individuales de adulterio que existen porque ciertos individuos

<sup>31</sup> STI-II, 72, 1: “Qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia”.

eligen ejecutar un acto de relación sexual con ciertas mujeres. Este punto, entonces, debe concederse: la materia es un fin de la voluntad, y solamente en cuanto tal especifica las acciones humanas. Con respecto a esto, Astrolabio es incuestionablemente correcto.

El fin de la voluntad es ciertamente necesario para la especie de las acciones humanas, porque un acto humano es un acto voluntario. Sin embargo, la voluntad no determina esas características que especifican una acción; al contrario, eso lo hace la razón<sup>32</sup>. Ciertamente, la intención —la herramienta preferida de Astrolabio— no distingue efectivamente entre características tan claramente como lo hace el motivo. El ladrón puede intentar apoderarse del cáliz en cuanto es de oro y no porque es sagrado. Sin embargo, intenta apoderarse de un objeto sagrado; no es la sacralidad del objeto lo que origina su motivo.

Astrolabio ha hecho notar correctamente que la intención es necesaria para la especie moral. Sin la intención del ladrón no habría ningún acto de robo ni habría ninguna materia tomada; la materia es parte de la acción humana —y por lo tanto puede desempeñar una parte en la especificación de esa acción— solamente porque la acción versa sobre ella. No obstante, la intención no distingue tan finamente las características particulares de la materia que podrían conferir la especie. La intención es un instrumento algo desafilado. Entendemos introducir alguna forma en una materia, pero la intención no suministra una precisión ulterior. Si un asesino intenta asesinar al Primer Ministro y sabe que el Primer Ministro es el hermano de Liliana, entonces él intenta también matar al hermano de Liliana. Las dos formalidades no pueden separarse en su intención. Si alguien entiende dibujar un triángulo y su único instrumento de escritura es un lápiz verde, entonces él intenta dibujar algo verde. A él podría no gustarle el color verde; podría preferir dibujar un triángulo rojo; sin embargo, él intenta dibujar un

---

<sup>32</sup> Estrictamente hablando, la intención no especifica las acciones humanas; más bien, las acciones reciben su especie de aquello que es buscado. El Aquinate se refiere a menudo a lo que es *praeter intentionem* como que no confiere la especie. Cuando habla de la relación entre especie e intención (como opuestos a *praeter intentionem*), él no dice que la intención confiere la especie, sino que prefiere decir que la especie se recibe de lo que es intentado (ver *ST I–II*, 72, 1; *ST II–II*, 64, 7; *ST II–II*, 109, 2, ad 2; *ST II–II*, 150, 2).

triángulo verde. Si un ladrón intenta robar un automóvil, y ese automóvil es rojo, él intenta robar un automóvil rojo. Si el automóvil es un coche deportivo, entonces él intenta robar un coche deportivo. Tal vez él podría estar menos interesado en el color del coche; tal vez él podría estar menos interesado en si es o no un coche deportivo. Sin embargo, al intentar robar este coche, él entiende robarlo bajo todas sus formalidades.

Por supuesto, el asesino intenta matar al Primer Ministro en cuanto es el Primer Ministro y no en cuanto es el hermano de Liliana. La persona intenta dibujar un triángulo en cuanto que es un triángulo y no en cuanto que es verde. Y tal vez el ladrón intenta robar el automóvil en cuanto que es un medio de transporte y no en cuanto que es rojo. En estos casos, la expresión “en cuanto que” indica la formalidad motivadora; no indica la exclusión de la intención.

La intención suministra la forma y la materia, pero se necesita otra herramienta para identificar las características precisas de la forma y la materia que confieren la especie. La materia debe considerarse en relación con la razón, más bien que en su relación con la voluntad. Las características de la materia que son aptas o no para el fin de la razón conferirán la especie, sea que suministren o no la fuerza motivadora detrás de la intención. El adúltero bien puede intentar orientar su actividad sobre una mujer particular por causa de ciertas características corporales, y de ninguna manera porque esa mujer esté casada con otro hombre, pero queda en pie que esta mujer está casada con otro hombre. La materia específica porque es buscada, pero aquellos de sus aspectos que sirven para la especificación no dependen de la intención sino de su relación con la razón. Dado que la voluntad se ha dirigido a esta materia, se ve ella mimada constreñida por el bien que pueda buscar; cualquier cosa que pretenda lograr debe ser buscada aparte del orden de la razón.

## 10. Preguntas sin respuestas

Comenzamos esta discusión presentando dos textos tan evidentemente conflictivos entre sí que Cayetano juzgó que el Aquinate había cambiado de opinión. Prometeo ha dejado intactos estos textos con-

flictivos, exceptuando la afirmación de que ambos puedan reconciliarse. Es el momento para él de probar sus palabras. Nuestra dificultad se origina en el artículo de la *Summa*, o, al menos, en su lectura por parte de Cayetano, porque parece decir que las circunstancias confieren la especie solamente en cuanto caen bajo un nuevo motivo, excluyendo así la posibilidad, afirmada en el artículo de las *Sentencias*, de que las circunstancias pueden conferir la especie aun cuando no sean directamente buscadas por la voluntad.

Prometeo insiste, sin embargo, en que Cayetano ha leído erróneamente el artículo de la *Summa*. Aunque aparentemente el Aquinate concede que las circunstancias confieren la especie, con la estipulación de que hacen eso sólo cuando se originan en un nuevo motivo, una lectura más cuidadosa revela que el Aquinate concluye que las circunstancias no confieren la especie. Apenas un consuelo, podría suponerse. Según la interpretación de Cayetano, los dos artículos al menos coinciden en que las circunstancias a veces confieren la especie; difieren sólo en la explicación de cómo las circunstancias la confieren. Ahora Prometeo desea argumentar que el artículo de la *Summa*, en completa oposición con el de las *Sentencias*, sostiene que las circunstancias no confieren la especie.

No solo Prometeo ha fallado en dar consuelo a los afligidos, sino que ha propuesto una interpretación aparentemente en patente contradicción con el texto mismo. Vale la pena que traigamos nuevamente el texto a consideración:

“Cuando hay un nuevo motivo para pecar, hay una nueva especie de pecado, puesto que el motivo para pecar es el fin y el objeto. A veces en la corrupción de circunstancias diferentes, el motivo puede permanecer el mismo, por ejemplo, la persona codiciosa es impulsada por el mismo motivo a tomar algo cuando no debería, donde no debería, y más de lo que debería, e igualmente con otras circunstancias, porque hace todas estas cosas en razón de un deseo desordenado de acumular dinero. La corrupción de estas circunstancias diferentes no diversifica las especies de pecados sino que todas ellas pertenecen a una y misma especie de pecado. Otras veces, por otra parte, la corrupción de diversas circunstan-

cias se origina en distintos motivos... y de este modo conduce a diversas especies de pecados.”<sup>33</sup>

Para leer correctamente este pasaje debemos olvidar lo que conocemos a partir de otros textos del Aquinate, a saber, que el Aquinate piensa que las circunstancias a veces realmente confieren la especie a acciones humanas. A menos que expulsemos este conocimiento de nuestras mentes, podemos suponer que el Aquinate ha de estar aquí diciendo lo mismo. Pero si abordamos el texto sin esa suposición, podemos ver entonces que todas las objeciones arguyen que a veces las circunstancias realmente confieren la especie. El *sed contra*, por otra parte, arguye que las circunstancias no confieren la especie. Tanto las objeciones como el *sed contra*, entonces, nos preparan para una respuesta negativa; el Aquinate debe concluir que las circunstancias no confieren la especie.

La respuesta negativa, sin embargo, resulta opaca, a menos que examinemos los artículos inmediatamente precedentes. El principio general de que las acciones morales adquieren su especie del motivo, está implicado, pero no afirmado explícitamente en los artículos 6 y 7. Se lo establece por primera vez en el a. 8, que pregunta si un exceso o defecto diversifican la especie. Sin sorpresa alguna él responde que sí lo hacen, puesto que desear demasiado placer es distinto de desear

---

<sup>33</sup> *ST I-II*, 72, 9: “Ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species, quia motivum ad peccandum est finis et obiectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum, sicut illiberalis ab eodem movetur quod accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quam oportet, et similiter de aliis circumstantiis; hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniae congregandae. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam et eandem peccati speciem. Quandoque vero contingit quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt a diversis motivis. Puta quod aliquis praepropere comedat, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi, propter facilem consumptionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturae potentem ad convertendum multum cibum; quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quae est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species”.

demasiado poco placer. La verdadera fuente de la especificación, sin embargo, se basa en los distintos motivos que subyacen en el exceso y el defecto. Desear demasiado placer surge del amor por el placer, mientras que desear demasiado poco placer surge del odio al placer. En la respuesta a la primera objeción Tomás clarifica este punto:

“Aunque más y menos no son causa de diversidad en la especie, sin embargo, a veces siguen a las especies en cuanto que proceden de formas diversas, por ejemplo, cuando se dice que el fuego es más liviano que el aire. Por lo tanto, dice el Filósofo en el libro 8 de la *Ética*, que aquellos que pensaban que no había especies diversas de amistad, porque se las designaba de acuerdo con más y menos, no ponían suficiente confianza en un signo. De la misma manera, ir más allá de la razón o no alcanzarla pertenece a pecados diversos de acuerdo con la especie en cuanto que siguen a motivos diversos”<sup>34</sup>.

Resulta, entonces que un exceso y un defecto no confieren ellos mismos la especie; más bien, ellos son signos de una nueva especie. Podríamos identificar al fuego como un elemento que es más liviano que el aire, pero la levedad misma no confiere la especie; antes bien, ella sigue a la forma del fuego, que es la que confiere la especie. Igualmente, podríamos identificar los pecados por medio de un exceso y un defecto, pero estas cantidades no confieren efectivamente la especie, es decir, el nuevo motivo.

El Aquinate procede ahora a preguntar si las circunstancias confieren la especie a los pecados. Las objeciones y el *sed contra* nos preparan para una respuesta negativa, pero, en cambio, la respuesta corre pareja con la dada en el artículo 8. Sí, la confieren, pero no realmente. En realidad, motivos diversos confieren la especie, pero a veces las circunstancias, siguen a estos motivos diversos como signos de especies nuevas y, por lo tanto, identificamos las especies por medio de las cir-

---

<sup>34</sup> ST I-1 2, 72, 8, ad 1: “Magis et minus, etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniunt ex diversis formis, sicut si dicatur quod ignis est levior aere. Unde philosophus dicit, in viii ethic., quod qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quod dicuntur secundum magis et minus, non sufficienti crediderunt signo. Et hoc modo superexcedere rationem, vel deficere ab ea, pertinet ad diversa peccata secundum speciem, in quantum consequuntur diversa motiva”.

cunstancias. En un texto paralelo del *De malo*, Tomás abandona cualquier pretensión de que las circunstancias mismas confieran la especie, y establece simplemente que el motivo sirve como una nueva forma de la voluntad, confiriendo, por lo tanto, la especie al pecado. Dice allí: “Estas especies de gula no se diversifican en razón de circunstancias diversas sino en razón de motivos diversos”<sup>35</sup>.

El cambio, entonces, de las *Sentencias* a la *Prima secundae*, 72, 9, es más radical que lo que supone Cayetano. El Aquinate no simplemente cambia su teoría de cómo las circunstancias confieren la especie, sea porque añadan un nuevo defecto o por un nuevo motivo; pasa de decir que las circunstancias incuestionablemente confieren la especie a decir que ellas no confieren la especie.

La *Prima secundae*, 72, 9, es sorprendente en su singularidad. En varios lugares, tanto con fecha anterior al artículo de la *Summa* como con fecha posterior, el Aquinate pregunta si las circunstancias confieren la especie a las acciones o a los pecados<sup>36</sup>. En cualquier otro sitio, sea en las *Sentencias*, en el *De malo*, o, anteriormente, en la *Prima secundae*, el Aquinate responde que ellas realmente confieren la especie, pero en la cuestión 72, artículo 9, su respuesta da marcha atrás. Allí, y sólo allí, el Aquinate establece que las circunstancias no confieren la especie. El Aquinate mismo, sin embargo, parece olvidar este cambio radical.

La razón detrás de esta despreocupación del Aquinate es más bien sencilla; el uso que él hace del término “circunstancia” es ambiguo. Inicialmente, remite a lo que está fuera de la esencia o especie de la acción, pero el Aquinate procede a dar una lista de circunstancias que incluyen lugar, tiempo, efectos, etc.<sup>37</sup> La confusión se origina en suponer que ambas –la definición y la lista– son intercambiables. ¿Qué podemos hacer, después de todo, con una circunstancia que confiere la especie? Por ejemplo, cuando un ladrón roba en un lugar sagrado y, por lo tanto, comete un sacrilegio, ¿qué podemos hacer con la circunstancia del lugar? Está en la lista del Aquinate de ocho circunstancias,

---

<sup>35</sup> *De malo* 14, 3, ad 1: “Praedictae species non diversificantur propter diversas circumstantias, sed propter diversa motiva, ut dictum est.”

<sup>36</sup> *In Sent.* lib. IV, d. 16, q. 3, a. 2c; *ST I–II*, 18, 5; *ST I–II*, 72, 9; y *De malo* 2, 6.

<sup>37</sup> *ST I–II*, 7, 3 o *De malo* 2, 6.

pero en esta instancia particular cae dentro de la misma esencia de la acción. ¿Es, entonces, una circunstancia o no? Estrictamente hablando, dice el Aquinate, tales circunstancias dejan de ser circunstancias:

“Una circunstancia no siempre confiere la especie al acto moral, sino sólo cuando añade una nueva deformidad que pertenezca a otra especie de pecado. Por ejemplo, si encima de que alguien toma para sí una mujer que no es su esposa, se añade que toma la esposa de otro hombre, se añade entonces la deformidad de la injusticia. Por lo tanto, esa circunstancia confiere una nueva especie y, propiamente hablando, esa ya no es una circunstancia; antes bien, es una diferencia específica del acto moral”<sup>38</sup>.

El término “circunstancia”, entonces, tiene dos significados. En un sentido amplio, se refiere a alguna de las cosas en la lista de las circunstancias, sea que confiera la especie o no; en un sentido estricto, se refiere a aquello que cae fuera de la especie de una acción<sup>39</sup>. Claramente en este segundo significado de circunstancia, no puede haber ningún modo en el que las circunstancias verdaderamente confieran la especie a las acciones. Una circunstancia especificadora es un oxímoron. Si especifica, entonces ya no es una circunstancia, al menos en el sentido estricto. En un texto que ya hemos citado concerniente a las especies de lujuria, el Aquinate dice así:

“Puesto que las circunstancias, en cuanto son circunstancias no pueden conferir la especie a las acciones morales, la especie de las acciones morales debe ser considerada a partir del objeto, que es la materia de la acción; por lo tanto, la especie de lujuria debe asignarse a partir de la materia u objeto”<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> *De malo*, 7, 4: “Circumstantia non semper dat speciem actui morali, sed solum tunc quando novam deformitatem addit ad aliam speciem peccati pertinentem: puta, cum aliquis super hoc quod accedit ad non suam, accedit ad eam quae est alterius, et sic incidit ibi deformitas iniustitiae; unde illa circumstantia dat novam speciem, et proprie loquendo, iam non est circumstantia, sed efficitur specifica differentia actus moralis.” Ver también *ST II-II*, 154, 1, ad 1.

<sup>39</sup> Joseph Pilsner hace una exposición detallada del sentido estricto y amplio de circunstancia en *The Specification of Human Actions in St. Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 193–98.

<sup>40</sup> *ST II-II*, 154, 1: “Peccatum luxuriae consistit in hoc quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea utitur. Quod quidem contingit dupliciter, uno modo, secundum materiam in qua huiusmodi delectationem quaerit; alio

Los últimos dos textos, en sentido literal, parecen contradecirse entre sí. En el primero, Tomás dice que una circunstancia confiere la especie al acto de adulterio. En el segundo dice que la especie de lujuria, que incluye adulterio, no puede ser conferida por las circunstancias, porque las circunstancias no confieren la especie. El aparente conflicto, sin embargo, queda fácilmente resuelto reconociendo que en el segundo texto el Aquinate está usando “circunstancia” en sentido estricto.

Ahora bien, habitualmente cuando el Aquinate pregunta si las circunstancias confieren la especie a las acciones humanas, él emplea el término “circunstancia” en el sentido amplio, y por eso responde afirmativamente. Pero cuando llega a la *Prima secundae*, 72, 9, él está preocupado por tratar un nuevo fenómeno, a saber, las circunstancias —en sentido estricto— que parecen conferir la especie. Estas circunstancias no añaden alguna nueva deformidad al pecado, pero, sin embargo, entra en nuestras definiciones de varias especies. El Aquinate explica que las circunstancias no confieren realmente la especie; más bien sirven como signos de una nueva especie que se origina por un motivo distinto<sup>41</sup>.

Los dos artículos que para Cayetano están en conflicto, entonces, llegan a conclusiones opuestas sobre el rol de las circunstancias, porque emplean diferentes sentidos del término “circunstancia”. En las *Sentencias*, el Aquinate concluye que las circunstancias —en sentido amplio— confieren la especie a los pecados cuando añaden una nueva deformidad. En la *Summa*, el Aquinate concluye que las circunstancias —en sentido estricto— no confieren la especie, sino que pueden a veces servir como signos de una nueva especie cuando siguen como accidentes propios a algún motivo distinto.

---

modo, secundum quod, materia debita existente, non observantur aliae debitaee condiciones. Et quia circumstantia, in quantum huiusmodi, non dat speciem actui morali, sed eius species sumitur ab obiecto, quod est materia actus; ideo oportuit species luxuria assignari ex parte materiae vel obiecti”.

<sup>41</sup> Pilsner reconoce la distintividad de esta doctrina (*Op. cit.*, pp. 199–216). Él distingue correctamente entre aquellas circunstancias que realmente confieren la especie y, por lo tanto, dejan de ser circunstancias, y las circunstancias que meramente dan el nombre al pecado, mientras que la especie la da el motivo.

Además, la visión que Tomás considera pero rechaza en las *Sentencias* no es la visión adoptada en la *Summa*. En las *Sentencias* el Aquinate rechaza la visión de que una circunstancia, para conferir la especie, debe servir como el fin del pecador, de modo que un ladrón comete sacrilegio sólo si quiere el cáliz precisamente en cuanto que es sagrado. En la *Summa*, el Aquinate adopta la visión de que las circunstancias confieren la especie, o más bien, que sirven como signos de la especie, cuando son los accidentes propios de algún nuevo motivo. La circunstancia no necesita ser un nuevo motivo; al contrario, simplemente debe seguir a algún nuevo motivo. Los dos artículos expresan dos relaciones diferentes entre un motivo y una circunstancia. La circunstancia podría ser el motivo, como en las *Sentencias*, o la circunstancia podría seguir al motivo, como en la *Summa*. Los artículos aparentemente conflictivos están efectivamente tratando dos asuntos dispares<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Queda todavía un texto problemático, el que ya cité de la *Secunda secundae* concerniente a la especie de la imprudencia, donde el Aquinate dice que tenemos una nueva especie de sacrilegio solamente cuando el ladrón entiende causarle un daño a un lugar sagrado. El ejemplo de sacrilegio que menciona el Aquinate es problemático, porque corre casi parejo con el que fue dado en las *Sentencias*, sin embargo, aplica el análisis de las circunstancias propuesto en la *Prima secundae* 72, 9, más bien que el análisis más estandarizado que se basa en las circunstancias que añaden una nueva deformidad de pecado. Hemos podido notar que este pasaje concierne a un lugar sagrado, mientras que el de las *Sentencias* concierne a un objeto sagrado pero esta línea de razonamiento no nos lleva demasiado lejos, porque en el *De malo* el Aquinate analiza explícitamente el acto de robo en un lugar sagrado según el modelo de las *Sentencias*, a saber, la santidad del lugar añade una nueva deformidad. Podemos concluir que nuestro problema no es cronológico, es decir, que en un momento el Aquinate haya analizado el sacrilegio de una manera y más tarde lo haya analizado de manera distinta, porque la *Secunda secundae* y el *De malo* son fundamentalmente del mismo período de tiempo. Nuestro problema debe ser, entonces, un problema de reconciliación. Examinar otra diferencia entre los dos ejemplos puede resultar de más provecho. Aunque a primera vista ambos pasajes parecen ser concernientes al robo y al sacrilegio, un examen más profundo revela que el pasaje de la *Secunda secundae* concierne al pecado de codicia más bien que al pecado de robo. En otras palabras, el artículo de las *Sentencias* se refiere al acto externo de robar, mientras que el artículo de la *Summa* considera la motivación interna subyacente en una acción de tomar lo que no se debe. Aunque el Aquinate describe coherentemente al sacrilegio como una especie de robo, no encuentro en ninguna parte que lo considere una especie de codicia. Ahora bien, una acción es más formalmente

## Bibliografía

- BELMANS, Theo. *Le sens objectif de l'agir humain: pour relire la moral conjugale de Saint Thomas*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1980.
- BROCK, Stephen L. *Action and Conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action*. Edinburgh: T & T Clark, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Veritatis Splendor* 78, St. Thomas, and (Not Merely) Physical Objects of Moral Acts. In: *Nova et Vetera*. N° 6 (2008): 1–62.
- CAIETANI, Thomae de Vio. *Commentaria in Summam Theologicam s. Thomas Aquinatis*. Romae: R. Garroni, 1896-1906.
- DEWAN, Lawrence. St. Thomas, Rhonheimer, and the object of the human act. In: *Nova et Vetera*. N° 7 (2008): 63–112.
- FINNIS, John. Object and Intention in Moral Judgments according to Aquinas. In: *The Thomist*. N°55 (1991): 1–27.
- FLANNERY, Kevin. What is Included in a Means to an End? In: *Gregorianum*. N° 74 (1993): 499–513.

---

aquello que concierne al fin más remoto (*ST I–II*, 18, 7). Si uno roba en un lugar sagrado sólo por causa de las posesiones, entonces su acción es formalmente codicia, aunque en relación con la acción externa sea también un sacrilegio, porque hay una adición de una nueva deformidad, pero si alguien roba en un lugar sagrado precisamente para causar un daño a ese lugar, entonces su acción deviene formalmente no codicia sino sacrilegio porque ése es el fin remoto que subyace en esa acción.

Yo sugiero, entonces, que en la *Secunda secundae*, 53, 2, ad 3, el Aquinate está simplemente considerando que ese lugar no confiere la especie al pecado de codicia (aunque a veces lo hace al pecado de robo), pero que podría especificar también el pecado de codicia, si se entendiera algún daño especial como un fin, porque entonces la acción se convertiría, más formalmente, en esta nueva especie implicada por el fin remoto.

Es también digno de notarse que todo el sentido de este texto es negar la aplicación de la “nueva” doctrina de las circunstancias al caso de la imprudencia.

- GRISEZ, Germain. *The Way of the Lord Jesus*. In: *Christian Moral Principles*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983. v. 1.
- PILSNER, Joseph. *The Specification of human Actions in St. Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- PINCKAERS, Servais. *La role de la fin dans l'action morale selon saint Thomas*. Dans: *Le Renouveau de la Morale*. Paris: Casterman, 1964, pp. 114–143.
- RHONHEIMER, Martin. The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason: the ‘Object of the Human Act’ in Thomistic Anthropology of Action. In: *Nova et Vetera*. N° 6 (2008): 1–62.
- SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3. Ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello. Taurini-Romae: Marietti, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 23: *Quaestiones disputatae de malo*. Roma-Paris: Commissio Leonina-J. Vrin, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 45/1: *Sententia libri De anima*. Roma-Paris: Commissio Leonina-J. Vrin, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. Ed. P. Mandonnet. Paris: Lethielleux, 1929, 1159 pp.
- \_\_\_\_\_. *Sententia libri De anima*. Commissio Leonina. Roma-Paris: J. Vrin, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Summa Theologiae in Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-12. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906.

**TERCERA PARTE**  
**LAWRENCE DEWAN, O.P:**  
**ALGUNOS DE SUS GRANDES TEMAS**





## ¿Atribuyó Sto. Tomás una doctrina de la creación a Aristóteles?<sup>1</sup>

Mark F. Johnson<sup>2</sup>



Todos los estudiosos del pensamiento de Sto. Tomás admiten de inmediato que el santo fue fuertemente influido por el pensamiento de Aristóteles. La cuestión de la medida en la que Sto. Tomás recibió la influencia de Aristóteles, sin embargo, ha sido por largo tiempo tema de discusión lo cual es comprensible, puesto que el rol que los tomistas le asignan a Aristóteles en el pensamiento de Sto. Tomás definirá, en gran medida cuál es para ellos la naturaleza del pensamiento de Sto. Tomás. Si Pico de la Mirándola tenía razón al afirmar que “*sine Thoma Aristoteles mutus esset*”, ¿es también cierto lo opuesto? ¿O se trata más bien de que Sto. Tomás puede hablar porque prestó oídos al texto del Éxodo 3:14 “Yo soy el que soy”?

---

<sup>1</sup> Este artículo fue publicado originalmente bajo el título: Did St. Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle? In: *The New Scholasticism*. N° 63 (1989): 129-55, revista a la que agradecemos la autorización de la traducción y publicación del mismo. La traducción es de Carlos R. Domínguez. Revisión de la traducción: Liliana B. Irizar.

<sup>2</sup> Mark F. Johnson es Ph.D., Medieval Studies, University of Toronto [1990], MSL, Pontifical Institute of Mediaeval Studies [1988], [Historical], especializado en la vida y el pensamiento de santo Tomás de Aquino, especialmente su pensamiento moral. Es Associate Professor del Departamento de Teología de la Marquette University. Posee un vasto número de publicaciones científicas entre las que se cuentan *St. Thomas Aquinas and the Mendicant Controversies: Three Translations*, trans. John Proctor, OP (2007), editado con la introducción de Mark Johnson, y más de veinte artículos sobre la vida y la obra de Tomás de Aquin.

Mark F. Johnson afirma que este artículo es “un fruto de muchas discusiones que he tenido en el pasado con mis maestros, el ya fallecido James A. Weisheipl, O.P., y Lawrence Dewan, O.P., ambos del Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada. Ninguno de ellos puede ser considerado responsable de lo que digo aquí”.

Este trabajo no puede, naturalmente, ofrecer una respuesta definitiva a una cuestión tan importante y compleja pero espero que pueda ser de ayuda para ella. La pregunta que realmente apunta a responder es histórica y, puesta en términos simples, es la siguiente: ¿Atribuyó Sto. Tomás a Aristóteles una doctrina de la creación? El estilo de la pregunta es importante aquí porque a mí no me concierne si Aristóteles mismo sostuvo una doctrina de la creación. Eso puede dejarse al arbitrio de los estudiosos de Aristóteles, que probablemente estén tan divididos sobre ese tema como lo están los tomistas sobre el rol de Aristóteles en el pensamiento de Sto. Tomás. Mi preocupación aquí, antes bien, es si Sto. Tomás pensó que Aristóteles tuvo una doctrina de la creación, porque si fue así, entonces probablemente le atribuirá a Aristóteles el desempeño de un amplio rol en la construcción de su propia metafísica del *esse*. La creación es, después de todo, una dependencia total en el *esse*<sup>3</sup>. Por último, esta pregunta reviste una relevancia adicional porque algunos tomistas que le dan gran importancia al *esse*, tales como Etienne Gilson y Anton Pegis, niegan que Sto. Tomás le haya atribuido una doctrina de la creación a Aristóteles<sup>4</sup>. A pesar de todo, me parece que en muchos textos Sto. Tomás realmente le atribuye una doctrina de la creación a Aristóteles y deseo realizar un breve examen cronológico de estos textos para establecer este hecho histórico. Hay doce textos que serán considerados aquí. Atendiendo a las fechas aproximadas de su publicación, son los siguientes:<sup>5</sup>

<sup>3</sup> “Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam”. SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 2, d. 1, q. 1, a. 2, in corp. Stuttgart: Frommann–Holzboog, 1980, vol. 1, p. 123, col. 3. [En adelante: *In Sent.*]. El texto usado en esta edición está tomado de la reimpresión de la edición Parma (New York, 1948). Las citas de estas y otras obras de Sto. Tomás se harán en la forma estándar, con la referencia completa en la primera aparición.

<sup>4</sup> Cf. GILSON, Etienne. *The Spirit of Medieval Philosophy*. New York: Scribner, 1940, pp. 438–441, fn. 4; PEGIS, Anton. A Note on St. Thomas, *Summa Theologica*, I, 44, 1–2. In: *Mediaeval Studies*. N° 8 (1946): 159–168; *St. Thomas and the Greeks*. Milwaukee: Marquette University Press, 1939, pp. 101–102, fn. 64; Cf. ANDERSON, James. *The Cause of Being: The Philosophy of Creation in St. Thomas*. St. Louis: B. Herder, 1952.

<sup>5</sup> La datación es la de James A. Weisheipl, O.P., como se encuentra en el capítulo titulado “A Brief Catalogue of Authentic Works”, pp. 355–405, en su *Friar*

1. *In II Sententiarum, d. 1, expositio textus* (c. 1253).
2. *In II Sententiarum, d. 1, q. 1, a. 5, ad 1 in contrarium* (c. 1253).
3. *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis* (1261–1265).
4. *Expositio super primam decretalem* (1261–1269).
5. *Quaestio disputata de potentia*, q. 3, a. 5 (1265–1266).
6. *Summa theologiae*, I, q. 44, a. 2 (1266–1267).
7. *In II Metaphysicorum*, lect. 2 (1269–1272).
8. *In VI Metaphysicorum*, lect. 1 (1269–1272).
9. *In VIII Physicorum*, lect. 2 (1270–1271).
10. *In VIII Physicorum, lect. 3* (1270–1271).
11. *De substantiis separatis*, cap. 9 (1271–1273).
12. *In I De coelo et mundo*, lect. 8 (1272–1273).

Una lectura estándar de Aristóteles en tiempos de Sto. Tomás era la que se encuentra en *Sententiae in IV libros distinctae* de Pedro Lombardo, más conocido como *Libri sententiarum*. El éxito de esta obra garantizó que todos los maestros que produjeron *scripta* sobre este texto de teología medieval tomaran partido acerca de si Aristóteles tenía una doctrina de la creación. El *locus* para las discusiones sobre esta cuestión, por supuesto, es el Libro II, Distinción 1, y como veremos en breve, Sto. Tomás no duda en tomar partido.

En el primer capítulo de la Distinción 1, Lombardo empieza su análisis de la creación citando el Génesis 1:1: “*In principio creavit Deus caelum et terram*”<sup>6</sup>. Tal como lo ve Lombardo, Moisés está reportando que el mundo fue hecho por Dios creador en un solo principio (*in uno*

*Thomas d' Aquino: His Life, Thought and Work*, 2nd ed. with corrigenda and addenda. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1983. Nótese que Father Weisheipl cambió su punto de vista con respecto a la datación de ciertas obras. Ver las páginas apropiadas en corrigenda y addenda, pp. 465–487.

<sup>6</sup> LOMBARDI, Petri. *Sententia in IV libros distinctae*, lib. II, dist. 1, cap. 1, n.º 1. Grottaferrata: Roma. Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971, tomus I, pars 2, p. 330. Todas las traducciones son mías. Cf. Prologomena: Glossae ordinariae, PL 113:64 A–B. [En adelante: *Libri sententiarum*]

*principio a Deo creatore mundum factum*), y ve al texto del Génesis como destructor de las opiniones de aquellos que sostenían que había habido muchos principios sin sus propios principios (*plura sine principio fuisse principia*). Citando de la Glossa de Estrabón,<sup>7</sup> Lombardo menciona a Platón y Aristóteles como ejemplos y los considera ambos entre aquellos que no enseñan que el mundo no dependía de Dios como de su único principio. Lombardo trata primero sobre Platón:

“Pues Platón pensaba que había tres principios, a saber, Dios, el ejemplar y la materia; esta última increada, sin comienzo, y Dios como un artesano y no como un creador”<sup>8</sup>.

Lombardo trata luego de Aristóteles y tampoco él está de acuerdo con la enseñanza de Moisés:

“Pero Aristóteles afirmaba dos principios, a saber, la materia y la forma (*speciem*) y un tercero, llamado ‘operatorium’; decía también que el mundo existe siempre y siempre existió”<sup>9</sup>.

Sin duda la bien conocida doctrina de Aristóteles sobre la eternidad del mundo ayudó a que se estableciera la visión de que él negaba la creación de las cosas tal como la profesan los cristianos, pero cuando el joven Sto. Tomás se acercó a estos textos de Lombardo, estaba preparado para distinguir el hecho de la creación de la cuestión de la eternidad del mundo, una distinción que mantuvo a lo largo de toda su carrera<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Cf. *Prologomena: Glossae ordinariae*, PL 113:64 A–B.

<sup>8</sup> “Plato namque tria iniitia existimavit, Deum scilicet, et exemplar, et materiam; et ipsa increata, sine principio, et Deum quasi artificem, non creatorem.” *Libri sententiarum*, lib. II, d. 1, cap. 1, n.º 2, p. 330, 11. 4–6.

<sup>9</sup> “Aristoteles vero duo dixit, scilicet materiam et speciem, et tertium ‘operatorium’ dictum; mundum quoque semper esse et fuisse.” *Libri sententiarum*, lib. II, d. 1, cap. 3, n.º 4, pp. 331, 11. 21–23.

<sup>10</sup> Mientras la cuestión de la eternidad del mundo está estrechamente ligada con la cuestión de la creación, hay una cuestión que el presente artículo debe adelantar. Sobre la cuestión de la eternidad del mundo en el pensamiento de Tomás, ver WIPPEL, John F. Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World? (The De aeternitate mundi Revisited). In: *Journal of the History of Philosophy*. N.º 19 (1981): 21–37. (Reimpreso en WIPPEL, John F. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington, DC, 1984, pp. 191–214; WEISHEIPL, James A., O.P., *The Date and Context of Aquinas’s De aeternitate mundi*. In: *Graceful*

## 1. *In II Sententiarum*, d. 1, *expositio textus* (1253)

El primer texto de Sto. Tomás que vamos a examinar, según corresponde, es su *expositio textus* sobre el propio pasaje de Lombardo y es, con toda probabilidad, el primer juicio escrito de Sto. Tomás sobre si, para él, Aristóteles tenía una doctrina de la creación. Sto. Tomás comienza la *expositio textus* recordando el juicio de Lombardo sobre Platón:

“Pues Platón pensaba que había tres principios: Nótese que en esto Platón estaba errado al plantear que había formas ejemplares subsistentes por sí mismas fuera del intelecto divino y que ninguna de estas formas ni la materia tenían el ser a partir de Dios”<sup>11</sup>.

Sto. Tomás no está en desacuerdo aquí con las afirmaciones de Lombardo sobre Platón, pero parece que la versión de Lombardo de la posición de Aristóteles es incompleta y esto le da a Sto. Tomás una oportunidad para una discusión improvisada en cuanto al pensamiento real de Aristóteles.

*“Pero Aristóteles afirmaba dos principios: 1) [Lombardo] parece tratar la posición de Aristóteles en forma incompleta, porque Aristóteles postula tres principios en el Libro I de la Física: materia, forma y privación. (2) Además, Aristóteles postula no solo una causa ejemplar activa que se entiende como el principio “operatorium”, sino también una causa final. (3) Además, de acuerdo con [Aristóteles], la forma, el agente y el fin todos coinciden en la misma cosa, como dice en el Libro II de la Física y así parece haber postulado solo dos principios”<sup>12</sup>.*

---

*Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy.* Presented to Joseph Owens, C.Ss.R. Toronto, 1983, pp. 239–271.

<sup>11</sup> “Plato namque tria initia emistimavit: sciendum quod in hoc Plato creavit, quia posuit formas exemplares per se subsistentes extra intellectum divinum, et neque ipsas neque materiam ad Deo esse habere”. *In II Sent.*, d. 1, *expositio textus*.

<sup>12</sup> “Aristoteles vero duo principia dixit: videtur imperfecte tangere positionem ejus: quia ipse ponit tria principia in I *Phys.*, materiam, formam, et privationem. Praeterea, ipse ponit non solum causam effectivam exemplarem, quae intelligitur per principium operatorium, sed etiam causam finalem. Praeterea, secundum ipsum, forma et agens et finis incidunt in idem, ut in II *Phys.* dicit, et ita videtur tantum duo principia posuisse”. SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 2, II. d. 1, *expositio textus Sent.*, d. 1. Ed. P. Mandonnet. Paris: Lethielleux, 1929, 1159 pp. [En adelante: *In Sent.*].

Esta variedad de posibles interpretaciones de Aristóteles requiere que Sto. Tomás responda una por vez, pero antes de hacer esto presenta su *determinatio* general sobre la cuestión.

A esto debe decirse que Aristóteles no erró al postular muchos principios porque él postuló que el ser de todas las cosas depende de un solo principio y así resulta que hay un primer principio. Erró, sin embargo, sobre la eternidad del mundo<sup>13</sup>.

Como lo ve Sto. Tomás, el hecho de que Aristóteles enseñara la eternidad del mundo no lo compromete para visualizar que el ser de las cosas (*esse omnium*) no depende de un principio único.

Luego Sto. Tomás dirige su atención a las dificultades y responde a la primera señalando que la privación postulada por Aristóteles en el Libro I de la *Física* es solamente un principio *per accidens* y tiene que ver con el *feri* de una cosa y no con su *esse*<sup>14</sup>. Y donde la segunda dificultad sugiere una proliferación de primeros principios porque Aristóteles hace una distinción entre el agente y el fin, Sto. Tomás replica que Aristóteles reduce los dos a la misma cosa en cuanto al número, en el Libro XII de la *Metafísica* donde dice que el primer principio actuante mueve en cuanto ser deseado por todas las cosas<sup>15</sup>.

La tercera dificultad había tomado un camino diferente y sugería que para Aristóteles realmente hay dos primeros principios, la forma y la materia, porque los muchos principios sugeridos por las primeras dos dificultades son reducidos por Aristóteles a una sola cosa; “la forma y el agente y el fin coinciden todos en la misma cosa como dice en el Libro II de la *Física*”. Sto. Tomás comienza su respuesta a

<sup>13</sup> “Ad quod dicendum quod Aristoteles non erravit in ponendo plura principia, qua posuit esse omnium tantum a primo principio dependere, et ita relinquatur unum esse primum principium. Erravit autem in positione aeternitatis mundi”. *In II Sent.*, d. 1, *expositio textus*.

<sup>14</sup> *Ibid.*: “Ad primum ergo dicendum quod privatio non ponitur ab eo per se principium, sed per accidens; nec in esse rei, sed in fieri tantum. *In II Sent.*, d. 1, *expositio textus*.”

<sup>15</sup> *Ibid.*: “Ad aliud dicendum quod secundum ipsum (Aristotelem) primum principium agens et ultimus finis reducuntur in idem numero, ut patet in XII *Metaph.*, ubi ponit quod primum principium movens movet ut desideratum ab omnibus”.

este argumento señalando que la forma que es parte de una cosa no es entendida por Aristóteles como siendo la misma en número con el agente sino una en la especie o semejanza: “*forma autem quae est pars rei non ponitur ab eo (Aristotele) in idem numero incidere cum agente, sed in iclem specie vel similitudine*”. Sto. Tomás continúa:

“De esto se sigue que hay un solo primer principio fuera de una cosa, que es el agente y el ejemplar y el fin y dos [principios] que son partes de una cosa, a saber, la forma y la materia, que son producidas por el primer principio”<sup>16</sup>.

Como lo ve Sto. Tomás, el primer principio de Aristóteles produce la materia y la forma de las cosas y es el único del que depende el ser de todas las cosas: “*Aristoteles non erravit in ponendo plura principia, quia posuit esse omnium tantum a primo principio dependerē*”. Sto. Tomás reitera esta afirmación en nuestro próximo texto, que es un artículo que se encuentra en esta misma distinción del Libro II de las *Sentencias*.

## **2. In II Sententiarum, cl. 1, q. 1, a. 5, ad 1 in contrarium (1253).**

El breve análisis de Lombardo de la creación y de las cosas pertenecientes a la creación da ocasión a un gran debate sobre estos temas y nuestro próximo texto se encuentra en una cuestión consagrada a lo que seguramente fue uno de los temas más candentes en los días de Sto. Tomás: la eternidad del mundo. Esto está atestiguado simplemente por el número de dificultades preliminares (catorce), y por el número de argumentos *sed contra* (nueve). El tema y las dificultades fueron tomados muy en serio por Sto. Tomás, dado que se encarga de responder cada uno de los veintitrés argumentos presentados en el curso de este artículo. El primer conjunto de argumentos son a favor de la eternidad del mundo que, una vez expuestos, se los confronta con el primer argumento *sed contra*:

“Por el contrario, o Dios es la causa de la sustancia del mundo o no lo es, sino solo de su movimiento. Si lo es solo del movimiento, entonces, su sustancia es increada; por lo tanto, es un primer principio y así habrá

---

<sup>16</sup> *Ibid.*: “Ex quo sequitur quod sit unum principium primum extra rem, quod est agens et exemplar et finis, et duo quae sunt partes rei, scilicet forma et materia, quae ab illo primo principio producuuntur”.

muchos primeros principios y muchas cosas increadas, lo que fue negado anteriormente. Pero si [Dios] es la causa de la sustancia de los cielos, dándoles el ser a los cielos, dado que todo lo que recibe el ser desde otro lo sigue en la duración, parece que el mundo no existió siempre<sup>17</sup>.

Este *sed contra* opera bajo una disyunción entre Dios como causa del ser (*esse*) y Dios solo como causa del movimiento. Puesto que la última opinión ofrece dificultades por lo que respecta al argumento, solo nos queda la primera, y el resultado de esto, dado que la dependencia en el ser significa posterioridad en la duración, es la *novitas mundi*: el mundo tuvo un principio en el tiempo.

Aunque la conclusión de este argumento va de acuerdo con la posición que él mismo tiene, Sto. Tomás decide responder a este argumento y a todos los otros argumentos *sed contra* porque piensa que ninguno de ellos es una demostración estricta. Además, los filósofos tienen respuestas para tales argumentos y ¡Sto. Tomás no quiere a aquellos que sostienen que la *novitas mundi* sea captada sin discusión!<sup>18</sup>

En su respuesta al argumento Sto. Tomás no tiene reparos en cuanto a unir las dos posibilidades que no están unidas en el argumento. En otras palabras, él no ve ninguna dificultad en sostener que Dios es causa del ser y del movimiento:

“...debe decirse que, tal como afirma el Comentarista en el libro *De substantia orbis*, Aristóteles nunca entendió que Dios debe ser causa solamente del movimiento de los cielos sino que debe también ser la causa de su sustancia, dándoles el ser (*esse*). Pues, dado que [los cielos] son de poder finito, porque son un cuerpo, ellos requieren algún agente de poder infi-

---

<sup>17</sup> “Sed contra. Deus aut est causa substantiae mundi, aut non, sed motus ejus tantum. Si motus tantum, ergo ejus substantia non est creata: ergo est primum principium; et sic erunt plura prima principia et plura increata, quod supra improbatum est. Si autem est causa substantiae caeli, dans esse caelo; cum omne quod recipit esse ab aliquo, sequatur ipsum in duratione, videtur quod mundus non semper fuerit”. *In II Sent.*, cl. I, q. I, a. 5, I *in contrarium*.

<sup>18</sup> “Et quia ad rationes in contrarium factas, quas dixi demonstrationes non esse, inveniuntur philosophorum responsiones; ideo quamvis verum concludant, ad eas etiam respondendum est, secundum quod ipsi philosophi respondent, ne alicui disputanti contra tenentes aeternitatem mundi ex improviso occurrant.” *In II Sent.*, d. I, q. I, a. 5, *ad in contrarium*.

nito del que tengan la perpetuidad del movimiento y la perpetuidad del ser, ya que tienen movimiento y ser [a partir de él]. De esto no se sigue, sin embargo, que Dios deba preceder a los cielos en duración, porque él no está dando el ser a través del movimiento, sino a través de una influencia eterna, en cuanto que su conocimiento es la causa de las cosas. Y del hecho de que conoce y quiere desde toda la eternidad, se sigue que las cosas son desde toda la eternidad, así como del hecho de que el sol es desde toda la eternidad se sigue que sus rayos son desde toda la eternidad”<sup>19</sup>.

Si bien este texto ocurre en el contexto de una discusión sobre la duración del mundo, nuestra preocupación es la atribución de Sto. Tomás a Aristóteles de un Dios que da el *esse* a los cielos y no solamente el movimiento. Es cierto, por supuesto, que Sto. Tomás cita a Averroes y que debe concederse la posibilidad de que Sto. Tomás no esté dando su propia opinión sino la de Averroes. Otras consideraciones sugieren también que Sto. Tomás no está utilizando esta cita para ocultarse detrás de Averroes. Ante todo, está nuestro primer texto, la *expositio textus*, donde Sto. Tomás está expresando su propia opinión y allí dice prácticamente lo mismo que se dice aquí: Aristóteles enseña que el ser (*esse*) de las cosas depende de un único primer principio.

En segundo lugar, no se cita en el argumento *sed contra* ningún texto de una autoridad al cual le esté replicando Sto. Tomás. Aristóteles no es mencionado en el *sed contra*, y, sin embargo, aparece como el sujeto en la respuesta de Sto. Tomás. Ahora bien, a menos que queramos decir que Sto. Tomás introduce a Aristóteles *ex abrupto* en la respuesta, la única opción que al parecer tenemos es que Sto. Tomás escribió el argumento *sed contra* basado en la visión común de que la doctrina de Aristóteles sobre la eternidad del mundo excluía una doctrina de la

---

<sup>19</sup> “...dicendum quod, sicut dicit Commentator in libro De substantia orbis, Aristoteles numquam intendit quod Deus esset causa motus caeli tantum, sed etiam quod esset causa substantiae ejus dans sibi esse. Cum enim sit finitae virtutis, eo quod corpus est, indiget aliquo agente infinitae virtutis, a quo et perpetuitatem motus habeat, et perpetuitatem essendi, sicut motum et esse. Non tamen ex hoc sequitur quod praecedat duratione: quia non est dans esse per motum, sed per influentiam aeternam, secundum quod scientia ejus est causa rerum. Et ex hoc quod scit ab aeterno et vult, sequitur res ab aeterno esse, sicut ex hoc quod sol est ab aeterna, sequitur quod radius ejus ab aeterno sit”. *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, *ad 1 in contrarium*.

dependencia total en el ser de las cosas de un principio único. En su respuesta, entonces, Sto. Tomás quiso expresar su opinión de que esa visión común era errónea: “*Aristoteles numquam intendit quod Deus esset causa motus caeli tantum, sed etiam quod esset causa substantiae ejus dans sibi esse*”.

### 3. *De articulis fidei et ecclesiae sacram entis* (1261–1261)

Este texto presenta una dificultad porque la tradición textual que se ha preservado en la mayoría de las ediciones es excluida por H.F. Dondaine, O.P., editor del texto de *De articulis fidei* que se encuentra en la Edición Leonina<sup>20</sup>. Trataré primeramente la dificultad textual.

En su Aquinas Lecture, de 1939 sobre Santo Tomás y los griegos, Anton C. Pegis afirmó que no era fácil determinar cómo Sto. Tomás interpretó a Aristóteles sobre el problema de la creación. Pero en el medio de una larga nota al pie de página, Pegis insistía:

“Pero hay un texto al menos en el que Sto. Tomás ha negado categóricamente que Aristóteles tuviera una doctrina de la creación: ‘*Tertius est error Aristotelis, qui posuit mundum a Deo factum non esse, sed ab aeterno fuisse...*’. Cualquiera sea la visión sobre Aristóteles que le atribuyamos a Sto. Tomás, tenemos que reconocer el carácter histórico decisivo de esta conclusión”<sup>21</sup>.

Ahora bien, Pegis estaba citando *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis*, un texto que había tomado de la edición de Pierre Mandonnet de *Opuscula Omnia* que fue publicada en 1927,<sup>22</sup> pero el texto que aparece en la edición de Mandonnet estaba tomado de la edición de Vives, publicada poco más de cincuenta años antes y ella también contenía ese crucial *non* sobre el que Pegis basaba su afirmación<sup>23</sup>. Por supuesto, no

---

<sup>20</sup> El texto leonino se encuentra en SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Opera Omnia*. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1979, vol. 42: 245–257. La introducción editorial de Dondaine está en las páginas 211–241.

<sup>21</sup> PEGIS, Anton C. St. *Thomas and the Greeks*, pp. 101–102, fn. 64. Pegis desarrolla esta visión en su artículo A Note on St. Thomas, *Summa Theologica*, I, 44, 1–2. In: *Mediaeval Studies*. N° 8 (1946):159–168.

<sup>22</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Opuscula Omnia*. Ed. P. Mandonnet. Paris: Lethielleux, 1927, vol. 3, p. 3.

<sup>23</sup> Cf. SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Opera Omnia*. Paris: Vives, 1875, vol. 27, p. 172. Es digno de notar que esta misma lectura se encuentra en la edición de

se le puede reprochar a Pegis por la tradición textual de esa edición. En efecto, ¿cómo podía haber sabido él que el texto que aparecía en cada edición impresa, salvo en una, era falso? Pero es el caso que la Edición Leonina no solo contiene el *non* como una variante en *algunos* de los quince manuscritos sobre los que se basó la edición crítica<sup>24</sup>. Fr. Dondaine toma el *non* como una “corrección” que fue introducida en las tradiciones del manuscrito sobre las que se basaban las primeras ediciones<sup>25</sup>. Los manuscritos que comienzan dichas tradiciones, sin embargo, todos están datados en el siglo quince, mientras que la edición que usa Dondaine tiene por centro manuscritos que datan de finales del siglo XIII y principios del XIV. No tengo ninguna razón para restarle autoridad al texto leonino y si le concedemos autoridad, entonces el texto de *De articulis fidei* tendrá alguna importancia.

Esta obra contiene una lista de errores concernientes a los artículos de la fe y los sacramentos, y está dirigida al Arzobispo de Palermo. Sto. Tomás comienza el tratado diciéndole al arzobispo que los primeros seis artículos de la fe conciernen a Dios y tratan sobre tres aspectos de la divinidad: la unidad divina, la trinidad de las personas y los efectos del poder divino. Nuestro texto se encuentra entre una lista de errores concernientes a los efectos del poder divino.

Sto. Tomás enumera seis errores concernientes a los efectos del poder divino en cuanto se refieren a “la creación de las cosas en el ser de la naturaleza”: *pertinet ad creationem rerum in esse naturae*. Ahora bien, Demócrito y Epicuro erraron en lo referente a este artículo porque pensaron que ni la materia del mundo ni su composición provenían de Dios. Platón y Anaxágoras erraron también porque postularon que el mundo había sido hecho por Dios (*factum a Deo*), pero desde una materia preexistente<sup>26</sup>. Sto. Tomás menciona luego el error de Aristóteles:

---

Marietti de *Opuscula Theologica* de santo Tomás, impresa en 1954. Cf. ANCTI THOMAE AQUINATIS. *Opuscula Theologica*, Vol. I: *De re dogmatica et morali*. Ed. R. Verardo. Turín: Marietti, 1954, p. 142.

<sup>24</sup> Cf. El *apparatus criticus* en Opera Omnia, vol. 42: 246, 11. 116–119.

<sup>25</sup> Cf. Introducción editorial de Dondaine, vol. 42: 235.

<sup>26</sup> “Secundus error est Platonis et Anaxagore, qui posuerunt mundum factum a Deo sed ex materia praeiacenti; contra quos dicitur in Psalmo ‘Mandavit et creata sunt’, id est ex nihilo facta”. SANCTI THOMAE AQUINATIS. *De articulis fidei*

“El tercer error es el de Aristóteles que postulaba que el mundo había sido hecho por Dios, pero desde la eternidad. Contra él se dice en el Génesis 1:1, ‘En el comienzo Dios creó los cielos y la tierra’”<sup>27</sup>.

Sto. Tomás no dice explícitamente aquí que el mismo ser de todas las cosas, incluida la materia, dependa de Dios, pero el contexto parece requerir que esto es lo que él tenía en mente. Si no pensaba así, por ejemplo ¿cómo el error de Aristóteles diferiría del de Platón? Además, el primer error es de aquellos que pensaban que Dios no produjo ni la materia ni la composición del mundo y Aristóteles no es mencionado allí. Estoy sugiriendo aquí, por así decirlo, un movimiento del pensamiento de Sto. Tomás. Tal como lo ve Sto. Tomás, el primer error sostenía que ni la materia del mundo ni su composición provenían de Dios, mientras el segundo error sostenía que la composición del mundo sí provenía de Dios, pero no su materia. El tercer error, al parecer, sostenía que tanto la materia del mundo como su composición provenían de Dios, pero que esto sucedía desde la eternidad. Por lo tanto, Sto. Tomás cita el texto del Génesis que proclama un comienzo (*principium*) del mundo. El texto que vamos a tratar a continuación le presta, pienso yo, cierto crédito a esta lectura.

#### 4. *Expositio super primam decretalem* (1261–1269)

Este texto no nos presenta dificultades textuales, como lo hizo el precedente, pero hay un problema en cuanto a la datación. Esta obra está dirigida al Archidíacono de Todi, que era diferente de Gifredus d’Anagni, que mantenía esa posición desde el año 1260. Nuestro conocimiento no se extiende más allá de esto y así Father Weisheipl, y el editor de la Leonina, Father Dondaine, fechan la obra durante el tiempo de la estada en Italia de Sto. Tomás, que tuvo lugar entre 1261–1269<sup>28</sup>.

---

*et ecclesiae sacramentis. Opera omnia inssu Leonis XIII P. M. edita.* Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1979, vol. 42: 246, 11. 112–115.

<sup>27</sup> “Tertius est error Aristotilis, qui posuit mundum a Deo factum sed ab eterno; contra quem dicitur Gen. I: 1 “In principio creavit Deus caelum et terram”. Ed. cit, 11. 116–119.

<sup>28</sup> Cf. WEISHEIPL, James. A. *Friar Thomas*, pp. 393–394; SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Expositio super primam decretalem*. En *Opera Omnia*. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1968, vol. 40: E6. [En adelante: *Exp. sup. prim. Decret.*].

Incluyo esta obra aquí en razón de su afinidad con el *De articulis fidei* que ya hemos tratado.

Esta obra es una exposición del credo *Firmiter* publicada por el Cuarto Concilio de Letrán en 1215, y contiene como el *De articulis fidei*, una lista de errores concernientes a materias de fe. La confesión del credo de una creencia en “un creador de todas las cosas visibles e invisibles, espirituales y corporales” le da a Sto. Tomás ocasión para mencionar la herejía de los maniqueos, que sostenían que había dos creadores. La fe católica, señala Sto. Tomás, sostiene que todas las cosas fuera de Dios, tanto las cosas visibles como las invisibles, fueron creadas por él, pero no hace mención de Aristóteles. Con todo, después de enumerar otros errores concernientes a la creación, Sto. Tomás sí menciona un error que cometió Aristóteles:

“Otro error fue el de Aristóteles que postulaba, en efecto, que todas las cosas fueron producidas por Dios pero eternamente y que no hubo un comienzo del tiempo, mientras que está escrito en el *Génesis* 1: ‘En el principio Dios creó los cielos y la tierra’; y para excluir este error la decretal añade ‘desde el comienzo del tiempo’”<sup>29</sup>.

El significado de este texto me parece claro: el error de Aristóteles, como lo ve aquí Tomás, no fue que negase que el ser mismo de las cosas dependía de Dios sino que fue más bien el de sostener que tal dependencia era eterna.

### 5. *Quaestio disputata de potentia*, q. 3, a. 5 (1265–1266)

Este artículo tiene una importancia particular porque Sto. Tomás está tratando aquí sobre la creación y la posición de los filósofos con respecto a ella. Aquí, por primera vez, Sto. Tomás presenta una breve historia de la reflexión filosófica en torno a si puede haber algo que no sea creado por Dios, una historia que repetiría dos veces más<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> “Alius error fuit Aristotilis ponentis quidem omnia a Deo esse producta sed ab aeterno, et nullum fuisse principium temporis, cum tamen scriptum sit Gen. I: 1 ‘In principio creavit Deus caelum et terram’; et ad hoc excludendum addit *ab initio temporis*”. *Exp. sup. prim. Decret.*, 40: E3, 11. 432–437.

<sup>30</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Quaestiones disputatae de potentia dei*, q. 3, a. 5. Ed. P. Pession. Turin: Marietti, 1965, p. 49 [En adelante: *De Pot.*]. Las otras dos historias se presentarán más adelante.

Los primeros filósofos, estando inclinados a considerar las cosas solo bajo sus aspectos sensibles, prestaron atención solamente a las formas accidentales, que son alcanzables por los sentidos, y terminaron con doctrinas que sostenían que la materia era la causa de todo y que ella misma era incausada. Los filósofos que siguieron a estos primeros filósofos llegaron a obtener alguna comprensión de las formas sustanciales, pero su preocupación estaba centrada sobre formas especiales. Por lo tanto, ellos postularon ciertas causas eficientes que conferirían universalmente el ser a las cosas, pero eran causas que movían la materia a tal o cual tipo de forma. De acuerdo con ellos, no todos los seres procedían de una causa eficiente, porque se suponía la materia a la actividad de la causa eficiente. A continuación de estos filósofos, afirma Tomás, se encuentran Platón y Aristóteles:

“Pero filósofos posteriores, tales como Platón y Aristóteles y los que los siguieron a estos, llegaron a la consideración del ser universal mismo, y en razón de esto solamente ellos postularon una causa universal de las cosas, una causa a partir de la que todas las otras llegan a ser”<sup>31</sup>.

Es digno de notarse aquí que Sto. Tomás vio que estaba teniendo lugar un movimiento histórico. Los primeros filósofos operaron con cosas sensibles particulares, que no les permitieron trascender la individualidad de las cosas; no pudieron trascender las formas accidentales que constituían a las cosas sensibles como individuales. Un segundo grupo de filósofos trascendió la consideración de las formas accidentales a la consideración de formas que eran de una mayor extensión que las formas accidentales, a saber, las formas sustanciales, formas que ellos comenzaron a estudiar en cierta medida (*aliquatenus*). A pesar de esto, ellos no llegaron a la consideración de cosas universales. Platón y Aristóteles, sin embargo, alcanzaron una consideración de ese tipo, porque llegaron a la consideración del ser universal mismo, y a causa de esto (*et ideo*) solo ellos postularon la dependencia de todas las

---

<sup>31</sup> “Posteriores vero philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodierent...” *De Pot.* q. 3, a. 5, in corp., p. 49.

cosas de una causa universal del ser: “*cui quidem sententiae etiam catholica fides consentit*”.

## 6. *Summa theologiae*, I, q. 44, a. 2 (1266–1267)

Este texto es comúnmente mencionado en las ediciones entre los *loca parallela* al texto de *De potentia* ya examinado. Conteniendo la segunda historia de esta cuestión anteriormente mencionada, este texto, además, posee un tratamiento sobre la creación aunque el objetivo particular de este texto es establecer que la materia prima es creada por Dios<sup>32</sup>.

Sto. Tomás comienza la historia de la cuestión señalando que los filósofos llegaron paso a paso (*pedetentim*) a la verdad sobre esta materia. El primer grupo de filósofos pensaba solamente en términos de cambios accidentales sensibles y, como resultado, asignaba solo causas de estos cambios accidentales tales como amistad y lucha. Un segundo grupo distinguió entre forma sustancial y materia, pero postulaba que la materia era increada. Percibían que en los cuerpos ocurría una transmutación por causa de formas esenciales y así asignaban causas más universales, tales como el círculo elíptico de Aristóteles o las ideas de Platón.

Pero Sto. Tomás introduce una nota cautelar en la discusión. Debemos recordar que la materia es contraída por la forma a una especie determinada, así como la sustancia de alguna especie es contraída a un determinado modo de ser por un accidente que se le añade (*accidens ei adveniens*), así como un hombre es contraído (*contrahitur*) por ser blanco. Se nos dice, entonces que las consideraciones hechas hasta ahora operan con modos específicos de ser y no con el ser en cuanto tal. Sto. Tomás continúa:

“Por lo tanto, cada ser es considerado bajo una cierta consideración particular, sea en cuanto es este ser o en cuanto es tal y tal ser. Y de este modo ellos asignaban causas particulares a las cosas”<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Cf. SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Summa theologiae*, I, q. 44, a. 2. Ottawa: Medieval Institute, 1943, vol. 1, pp. 280–281 [En adelante: *ST*].

<sup>33</sup> “Utrique igitur consideraverunt ens particulari sub quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes

¿A quién se refiere “cada” (*utrique*) aquí? Si le hacemos esta pregunta a E. Gilson él responde que Sto. Tomás se está refiriendo a Platón y a Aristóteles y, habiendo hecho esto, Gilson lee todo el artículo como una negación de parte de Sto. Tomás de que Aristóteles tuviera una doctrina de la creación. Por cierto, él utiliza su interpretación de este artículo para leer el texto del *De potentia* recién tratado y así, cuando Sto. Tomás dice allí que Aristóteles y Platón llegaron a considerar el *ipsum esse universale*, él no quiere decir en modo alguno el *ipsum esse universale* sino que más bien significa el *ipsum esse substantiale*<sup>34</sup>. Pero esto trae algunos problemas.

Por empezar, Gilson parece cometer un error en su traducción del texto latino. El pronombre latino singular *uterque* se utiliza para referirse a dos individuos separadamente y emplea un verbo en singular; ambos se refieren a dos cosas colectivamente y emplea un verbo en plural. Si Sto. Tomás hubiera querido referirse aquí a Platón y Aristóteles hubiese debido escribir “*uterque... consideravit...*” Lo que surge es que *utrique* no se refiere a dos individuos tomados separadamente sino a dos grupos tomados separadamente y el cambio de individuos a grupos desde el singular *uterque* al plural *utrique* explica por qué el verbo aquí está en plural: “*utrique... consideraverunt*”.<sup>35</sup> El significado de Tomás es, entonces, en este texto, que ambos grupos de filósofos, los que hablan en términos de cambios accidentales (*tale ens*) y los que hablan en términos de cambios esenciales (*hoc ens*), consideraron la existencia de las cosas desde un punto de vista particular y no universal. El escenario está preparado, entonces, para la tercera parte de la explicación histórica de Sto. Tomás en cuanto al pensamiento sobre el ser. Algunos filósofos fueron incluso más allá que los primeros filósofos y llegaron a considerar el ser en cuanto ser, *ens inquantum est ens*, y consideraron la

---

particulares assignaverunt”. *ST I*, q. 44, a. 2, *in corp.*, ed. cit., 281 a8–12.

<sup>34</sup> Cf. GILSON, Etienne. *The Spirit of Medieval Philosophy*. New York: Scribner, 1940, pp. 438–441, fn. 4.

<sup>35</sup> Cf. KENNEDY, Benjamin. H. *The Revised Latin Primer*. Hong Kong: Longman, 1962, 154, n.ºs 326–327. Sto. Tomás mismo utiliza coherentemente *uterque* y *utrique* de esta manera. Cf. *Index Thomisticus*. Ed. R. Busa, S.J. Stuttgart: Frommann–Holzboog, 1979, *sectio secunda, concordantia altera*, vol. 6, pp. 374–375 (*uterque*); p. 382 (*utrique*).

causa de las cosas no en cuanto son esta cosa o tal y tal cosa, sino en cuanto seres<sup>36</sup>.

¿Podría Aristóteles estar entre estos filósofos que llegaron al conocimiento del ser en cuanto ser? Aun si Gilson leyó incorrectamente el *utrique*, no se puede ignorar el hecho de que Sto. Tomás usa el círculo elíptico de Aristóteles como un ejemplo de una causa más universal del ser sustancial (*hoc ens*). No lo nombra aquí explícitamente a Aristóteles pero lo hace en el *De potentia*. Igualmente, personalmente, no pienso que Aristóteles esté fuera de este comentario. Mi razón para esto es que el círculo elíptico de Aristóteles es citado aquí como un ejemplo de una clase de causa más universal asignada por aquellos del segundo grupo de filósofos, a saber, los que hablaban de las transmuciones operadas en los cuerpos por las formas sustanciales. Pero los que sostenían estas doctrinas, mantiene Tomás, pensaban también que la materia era increada: “*Uterius vero procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam*”. Como ya hemos visto, Tomás tuvo muchas oportunidades de afirmar que Aristóteles sostenía que la materia no fue creada, pero nunca hizo esta afirmación. De hecho, parece coherente afirmar lo contrario<sup>37</sup>. Me parece, por lo tanto, que Sto. Tomás no introduce a Aristóteles como un miembro del segundo grupo y todo lo que puedo decir es que, aunque Tomás no introduce explícitamente aquí a Aristóteles en el tercer grupo, el cual alcanzó al *ens inquantum est ens*, pudo haberlo hecho. Tengo también la sospecha de que, para Sto. Tomás, Aristóteles *es* realmente un miembro de este tercer grupo, pero esto tiene que aguardar a que completemos nuestra revisión textual.

## 7. *In II Metaphysicorum*, lect. 2 (1269–1272)

En el libro II de la *Metafísica* (2.1:993b20–30) Aristóteles está investigando la íntima conexión entre la verdad y la existencia, una in-

<sup>36</sup> “Et ulterius aliqui crexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo...” *STI*, q. 44, a. 2, 281a13–17.

<sup>37</sup> Ver anteriormente, textos 1–4, especialmente texto I.

vestigación que finalmente produciría fruto en el axioma *propter quod unumquodque tale, et illud magis*, y concluye el primer capítulo afirmando que, como cada cosa está relacionada con la existencia, así también está relacionada con la verdad. Ahora bien, la discusión que llevó a esta afirmación concebía a los principios de las cosas que son siempre y Sto. Tomás considera a estas últimas como que son los cuerpos celestes<sup>38</sup>. Los principios de las cosas que siempre son deben ser más verdaderos, afirma Aristóteles, porque estos principios no pueden ser a veces verdaderos y a veces no verdaderos. La razón de esto, piensa Sto. Tomás, es que las cosas que siempre son, trascienden a las cosas generables y corruptibles precisamente en que las primeras siempre son y las últimas a veces son y a veces no son. Por lo tanto, sus principios deben siempre ser verdaderos. Sto. Tomás da una segunda razón para esto. Los principios de las cosas que siempre son, son causas del ser para otras cosas, mientras que no tienen ninguna causa de su propio ser, y en esto, afirma Sto. Tomás, esos principios trascienden a los cuerpos celestiales en la verdad y en el ser: “*Et per hoc transcendunt in veritate et entitate corpora caelestia*”. Sto. Tomás continúa y extrae una ulterior conclusión:

“... los cuales cuerpos celestes, si bien son incorruptibles, sin embargo tienen una causa no solo para moverse, como algunos han pensado, sino también en cuanto a su ser, como dice aquí explícitamente el Filósofo”<sup>39</sup>.

Es digno de notarse aquí, por supuesto, el hecho de que Sto. Tomás no menciona a Dios como el principio que es más verdadero y que es la causa del ser (*esse*) de los cielos. Ciertamente la discusión aquí se desarrolla en términos de muchos principios, que podrían parecer excluir la posibilidad de que se discuta aquí la creación. Yo cito el texto porque pienso que es importante hacer notar que Sto. Tomás ve a Aristóteles afirmando que los cielos dependen, no ya en su moción sino en su ser (*suum esse*), de algo más allá de ellos mismos, sea esto uno solo o mu-

---

<sup>38</sup> S. THOMAE AQUINATIS. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, II, Lect. 2. Ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi. 2ª ed.: Marietti. Taurini-Romae, 1964 [En adelante: *In Metaphys.*].

<sup>39</sup> “... quae (corpora caelestia) etsi sint incorruptibilia, tamen habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic Philosophus expresse dicit.” *In II Metaph.*, n.º 295.

chos. En nuestro próximo texto, sin embargo, Sto. Tomás adopta una posición más precisa.

### 8. *In VI Metaphysicorum*, lect. 1 (1269–1272)

El libro VI de la *Metafísica* comienza explicando cómo la metafísica difiere de las otras ciencias en su tratamiento del ser y aquí, por supuesto, Aristóteles se refiere a cómo las tres ciencias especulativas pueden tener consideraciones de las cosas más o menos alejadas de la materia y el movimiento. La conclusión de esta discusión, como la ve Sto. Tomás, es que la metafísica trata sobre los seres separados e inmóviles, los *maxime entia*, seres que, en consecuencia, son causas de los otros seres, como se señaló en el libro II de la *Metafísica*<sup>40</sup>. Resulta que estas causas son las causas comunes de todos los seres en cuanto seres y son, por lo tanto, estudiadas en la metafísica<sup>41</sup>. Repentinamente y sin previo aviso, Sto. Tomás hace la siguiente afirmación:

“En esto se ve claramente la falsedad de la opinión de aquellos que dijeron que Aristóteles pensaba que Dios no es la causa de la sustancia de los cielos sino solo del movimiento”<sup>42</sup>.

De acuerdo a Sto. Tomás, la visión de Aristóteles en cuanto a lo que estudia la metafísica lo compromete con la visión de que la sustancia de los cielos depende de algo distinto, que Sto. Tomás identifica aquí con Dios. Además, para nuestros presentes propósitos solo es importante notar que Sto. Tomás realiza este movimiento. Por qué lo realiza es otro tema, aunque no sin relación con éste.

---

<sup>40</sup> “Hae namque causae immateriales et immobiles sunt causae sensibilibus manifestis nobis, quia sunt maxime entia, et per consequens causae aliorum, ut in secundo libro ostensum est”. *In VI Metaph.*, ed. cit., pp. 297–298, n.º 1164. El editor Marietti no da una referencia precisa al Libro II pero parecería ser a *Metaph.* II.1, 993b20–30, el texto tratado anteriormente, texto número 7.

<sup>41</sup> “Et per hoc patet quod scientia quae huiusmodi entia pertractat, prima est inter omnes, et considerat communes causas omnium entium. Unde sunt causae entium secundum quod sunt entia, quae inquiruntur in prima philosophia...”. *Ibid.*

<sup>42</sup> “Ex hoc apparet manifeste falsitas opinionis illorum, qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae caeli, sed solum motus eius”. *Ibid.*

## 9. *In VIII Physicorum*, lect. 2 (1270–1271)

Sto. Tomás presenta aquí la tercera historia breve de la filosofía con relación a la capacidad de los filósofos para llegar a una primera causa de todas las cosas, una *prima causa totius esse*. Aquí, la ocasión para el relato de Sto. Tomás es la crítica de la creación que hace Averroes en su comentario a la *Física*, porque la eternidad del movimiento que Aristóteles postula en el Libro VIII de la *Física* parece excluir, según piensa Averroes, la posibilidad de la creación<sup>43</sup>. Sto. Tomás responde a esto tratando los muchos argumentos que presenta Averroes y es en respuesta al tercer argumento de Averroes que Sto. Tomás hace sus observaciones sobre los filósofos y su conocimiento del ser. Después de haber expuesto algunos argumentos que versan sobre la noción de cambio y sobre el significado de *ex* en la frase *ex nihilo*, Averroes invoca el hecho de que todos los filósofos han mantenido que nada puede provenir de la nada, *ex nihilo nihil fit*. Sto. Tomás responde:

“Lo que Averroes también introduce sobre las antiguas opiniones de filósofos, no tiene eficacia, porque los antiguos naturalistas no fueron capaces de llegar a una primera causa de la totalidad del ser, sino que consideraron las causas de los cambios particulares. Los primeros de estos naturalistas solo consideraron las causas de los cambios accidentales, afirmando que todo llegar—a—existencia (*feri*) era una alteración. Pero los filósofos que los siguieron llegaron a un conocimiento de los cambios sustanciales. Pero filósofos posteriores tales como Platón y Aristóteles, llegaron a conocer la fuente de la totalidad del ser”<sup>44</sup>.

Si se piensa en términos de cambios particulares, dice Sto. Tomás, nunca se podrá llegar a la fuente de todo el ser. Averroes mismo se

<sup>43</sup> AVERROES CORDUBENSIS, *Commentarium in VIII Physicorum*, TC 4. Venice: Apud Iunctas, 1552, fol. 341rc.

<sup>44</sup> “Quod etiam introducit de antiquis philosophorum opinionibus, efficaciam non habet: quia antiqui naturales non potuerunt pervenire ad causam primam totius esse, sed considerabant causas particularium mutationum. Quorum primi consideraverunt causas solarum mutationum accidentalium, ponentes omne fieri esse alterari: sequentes vero pervenerunt ad cognitionem mutationum substantialium: postremi vero, ut Plato et Aristoteles, pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse”. SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, lect. 2, n.º 975. Ed. P. Maggiolo. Turin: Marietti, 1965, p. 506 [En adelante: *In Phys.*].

engaña a este respecto<sup>45</sup>. Los que postulan una producción universal de todo el ser, hacen esto precisamente porque no consideran solo producciones particulares de causas particulares, como habían hecho los naturalistas<sup>46</sup>.

¿Intenta Sto. Tomás incluir aquí, de hecho, a Aristóteles o Platón, entre los que postulan *aliquid fieri ex nihilo*? Debemos señalar que ni en este texto ni en ningún otro texto, dice Sto. Tomás que Aristóteles haya enseñado la creación con tantas palabras. No dice Aristóteles *docuit omnia praeter Deum creata esse*. Además, Sto. Tomás mismo no utiliza el verbo *creare* o cualquiera de sus formas en esta *lectio*. De todo lo que habla es de una *productio rerum* o *productio universalis totius esse*. Pero Sto. Tomás realmente afirma que Aristóteles habla de una producción de cosas por parte de Dios, aunque desde la eternidad: "... *si intelligamus rerum productionem esse a Deo ab aeterno, sicut Aristoteles posuit...*"<sup>47</sup>.

Dado que Sto. Tomás piensa que Aristóteles llegó al conocimiento de la fuente de todo el ser (*principium totius esse*), me parece difícil leer este último pasaje de alguna otra manera que leerlo como afirmando que Aristóteles sostiene una producción eterna de las cosas a partir de Dios: una doctrina de la creación eterna. De cualquier modo, nuestro texto siguiente es más positivo a este respecto.

### 10. *In VIII Physicorum*, lect. 3 (1270–1271)

Hacia el final del capítulo primero del Libro VIII de la *Física*, Aristóteles discrepa con Demócrito porque éste ha quedado satisfecho con "porque siempre fue así" como una explicación en la naturaleza. Demócrito no piensa que se deba buscar un principio para lo que siempre

---

<sup>45</sup> "Sed si qui recte consideret, ex simili causa ipse [Averroes] deceptus fuit, ex qua causa nos deceptos arbitratur, scilicet ex consideratione particularium entium". *In VIII Phys.*, n.º 974.

<sup>46</sup> "Sic igitur patet quod non movemur ad ponendum aliquid fieri ex nihilo, quia reputemus ea esse solurn entia quae sunt visibilia: sed magis et contrario, quia non consideramus solas productiones particulares a causis particularibus, sed productionem universalem totius esse a primo essendi principio". *In VIII Phys.*, n.º 975.

<sup>47</sup> *In VIII Physic.*, n.º 974.

ocurre<sup>48</sup>. Aristóteles señala, en cambio, que hay cosas que siempre son y que, sin embargo, son causadas, y da el ejemplo de un triángulo que siempre tiene tres ángulos que equivalen a dos ángulos rectos pero que tiene una causa de su eterna característica o pasión.

En este punto de su comentario, Sto. Tomás nos dice que debemos prestar especial atención: “*Est autem valde notandum quod hic dicitur*”<sup>49</sup>. La razón de esto es que, como se señaló en el Libro II de la *Metafísica*, la disposición de las cosas en la verdad y en el ser es la misma,<sup>50</sup> y Sto. Tomás extrae la siguiente conclusión:

“Por lo tanto, así como hay algunas cosas que siempre son verdaderas, y que, sin embargo, tienen una causa de su verdad, así también entendió Aristóteles que hay algunos seres que son siempre, a saber, los cuerpos celestes y las sustancias separadas y que ellos, sin embargo, tienen una causa de su ser”<sup>51</sup>.

Sto. Tomás continúa, siendo todavía más específico:

“De esto resulta claro que si bien Aristóteles postulaba un mundo eterno, él no creía, sin embargo, que Dios no fuera la causa del ser del mundo (*causa essendi ipsi mundo*), sino solo la causa de su movimiento como algunos han dicho”<sup>52</sup>.

Una vez más Sto. Tomás emplea su enseñanza, una enseñanza que toma de Aristóteles, de que “ser siempre” “no excluye ser causado”, y esto lo lleva a concluir que, para Aristóteles, Dios es la causa tanto del movimiento del mundo como de su ser. Dios es la causa *essendi ipsi mundo*.

---

<sup>48</sup> Cf. ARISTOTLE. *Physics*, 8.1: 252a33–252bl. Transl. by R. P. Hardie and R. K. In *The Complete Works of Aristotle*. Ed. By J. Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1984 [En adelante: *Phys.*].

<sup>49</sup> *In VIII Phys.*, lect. 3, n.º 996.

<sup>50</sup> Cf. ARISTOTLE. *Metaphysics*, II.1: 993b29–30. Transl. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924. [En adelante: *Metaphys.*].

<sup>51</sup> “Sicut igitur aliqua sunt semper vera et tamen habent causam suae veritatis, ita Aristoteles intellexit quod essent aliqua semper entia, scilicet corpora caelestia et substantiae separatae, et tamen haberent causam sui esse”. *In VIII Phys.*, n.º 996.

<sup>52</sup> “Ex quo patet quod quamvis Aristoteles poneret mundum eternum, non tamen creditur quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus eius tantum, ut quidam dixerunt”. *In VIII Phys.*, n.º 996.

## 11. *De substantiis separatis*, cap. 9 (1271–1273)

En un pasaje breve pero fascinante del capítulo noveno de *De substantiis separatis*, Sto. Tomás hace, una vez más, una afirmación sobre Aristóteles y Platón y parece nuevamente atribuirles a ambos una doctrina de la creación<sup>53</sup>. El contexto general aquí, por supuesto, consiste en una revisión y examen de lo que los filósofos tenían para decir sobre las sustancias separadas. El contexto más inmediato en el capítulo noveno es la revisión de las opiniones de aquellos que sostenían que las sustancias espirituales no son creadas y aquí Sto. Tomás expresa lo que podría ser una persistente duda sobre la doctrina de Aristóteles y Platón. Trayendo a la mente una vez más la doctrina de que algunas cosas que son necesarias tienen una causa de su necesidad, Sto. Tomás dice:

“No debe pensarse, por lo tanto, que porque Platón y Aristóteles dijeron que las sustancias inmateriales e incluso los cuerpos celestes fueron siempre, ellos les negaron una causa del ser. Ellos se desviaron de la fe católica no por decir que los seres de esta clase fueron increados, sino por decir que fueron siempre ya que lo opuesto de esto es lo que sostiene la fe católica”<sup>54</sup>.

Nuevamente no vemos que Sto. Tomás haga una afirmación positiva de que Aristóteles o Platón tuvieran una doctrina de la creación, aunque esa parece ser una clara inferencia, dado lo que se expresa. Aristóteles y Platón, ambos postulan la existencia eterna de sustancias inmateriales y de los cuerpos celestes, y, sin embargo, como lo ve Sto. Tomás, los dos presentan causas del ser para estos seres. Su único error, al menos aquí, es que postulaban la existencia eterna de los seres a los cuales ellos no negaban una causa del ser: “*non... eis subtraxerunt causam essendi?*”.

---

<sup>53</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS. *De substantiis separatis*. In *Opera Omnia*. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1968, vol. 40: D58. [En adelante: *SS*].

<sup>54</sup> “Non ergo aestimandum est quod Plato et Aristoteles, propter hoc quod posuerunt substantias immateriales seu etiam caelestia corpora semper fuisse, eis subtraxerunt causam essendi; non enim in hoc a sententia fidei deviarunt quod huiusmodi posuerunt increata, sed quia posuerunt ea semper fuisse: cuius contrarium fides catholica tenet”. *SS* vol. 40: D58, 11. 215–222.

## 12. In I De caelo et mundo, lect. 8 (1272–1273)

Nuestro texto final es del comentario de Sto. Tomás sobre el libro I del *De caelo*. En un pasaje que trata sobre las mociones naturales contrarias, Aristóteles expresa la posibilidad de que tales mociones podrían eliminarse totalmente la una a la otra, o, si una fuese más fuerte, eliminaría a la otra, volviéndola inútil. Pero, continúa Aristóteles, Dios y la naturaleza no hacen nada en vano: “*Deus autem et natura nihil faciunt frustra*”<sup>55</sup>. Sto. Tomás comenta:

“Ahora bien, hay que notar que Aristóteles sostiene aquí que Dios es el hacedor de los cuerpos celestes y no solo es la causa a la manera de un fin, como algunos han dicho”<sup>56</sup>.

Ahora, debe admitirse que Sto. Tomás no dice aquí nada sobre si el Dios de Aristóteles es una causa del ser; él solamente habla aquí de que Dios es un hacedor (*factorem*). Y sin embargo, cuando se lee este texto en conexión con lo que Sto. Tomás ha dicho anteriormente emerge un cuadro más preciso. Sto. Tomás ha sostenido que el Dios de Aristóteles es tanto dador del ser como del movimiento y nunca lo ha incluido a Aristóteles entre los que postulan la existencia de una materia incausada. En una palabra, tal como Sto. Tomás lee a Aristóteles, el Dios que él presenta no puede ser solo un demiurgo porque aparece como responsable también de la materia de las cosas. Y aunque ciertamente no podemos tratar aquí el significado de *factorem*, parecería significar que Dios es aquí el único que hace la misma sustancia de los cuerpos celestes.

### Conclusión

¿Atribuye Santo Tomás una doctrina de la creación a Aristóteles? La honestidad me obliga admitir que no tenemos su *ipsissima verba*, si por eso queremos decir que en ningún lugar Sto. Tomás dice “Aristóte-

<sup>55</sup> Cf. ARISTOTLE. *On the Heavens. (De caelo)*, I.4: 271a27–35. Transl. by R. P. Hardie and R. K. In *The Complete Works of Aristotle*. Ed. By J. Barnes. New Jersey: Princeton University Press.

<sup>56</sup> “Est autem attendendum quod Aristoteles hic ponit Deum esse factorem caelestium corporum, et non solum causam per modum finis, ut quidam dixerunt”. SANCTI THOMAE AQUINATIS. *In I de caelo et mundo*, lect. 8, n.º 91.. Ed. R. Spiazzi. Turin: Marietti, 1952, p. 43.

les enseñó la creación”. Y, sin embargo, si examinamos el contenido de las palabras que escribe, parece indiscutible que, en efecto, realmente le atribuye una doctrina de la creación a Aristóteles. Efectivamente, los textos reflejan que Sto. Tomás tuvo la oportunidad de incluir a Aristóteles entre los que postulaban la existencia incausada de la materia y esto ocurrió más de una vez. Antes bien, él procede afirmando que, para Aristóteles el ser de las cosas dependía de Dios, aunque existían eternamente. Es por eso que hacía referencia constante a su texto preferido de la *Metafísica*, un texto que enseñaba que de algunas cosas que siempre son o siempre son verdaderas, hay una causa de su ser, o de que sean verdaderas. Esto le da a Sto. Tomás la clave para resolver el problema de los cuerpos celestes; si Aristóteles decía que habían sido siempre, eso significaba que habían sido siempre causados. Sto. Tomás era perfectamente consciente de que su lectura de Aristóteles era nueva. Mientras *quidam* pensaron que el Dios de Aristóteles era solo un motor a la manera de un fin, para Sto. Tomás el Dios de Aristóteles es el hacedor de los cuerpos celestes. Mientras *quidam* pensaban que el Dios de Aristóteles era solo un motor, Sto. Tomás lo veía como la causa tanto del movimiento como del *esse*, produciendo cosas en el ser. “*Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam*”<sup>57</sup>. A lo largo de toda su carrera, Sto. Tomás sostuvo que el Dios de Aristóteles era el único del que dependía el *esse omnium* y acerca de este tema nunca cambió su opinión<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, in corp.,

<sup>58</sup> El lector habrá notado que Platón apareció junto a Aristóteles en muchos de los textos tratados aquí y me parece que la enseñanza de Sto. Tomás sobre Platón, a diferencia de su enseñanza sobre Aristóteles, puede haber sufrido algunos cambios. En el *scriptum* sobre las *Sentencias* Sto. Tomás estaba convencido de que Platón sostenía que la materia era increada: “*Plato namque tria mitia existimavit: sciendum quod in hoc Plato erravit, quia posuit formas exemplares per se subsistentes extra intellectum divinum, et neque ipsas neque materiam a Deo esse habere*”. (*In II Sent.*, d. 1, *expositio textus*). Pero aunque Sto. Tomás repite este juicio en *De articulis fidei* en la *Expositio super primam decretalem*, hace una afirmación diferente en *De potentia*: “*Posteriores vero philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodierent...*” (*De Pot.*, 3, a. 5, in corp.); y entonces, en la primera parte de la *Summa theologiae* qq-15, a. 3, ad 3, escrita tal vez un año o dos después del *De potentia*, Sto.

Si Sto. Tomás tuvo razón en atribuir una doctrina de la creación a Aristóteles es una pregunta justa pero no me parece a mí que esté fuera de discusión.

---

Tomás es precavido con respecto a si Platón enseñó que la materia era increada “Dicendum quod Plato, *secundum quosdam*, posuit materiam non creatam...”; y ad 4: “... per materiam, quam (Plato) ponebat esse increatam, ut quidam dicunt...” (las cursivas son mías).

## Bibliografía

- ARISTOTLE. *On the Heavens. (De caelo)*. Transl. by R. P. Hardie and R. K. In *The Complete Works of Aristotle*. Ed. By J. Barnes. New Jersey: Princeton University Press.
- ANDERSON, James. *The Cause of Being: The Philosophy of Creation in St. Thomas*. St. Louis: B. Herder, 1952.
- AVERROES. *Commentarium in VII I Physicorum*. Venice: Apud Iunctas, 1552.
- BUSA, R., S. J. (ed.) *Index Thomisticus*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1979. v. 6.
- GILSON, Etienne. *The Spirit of Medieval Philosophy*. New York: Scribner, 1940.
- KENNEDY, Benjamin H. *The Revised Latin Primer*. Longman: Hong Kong, 1962.
- LOMBARDI, Petri. *Setentia in iv libros distinctae*. Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971, 330 p.
- PEGIS, Anton. A Note on St. Thomas, Summa Theologica. In: *Mediaeval Studies*. N° 8 (1946): 159–168.
- \_\_\_\_\_. *St. Thomas and the Greeks*. Milwaukee: Marquette University Press, 1939.
- WHEISHEIPL, James A., O.P. *A Brief Catalogue of Authentic Works*. In: *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Work*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1983, pp. 355–405.
- \_\_\_\_\_. *The Date and Context of Aquinas's De aeternitate mundi*. In: *Gerson, Lloyd P. Graceful, reason: essays in ancient and medieval philosophy presented to Joseph Owens, O. P.* Toronto: 1983, pp. 239–271.

WIPPEL, John F. Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World? In: *Journal of the History of Philosophy*. N° 19 (1981).

SANCTI THOMAE AQUINATIS. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi. 2ª ed.: Marietti. Taurini-Romae, 1964.

\_\_\_\_\_. *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*. Turin: Marietti, 1965, 43 p.

\_\_\_\_\_. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Ed. P. Maggiolo. Turin: Marietti, 1965.

\_\_\_\_\_. *De substantiis separatis*. In *Opera Omnia*. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1968, vol. 40.

\_\_\_\_\_. *Opera Omnia*. Ed. Vives. Paris: Vives, 1875. v. 27, 172 p.

\_\_\_\_\_. *Opuscula Omnia*. Ed. Mandonnet, Pierre. Sancti Thomae Aquinatis. Paris: Lethielleux, 1927. v. 3.

\_\_\_\_\_. *Opuscula Theologica*. Ed. Verardo, R. Turin: Marietti, 1954.

\_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestiones disputatae de potentia*. Ed. P. M. Pession. 10ª ed.: Marietti. Taurini-Romae, 1965, pp. 1-276.

\_\_\_\_\_. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 2. Ed. P. Mandonnet. Paris: Lethielleux, 1929.

\_\_\_\_\_. *Summa theologiae*. Ottawa: Medieval Institute, 1943.

## Maritain y Dewan acerca de la intuición del ser y el nacimiento de la metafísica<sup>1</sup>

Jason West<sup>2</sup>



La intuición del ser no solamente es el punto de partida de la metafísica, sino que es también el punto central de referencia en el pensamiento de Jacques Maritain. En todo acto de conocimiento, en toda enunciación y en toda experiencia está implícito el acto de ser. Todo lo que es conocido por el intelecto le presenta a la mente algún modo de ser, es decir, que todo es aprehendido por el intelecto como estando incorporado en una esencia o naturaleza. El ser, sin embargo, es el objeto primero y formal del intelecto, sin el cual nada puede pensarse, conocerse y ni siquiera decirse<sup>3</sup>. Este artículo presenta una explicación y una defensa de la articulación de Maritain de la intuición del ser como el punto de partida apropiado para una metafísica como ciencia. Comienzo presentando la consideración de Maritain sobre la intuición y

---

<sup>1</sup> La traducción es de Carlos R. Domínguez. Revisión de la traducción: Liliana B. Irizar.

<sup>2</sup> Dr. Jason West es actualmente el decimotercer Presidente del Newman Theological College, en el cual se ha desempeñado como profesor de Filosofía desde el año 2004 y del que fue nombrado Decano Académico en el 2011. Ha trabajado en varios comités de universidades y ha coordinado las Anthony Jordan Lecture Series. Ha impartido clases en el Concordia College, St. Joseph's College (University of Alberta), and St. Jerome's University at the University of Waterloo. Ha ocupado cargos ejecutivos con la Canadian Society of Christian Philosophers y con la Western Catholic Reporter Board of Directors. Ha publicado varios artículos sobre Santo Tomás de Aquino, metafísica y filosofía política. Está escribiendo un libro sobre el filósofo del siglo XX Jacques Maritain.

<sup>3</sup> Cf. MARITAIN, Jacques. *Introduction to Philosophy*. Transl. E.I. Watkin. New York: Sheed & Ward Inc., 1937; p. 132; *Science and Wisdom*. Trans. Bernard Wall. New York: Charles Scribner's Sons, 1940, p. 23; *A Preface to Metaphysics*. London: Sheed & Word, 1945, p. 12. *The Degrees of Knowledge*. London: Geoffrey Bles, 1959, pp. 99–100.

su aplicación en el contexto metafísico. Paso luego a reflexionar sobre algunas objeciones a su postura, particularmente sobre el argumento de Fr. Lawrence Dewan, O.P. según el cual, atribuyendo el encuentro de la mente con el ser al acto de juicio, Maritain distingue demasiado pronunciadamente entre experiencia ordinaria y conocimiento metafísico. Recurriendo a posteriores escritos de Maritain sobre el tema, yo arguyo que Maritain ofrece una presentación mucho más dinámica e interactiva de los roles de la abstracción y el juicio que lo que esta objeción parece admitir.

Maritain distingue la noción general de ser que está universalmente implicada en los juicios del sentido común de la conciencia, del ser que da nacimiento a la metafísica en cuanto disciplina. En los juicios comunes sobre objetos del sentido como “esto es una cerveza”, ciertamente se aprehende el ser, pero aquí se lo comprende en cuanto revestido de una naturaleza sensible. No encontramos el ser como un elemento común de todas las cosas, extraído en su pureza, sino el ser envuelto en una diversidad de naturalezas corpóreas<sup>4</sup>. Por consiguiente, la aprehensión del ser presente en los juicios del sentido común no es el objeto propio de la metafísica. El ser como objeto de la metafísica requiere una reflexión del ser en cuanto tal, ser en la medida en la que es ser. Aquí el ser no está inserto en una cosa sensible, sino que más bien es abstraído de los objetos particulares en cuanto es posible. Aquí es considerado como separado para pensar en sus puros valores inteligibles<sup>5</sup>. Claramente, éste es también distinto del ser particularizado que estudia el científico al considerar la naturaleza de las cosas físicas en movimiento. El ser en cuanto tal no tiene ningún significado para el hombre de ciencia y no puede entrar en su trabajo propiamente científico, que se rige por un método empiriológico dentro del cual se resuelven todos sus resultados. El ser que le interesa al metafísico no puede, por lo tanto, alcanzarse moviéndose hacia abstracciones cada vez más generales.

A lo largo de su obra, Maritain insiste en que la metafísica como ciencia (en el sentido aristotélico) tiene su origen en una intuición del

---

<sup>4</sup> Cf. MARITAIN, Jacques. *A Preface to Metaphysics*, p. 25.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 26.

ser. El aspecto del ser que aquí interesa no es el del ser concreto del sentido común, ni el ser material y móvil de las ciencias, ni el pseudo-ser meramente abstracto que prevalece entre los lógicos y los esencialistas o los metafísicos nominalistas. Antes bien, el foco de la atención debe ponerse en su acto más fundamental e irreductible, el ser considerado precisamente en cuanto ser. Esto es lo que es alcanzado por medio de la intuición y solo puede ser alcanzado por ella. Por supuesto, los filósofos apelan notoriamente a la intuición de varias maneras que a menudo son confusas. Por consiguiente, es extremadamente importante estar atentos al sentido preciso que Maritain le da a la frase “intuición del ser” en este contexto y al modo como la desarrolla en el curso de sus varios escritos sobre el tema.

A este respecto, es digno de notar, que la intuición también desempeñó un rol central en el pensamiento del mentor y némesis de Maritain, a saber, Henri Bergson. Ciertamente, no es una mera coincidencia que encontremos un tratamiento sobre la intuición, muy largo y lleno de matices, en el primer libro de Maritain *Bergsonian Philosophy and Thomism* [*La filosofía de Bergson y el tomismo*]. Bergson había apelado a la intuición en un intento por poner de relieve las deficiencias del primer positivismo que él combatió. El conocimiento científico, señalaba, siempre visualiza su objeto desde afuera como algo que debe estudiarse desde variadas perspectivas. Esto significaba que se trataba de una forma de análisis que, por su naturaleza, está restringido a un punto de vista “simbólico” o “analítico”. El científico se mueve en torno a su objeto, realiza mediciones, etc., y esto simbólicamente representa el objeto para él<sup>6</sup>. Bergson contrastaba este enfoque con una perspectiva “intuitiva” que se movería más allá de una evaluación externa del objeto para llegar a una unión efectiva y directa con él, y ver el objeto no desde afuera sino desde adentro. Bergson indica que hay al menos un caso que todos aprehendemos intuitivamente y es el de nuestras propias personalidades. Sin embargo, Bergson arguye que por medio de la intuición podemos también llegar a considerar otras cosas desde adentro a través de una especie de simpatía afectiva con ellas. Ésta es

---

<sup>6</sup> Cf. BERGSON, Henri. *An Introduction to Metaphysics*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1999, p. 21.

la tarea de la metafísica, la ciencia que supera los símbolos y prescinde de ellos<sup>7</sup>.

Si bien Maritain estará de acuerdo con Bergson acerca de la necesidad de la intuición para ir más allá de la clase de análisis inherente a la ciencia, él es sumamente crítico con la manera en la que Bergson lo caracteriza. Maritain plantea una distinción entre un sentido filosófico de intuición y un sentido común cotidiano. Maritain explica la intuición en el sentido primario y filosófico de la manera siguiente:

“La característica distintiva de la intuición, tomada en el sentido muy amplio en el que la entendemos aquí, es que se trata de un conocimiento o percepción *inmediatos*, un conocimiento o percepción *directos*, en los que el acto de conocer termina en la cosa conocida sin ningún intermedio, sin la interposición de un término medio, —como el que *se ve* en un palabra”<sup>8</sup>.

El significado de intuición propio de Maritain es radicalmente diferente del de Bergson puesto que es fundamentalmente una percepción intelectual directa de lo real que termina en una palabra o concepto. Es la percepción de lo real en una palabra. El segundo sentido de intuición es aquel entendido ordinariamente por el no filósofo como una corazonada o presentimiento, o, en palabras de Maritain, como “una forma de adivinación”. Este es el sentido en el que se habla de “intuiciones del corazón”. No está en cuestión aquí la inmediatez del conocimiento sino la espontaneidad del sujeto para llegar a él. Por simpatía se aferra la idea justa y ya no se está tratando de la relación entre el acto de cognición y lo que es conocido por él. Este último sentido parece estar en juego en muchos de los ejemplos de Bergson. Por consiguiente, Maritain le da crédito a Bergson por haber identificado correctamente una debilidad clave en el positivismo de esos días, y ver correctamente que la necesidad de la intuición es la alternativa válida.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>8</sup> MARITAIN, Jacques. *Bergsonian Philosophy and Thomism*. Transl. Mabelle L. Andison in collaboration with J. Gordon Andison. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, p. 149.

Nota del editor: todas las traducciones al español de las obras de Maritain aquí citadas son del traductor.

Sin embargo, Maritain rechaza la presentación que Bergson hace de la intuición por ser anti-intelectual, siendo así una base inadecuada para servir como una alternativa metafísica conveniente. Maritain tiene el cuidado de calificar lo que quiere significar al decir que la intuición ocurre directamente sin ningún intermediario. Esto no quiere decir que este conocimiento tenga lugar sin ningún intermediario *subjetivo*. Eso implicaría que el conocimiento surge sin ningún medio de presentación del objeto dentro del sujeto cognoscente. Claramente, esa situación es imposible. Si el objeto no está presente para el agente cognoscente, ese agente no puede tener un conocimiento de él. Antes bien, el objeto está presente dentro del sujeto cognoscente como un concepto o palabra mental que oficia como una semejanza del objeto. El punto clave es que el acto del conocimiento no termina en este concepto, como si lo que conociéramos fuese la palabra mental. Ocurre, más bien, que este concepto es una semejanza por medio de la cual y en la cual puede tener lugar el conocimiento de lo real. Es un medio para conocer la cosa real en el mundo; no es la cosa que es conocida<sup>9</sup>.

Sin embargo, este conocimiento intuitivo es complejo en el caso del ser, al menos en el sentido que le interesa al metafísico, debido a que el ser no puede ser alcanzado por medio de la mera abstracción. El aspecto del ser que es relevante para la metafísica es el auténtico acto de existir que todas las cosas ejercen para poder ser. Esto no es algo que puede alcanzarse solamente por medio de un proceso de abstracción sin caer en la paradoja hegeliana en la que el ser se encuentra tan abstraído de toda cualidad particular que es idéntico a la nada.

No obstante, Maritain solo gradualmente desarrolló su postura de poner énfasis en que la intuición del ser no solamente es posible, sino absolutamente necesaria para ser simplemente un metafísico<sup>10</sup>. En su *The Degrees of Knowledge* [*Los grados del conocimiento*] (1934), Maritain estudia la “experiencia metafísica” como una alternativa a la metafísica en cuanto ciencia para algunos individuos, pero parece negar que tales

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp., 150–151.

<sup>10</sup> Cf. MARITAIN, Jacques. *Existence and the Existent*. Trans. by Lewis Galantiere and Gerald B. Phelan, Image Books division of Doubleday & Co., Inc., Garden City, NY, 1948, p. 19.

intuiciones sean necesarias para esta ciencia. En este texto, escribe: “el que para algunos ciertas experiencias metafísicas de que acabamos de hablar ofrezcan en determinados puntos un suplemento de la ciencia metafísica propiamente dicha, no prueba que esta ciencia exija de suyo completarse con tales intuiciones para existir como ciencia perfectamente cierta y para aprehender eficazmente el ser”<sup>11</sup>. Es importante notar, sin embargo, que este pasaje ocurre en el contexto de una discusión sobre el misticismo y la preocupación primaria parece ser argumentar que la experiencia mística no es un elemento necesario de la metafísica en cuanto ciencia. De todos modos, el término “experiencia metafísica” en este contexto parece un poco ambiguo ya que las que obras posteriores de Maritain propugnan como necesaria una experiencia metafísica pero, por cierto, no mística.

Con todo, en obras siguientes tales como *Existence and the Existent* [*La existencia y lo existente*] (1947) y aún más tardías, Maritain aboga por la necesidad de una intuición del ser en términos nada dudosos: “Un filósofo no es un filósofo si no es un metafísico. Y es la intuición del ser –aun cuando esté distorsionada por el error de un sistema, como en Platón o Spinoza– la que hace a un metafísico”<sup>12</sup>. En el curso de sus últimas obras Maritain se muestra intransigente sobre la necesidad de esta intuición para que el filósofo se haga cargo de su tarea primaria, a saber, el desarrollo de una metafísica adecuada.

Pero ¿pero cómo se llega a esta intuición del ser? Frecuentemente Maritain habla de esto como de un “don”. Por más que tiene el cuidado de distinguirlo de una gracia mística propiamente dicha, resulta claro, sin embargo, que continúa siendo un don. Lo que él quiere decir es que no hay ningún procedimiento gradual que podamos seguir para estar seguros de llegar a la intuición. Habrá siempre un procedimiento que algunos consiguen, mientras que otros, algunos de ellos grandes filósofos, no lo hacen. La razón de esto es que la clave para llegar a la intuición del ser, no consiste en construir un sistema filosófico elaborado, sino simplemente en escuchar el himno a su ser que todas las cosas susurran en virtud del hecho de su existencia<sup>13</sup>. Sin embargo, hay

---

<sup>11</sup> Cf. MARITAIN, Jacques. *The Degree of Knowledge*, p. 441.

<sup>12</sup> Cf. MARITAIN, Jacques. *Existence and the Existent*, p. 19.

<sup>13</sup> Cf. MARITAIN, Jacques. *The Degree of Knowledge*, p. 2 y *Preface to Metaphysics*, pp. 52–53.

vastos enfoques que pueden guiar hacia esta intuición. Maritain menciona un cierto número: 1. La experiencia de Bergson sobre la duración en la que el movimiento se convierte en una unidad; 2. La experiencia de Heidegger sobre la angustia en la que enfrentamos profundamente la fragilidad de nuestro ser como algo rescatado de la nada, y 3. La elaboración metafísica de Marcel de experiencias éticas en las que la existencia pierde su valor ordinario de modo que podemos descubrirla existencialmente en una toma de conciencia de hechos morales como la fidelidad<sup>14</sup>. Todos estos casos son ejemplos de una experiencia que puede llegar a la fruición en la aprehensión intuitiva del ser. Sin embargo, Maritain insiste en que cualquier intuición se tornará imposible para nosotros si nos contentamos con los aspectos psicológicos o éticos de estas experiencias. Se necesita algo más.

“Lo que importa es dar un salto, liberar, con una intuición intelectual auténtica, el sentido del ser, el sentido del valor de las implicaciones que se encuentran en el acto de existir. Lo que importa es haber visto que la existencia no es un simple hecho empírico sino un dato primitivo para la mente misma, que le abre a la mente un campo infinito supra-observable—en una palabra, la fuente primaria y súper-inteligible de la inteligibilidad”<sup>15</sup>.

Ciertamente, los elementos empíricos así como los factores psicológicos o éticos pueden ser más evidentes, pero el metafísico necesita ir más allá y ver dentro de esas experiencias una confrontación directa con el ser *en cuanto* ser, distinguido, en razón de sí mismo, en sus valores inteligibles y trascendentales<sup>16</sup>.

Estas sendas son todas, una cuestión de experiencias que pueden llevar a una intuición del ser si se las mira desde una perspectiva metafísica. No obstante, Maritain sugiere que esta intuición también puede ser inspirada o confirmada por medio de un análisis racional. Sus ejemplos son los argumentos clásicos que demuestran que el ser es ineludible; que los hechos presuponen los seres; el argumento del Aquinate en *De Veritate*, q. 1 a.1 es que el primer objeto del intelecto es el ser, al

<sup>14</sup> Cf. MARITAIN, Jacques. *A Preface to Metaphysics*, pp. 52–53.

<sup>15</sup> MARITAIN, Jacques. *Existence and the Existent*, p. 21.

<sup>16</sup> MARITAIN, Jacques. *Preface to Metaphysics*, pp. 55–56.

que se reducen todos los otros conceptos; y una comprensión metafísica del principio de identidad, o sea, que todo ser es lo que es<sup>17</sup>. Estos análisis no son extras opcionales, sino necesarios. Sin embargo, serían vacíos a menos que nos estimulen a avanzar hasta una aprehensión experimental del ser en una intuición:

“Si nos contentáramos con la intuición sin el análisis racional estaríamos en riesgo de quedar detenidos en una intuición no confirmada por la razón, cuya necesidad racional, por lo tanto, no sería manifiesta. Si nos contentáramos con el análisis –como estamos propensos a hacer cuando enseñamos filosofía– aunque el análisis ciertamente probaría que debemos llegar a la intuición del ser como meta de un regreso necesario, no proveería por sí mismo la intuición”<sup>18</sup>.

Tanto las experiencias como los argumentos expuestos hasta ahora son filosóficos. Sin embargo, a veces Maritain habla también de experiencias no filosóficas que pueden llevar a alguien a una intuición del ser, “como una especie de gracia natural a la vista de una brizna de hierba o un molino de viento, o ante la repentina percepción de la realidad del propio yo”<sup>19</sup>. Esto parece sugerir que cualquier experiencia, contemplada desde una perspectiva metafísica, podría encerrar el secreto, convirtiéndose en una ocasión para sentir la realidad del ser. Raissa, esposa de Maritain, ofrece un ejemplo gráfico de esto cuando habla de sentir la presencia de Dios al observar cómo desfilan los bosques mientras va en automóvil. Ella continúa haciendo notar que esas experiencias la ponían en contacto con una directa toma de conciencia del ser: “Me sucedió también a menudo, antes de que yo conociera las cosas de la fe, haber experimentado, a través de una repentina intuición, la realidad de mi ser, de ese profundo, primer principio que me ponía fuera de la nada. La violencia de esta poderosa intuición, a veces me aterrorizaba y por primera vez me dio el conocimiento de un absoluto metafísico”<sup>20</sup>. No obstante, sea o no una experiencia filosófica, lo fundamental es dar un salto más allá de las circunstancias ordinarias y

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 58–61 y *The Degrees of Knowledge*, pp. 228–229.

<sup>18</sup> MARITAIN, Jacques. *A Preface to Metaphysics*, p. 59.

<sup>19</sup> MARITAIN, Jacques. *Existence and the Existent*, p. 21.

<sup>20</sup> MARITAIN, Raissa. *We Have Been Friends Together*. Trans. by Julie Kernan. New York: Longmans, Green and Co., 1942, 116. También citado en *The Degrees of Knowledge*, p. 297.

los factores psicológicos o éticos implícitos en ellos y ver esa realidad desde la perspectiva del acto de ser que la saca fuera de la nada. Sin esa toma de conciencia intuitiva del ser cualquier intento de una metafísica sería solamente un mero acomodamiento de ideas sin ningún objeto, una ideosofía más que una filosofía.

¿Qué es lo que alcanzamos en la intuición del ser? El aspecto del ser que es el objeto de esta intuición y que da origen al nacimiento de la metafísica es:

“...el ser, apartado en razón de sí mismo, con los valores y recursos pertenecientes a su propia inteligibilidad y realidad; lo que equivale a decir, en esa riqueza, en esa amplitud analógica y transcendental que se encuentra *inviscerada* en la unidad imperfecta y múltiple de su concepto y que le permite cubrir la infinitud de sus analogados rebasándolos sobreabundantemente, y los valores dinámicos de una propensión por medio de la cual la idea de ser se excede a sí misma”<sup>21</sup>.

Quien haya aprehendido el ser intuitivamente reconoce que el ser no es un mero hecho, sino un acto. Ha experimentado el acto del ser en su naturaleza trascendental y analógica como la conexión que circula a través de todo lo que es, lo que mantiene a todas las cosas fuera de la nada.

Estudiando la metafísica del Aquinate, Maritain ve dos aspectos co-dependientes y realmente distintos en cada ser o sustancia reales creados. En primer lugar, está el ser de esa cosa, el acto que hace que exista. En segundo lugar, está su esencia, que determina qué clase de cosa esa entidad va a ser. Estos dos aspectos se encuentran en todo ser real. Al llegar a conocer una cosa real la mente, en su primer acto, abstrae la esencia, de tal modo que esta esencia o forma exista de manera inmaterial en la mente, pero permanezca materialmente en la cosa. Sin embargo, esto da origen a otro problema. Como hemos dicho, el ser no es una esencia; efectivamente, es lo que precisamente se contrasta con la esencias. Pero, si la mente llega al conocimiento abstrayendo una esencia de la materia, parecería que el ser no puede ser conocido<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> MARITAIN, Jacques. *Existence and the Existent*, p. 20. Ver *A Preface to Metaphysics*, pp. 35–50.

<sup>22</sup> Cf. MARITAIN, Jacques. *Existence and the Existent*, pp. 22–23. *Preface to*

Obviamente Maritain está lejos de querer admitir esta conclusión. Antes bien, sugiere que para comprender cómo alcanza la mente su conocimiento de la existencia tenemos que estar atentos a la manera en la que funciona el juicio en relación a la actividad de la abstracción. En los casos típicos el juicio cumple una función existencial. La abstracción o visualización eidética extrae la esencia de la cosa para que exista inmaterial e inteligiblemente en la mente. Por consiguiente, esta primera operación tiene una coincidencia con lo que la cosa es. El juicio, por otra parte, afirma o niega que lo que ha sido abstraído es lo que corresponde. Afirma que es así, y, por lo tanto, reúne a la existencia con la esencia en el agente cognoscente<sup>23</sup>.

En el juicio un sujeto y un predicado que difieren conceptualmente en la mente, se afirma que son idénticos en la cosa cuya existencia ellos significan fuera de la mente. Usando uno de los ejemplos de Maritain, la noción “George Bernard Shaw” es diferente de la noción “dramaturgo”. Con todo, en el juicio “George Bernard Shaw es un dramaturgo” lo que se significa con estos objetos que son distintos en el pensamiento es idéntico en el orden del ser real. Esta consideración lleva al reconocimiento de la función existencial del juicio. Como escribe Maritain:

“La función propia del juicio consiste así en hacer pasar al espíritu del plano de la simple esencia, o del simple *objeto* significado al pensamiento, al plano de la *cosa* o del sujeto que retiene (actual o posiblemente) la existencia, y de la cual son aspectos inteligibles el objeto de pensamiento llamado predicado y el objeto de pensamiento llamado sujeto (...) juicio restituye al sujeto transobjetivo la unidad que la simple aprehensión (que capta en él objetos de pensamiento diferentes) había roto. Esta unidad no podía preceder en el espíritu, puesto que el espíritu, al contrario la destruye, para luego efectuarla nuevamente. Ella precedía fuera del espíritu, en la existencia (actual o posible), que precisamente en cuanto retenida (*exercita*) está fuera del orden de la simple representación o de la simple aprehensión”<sup>24</sup>.

---

*Metaphysics*, pp. 67–68.

<sup>23</sup> Cf. MARITAIN, Jacques. *Existence and the Existent*, p. 16.

<sup>24</sup> MARITAIN, Jacques. *The Degree of Knowledge*, pp.162–164. Maritain cita también este texto en *Existence and the Existent*, p. 17.

De acuerdo con Maritain, el juicio reunifica la esencia con la existencia de la que había sido abstraída en el primer acto del intelecto. De esta manera, es en el juicio en el que la mente se pone en contacto con el ser en el sentido que le interesa al metafísico, siendo separado en razón de sí mismo de la naturaleza sensible de la que está revestido. La mente afirma la existencia y la experimenta intencionalmente en el juicio de una manera que convierte a la existencia en la consumación del acto de inteligibilidad de la mente.

Ciertamente se han hecho objeciones al uso que hace Maritain de una intuición del ser como el único punto de entrada a la reflexión metafísica. La objeción clásica es la que formula claramente Joseph Maréchal en *Le Point de départ de la métaphysique*. El problema es que Maritain parece requerir un movimiento desde una experiencia dada en la sensación hasta un juicio sobre el acto de ser (*esse*) separado de cuerpos materiales. Sin embargo, las evidencias no muestran que el ser pueda actualizar algo distinto de los cuerpos físicos<sup>25</sup>. Es cierto que Maritain se refiere al ser (*ens*) aprehendido en el sentido común cotidiano como “arropado” en una naturaleza sensible, mientras que el metafísico empieza por distinguir el acto de ser en un juicio en sus valores trascendental y analógico. No obstante, esto no necesariamente implica que hayamos demostrado en este punto que el ser realmente actualice alguna entidad inmaterial de la manera que supone la objeción de Maréchal. Más bien, implica reconocer simplemente que esta entidad no está meramente presente, sino que está sostenida en la realidad por un acto que está trascendental y analógicamente relacionado con todas las otras entidades existentes, sean ellas materiales o posiblemente inmatrimales. Para que la intuición de Maritain nos conduzca a la metafísica todo lo que necesitamos es una toma de conciencia del hecho de que este ser es de alguna manera como todos los otros y, sin embargo, también de alguna manera es absolutamente distinto de todos los otros. En ese punto el ser (*esse*) puede ser separado por medio de una reflexión sobre la función existencial del juicio para un análisis metafísico.

---

<sup>25</sup> MARÉCHAL, Jacques. *A Marechal Reader*. Trans. J. Donceel. New York: Herder and Herder, 1970, p. 146.

Otra objeción fue presentada por Lawrence Dewan, OP, quien argumenta que no hay una distinción inalterable entre la manera en la que el ser es aprehendido en el sentido común y la manera en la que es alcanzado en la metafísica en cuanto ciencia. En contraste con el énfasis de Maritain en el juicio como la senda hacia el ser, Fr. Dewan arguye que hay un conocimiento cuasi—quidditativo del ser en la abstracción. Por consiguiente, Dewan sostiene que la toma de conciencia ordinaria del ser ya está preñada con los principios que nos conducen a conclusiones metafísicas. Para Fr. Dewan, la intuición del ser que está en el origen de la metafísica no está en el ser en cuanto descubierto a través de una reflexión sobre el juicio, sino más bien en “la percepción de la primera conclusión metafísica”<sup>26</sup>.

Sin embargo, esta no sería de ninguna manera una intuición en el sentido de Maritain, dado que la percepción de una conclusión debe involucrar un proceso de inferencia deductiva que es precisamente lo que Maritain distingue de la intuición. Como señalamos anteriormente, en el *Preface to Metaphysics* Maritain sugiere que podemos confirmar la intuición del ser o al menos ser guiados hacia ella por medio del análisis racional y este es efectivamente necesario aunque deba ser completado por la experiencia de la intuición. Maritain parece sugerir que el análisis racional y la intuición son co—dependientes<sup>27</sup>. Esto parece excluir la posibilidad de colocar la intuición del ser en la percepción de la primera conclusión metafísica sin abandonar el sentido de la intuición que en general se maneja en el pensamiento de Maritain. Para Maritain, el punto de partida de la disciplina metafísica no es de ninguna manera una conclusión, sino una experiencia.

Sin embargo, la preocupación principal de Fr. Dewan es argüir en favor de la continuidad entre nuestra experiencia ordinaria de los seres materiales y las conclusiones a las que podemos arribar a través del desarrollo del conocimiento metafísico. En su visión, Maritain separa los seres considerados en la experiencia diaria del sentido común del

---

<sup>26</sup> DEWAN, Lawrence, O.P. Jacques Maritain, St. Thomas, and the Birth of Metaphysics In: *Études Maritainiennes \Maritain Studies*. N° 13 (1997), p. 16.

<sup>27</sup> Cf. MARITAIN, Jacques. *A Preface to Metaphysics*, p. 59.

ser considerado con demasiada seriedad en la ciencia de la metafísica<sup>28</sup>. En defensa de Maritain, con todo, es importante notar que ésta es una distinción de dos aspectos dentro de la misma cosa. Un vaso de leche es considerado como existente de una manera por un niño que quiere beberlo y de otra manera por el metafísico que desea conocerlo. Sin embargo, lo que ambos conocen es la misma cosa existente, si bien objetivada de dos maneras muy diferentes. Además, Fr. Dewan sugiere que la experiencia ordinaria del ser y la primera operación del intelecto, la abstracción, contienen dentro de sí los principios que tienen el poder de demostrar conclusiones metafísicas. Estos principios no han sido hechos explícitos o aplicados hasta ahora.

Pienso que es importante enfatizar aquí que aunque Maritain distingue muy claramente la abstracción del juicio, también insiste en que ambos son actos del *intelecto entero*. Estamos distinguiendo para unir. Esto significa que para Maritain el ser es aprehendido en los diferentes actos de comprensión, pero de maneras diferentes. En su *Existence and the Existent* explica:

“Las esencias son el objeto de la primera operación del intelecto, o simple aprehensión. Es el juicio lo que confronta la actualización de las cosas existentes. El intelecto se encierra en sí mismo y es autocontenido, está totalmente presente en cada una de sus operaciones... aprehende y juzga en el mismo instante. Forma su primera idea (la del ser) cuando pronuncia su primer juicio (el de la existencia), y pronuncia este primer juicio mientras forma su primera idea. Digo, por lo tanto, que echa mano del tesoro que propiamente le pertenece al juicio, para envolverlo en la misma simple aprehensión”<sup>29</sup>.

Esto es algo claramente más matizado que una simple división que equipare el ser confrontado en la simple aprehensión o abstracción en cuanto conocimiento del sentido común y el ser aprehendido en el juicio como algo metafísico. Los dos actos del intelecto funcionan juntamente en la producción de la intuición del ser que es la semilla de todo conocimiento metafísico genuino. El intelecto, continúa Maritain,

---

<sup>28</sup> Cf. DEWAN, Lawrence, O.P. Jacques Maritain, *St. Thomas, and the Birth of Metaphysics*, p. 15.

<sup>29</sup> MARITAIN, Jacques. *Existence and the Existent*, p. 23.

“...visualiza ese tesoro en una idea inicial y absolutamente original, en una idea privilegiada que no es el resultado del proceso de solo la simple aprehensión, sino de echar mano de lo que el intelecto afirma desde el momento en el que juzga, a saber, el acto de existir. Se apodera de la eminente inteligibilidad o esa súper-inteligibilidad con la que tiene que ver el acto de juicio (el de la existencia), para hacer de él un objeto del pensamiento”<sup>30</sup>.

En la intuición del ser ambas operaciones del intelecto se encuentran íntimamente involucradas. El juicio cumple el rol de hacer explícito lo que está contenido en la simple aprehensión. Esto es muy explícito en la última discusión de Maritain sobre el tema en una conferencia que dio en 1967 y que fue subsiguientemente publicada con el título “Reflections on a Wounded Nature” [*Reflexiones sobre una naturaleza herida*]. En este ensayo presenta dos conceptos distintos del ser que tienen orígenes y significados diferentes. Sin embargo, ellos están íntimamente relacionados:

“Hay un segundo concepto del ser (nuestro segundo concepto de existencia) que surge en la mente después de la intuición del ser, por un giro hacia atrás de simple aprehensión, o de la inteligencia como formativa de ideas, sobre esa intuición; todo esto sucede en un cierto nivel, el nivel de la intelección metafísica (aun en el caso de alguien que no toma conciencia de lo que está sucediendo, como, por ejemplo, en el caso de un poeta). Y hay otro concepto de existencia (nuestro primer concepto de existencia), que se forma en la mente antes de que la intuición del ser esté bien afirmada en ella; quiero decir en el primer grado de abstracción, que es el nivel en el que el pensamiento del hombre se mueve ordinariamente y en primer lugar. Este concepto de existencia es de origen abstractivo, no judicativo, y, por cierto, precede a la intuición del ser, y de ninguna manera es una parte integral de él. Permanece completamente ajeno a él”<sup>31</sup>.

Esta es ciertamente una distinción entre la aprehensión del sentido común y el conocimiento científico más fuerte de lo que Fr. Dewan

---

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> MARITAIN, Jacques. *Reflections on a Wounded Nature. In Untrammelled Approaches.* Trans. by B. Doering. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997, p. 221. Nota del editor: los pasajes tomados de esta obra han sido vertidos del inglés al español por el traductor.

acepta. En su visión, los principios de la metafísica están implícitamente contenidos en la experiencia ordinaria de los seres conocidos a través de la primera operación de la mente por la abstracción. Hay una cierta verdad en esto. Sin embargo, yo no veo que pueda bastar como una refutación filosófica de la visión de Maritain. En efecto, él admite explícitamente que en tanto se permanece en el nivel de la abstracción la toma de conciencia del ser permanece implícita<sup>32</sup>. No obstante, el metafísico está interesado en hacer que nuestro conocimiento sea explícito. Se podría decir también muy fácilmente que estos principios están contenidos implícitamente en la experiencia humana sensible, pues sin experiencia sensible no tendríamos ninguna manera de saber acerca de ellos. Queda, sin embargo, la cuestión de `cómo deviene explícitamente conocida esa potencialidad latente de los principios metafísicos´. Infortunadamente, yo no encuentro una respuesta clara a esa cuestión en la crítica de Fr. Dewan<sup>33</sup>.

Como hemos visto anteriormente, Maritain tiene una respuesta clara para la cuestión de cómo la toma de conciencia implícita del ser en la experiencia ordinaria del sentido común llega a ser articulada por el metafísico: a través de la reflexión de la mente sobre sus actos de juicio. En la mayoría de los juicios la idea o concepto aparece antes de juicio. El juicio “Truffle es un perro”, por ejemplo, presupone el concepto ‘perro’. La idea del ser es única, sin embargo, pues en un juicio como “yo soy” o “las cosas son”, ella sigue al juicio y se llega a ella a través de él. Es importante tener en la mente que un análisis lingüístico no es adecuado para llegar a la intuición del ser. Estos juicios existenciales no atribuyen meramente un predicado a un sujeto.

“Es, más bien, el sujeto mismo que este juicio afirma o postula en la mente, en cuanto ese sujeto mismo es puesto fuera de la mente, en una realidad extra-mental; y producir este acto judicativo, *pensándolo* realmente, está, para la inteligencia, en el corazón mismo de la intimidad

---

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, p. 222.

<sup>33</sup> Debo hacer notar, sin embargo, que Fr. Dewan pone el foco sobre el grado en el que la presentación de Maritain coincide con la de Sto. Tomás. La abundancia de textos de Tomás que presenta Fr. Dewan es sin duda muy útil y merece un estudio atento. Sin embargo, mi única preocupación en esta discusión es si el argumento de Maritain es una posición filosófica defendible por derecho propio.

espiritual de su propia operación, aferrar intuitivamente, o *ver*, el ser, la existencia, el *esse* extra-mental de ese sujeto. Esto es lo que yo llamo la intuición del ser”<sup>34</sup>.

En este texto se hace explícito el carácter existencial del juicio. El juicio no afirma meramente el predicado del sujeto, sino también afirma que *es*. De esta manera, pone al ser a la vista del intelecto, y este encuentro de la mente con el acto de ser es el auténtico punto de partida para la metafísica.

## Conclusión

El propósito de este escrito ha sido articular claramente la posición de Maritain sobre la intuición del ser. Para Maritain éste es el punto indispensable para entrar en la ciencia de la metafísica. Ha sido de particular interés el énfasis que pone en el rol del juicio dentro de esta intuición. Contrariamente a la posición de Fr. Dewan de que la metafísica tiene comienzo en un conocimiento cuasi-quidditativo del ser, alcanzado en la primera conclusión metafísica. Yo he argumentado que la teoría del ser de Maritain es defendible. Aunque Maritain distingue la experiencia ordinaria del conocimiento metafísico, él puede explicar muy claramente la transición de un modo al otro. Esto no lo lleva a separar los dos, sino más bien a unificarlos en una interacción dinámica a través de la cual la abstracción y el juicio comparten el descubrimiento del ser que sirve como una experiencia vital originante que es el único fundamento sobre el que posiblemente se pueda edificar la ciencia metafísica.

---

<sup>34</sup> MARITAIN, Jacques. *Reflections on a Wounded Nature*, p. 220.

## Bibliografía

- BERGSON, Henri. *An Introduction to Metaphysics*. Cambridge, Massachusetts: Hackett Publishing Company, 1999.
- DEWAN, Lawrence, O.P. Jacques Maritain, St. Thomas, and the Birth of Metaphysics. In: *Études Maritainiennes*. N° 13 (1997).
- MARECHAL, Jacques. *A Marechal Reader*. New York: Herder and Herder, 1970, 146 p.
- MARITAIN, Jacques. *A Preface to Metaphysics*. London: Shedd & Word, 1945.
- \_\_\_\_\_. *The Degrees of Knowledge*. London: Geoffrey Bles, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Bergsonian Philosophy and Thomism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Existence and the Existent*. New York: Doubleday, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Introduction to Philosophy*. Transl. E.I. Watkin. New York: Sheed & Ward Inc., 1937.
- \_\_\_\_\_. *Reflections on a Wounded Nature*. In: *Untrammelled Approaches*, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Science and Wisdom*. Trans. Bernard Wall. New York: Charles Scribner's Sons, 1940.
- \_\_\_\_\_. *The Degrees of Knowledge*. London: Geoffrey Bles, 1959.
- MARITAIN, Raissa. *We Have Been Friends Together*. New York: Longmans, Green and Co., 1942.



# Tomás de Aquino acerca del ser: ¿perfección y/o existencia?

Rudi A. te Velde<sup>1</sup>



## 1. Introducción

Un buen ejemplo del cuidadoso enfoque textual que Fr. Dewan da al pensamiento de Tomás de Aquino es su artículo “St. Thomas and the Distinction between *Form* and *Esse* in caused things” [*Sto. Tomás y la distinción entre forma y esse en las cosas causadas*], publicado en el volumen *Form and being* (2006). Con el propósito de examinar el tema de la distinción real entre esencia y *esse* comienza discutiendo algunos textos que apuntan a la íntima conexión que existe entre los principios de la forma y el *esse*. Cita a Sto. Tomás donde afirma que “el *esse* sigue a la forma” (*esse...per se consequitur ad formam*). La forma es la causa formal del ser de una cosa. No hay ningún *esse* sin una forma y ninguna forma sin un *esse*. Aunque el *esse* no es idéntico con la forma, sin embargo se debe decir, según Sto. Tomás, que “ellos están situados recíprocamente en un orden: pues la forma está en relación al *esse* como ‘la luz’ (*lux*) al ‘brillar’ (*lucere*), o como ‘la blancura’ (*albedo*) a ‘ser blanco’ (*album esse*)”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Rudi A. te Velde es Assistant Professor en el Departamento de Teología Sistemática y Filosofía de la Tilburg School of Catholic Theology. Sus numerosas publicaciones se desarrollan en el ámbito de la metafísica clásica, con especial dominio en Platón, Agustín y Tomás de Aquino. Ha traducido al holandés la *Cuestión disputada sobre la Verdad* del Aquinate. Actualmente investiga acerca de la validez de la crítica a la ontoteología preconizada por el pensamiento post-metafísico de Lévinas, Marion, Derrida, Vattimo, entre otros autores contemporáneos. Homepage: <https://www.tilburguniversity.edu/webwijs/show/r.a.tevelde.htm>

<sup>2</sup> S. THOMAE AQUINATIS. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, II, c.54. Ed. P. Marc, C. Pera y P. Caramello. Marietti, Taurini-Romae, 1961. [En adelante: *SCG*]; citado por Dewan en *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*. Washington: The Catholic University of America

De estos pasajes resulta evidente por qué la traducción usual de *esse* como ‘existencia’ no es siempre exacta. La frase ‘ser blanco’, en la que ‘ser’ expresa la actualidad de la forma correspondiente no puede ser simplemente reemplazada por el juicio de que ‘existe un objeto blanco’. El *esse* como lo entiende Tomás está intrínsecamente calificado por la forma: lo que significa que una cosa es dependiente de la forma de esa cosa, de modo que, para una cosa blanca ser significa ser–blanca y, para un caballo, ser significa ser–un–caballo. El término existencia, por el contrario, es utilizado a menudo en el sentido de una instanciación: hay una X tal que X es un caballo.

De este modo es comprensible que Dewan, en muchos de sus artículos, deje sin traducir el término *esse*. En el pensamiento de Tomás *esse* representa un principio metafísico distintivo que no puede ser simplemente traducido por *existencia*. No obstante, el aspecto de ‘existencia actual’ no está ausente del significado de *esse*. El *esse* tomístico tiene inconfundiblemente un impacto existencial, aunque claramente no es el sentido de existencia del ‘hay’. En el *De potentia* q.7, a.2, ad 9 –el famoso texto en el que el *esse* es caracterizado como la actualidad de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones– Tomás explica que una forma o naturaleza puede ser significada aparte del *esse* y que desde este punto de vista una forma no es todavía completa o perfecta: “pero cuando tiene el ser deviene actualmente existente (*sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens*)” y sólo entonces la cosa ha alcanzado la ‘plenitud metafísica’ de algo que existe en sí mismo.

La grandeza metafísica de Tomás de Aquino se puede advertir a menudo en su concepción distintiva y original del *esse* como el acto fundacional de toda la realidad (*actus essendi*). Pero no parece fácil articular la noción simple e intuitiva del ser de una manera coherente y equilibrada. Más específicamente, el desafío interpretativo del *esse* consiste en explicar cómo el aspecto de la perfección (que es un aspecto de tipo formal) se relaciona con el aspecto de la existencia (como tal, fuera del orden de la forma o de la esencia). En este ensayo me propongo examinar cómo es enfocada la cuestión del ser por Tomás de Aquino y qué significa clarificar la inteligibilidad del ser por medio de *principios*.

---

Press, vol. 45, 2006, p.190.

Desde este ángulo voy a tratar de formular una exposición coherente y defendible del *esse* que incluya a la vez los aspectos de perfección y de existencia. Voy a comenzar con una discusión crítica de la visión de Gilson sobre el *esse* como el ‘acto de existencia’, se argumentará que aquí la existencia es considerada como demasiado externa con respecto a la esfera de la esencia y la forma (sección 2). Luego voy a discutir algunos aspectos de la doctrina de Tomás acerca de la distinción (¿real?) entre esencia y *esse*, en particular su crítica de la comprensión extrínseca de Avicena de esta distinción (sección 3). En la sección 4 voy a presentar un análisis en profundidad del famoso texto sobre el *esse* como perfección. El punto crucial que quiero discutir aquí es que las diferencias esenciales por las cuales *este* ser difiere de *aquel* ser son diferencias *del* ser, debiendo así ser incluidas en el ser como la unidad original de todas las perfecciones (esenciales). En la sección final (5) voy a examinar qué significa hablar del *esse* en términos de acto o actividad. Aquí se tratará la importante diferencia entre ‘ser’ y ‘hacer’ (entre lo que una cosa es y lo que ella *hace*).

## 2. Étienne Gilson: el “acto de existencia”

La lectura que Gilson ha hecho de Tomás, especialmente en relación con el así llamado ‘acto de existencia’<sup>3</sup>, ha tenido una enorme influencia. Su énfasis en la primacía del valor metafísico de la existencia, irreductible al orden de las esencias, ha dado origen a la escuela del tomismo existencial. Con el debido respeto a sus muchos méritos, como conocedor e intérprete de Tomás de Aquino, pienso que su visión sobre el ‘acto de existencia’ no es sostenible en última instancia, por cuanto tiende a separar en demasía el orden de la existencia del orden de la esencia.

---

<sup>3</sup> La expresión “actus essendi” es consecuentemente traducida por Gilson como “acto de existencia”, lo que probablemente se debe a su polémica con la filosofía existencial. El equivalente latino “actus existendi” aparece a menudo en los escritos de Alberto Magno, tal como me informó una nota al pie de página de un artículo de Dewan “St. Thomas, Form, and Incorruptibility” (*Form and Being*, cap.10, p.184). Es por ello posible que Tomás conociera la expresión “actus existendi”, pero decidió no usarla él mismo. El verbo “existit” (“existit in rerum natura”) y sus derivados (*existens*, *existentia*) los utiliza Tomás pero siempre en un sentido no técnico, no con referencia a un principio metafísico distinto.

Comencemos con un texto de la *Summa*, que desempeña un papel importante en la interpretación ‘existencial’ de Gilson: *Esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei*, “el ser sigue a la forma de una criatura, suponiendo sin embargo el influjo (del *esse*) de parte de Dios”<sup>4</sup>. Aquí Tomás señala que la causalidad de la forma es, como tal, insuficiente para dar cuenta del *esse* de una criatura. Que una criatura exista actualmente es el efecto del general *influxus Dei*, el acto creativo de Dios, del cual cada criatura recibe el *esse*. De este modo el *esse* sigue a la forma, pero no en el sentido de que la forma es la causa *eficiente* del ser de una cosa. La causalidad formal con respecto al *esse* presupone la causalidad eficiente de la creación. En vista de esto Gilson habla de una “clara distinción entre los órdenes de la causalidad formal y la causalidad eficiente” (p. 168). La causalidad eficiente (aquí el *influxus Dei*) le da el *ser existencial* a la sustancia, mientras que la causalidad formal imparte el *ser sustancial* a la existencia actual (p. 169). La forma, dice Gilson, constituye a la sustancia en su propio orden como sujeto receptor de existencia. La forma, entonces, es el acto último en el orden de la sustancialidad pero requiere todavía un complemento de actualidad; y esa actualidad complementaria (el ‘acto de existencia’) no puede ser ubicada en el orden de la actualidad formal, sino que pertenece a un orden absolutamente diferente, el de la actualidad existencial. En una palabra, Gilson dice que las formas son “causas formales de la existencia, en la medida en la que contribuyen al establecimiento de sustancias que sean capaces de existir” (p. 169)<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> *ST I*, q.104, a.1, ad 1. Cf. SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestiones disputatae de potentia*, q.5, a.1. Ed. P. M. Pession. 10ª ed.: Taurini-Romae: Marietti, 1965, pp. 1-276. [En adelante: *De Pot.*].

Examinado por Gilson en su *Being and some Philosophers* (2º ed., Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1952), c. 5, p. 166; este texto no es mencionado por Dewan en su artículo “Form and *Esse* in Caused Things”, aunque se ubicaría perfectamente en su análisis de que el *esse* en las cosas causadas, asociado estrechamente con la forma inmanente, deriva de un principio más alto.

Nota: las citas tomadas de esta obra de Gilson han sido vertidas del inglés al español por el traductor.

<sup>5</sup> Gilson se refiere aquí a *SCG II*, c. 55, donde se dice que “per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse”. Todo depende, por supuesto, de cómo se lea ese texto. Gilson parece restringir la causalidad de

Hablar de esta manera de dos órdenes distintos de causalidad es, pienso yo, sumamente problemático. Esto tiende a partir el ser en algo como un ‘ser sustancial’ y un ‘ser existencial’; se dice que la forma es el acto último en el orden de la sustancialidad y, como tal, absolutamente diferente de la “actualidad existencial” del *esse*, como si éste representara una *clase* diferente de actualidad. Gilson hace un máximo esfuerzo para separar el *esse* del carácter formal de la forma, con la consecuencia de que se ve él mismo así confrontado con la explícita afirmación de Sto. Tomás de que el *esse* es “formal” con respecto a todo lo que pertenece a una cosa<sup>6</sup>. Su interpretación de esta afirmación no es convincente: “Lo que él [Tomás] significa en tales casos es que, hablando analógicamente, la existencia es a la forma lo que la forma misma es a la materia. En ambos casos la relación es la de ‘lo recibido al receptor’” (p. 170). La afirmación de Tomás, sin embargo, no es que el *esse* se relacione con la forma de un modo similar a como la forma se relaciona con la materia; se dice que el *esse* es lo más formal (*maxime formale*) en el sentido de que, en cuanto acto último en la línea de la forma, se relaciona con todo como “determinante” (= a la manera de una forma, actualizando así a una potencia), no como “determinado” (= a la manera de la materia). Siendo acto, el *esse* cumple un papel formal o actualizador con respecto a todas las determinaciones (esenciales) de una cosa (ver más adelante la sección 4).

*Pace* Gilson, tenemos que atenernos al principio de que “la forma da el ser”, entendido en el sentido pleno y propio de que la forma le da a una cosa (la materia) el ser *actual determinado*<sup>7</sup>, y no en el sentido

---

la forma a la preparación de la sustancia para la recepción de la existencia. Él considera, por lo tanto, que la relación entre la forma y el *esse* es condicional, mientras que para Tomás, a mi parecer, esta relación es incondicional y necesaria: *forma enim manente, oportet rem esse*.

<sup>6</sup> ST I, q.8, a.1: “...sit formale respectu omnium quae in re sunt”. Cf. I, q.4, a.1, ad 3.

<sup>7</sup> Ver SANCTI THOMAE AQUINATIS. *De substantiis separatis*, c. 8. In *Opera Omnia*. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1968, vol. 40: D58. [En adelante: *SS*]: “Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam...”; cf. THOMAE AQUINATIS. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/1: *Quaestiones disputatae de anima*, q.un., a.10. Ed. B. C. Bazán. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1996: “forma dat esse et speciem”. [En adelante: *Q.D. de anima*]. Gilson sostendría indudablemente que una cosa, además del “esse et species” que

reducido de acuerdo con el cual la forma es responsable solamente del carácter formal del *esse/existencia* de una cosa. La forma hace de la materia potencial una sustancia (un ser actual de una clase determinada). Al mismo tiempo queda claro que la forma no es la causa eficiente del *esse* de una cosa, y que la causa formal presupone el *influx* universal del ser de parte de Dios<sup>8</sup>. Se puede decir que el *influx* universal del ser está *mediado* en cada criatura particular por el principio de la forma, no en un sentido más o menos extrínseco, sino haciendo que la criatura sea lo que es de acuerdo con su forma.

Esto debe hacernos precavidos con respecto a hablar demasiado enfáticamente de la existencia como perteneciente a un orden absolutamente diferente. Los principios de la forma y el *esse* están íntimamen-

---

llega con la forma, aún así requiere un acto complementario de existencia. No considero que esto sea muy verosímil.

<sup>8</sup> Gilson parece asumir que una causa formal sólo puede ser responsable del carácter formal del *esse* de una cosa. Sin embargo, no es la causa del *ser formal* sino la causa formal del *ser* (*causa formalis essendi*). La misma tendencia de distinguir entre ser formal y “ser existencial” puede verse en Fabro, que habla de *esse formale* en cuanto distinguido del *esse-actus essendi*. Ver su *Participation et Causalité Selon S. Thomas d'Aquin*. Editions B. Nauwelaerts. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1961, 650 pages, p. 351, n.º 67: [“El sentido del ‘forma dat esse’ no es simple sino doble en el tomismo. Hay un sentido implícito y fundamental, y otro explícito y secundario. Ante todo, ‘forma dat *esse formale*’, es decir que la forma es el elemento constitutivo (sola o con la materia) de toda esencia real. (...) Además, ‘forma dat esse’ porque sólo la esencia real, a la que ella determina como acto formal, es el verdadero sujeto del *esse-actus essendi*. La forma es, por así decirlo, transfigurada metafísicamente en el tomismo: ella da a la esencia el acto formal y, por consiguiente, se constituye en la potencia receptiva de *l'esse-actus essendi*.”] [“Le sens du ‘forma dat esse’ n’est plus simple mais double dans le thomisme. Il y a un sens implicite et fondamental, et un autre explicite et secondaire. Avant tout ‘forma dat *esse formale*’, c’est-à-dire elle est l’élément constitutif (seul ou avec la matière) de toute essence réelle. (...) Ensuite ‘forma dat esse’ parce que seule l’essence réelle, qu’elle détermine comme acte formel, est le véritable sujet de *l'esse-actus essendi*. La forme est pour ainsi dire transfigurée métaphysiquement dans le thomisme: elle donne à l’essence l’acte formel et par conséquent en fait ensuite la puissance réceptive de *l'esse-actus essendi*”. La consecuencia de esta visión es la ruptura de la unidad de la relación entre la forma y el *esse*.”].

Nota: el texto precedente ha sido vertido del francés al español por el traductor.

te relacionados el uno con el otro<sup>9</sup>. En el ser divino la forma consiste incluso en su *esse* mismo<sup>10</sup>; en cada una de las otras cosas se dice que la forma es *determinativa esse*<sup>11</sup>, es decir, da cuenta de la determinación que el *esse* adquiere en la cosa en la que es recibido.

Para Gilson, la aguda distinción del acto de existencia con respecto al orden de la esencia está conectada con la distinción entre conocimiento conceptual y conocimiento existencial, expresando que algo, concebido como siendo tal y cual, *es* o *existe* actualmente por derecho propio. Aunque el rango de conocimiento conceptual está restringido al orden de las esencias, el acto de juicio alcanza la realidad en su *existencia* actual. La existencia, es ése el único acto singular por el que algo existe actualmente y escapa necesariamente de las garras del conocimiento conceptual centrado en *qué* y *cómo* son las cosas. Sólo por vía del juicio, que trasciende el carácter representacional del conocimiento conceptual, puede la mente humana alcanzar ese único acto de la existencia. “La función propia del juicio es expresar la existencia; y es así porque el juicio es un tipo de cognición distinto de y superior a la pura y simple conceptualización abstracta”<sup>12</sup>.

Pienso que es radicalmente engañoso abordar el tema de la estructura metafísica del ente (*ens*) y el lugar del *esse* en esa estructura desde la perspectiva etimológica del juicio existencial. El punto de vista metodológico de la consideración personal es, entonces, la realidad, en su estructura y carácter propios, desde la perspectiva (relativa) de nuestro intento por alcanzar esa realidad por medio del conocimiento. A través del proceso del conocimiento la realidad en su carácter inteligible es asimilada en la esfera del pensamiento, pero de un modo tal,

---

<sup>9</sup> Dewan incluso los llama “indisociables”: el ser sigue o necesariamente acompaña a la forma precisamente en razón de la clase de cosa que es la forma (*Form and Esse in Caused Things*, p. 198).

<sup>10</sup> Tiene perfecto sentido decir que, en el caso de Dios, la forma consiste en su *esse* mismo; pero decir que la forma consiste en la *existencia* misma es un sinsentido.

<sup>11</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 50: *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, lect. II, línea 230. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf., 1992, p. 231-297. [En adelante: *In de ebdomadibus*]: “...quaelibet forma est determinativa ipsius esse”.

<sup>12</sup> GILSON, Étienne. *Being and the Philosophers*, p. 202.

dice Gilson, que el aspecto de la existencia concreta permanece fuera de la esfera del pensamiento, dado que no puede ser concebida como tal. La existencia es, entonces, lo “otro” del pensamiento, sólo apenas mencionada indirectamente por vía del juicio existencial. No pienso que esto concuerde con el enfoque de Tomás. Para él la consideración metafísica de la naturaleza del ser (*ens*) trasciende la distinción entre conocimiento y realidad; presupone el punto de vista de la apertura trascendental de la mente humana (*anima quodammodo omnia*). Desde este punto de vista no tiene sentido preguntar si la ‘realidad’ existe o aferrar la cualidad de la existencia concreta advirtiendo la diferencia entre una cosa como objeto del pensamiento y esa misma cosa como juzgada que existe. El punto de vista de Gilson es el del sujeto que trata de ponerse en contacto, superando la esfera inmanente del pensamiento conceptual, con la realidad externa en su existencia concreta (¡Allí afuera! Hay una existencia. ¡Quiero tocarla, palparla!).

Para Tomás la consideración metafísica del ser tiene su punto de partida en el concepto absolutamente primero de la mente humana, “*ens*”, que está en la base de todas nuestras actividades cognitivas<sup>13</sup>. En su primer encuentro con la realidad, cuando la mente humana se abre a sí misma a la realidad, la primera cosa que capta es el “ser”, puesto que el “ser” expresa el aspecto formal bajo el cual cada cosa es cognoscible para la mente humana. El “ser”, tomado en este sentido, debe caracterizarse como la “forma” general de la realidad, que expresa su inteligibilidad. Si hablamos sobre la “forma” general de la realidad, sobre lo que es constitutivo de cualquier cosa en cuanto sea un ser, el aspecto del *actus essendi* es una parte esencial de ella. Dado que nada puede comprenderse como un ser (completo) a menos que ejerza su acto de ser, o mejor: a menos que se ejerza a sí mismo, su ser, activamente.

El “ser”, como objeto de análisis metafísico, no es un concepto. El análisis metafísico concierne a la inteligibilidad propia de la *cosa concreta que se dice que es y que por razón de su ser es inteligible*; y

<sup>13</sup> Ver, por ejemplo, *De verit.*: “Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptions resolvit, est ens”. SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Opera omnia inssu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22: *Quaestiones disputatae de veritate*, q.1, a.1. Roma: Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, 1975-1970-1972-1973-1976, 3 vol. 5 fascicula: [En adelante: *De verit.*].

esa inteligibilidad del ser es articulada por medio de principios. Esos principios incluyen la forma, la materia y el *esse*. Lo vemos a Tomás explicar esto en el texto siguiente:

“...En las sustancias compuestas de materia y forma encontramos tres [elementos], a saber, materia y forma y [como] tercero, el *esse*, cuyo principio es la forma. Pues la materia, por el hecho de que recibe a la forma, participa en el *esse*. De este modo, por lo tanto, el *esse* sigue a la forma misma pero, sin embargo, no es la forma su propio *esse*, puesto que es su principio. Y aunque la materia no alcanza al *esse* salvo a través de la forma, la forma, sin embargo, en cuanto es forma, no necesita la materia para su *esse*, puesto que el *esse* sigue a la forma misma; pero necesita la materia cuando es una forma tal que no subsiste por sí misma...”<sup>14</sup>.

En la constitución ontológica de las sustancias materiales hay que distinguir tres principios constitutivos, la materia, la forma y el *esse*. Estos factores no son tanto características empíricas y observables de una cosa material, como elementos constitutivos de la inteligibilidad de una cosa concebida como una cosa. (Sin embargo, la inteligibilidad de una cosa en cuanto es un ser no necesariamente incluye la materia). Comparado con el análisis aristotélico de la composición de forma y materia, el *esse* aquí es un aspecto nuevo y distintivo que debe ser tenido en cuenta. Para Tomás es algo más que simplemente el efecto de la actualización de la materia por la forma. Se dice que la materia, a través de la forma, “participa” en el *esse*. Ésta es, innegablemente, una pista de una fuente trascendente de la que una cosa recibe su *esse*. No se puede dar cuenta plena y adecuadamente del *esse* de una cosa sólo por sus principios inmanentes; él nos mueve más allá de la cosa hacia una realidad más alta<sup>15</sup>. El *esse* es, por así decir, siempre más que lo que la forma de una cosa captura de él: algo tiene el *esse* pero de acuerdo con el modo finito de su forma (particular). “Algo es”: eso es para Tomás la estructura básica de un ser; este “algo” puede ser una forma sola o una forma en combinación con la materia. En el primer caso, la forma

---

<sup>14</sup> *Q.D. de anima*, a. 6, citado y comentado por DEWAN, Lawrence, O.P. *St. Thomas, Form, and Incorruptibility*. In *Form and Being*, ch.10, p. 189.

<sup>15</sup> Ver Dewan en la conclusión de su artículo ya mencionado: “Aquí las formas son los actos propios de las cosas inferiores. El *esse* siempre nos mueve hacia la cosa más alta” (p. 204).

recibe en ella misma el *esse* y, en consecuencia, subsiste por sí misma (= *id quod*); en el segundo caso, la forma tiene el *esse*, no en sí misma, sino en la materia, que entonces deviene un ser actual determinado por mediación de la forma.

Lo que necesita enfatización es la perspectiva metafísica del análisis del ser. Dado que se dice que algo es, cómo dar cuenta de la inteligibilidad que involucra. El análisis no pone el foco sobre el concepto de ser y sus relaciones internas, sino más bien sobre la ‘forma’ inteligible de la realidad. Y esta forma inteligible de la realidad incluye el aspecto del *esse* gracias al cual una cosa existe actualmente.

### 3. La distinción real entre esencia y *esse*

En la tradición tomista la doctrina de la distinción real entre esencia y *esse* ha ganado una prominencia que está, según pienso, no totalmente justificada por cómo el mismo Tomás suele hablar sobre la distinción en las cosas entre esencia y *esse*. El fuerte énfasis puesto en la palabra ‘real’ puede despertar cierta sospecha. ¿Por qué la adición de “real” puede pensarse que es tan crucial? En los mismos escritos de Tomás el término “realiter” sólo ocurre una o dos veces en conexión con la distinción entre esencia y *esse*<sup>16</sup>. Aparentemente se puede hablar perfectamente sobre la no identidad de los principios de esencia y *esse* en las cosas sin caracterizar enfáticamente esa no identidad con el término

<sup>16</sup> OWENS, Joseph. ‘Aquinas’ Distinction at *De ente et essentia* 4.119–123. In: *Medieval Studies*. N° 48 (1986): 264–87. Allí Owens ha reunido cinco pasajes en los escritos de Tomás donde el término “realiter” (o “realis”) se da en conexión con la distinción entre esencia y *esse*: *In I In Sent.*, d.13, q.1, a.3 (“diversitas realis”); SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 2. Ed. P. Mandonnet. Paris: Lethielleux, 1929, 1159 pp. [En adelante: *In Sent.*]; *In I In Sent.*, d.19, q.2, a.2, sol.; *De verit.* q.27, a.1, ad 8 (“omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione”); *In De hebdomadibus*, lect.2 (dos veces). El origen de este comentario sobre una “compositio realis” parece apoyarse en el Comentario sobre *De hebdomadibus* de Boecio, donde Tomás habla sobre la distinción entre *id quod est* e *ipsam esse*. En primer lugar esta distinción es lógica en cuanto el mismo *ens* es significado concretamente (*id quod est*) o abstractamente (*esse*); en las cosas creadas lo que se significa concretamente (*id quod est*) y lo que se significa abstractamente (*esse*) se refiere a dos principios “realmente” distintos que se componen el uno con el otro.

“real” (en contraste con una distinción conceptual). Me parece que en cuanto concierne a *principios* del ser y no a correlatos objetivos de conceptos, el carácter “real” de su no identidad no necesita aclararse.

En el discurso tomista tradicional la distinción *real* entre esencia y *esse/existencia* funciona como una especie de garantía de la dependencia causal de todas las cosas de una primera causa. Solamente cuando la existencia de una cosa es de alguna manera una realidad distinta no reducible a la esencia de esa cosa, puede entonces considerarse como apuntando a un origen trascendente del cual la cosa deriva su *esse/existencia*. En este sentido la distinción real se puede caracterizar como una premisa de la existencia de Dios, puesto que es el fundamento objetivo de la dependencia causal de todas las cosas con respecto al principio trascendente del ser. Pero hablar sobre la distinción real de esta manera facilita a menudo una comprensión demasiado extrínseca de la relación entre la esencia y el *esse/existencia* en las cosas, de modo que el *esse*, como existencia, deviene totalmente externo a la esencia de la cosa. El significado del *esse* queda fijado como existencia y la existencia de la cosa es concebida entonces como una realidad distinta añadida desde afuera a la esencia.

Puede encontrarse un apoyo a esta visión, por ejemplo, en el argumento que Tomás desarrolla en el *De ente et essentia* a favor de la distinción (real) entre la esencia y el *esse*. Este argumento es conocido en la literatura como argumento del *intellectus essentiae* y delata la influencia de la teoría aviceniana de la distinción entre esencia y existencia. Para Avicena, tal como lo lee Tomás, el *esse* es una clase de accidente, pues en las cosas creadas no es parte de la esencia sino que es añadido desde afuera a la esencia<sup>17</sup>. Llamar al *esse* un “accidente”, en cuanto distinto

---

<sup>17</sup> Para Avicena como fuente de la doctrina de Tomás de Aquino de la distinción entre la esencia y la existencia, ver WIPPEL, John. The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologi*. N° 37 (1990): 65–72. Para un texto interesante donde Tomás se refiere al *esse* de una cosa como “accidental” ver SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Opera omnia jussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25/1: *Quaestiones de quolibet, Quodlibet II*, q.2, a.1 Roma-Paris. Commissio Leonina-Éditions du Cerf, 1996. [En adelante: *Quodlibet*]. (Spiazzi ed., p.24). Nótese en particular: “Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an

de la esencia de una cosa, no podría, aparentemente, satisfacer a Tomás de Aquino; en búsqueda de una alternativa concibió el término *actualitas*, un término más apto para expresar la primacía metafísica del *esse* sobre la esencia<sup>18</sup>. El argumento del *intellectus essentiae* muestra rastros del esencialismo del modo de pensar de Avicena. Habiendo encontrado gradualmente su propia manera de concebir la relación entre esencia y *esse*, Tomás no regresa a este argumento aviceniano en sus escritos maduros.

Dirijamos una mirada más estrecha a la argumentación para la distinción entre esencia y *esse* tal como se presenta en el *De ente et essentia*. Tomás empieza por establecer que si algo no entra dentro de nuestra comprensión de una esencia o quiddidad, es porque dicha esencia entra en composición con ese algo desde fuera. Ahora bien, una esencia o quiddidad puede ser comprendida sin comprender algo sobre su *esse*; por ejemplo, yo puedo comprender qué es un hombre o un ave fénix, sin por eso comprender que un hombre o un ave fénix existe. Por consiguiente, el *esse* es otra cosa que la esencia o es distinto de ella, entendido como el contenido definicional de una cosa.

Esta argumentación suscita varias serias preguntas. Primeramente, el argumento toma al *esse* como significando que en razón de él una cosa existe en la realidad. En este sentido eso corresponde a la pregunta *an sit*, mientras que ‘esencia’ se toma como el correlato de la pregunta *quid est*<sup>19</sup>. Ahora bien, el ejemplo de un ave fénix puede ser

---

*est, est accidens*”. Más sobre este texto y otros similares en los que el *esse* es caracterizado como “accidental” ver mi libro *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leyden: Brill, 1995, p.74.

<sup>18</sup> Ver, por ejemplo, *Quodlibet* XII, q.5, a.1: “Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis”.

<sup>19</sup> Como hemos visto en la nota 17, la visión de que el *esse* es como un accidente es a veces ligada a la pregunta existencial *an est*. Hay una discusión compleja que tiene lugar en el trasfondo de esto. En su Comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, Tomás explica que el “est” de la proposición existencia “Socrates est” (Socrates existe) puede interpretarse de dos maneras, o como refiriéndose al ser sustancial que una cosa tiene en sí misma, o como el ser que es el signo de la verdad de una proposición (“ser” en el sentido de “es el caso que...”). En este último sentido “ser” es un predicado accidental puesto que no postula algún ser en la cosa misma, sino que solamente expresa la verdad de la proposición. Este

embarazoso, dado que el ave fénix representa un animal mítico que no existe en el mundo real. Pero puede ser que el ejemplo haya sido elegido precisamente por el carácter ficticio de un ave fénix. Precisamente porque un ave fénix es ficticia ilustra perfectamente el punto de que comprender lo que algo es no implica nada acerca de su existencia (real). En segundo lugar, ¿se puede hablar de una *esencia* en el caso de algo que no pudiera existir en el mundo real? El argumento comienza considerando una esencia tomada como un objeto de pensamiento y en esa esencia (o más bien en el concepto de esa esencia) nada se encuentra con respecto a su posible *esse/existencia*. Normalmente, Tomás le asignaría prioridad a la pregunta *an sit* sobre la pregunta *quid sit*: primero se debe conocer si algo existe antes de poder investigar lo que es. Pero aquí, en el argumento del *De ente*, parece presuponerse que la esencia puede ser objeto de consideración con anterioridad e independencia de su instanciación en individuos que existen en la realidad. No es así como Tomás piensa sobre la relación entre esencia y *esse* en escritos posteriores. La argumentación está, como puede verse, ‘contaminada’ con el esencialismo de Avicena.

Tratemos ahora de describir un enfoque diferente de la distinción entre esencia y *esse*, partiendo de lo que está implicado en nuestra comprensión de algo como un *ser*. El punto de partida no es la esencia, sino que el foco está puesto en el *ens*, comprendido como algo que *se dice* de algo. Se dice o se conoce que algo es; antes de que se conozca que una cosa es ésta o aquélla, se conoce que es, *ens*. Debemos mirar ahora la estructura de una cosa que se dice (o se conoce) que es; si se dice que una cosa es, eso debe probarse por medio de principios, por medio de los cuales se articula la inteligibilidad del ser. Los principios no son conceptos o partes de conceptos, sino que pertenecen al objeto en cuanto inteligible en sí mismo en razón de su ser. Ahora bien,

sentido accidental de “ser” está a veces conectado con la cuestión existencial *an est*, por ejemplo con respecto a la pregunta de si “existe el mal en el mundo” o “si existe Dios”. Ver *ST I*, q.3, a.4, ad 2. Podemos saber que la proposición “Dios existe” es verdadera, pero eso no significa que tengamos algún conocimiento del *esse* de Dios. De este modo, *esse* en el sentido de “es el caso que...” (el juicio existencial) debe distinguirse del *esse* como el *actus essendi* de la cosa. Solamente entonces el “est” puede ser considerado como un accidente (un accidente lógico, no un accidente predicamental) cuando se refiere a la pregunta *an est*.

se dice que una cosa es en virtud de su relación al *esse*, puesto que el ente (*ens*) simplemente significa *id quod habet esse*. Otra observación preliminar concierne al principio metafísico general de que todo ser, en cuanto es un ser, debe estar plenamente determinado. A aquello por lo cual una cosa es algo determinado lo llamamos la esencia. Por lo tanto, todo lo que se dice que es debe tener un *esse* de acuerdo con alguna *esencia* (llamada también ‘quiddidad’, la cual da cuenta de *lo que* una cosa es). El *esse*, por el cual una cosa existe actualmente, es el principio de actualidad (*esse in actu*); la *esencia*, de acuerdo con la cual una cosa existe de una manera determinada es el principio de determinación (*esse quid*). Ambos principios son condiciones universales de inteligibilidad, es decir: nada puede ser comprendido como un ser excepto en cuanto sea de alguna manera una unidad de *esse in actu* y *esse quid*. Esa unidad se expresa en términos de ‘subsistencia’: la esencia (concreta) *subsistit in suo esse*. Tenemos aquí tres aspectos que son constitutivos de la estructura inteligible de toda cosa. En Dios, dice Tomás, estos tres aspectos son verdaderamente uno sólo y el mismo; en Dios hay ‘subsistencia’, ‘esencia’, y ‘*esse*’ de tal manera que la esencia en Dios es ‘el ser mismo subsistente’<sup>20</sup>.

La determinación de una cosa en cuanto es un ser puede ser entendida de dos maneras diferentes. Considerando el hecho de que una cosa es un ser en virtud de su relación con el *esse*, puede determinarse como un ser, o bien por identidad con su *esse* o bien por distinción de su *esse*. En el primer caso la auténtica determinación de esa cosa consiste en su *esse*, y así la cosa concreta es idéntica a su *esse*; en el otro caso una

---

<sup>20</sup> Ver el interesante pasaje en *SCG IV*, c.11: “Y aunque estos (subsistencia, esencia, *esse*) en Dios son una sola cosa en el más verdadero sentido, sin embargo, hay en Dios todo lo que pertenece a la *ratio* de la cosa subsistente, o de la esencia, o del ser (*esse*); pues le pertenece a él no ser en otro (*non esse in alio*), en cuanto que él es subsistente; ser un qué (*esse quid*), en cuanto que es esencia; y ser en acto (*esse actu*), en razón de ser él mismo.” Este texto también está citado por Dewan, p. 202. La ley de inteligibilidad implicada aquí dice que cuando una cosa es postulada en sí misma como un ser, pero de tal manera que el principio del acto difiere del principio de determinación, esa cosa no es inteligible a menos que sea reducida a un ser en el cual la esencia y el *esse* sean idénticos. Pero en cuanto se la afirma como un ser, debe ser inteligible, y se deben cumplir todas las condiciones de inteligibilidad.

cosa se relaciona con su *esse* de acuerdo con una esencia determinada que es distinta de ella misma y en la cual es recibido el *esse*. Esto sucede cuando algo tiene el ser de una manera particular (contraída) como para ser un caballo o un árbol. ‘Caballo’ y ‘árbol’ se refieren a la manera determinada en la que una cosa tiene el *esse*, distinguido de su *esse* como tal.

Demos un paso más adelante en este análisis. El ser (*ens*), según Aristóteles, no es un género, es decir, ninguna cosa se distingue de otra en razón de su *esse*. Ahora bien, si algo pertenece a un género es debido a su esencia; la esencia o quiddidad es el principio de clasificación (o categorización), puesto que expresa de qué clase es una cosa. La consecuencia es, según Tomás, que todo lo que está incluido en un género tiene una quiddidad que difiere de su *esse*<sup>21</sup>.

Ahora bien, ¿tiene sentido hablar de esta distinción como de una ‘distinción real’? Es una distinción de *principios* que son distintos precisamente por su relación recíproca. Que por alguna razón una cosa sea *este-ser* (y no *aquel-ser*) difiere de que por alguna razón una cosa sea un ser (actual). Si “real” se comprende en términos de la distinción entre los principios que constituyen la estructura inteligible de la realidad, entonces suscribo plenamente la terminología de “distinción real”. Pero a menudo la expresión “distinción real” es usada con un objetivo particular significando que la distinción no está hecha/construida por nosotros sino *realmente* presente en las cosas mismas, y como tal es el fundamento objetivo de la dependencia causal de todas las cosas con respecto a Dios. Detrás de este objetivo se puede detectar una cierta preocupación sobre el rol posiblemente amenazante del sujeto con respecto a la objetividad de nuestro conocimiento. Si casualmente apareciera que *nosotros* proyectamos una distinción conceptual entre esencia y existencia dentro de la estructura de la realidad misma, entonces todo el fundamento metafísico del conocimiento racional de

---

<sup>21</sup> Ver SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43. *De ente et essentia*, c.5. Roma: Editori di San Tommaso, 1976, p. 315-381. [En adelante: *De ente*]. *ST I*, q.3, a.5; *De Pot.* q.7, a.3: “...nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae”. Para más tratamiento del tema ver WIPPEL, John F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2000, p. 155.

la existencia de Dios se colapsaría. Como resultado de su interacción con la filosofía moderna la escuela tomística ha mostrado a menudo cierta desconfianza en el “sujeto” y su efecto posiblemente relativizante sobre la verdad “objetiva” del ser. Pero si se cae en la cuenta de lo que significa considerar la realidad desde el punto de vista metafísico, desde el cual el ser es entendido desde adentro por medio de *principios*, parece ser redundante caracterizar la distinción en las cosas (!) con el predicado “real”.

#### 4. El ser como perfección universal

En esta sección quiero hacer una lectura interpretativa de un texto en el que Tomás explica, en un lenguaje conciso y claro, cómo debe entenderse el *esse* en su visión y por qué el *esse* debe ser pensado, no como una abstracción vacía, sino más bien como una perfección. Al tratar el tema de la simplicidad divina, Tomás se ve enfrentado con una seria objeción que establece que el *esse* no es algo que puede adecuadamente ser atribuido a Dios<sup>22</sup>. La razón es que Dios es lo más perfecto, mientras que el *esse*, por el contrario, es lo más imperfecto. El *esse*, dice la objeción, es como la materia prima en el sentido que, así como la materia es determinada por todas las formas, así el *esse* necesita ser determinado por las categorías propias. Esto equivale a sugerir que el *esse* es sólo una “cáscara hueca”, común a todas las categorías en las cuales el *esse* recibe una determinación particular designada por un predicado. Considerado en sí mismo, el *esse* no es sino una abstracción vacía sin ningún contenido propio determinado. Esta aparente vaciedad del *esse* es luego contrastada con la plenitud de perfección en Dios.

La objeción ciertamente tiene su importancia. Se debe decir, sin duda, que el *esse* de las cosas, considerado como tal, es algo común e indeterminado. De todas las cosas, por más diversas que sean, el *esse* se predica como algo que tienen en común. Pero la objeción da un paso más adelante; sostiene que el *esse* es como un sustrato lógico que es determinado por las categorías propias para convertirse en “ser blanco”

<sup>22</sup> *De Pot.* q.7, a.2, obj. 9: “Praeterea, Deo, qui est perfectissimus, id quod est imperfectissimum non est attribuendum. Sed esse est imperfectissimum...” Yo he analizado la respuesta de Tomás a esta objeción extensamente en mi libro *Aquinas on God*. Ashgate: Aldershot, 2006.

o “ser humano”. En ambos casos el “ser”, indeterminado en sí mismo, deviene determinado por el predicado que se le añade. Ahora bien, es esta presunción la que es rechazada por Tomás.

El tema en discusión concierne a la relación entre el *esse* y su diferenciación categorial. Esta relación fue dejada en la oscuridad por Aristóteles. La única cosa que había dicho Aristóteles era que el ser (*ens*) no es un género y así no es un término común diferenciado por algo que se le añade desde afuera. Si el “ser” es algo común –dicho de muchas cosas–, no es común en el sentido abstracto/indeterminado de un género. En la respuesta a la objeción Tomás propone una manera alternativa de pensar sobre el *esse* introduciendo la famosa frase “perfección de todas las perfecciones”, que puede ser considerada como un intento de formular de una manera más positiva cómo debe entenderse el *esse* si no lo es a la manera de un género. En lugar de ser lo más imperfecto (indeterminado), el *esse* es lo más perfecto de todo en cuanto se relaciona con todo lo demás como el principio último determinante.

Citemos primero de modo completo el texto de la solución:

“Lo que yo llamo ser, *esse*, es lo más perfecto de todo: y esto es evidente porque el acto es siempre más perfecto que la potencia. Pues una cierta forma no se entiende que sea un acto a menos que se diga que es. Pues la humanidad y la fogsidad pueden ser consideradas o como latentes en la potencialidad de la materia o en el poder de un agente o incluso hasta en la mente; pero teniendo el *esse* llegan a existir actualmente. De lo que resulta claro que lo que yo llamo *esse* es la actualidad de todos los actos y, por lo tanto, la perfección de todas las perfecciones. Y a lo que yo llamo *esse* nada se le puede añadir que sea más formal, que lo determine, de la manera en la que el acto determina a la potencia: porque el *esse*, tomado de esta manera, difiere esencialmente de algo a lo que se le puede hacer una adición por la vía de la determinación. Pues nada puede añadirse al *esse* que le sea extraño, porque nada le es extraño excepto el no-ser, que no puede ser ni forma ni materia. Por lo cual el *esse* no puede ser determinado por algo distinto como la potencia es determinada por el acto, sino más bien como el acto es determinado por la potencia. [...] De esta manera este ser se distingue de aquel ser en cuanto pertenece a esta o aquella naturaleza. Dionisio dice (Div. Nom. v) que aunque las cosas

que tienen vida son más excelentes que aquellas que meramente tienen ser, sin embargo el ser es más excelente que la vida, puesto que las cosas vivas no solamente tienen vida sino también ser”.

Si hay tal cosa como una doctrina tomista del ser, pienso que todos sus ingredientes esenciales podrían encontrarse en este texto. Este razonamiento conciso debe ser cuidadosamente desenvuelto, especialmente para ver cómo el razonamiento lleva finalmente a la visión de que el *esse* debe ser entendido como la unidad original de todas las perfecciones (en Dios y como Dios). La cuestión es si Dios puede ser identificado con el *esse*. ¿Da cuenta el *esse* dicho de Dios de la plena perfección que define a Dios? Hablando sobre el *esse* siempre comenzamos con la situación en la que el *esse* se encuentra diferenciado de acuerdo con las muchas y diversas cosas que tienen *esse*. Si se considera al *esse* aparte de la diferenciación que tiene en las muchas y diversas cosas, será algo común e indeterminado, sin un contenido propio. Pero si se puede argumentar que las diferencias que el *esse* tiene en las cosas existentes concretas son realmente diferencias *del* ser, entonces esas diferencias y las perfecciones que ellas representan deben incluirse en la unidad original del *esse* como plenitud de perfección. Lo que está realmente en juego en este texto es, de esta manera, la naturaleza de la diferenciación del ser y si estas diferencias están originalmente incluidas en el *esse* de la causa de todas las cosas.

La tesis que Tomás quiere defender es que el *esse* es lo más perfecto de todo. La razón es que el *esse* es algo que es último en la línea del acto y que el acto es siempre más perfecto que la correspondiente potencia. El *esse* se ubica del lado del acto, o sea, del lado de lo que es determinante y no de lo que es determinado. Esto no significa que el *esse* sea el único acto. Tomás presume que toda forma como tal es acto. La potencialidad de la materia es determinada por la forma para devenir un ser actual determinado. El “ser-en-acto-como-tal” es el auténtico primer efecto de la forma con respecto a la potencialidad de la materia. A esta luz es como se debe interpretar la frase “actualidad de todos los actos” (*actualitas omnium actuum*). El *esse* no es un acto adicional a los actos que son formas o, como lo pondrá Gilson, el acto existencial junto a los actos formales; representa la actualidad común a todos los

actos o formas particulares, o sea, lo que constituye la actualidad de todo acto o forma.

El *esse*, entonces, se refiere al aspecto ser–en–acto que, como tal, se relaciona con la forma o esencia de una cosa. Tomado en este sentido, no puede ser una parte del *cómo* o *qué* son las cosas; decir de una cosa que *es* no debe entenderse en el sentido de que “*es*” significa la esencia de una manera indeterminada, a la manera de un género, anterior a su determinación y diferenciación en categorías especiales. Aparentemente Tomás piensa que uno podría sentirse tentado a tomar el *esse* como un sustrato lógico. Pero precisamente al hacer esto se dejaría de lado el impacto existencial del *esse*, el ser–en–acto de las cosas (aquí me estoy aproximando al enfoque de Gilson).

*Esse* es así la actualidad común de todas las formas y actos categorialmente distintos. En lugar de significar la esencia de una manera indeterminada (= algo que es), se relaciona como una actualidad abarcadora de todo el orden categorial de la esencia. En Aristóteles este sentido de existencia actual parece darse por supuesto. Para él, el cosmos es el trasfondo estable y permanente de los procesos naturales de llegar a ser y desaparecer. En Aristóteles no parece haber una percepción distinta del acto de ser. Para Tomás, sin embargo, ha sido en particular la noción de creación (el fundamento del auténtico *ser* de todas las cosas), lo que atrajo su atención hacia la importancia del acto de ser. En la noción de creación está el cosmos entero *como tal* que tiene que relacionarse con un origen trascendente, en lugar del cosmos con respecto a algo particular.

En Aristóteles, la perfección reside primariamente en la forma y la esencia de las cosas. Ser significa en primer lugar ser–forma o ser determinado. Ésta es la razón por la que se puede tan fácilmente reformular la antigua pregunta ‘¿qué es ser (*ti to ón*)?’ por la pregunta ‘¿qué es una sustancia (*ousía*)?’ Para Tomás, sin embargo, *ousía* es metafísicamente incompleta y tiene necesidad de un complemento o cumplimiento. Una forma, como humanidad, puede ser considerada a la manera de “no todavía en acto”, en cuanto todavía sin gozar de existencia en sí misma, pero como existente en la potencia de la materia, o en el poder del agente. Sólo cuando tenga el *esse* pasará de su “modo

no todavía” a una existencia actual. El *esse*, en otras palabras, es aquello por lo cual una cosa llega a ser por sí misma la clase de cosa que es; es aquello por lo cual una cosa “da un paso adelante” hacia la existencia o llega a la existencia<sup>23</sup>. Lo que Tomás quiere puntualizar aquí es que este paso a la actualidad no es un mero cambio de modalidad la cual es, como tal, neutra para la perfección que reside en la forma, sino que, a menos que se diga que una cosa es, su perfección no es (todavía) una perfección de su ser; su perfección (humanidad, sabiduría) es sólo una perfección cuando es actualmente ejercida, sea en la forma de ser humano o de ser sabio<sup>24</sup>. Ésta es la razón por la que se dice que el *esse* es “la perfección de todas las perfecciones”. Toda perfección, cualquiera sea su contenido específico, es una perfección *del ser*, o es solamente una perfección en combinación con el *esse*.

Esto se aclara más adelante al explicar cómo el *esse* se diversifica en las cosas. Al *esse* no puede añadirse nada que sea más formal, pues como principio del acto del *esse* es él mismo lo más formal a toda otra cosa por vía de determinación. Nada se le puede añadir al *esse* que le sea extraño, que determine al *esse* desde fuera. Las diferencias del ser (tales como ser blanco o ser humano) no pueden añadirse desde fuera, dado que son diferencias *del ser*. Debe haber una manera alternativa de dar cuenta de la diferenciación del ser. En cada cosa, el *esse* tiene un carácter determinado por el hecho de ser el *esse* recibido en una naturaleza

<sup>23</sup> Ver PUGH, Matthew S. Kenny on Being in Aquinas. In: *Analytical Thomism*. Graig Paterson y Matthew S. Pugh. Aldershot and Burlington: Ashgate, 2006, p. 279. Pugh enfatiza correctamente que el *esse* no puede ser traducido simplemente como ‘existir’ sino que tiene, sin embargo, una implicación existencial en la medida en que el *esse* identifica aquello por lo cual una cosa es llamada un ser en acto en la misma naturaleza de las cosas.

<sup>24</sup> Esto se encuentra bien expresado en *SCG* I, c. 28: “Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse; nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis”. Tomás no dice que ‘la existencia es una perfección’, doctrina que es criticada por Kant, y que puede ser tomada como significando, por ejemplo, que una casa será una casa mejor, tanto si existe como si no. En este sentido, la existencia es una especie de perfección *adicional*. Normalmente, la perfección se expresa mediante un predicado particular que se refiere a una propiedad de una cosa. Lo que señala Tomás es que no es suficiente tener meramente una propiedad sino que esa propiedad debe estar en acto.

de una cierta clase (*hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae*). El punto es que tales diferencias están de alguna manera originalmente incluidas en el *esse* y son “liberadas” de él allí donde el *esse* viene a diferenciarse en las muchas y diversas cosas.

Además, si las diferencias, es decir, las perfecciones esenciales de las cosas, son diferencias *del ser*, entonces deben diferir de acuerdo con el grado en el que ellas captan una parte de la perfección del ser. A este respecto puede decirse que un ser viviente es más perfecto, *en cuanto ser*, que una cosa inanimada que tiene meramente el ser; y puede decirse que un ser inteligente es más perfecto que un ser meramente viviente. Las diferencias del ser son de este modo diferencias en el grado en el que las cosas participan en la perfección del ser.

Finalmente, si hay un ser que es completamente determinado en la identidad con su *esse*, entonces éste posee el *esse* de acuerdo con su pleno rango de perfección, incluyendo perfecciones tales como la vida y la inteligencia. Aparece así que al reducir, respecto de su *esse* común, las muchas y diversas cosas a la primera causa del *esse*, las diferencias esenciales, entonces, se reúnen en su unidad original, en y como el *ipsum esse*, que es Dios.

En una cierta medida los principios de la esencia y el *esse* pueden compararse con la dupla de contenido y acto. La esencia es como el “contenido” de la realidad, ese aspecto de la realidad que puede ser descrito y definido conceptualmente; y el *esse* representa el acto por el cual una cosa existe actualmente. El acto no puede ser reducido al contenido o, en términos kantianos, la existencia no es un predicado, porque no añade nada al concepto de algo; es más bien la postulación de algo. El concepto de acto corresponde a la pregunta de si se trata, o no, de algo, de si algo con un contenido describable tiene un lugar en la realidad. Al mismo tiempo, el principio metafísico del *esse*, tal como es comprendido por Tomás, implica definitivamente más que esta noción común de existencia actual. Lo que está ausente en muchas teorías contemporáneas de la existencia es la dimensión de la perfección. Para Tomás, ser en acto no es lo mismo que estar de hecho o existir en el mundo fuera de nosotros; el *esse* es lo más perfecto de todo (*perfectissimum omnium*) porque se relaciona con todo lo que pertenece a una

cosa como un *acto*; es la auténtica actualidad por la que algo se ejercita activamente a sí mismo de acuerdo con lo que él es<sup>25</sup>.

### 5. La diferencia entre “ser” y “hacer” (*actus primus/actus secundus*)

Hemos citado anteriormente un texto en el que el *esse* es comparado con el verbo *lucere*. *Esse* no es la forma pero se relaciona con la forma como *lucere*, el acto de dar luz, se relaciona con *lux*, luz. En la literatura se enfatiza a menudo el hecho de que el *esse* como lo comprende Tomás, debe tomarse en un sentido verbal, expresando un acto o actividad en vez de una entidad al modo como una forma es significada por un sustantivo. David Braine, por ejemplo, habla enfáticamente del acto o “actividad” de ser<sup>26</sup>. La palabra *actus* sirve como una traducción de la palabra *energeía* en Aristóteles. Por lo cual ‘ser’ designa el acto por el cual se ejercita activamente a sí misma. Como lo formula Braine: “esta *energeía* del ser es el horno que da y mantiene el ser y el vigor en todas las cosas. No es de ninguna manera una entidad abstracta”<sup>27</sup>. Este hablar del ser como *energeía*, sin embargo, puede despertar la sospecha que alguna vez fue expresada por J. L. Austin, a saber, la idea de que “existir” describe algo que las cosas hacen en todo tiempo “—como respirar, sólo que con más calma— al ralenti, por así decirlo, de una manera metafísica”<sup>28</sup>. Si se dice que una cosa es —que ejercita su acto de ser— ¿está “haciendo” algo, ejercitando una clase especial de actividad? ¿O ésta es una manera absurda de hablar?

En algún sentido es engañoso caracterizar al “ser” como una clase de actividad. Estrictamente hablando una cosa existente no *hace* algo en razón de su *esse*. El *esse*, dice Tomás, está significado como algo fijo y en reposo en una cosa<sup>29</sup>; el ser de una cosa permanece en la cosa misma, a diferencia de una actividad que es concebida como saliendo

---

<sup>25</sup> Ver *ST I*, q.4, a.1, ad 3.

<sup>26</sup> BRAINE, David. Aquinas, God and Being. In: *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*. Graig Paterson and Matthew S. Pugh (eds.). Aldershot: Ashgate, 2006.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.1.

<sup>28</sup> Citado por KERR, Fergus. *After Aquinas. Versions of Thomism*. Oxford: Blackwell, 2002, p.76 (“Stories of Being”).

<sup>29</sup> *SCG I*, c. 20: “esse...est aliquid fixum et quietum in ente”.

y dirigiéndose a algo distinto. Tomás distingue a menudo entre “ser” y “hacer”, el acto primero por el que una sustancia simple es y el acto segundo (*operatio*) por el que la sustancia ejerce sus actividades<sup>30</sup>. De este modo, en un sentido estricto, el acto de ser de una cosa no es una actividad como caminar o conocer. La actividad pertenece al orden de la actualidad secundaria por la que una sustancia actual se auto-realiza secundariamente por medio de actos sobreañadidos a su esencia (por ejemplo, el acto de la virtud o de la ciencia). Tomás a veces compara “ser” con “vivir”, entendidos como la actualidad primera de un organismo viviente: “para las cosas vivientes, *ser* es *vivir*”<sup>31</sup>. De esta manera enfatiza el sentido activo de “ser/vivir” sin identificarlo con la operación de la vida. El “ser/vivir” es el primer acto de un organismo viviente, que sigue inmediatamente a la presencia del alma, que es la forma sustancial; la vida sustancial, el acto en el orden de la sustancia, se manifiesta a sí mismo por variadas operaciones vitales, pertenecientes al *actus secundus*. El término “vida” significa en primer lugar las operaciones variables de la vida (*actus secundus*) por las cuales la presencia de la vida aparece para nosotros, y a partir de allí se utiliza para significar la subyacente e invariable vida sustancial/el ser subyacente e invariable del organismo viviente (*actus primus*).

La distinción entre “ser” (que descansa en la cosa misma) y ‘hacer’ (que se manifiesta externamente) se extiende al ámbito de todas las criaturas y tiene sus raíces metafísicas en el carácter finito de una criatura, específicamente en la distinción de la esencia y el *esse*. En Dios el *actus primus* y el *actus secundus* coinciden, puesto que Dios tiene su bondad completa en razón de su sólo *esse*. En la criatura, por el contrario, hay una diferencia necesaria entre el *actus primus*, el ser sustancial, y el

<sup>30</sup> Ver *De pot.* q.1, a.1; *STI*, q.76, a.4, ad 1; *I In Sent.* d.33, q.1, a.1, ad 1. La diferencia entre “sustancia” y “operación” es con respecto a la organización de los principios del tratamiento de Dios en el comienzo de la *prima pars* de la *Summa*. Ver el prólogo de la q.14: “Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius”.

<sup>31</sup> Ver *STI*, q.18, a.2 s.c. La referencia es a ARISTOTLE. *De anima*, II, c.4, 415b13. Trans. By J.A. Smith. In J. Barnes Ed. New Jersey: Princeton University Press, 1984. Ver también *I In Sent.* d.33, q.1, a.1, ad 1: “...dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere quod est esse viventibus, est animae actus: non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus”.

*actus secundus*, las operaciones por las cuales la sustancia, dinámicamente, alcanza su plena perfección y bondad. Podríamos caracterizar esta diferencia en los actos de la manera siguiente: en el ‘acto primero’ la sustancia se ejercita activamente en relación a sí misma mientras que en el ‘acto segundo’ la sustancia se ejercita así misma activamente en relación a cosas fuera de ella. La diferencia en los actos apunta así a la finitud de la esencia de la criatura que es, como tal, un fundamento no suficiente de los actos que cumple una criatura en relación con otras cosas<sup>32</sup>. Por ejemplo, mientras que Dios se conoce no sólo a sí mismo sino incluso a todas las otras cosas solamente en razón de su esencia (pues en Dios *ser* y *conocer* son idénticos), las criaturas intelectuales sólo tienen conocimiento de otras cosas en razón de las especies inteligibles añadidas a su esencia. Las especies representan perfecciones adicionales que son actos de las potencias que resultan de la esencia de una cosa. Así como el *esse* es el acto de la esencia, que permanece dentro de los límites de la cosa misma, las *operaciones* son del acto de las potencias por medio de las cuales la cosa se relaciona con otras más allá de los límites de su esencia<sup>33</sup>. La diferencia entre acto primero y acto segundo implica la diferencia entre la esencia de una cosa y su poder operativo, su *potentia* o *virtus*. En conexión con esto Tomás a menudo cita a Dionisio que dice que los ángeles (y *a fortiori* todas las criaturas) “están divididas en sustancia, poder y operación”<sup>34</sup>.

En todas las criaturas, se dice que “ser” y “hacer” (por ejemplo, *intelligere*) difieren. El *esse* permanece dentro de la cosa misma (*intra ipsum*), y no se lo significa a la manera de una actividad procedente de la cosa. De acuerdo con la primera actualidad una cosa se ejercita a sí misma *en relación a sí misma*. De esta manera, sin embargo, no ejercita todavía el pleno potencial de su ser, por así decir; debe realizarse a sí misma por medio de sus operaciones para alcanzar su meta final y su

---

<sup>32</sup> Ver *ST I*, q.54, a.2, ad 2: en el caso del ángel, la esencia es la *ratio* de todo su ser, pero no la *ratio* de todo su conocimiento.

<sup>33</sup> Ver *ST I*, q.54, a.1: “Actio est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae”; a.2: “... nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente”.

<sup>34</sup> Ver, por ejemplo, *ST I*, q.54, a.3, s.c.: “Dionysius dicit, 11 cap. *Angeli. Hier.*, quod angeli *dividuntur in substantiam, virtutem et operationem*”.

perfección. El *esse* de una cosa es el acto correspondiente a la potencia de la esencia y su *operatio* es el acto correspondiente a la potencia del poder operativo (*potentia operativa*).

Concluyendo este ensayo, podemos afirmar que cada cosa, por así decir, tiene una aspiración a lo infinito en cuanto es un ser; capta de acuerdo con su esencia una parte de ese valor infinito del ser y en tanto que la esencia no es capaz de recibir en sí misma la plena actualidad del ser, retiene un potencial incompleto que resulta en las potencias extra-esenciales de una cosa que subyacen al orden dinámico de la operación. Una aspiración metafísica de la criatura a la infinitud se revela a sí misma en el orden (accidental) de la actividad por medio de la cual una cosa se realiza a sí misma más plenamente y lucha por asimilarse, tanto como sea posible, a la bondad divina, que es el objetivo último de toda sustancia finita.



## Bibliografía

- ARISTOTLE. *De anima*. Trans. By J. A. Smith. In J. Barnes Ed. New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- BRAINE, David. *Aquinas, God, and Being*. In: Paterson, G. y Pugh, M.S. Aldershot: Ashgate, 2006.
- DEWAN, Lawrence. *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2006.
- FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Louvaine: Université catholique de Louvain, 1961. 645 p.
- GILSON, Etienne. *Being and some Philosophers*. 2 ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1925.
- KERR, Fergus. *After Aquinas: Versions of Thomism*. Oxford: Blackwell, 2002. (Stories of Being).
- OWENS, Joseph. Aquinas Distinction at De Ente et essentia. In: *Medieval Studies*. N° 48 (1986): 264–287.
- PUGH, Matthew. *Pugh, Matthew S. Kenny on Being in Aquinas*. In: *Analytical Thomism*. G. Paterson y M.S. Pugh. Aldershot and Burlington: Ashgate, 2006
- SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43. *De ente et essentia*. Roma: Editori di San Tommaso, 1976, p. 315-381.
- \_\_\_\_\_. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 50: *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf., 1992.
- \_\_\_\_\_. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3. Ed. P. Marc, C. Pera y P. Caramello. Taurini-Romae: Marietti, 1961.

\_\_\_\_\_. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/1: *Quaestiones disputatae de anima*. Ed. B. C. Bazán. Roma-Paris Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1996.

\_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestiones disputatae de potentia*. Ed. P. M. Pession. 10<sup>a</sup> ed.: Marietti. Taurini-Romae, 1965, pp. 1-276

\_\_\_\_\_. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25/1: *Quaestiones de quolibet*. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf, 1996.

\_\_\_\_\_. *De substantiis separatis*. In *Opera Omnia*. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1968, vol. 40: D58.

te VELDE, Rudi A. *Aquinas on God*. Aldershot: Ashgate, 2006.

\_\_\_\_\_. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leyden: Brill, 1995.

WIPPEL, John. The Latin Avicena as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. N<sup>o</sup> 37 (1990): 65 –72.

\_\_\_\_\_. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2000.

*Mirabilis Dubitatio*  
**Disertaciones sobre la materia a la luz  
del opúsculo *De principiis naturae***

*Javier González Camargo*<sup>1</sup>



*“Si queremos tratar de repensar el enfoque de Tomás sobre el espíritu y relacionarlo con el pensamiento contemporáneo, tal vez este sea el lugar para empezar: la metafísica de la materia”*

Stephen L. Brock<sup>2</sup>

Alguien podría pensar que un filósofo nacido en la primera mitad del siglo XX, que se ha dedicado a trabajar los temas más sutiles y abstractos de la metafísica desde un conocimiento exhaustivo de la obra Santo Tomás de Aquino, no es el tipo de persona que está pendiente de las discusiones actuales de la biología molecular y de la física de partículas. Entre sus extensas citas en latín al pie de página, citas que navegan por los siglos de la filosofía escolástica, el lector de los textos del profesor Lawrence Dewan podrá toparse eventualmente con referencias a libros y artículos de físicos y biólogos.

Es una situación poco común, y sin embargo muy natural. Parece reflejar no sólo el interdisciplinar espíritu anglosajón, sino el espíritu de la observación metafísica, aristotélico-tomista: asombrarse y dejarse sorprender por la naturaleza, para inteligir en sus más interesantes fenómenos la esencia misma de la realidad y sus líneas generales. Se trata

---

<sup>1</sup> Lc. Filosofía y humanidades. Investigador Grupo de Investigación Lumen Universidad Sergio Arboleda. Consultor IFAT, Caieras, SP, Brasil. Maestrando en Filosofía Contemporánea Universidad San Buenaventura. Contacto: javier.gonzalez@correo.usa.edu.co

<sup>2</sup> Conferencia en la Academia Pontificia Santo Tomás de Aquino, Ciudad del Vaticano, 1-07-12.

de la vigilia para la verdad, venga de donde venga. No harían falta más evidencias del auténtico espíritu tomista del prof. Dewan.

Sus alusiones a los hombres de ciencia positiva son realizadas en el contexto de la exposición sobre la naturaleza de la materia, conforme la consabida doctrina del hilemorfismo. No sobra recalcar que no se trata de un intento de compatibilizar anacrónica y forzosamente la doctrina hilemórfica con la ciencia actual, sino, muy por el contrario, y sin resquemores vergonzantes infundados, juzgar desde la doctrina del hilemorfismo la comprensión que la ciencia contemporánea tiene sobre la naturaleza de la materia. Que no se piense tampoco que se trata de un enjuiciamiento *a priori* desde una perspectiva ideológica, sino de un constante confrontarse con la naturaleza de las cosas, desde la evidencia y la razón natural, un honesto confrontarse en conjunto la ciencia y la doctrina, sometidas al estrado de la evidencia de la naturaleza.

La materia fue siempre, o por lo menos hasta Kant, un tema importante de reflexión filosófica. En algunas tradiciones lo fue más, en otras menos. Empero, la perspectiva Aristotélica sobre la materia, relativamente reconocida, fue poco *conocida* en el sentido estricto, a veces aún entre filósofos de escuela tomista y aristotélica. Las transferencias culturales desde la metafísica hacia las interpretaciones comunes de la realidad, siempre siguió más al dualismo que al hilemorfismo. Ni qué decir de la poca difusión y el poco interés que, generalizadamente, ha suscitado la reflexión que revalore dicha doctrina a la luz de los aportes de las ciencias naturales de hoy. Así por ejemplo, alguien familiarizado con el tomismo y al tanto de la ciencia actual, como sería el profesor de Oxford, Anthony Kenny, llegaría a decir: “Releyendo las obras completas de Aristóteles, nos percatamos de que la inmensa mayoría de las cuestiones que plantea pertenecen ya a disciplinas que han dejado de tenerse por filosóficas. La física de Aristóteles, su química, su biología, etc., se perciben hoy como escritos relativos a la historia de las ideas, a la prehistoria de la ciencia”<sup>3</sup>. Lo cual sin duda es *grosso modo* cierto, pero deja entrever un desinterés o al menos un descuido en señalar el lugar que aun correspondería a manera de correlato y profundización

---

<sup>3</sup> KENY, Anthony. *Tomás de Aquino y la mente*. Madrid: Herder, 2000, p. 16.

de las ciencias de la naturaleza, a la cosmología o física filosófica del estagirita.

De esta forma, entre los familiarizados con el hilemorfismo reina una cierta paradoja entre una ‘muy conocida’ doctrina hilemórfica de la realidad, y la mínimamente conocida naturaleza de la materia a la luz de dicha misma doctrina, en sintonía con la física actual. En ese panorama, no es de extrañarse que los no muy numerosos científicos que al plantearse los temas últimos y perennes de sus investigaciones, se hayan interesado honestamente por consultar las conclusiones de la filosofía respecto los mismos temas, no hayan encontrado la doctrina aristotélica de la materia prima. Fr. Dewan se refiere a algunos de estos casos, como cuando alude a los teóricos del llamado *diseño inteligente*. También está el caso un tanto paradigmático del reputado genetista Francis S. Collings, quien a mi juicio, haciendo su propio camino y de forma filosóficamente muy meritoria, se aproxima bastante a la doctrina hilemórfica en sus indagaciones filosóficas alrededor de la disputa entre los partidarios y opositores de la teoría del llamado *diseño inteligente*, para lo cual partió de sus conocimientos científicos, corroborando con Kant y S. Agustín como filósofos de referencia<sup>4</sup>.

En nuestro momento de la historia y del desarrollo del conocimiento mucho tiene la tradicional cosmología metafísica para aportarle a la predominantemente elaborada por la ciencia positiva, cosmovisión occidental. Aun cuando, evocando a Russell, personalidades como S. Hopkins<sup>5</sup> en una actitud que hace muy poco alarde de su estatus de científico, se ufanen de despreciar de antemano todas las demás perspectivas que se salgan de sus cómodos lugares comunes, para concluir con lo que han supuesto ideologizadamente desde el principio; dándole la razón al gran español García Morente: “Suele ocurrir lamentablemente que grandes espíritus científicos, que tienen toda nuestra veneración, toda nuestra admiración, hacen muchas veces el ridículo, porque se ponen a filosofar de una manera absolutamente pueril y casi

---

<sup>4</sup> COLLINGS, Francis. ¿Cómo habla Dios? La evidencia científica de la fe. México: Editorial Planeta, 2007. Ver la introducción.

<sup>5</sup> HAWKING, Stephen. *El gran diseño*. Barcelona: Editorial Crítica, 2010.

salvaje”<sup>6</sup>. El padre Dewan, por el contrario, con serena objetividad se pone en la difícil tarea de interpretar metafísicamente los datos y conceptos que científicos naturales aportan desde sus respectivas áreas. Puesto en ello, Lawrence Dewan advierte contra la constante presencia del materialismo filosófico, aún más amplia que la del materialismo ideológico o militante, materialismo filosófico que él llama *presocratismo perene*, y que es un inevitable resultado de carecer de auténtica comprensión hilemórfica del universo físico.

Por esta razón, aquí se abordará la doctrina sobre la materia prima como el principio del movimiento substancial y de la generación absoluta, doctrina a la que Aristóteles en el tratado *Sobre la generación y la corrupción*<sup>7</sup>, denomina “dificultad extraordinaria” -en griego *thaumasten aporian*, o *Mirabilis dubitatio*, en la expresión latina tomista-. Denominación que alude al descomunal esfuerzo mental que implica concebir algo que *es* en potencia.

Ahora bien, en el trabajo que sigue se abordará el tema sobre dos ejes: la pedagogía hilemórfica de Dewan, y la estructura del texto temprano de Santo Tomás *De principiis naturae* (sobre los principios de la naturaleza), pues ambos presentan notables coincidencias a la hora de establecer *principios* conceptuales sobre los cuales poder pensar la naturaleza material, y concretamente la materia prima. Es así que este estudio no pretende agotar el tema de la materia prima en todo el pensamiento Santo Tomás, ni mucho menos de cara a otros autores anteriores o posteriores, si bien se aluda a ellos. Lo que aquí se lleva a cabo es una somera exposición y defensa de la radicalidad de la prescripción hilemórfica a que se le permita ningún atributo positivo a la materia. Acentuar la pureza de este concepto negativo del aristotelismo es lo que hizo santo Tomás, y defender esta acentuación tomista es lo que hace el profesor Fray Lawrence Dewan, no como un simple axioma *a priori*, sino como el resultado necesario del análisis hilemórfico del cosmos, en su mismo surgimiento, y como una base sin la cual se derrumba o se desdibuja toda la comprensión hilemórfica de la realidad.

---

<sup>6</sup> GARCÍA, Manuel. *Lecciones preliminares de Filosofía*. México: Porrúa, 1994, p. 36.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y de la corrupción*, 1, 3, 317b 1820. Trad. La Groce. Madrid : Gredos, 1998.

Por eso es presentado en la pedagogía misma, en el filosofar mismo, del análisis hilemórfico del universo material.

Aquí buscamos sumar otro tanto a este intento por preservar el sentido estricto con el que Aristóteles definió la materia, en el horizonte de la confrontación con la especulación científica moderna al mismo respecto, tomando ejemplo de la iniciativa planteada por el profesor Joseph Bobik en el excelente estudio conjunto y traducción al inglés del *De principiis Naturae*, y del *De mixtione elementorum*, intitulado *Aquinas on matter and form and the elements*.

## 1. La pedagogía hilemórfica

En la tradición metafísica aristotélica el tema del movimiento suele ser presentado con el enfoque de los conceptos de acto y potencia, en tanto el tema de la substancia y los accidentes suele ser presentado a la luz de la ontología de la inherencia. El padre Dewan aúna las dos matrices y asume el tema de la substancia y del accidente desde el problema del movimiento, y sigue en la misma línea hasta dar con la materia prima. Este abordaje se debe a una perspectiva histórica y pedagógica compartida con el mismo Santo Tomás, y que se remonta a Aristóteles. Introduciéndonos a fondo en la historia del pensamiento griego hasta hacernos revivir la problemática metafísica de aquellos tiempos, Dewan nos hace *re*-correr los caminos de la antigua filosofía, facilitando y produciendo, con sorprendente naturalidad, un aprendizaje metafísico de primer orden.

Lo que nos enseña Lawrence Dewan se puede sintetizar de la siguiente manera: los antiguos concibieron que el movimiento, el cual es de certeza sensible, es problemático cuando se piensa desde el punto de vista del ser y de la identidad de las cosas, porque pareciera que éstas surgieran de la nada, y en ella se diluyeran, lo cual atenta contra la inteligencia del ser que reside en la identidad de las cosas existentes; contra la perennidad de las ideas que les corresponder, al inquirir de Platón. Ante dicha paradoja, paradigma de la tradicional disputa entre Heráclito y Parménides, sabido es que Platón salva la inmutabilidad de la identidad retrayéndola y resguardándola en las ideas puras, y abandona al caos del devenir el mundo material que conocemos. Pero Aristóteles

hace abstracción formal de la respuesta de su maestro, estableciendo un principio de evidencia sensible, principio que, podría decirse, es intuito fenomenológicamente de la experiencia del movimiento: el principio según el cual *en todo cambio hay algo que cambia y algo que permanece*<sup>8</sup>.

Bajo ese principio se procede analizar el llamado cambio accidental, pues “El conocimiento de la *naturaleza general del cambio* se deriva de la observación de cambios que tienen lugar en sustancias en relación con categorías de accidente”<sup>9</sup>, dado que el cambio accidental es el primero que se nos presenta. Al analizar bajo el principio del cambio y la permanencia el núcleo del movimiento accidental, se identifica que “En tales cambios hay (1) una condición *anterior* y (2) una condición *posterior*, y (3) está la *una y misma cosa*, que es el *sujeto* de las dos condiciones”<sup>10</sup>, siendo naturalmente la condición anterior una privación y la condición posterior una perfección, y siendo el sujeto de las dos condiciones el que “debe retener la identidad de principio a fin”<sup>11</sup>, es decir, la sustancia.

De esta manera se identifica a la sustancia como el sujeto propio del cambio accidental, y a los accidentes como aquello que cambia en dichos movimientos. Pero sabido es que el movimiento no quedaba allí solucionado del todo, pues la inquietud pasa a centrarse ahora y principalmente en aquel tipo de cambio, usual en los seres vivos<sup>12</sup>, según el cual se da la generación y la corrupción de los seres con carácter substancial. “Este modelo de cambio general se aplica ahora al fenómeno de *generación y corrupción*”<sup>13</sup>, punto en el que Aristóteles hace su gran

<sup>8</sup> ARISTÓTELES. *Física*, L.I. Trad. G. Echandía. Madrid : Gredos, 1995.

<sup>9</sup> DEWAN, Lawrence. *Lecciones de metafísica I*. Trad. C.D. Domínguez y L.B. Irizar. Bogotá: Fondo de publicaciones Universidad Sergio Arboleda, 2009, p. 99. La mayor parte de las citas de Fr. Dewan son tomadas de este libro, el capítulo VI, *Materia y forma*, el VIII *Sustancia y esencia; el individuo y la especie*, y el capítulo XII *Santo Tomás y la ontología hilemórfica*. Estos textos fueron publicados por primera vez en español, y traducidos directamente de los manuscritos del autor.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>12</sup> El cambio substancial es “máximamente observable en las cosas vivientes”, pues por ver más claramente la sustancialidad de las mismas, se ve la profundidad del cambio substancial, llamándolo muerte y nacimiento. *Ibid.*, p. 100.

<sup>13</sup> *Idem.*

*descubrimiento* de la materia “simpliciter”, al decir de Tomás. En una de sus primeras líneas exponía el aquinate que “para que haya generación se requieren tres cosas, a saber, el ente en potencia, que es la materia, y el no ser actual, que es la privación, y aquello que lo hace actual, a saber, la forma”<sup>14</sup>. Bajo esta división analítica del movimiento se llama *materia*, en general, al ente en potencia para recibir la perfección a que apunta el cambio. Pero será *la* materia [prima] la que viene a ser justamente aquello que permanece en el tipo de movimiento en el que es la forma substancial la perfección adquirida. En ella se identificarán dos primeras cosas que ennumeraba santo Tomás, esto es, el ente en potencia y el no ser actual, o la materia y la privación. Como se terminará de comprender líneas adelante, en la materia prima se identifican la causa material con la privación del movimiento, sin ser propiamente ni lo uno ni lo otro.

Gracias a este recorrido físico-metafísico podemos comprender fácilmente el sentido de lo que son la substancia y los accidentes, y la materia prima y la forma substancial. Efectivamente, la ontología aparece inevitablemente cuando se profundiza en el estudio del movimiento<sup>15</sup>. Por eso mismo, es también aquí donde surgen algunas confusiones que de ser seguidas anularían lo que se había ganado.

Hay al menos dos confusiones importantes de filiación lingüística. En el nivel de la sustancia, especialmente a la luz del término empleado en la traducción latina y sus derivados romances: “substancia”, suele suponerse que eso que permanece durante el cambio accidental es una suerte de “materia” oculta que está literalmente “debajo” de los acci-

<sup>14</sup> AQUINO, Tomás de. Los principios de la naturaleza. En Opúsculos y Cuestiones selectas. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos BAC Vol. I., 2001, pp. 3-28 (En adelante: *PN*). *PN*, p. 13. En la edición de Fernández-Largo está reproducida la edición latina de la Leonina cuyo pasaje citado será seguido del número entre paréntesis correspondiente al numeral respectivo, conforme la numeración que con que fue dividida la obra latina: *Sit generatio tria requiruntur: scilicet ens potentia quod est materia, et non esse actu quod est privatio; et id per quod fit actu, scilicet forma.* (1).

<sup>15</sup> “A theory of being is unavoidable as one attempts to explain change”. DOUGHERTY, Jude P., *Physics and Philosophy*. En KWASNIEWSKI, Peter A. *Wisdom Apprentice. Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan, O.P.* Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2007, p. 212.

dentes. Esta es una visión demasiado *material* de la substancia. Por su parte, malinterpretar que la materia es “algo”, una suerte de *substancia* primitiva y básica, universal y común a todas las cosas, tal como el agua, el fuego, el aire, o también alguna suerte de partícula subatómica o alguna forma de energía; una substancia de las substancias que permanece durante los cambios substanciales, es un error en el que se tiene una visión demasiado *substancial* de la materia. Ambos errores se transmutan fácilmente. Parecieran errores superficiales pero llegaron a afectar profundamente, por ejemplo, a filósofos de la modernidad tales cual Berkeley o Kant. Uno y otro error convienen en el error imaginativo, y no pocas veces pedagógico-propedéutico, de confundir substancia y materia con causa material, al modo de la madera para la mesa.

El recorrido que va del análisis del cambio accidental al descubrimiento de la materia prima expuesto en la *Física* del estagirita, es seguido de cerca por santo Tomás en su muy temprana y breve obra *De principiis naturae*. Ahí mismo el santo veía ya cernirse muchas de las confusiones que se desarrollarían alrededor del concepto de la materia prima y precavería contra algunas de ellas. Particular atención puso allí en exponer tanto la analogía como la distinción entre la materia prima y la causa material. Este opúsculo, además de mostrar la precoz claridad con que santo Tomás comprendió la naturaleza de la materia, presenta un exponente de diáfana pedagogía sobre el particular. De esta forma da inicio una pedagogía del hilemorfismo que enfatiza el estudio del movimiento y del poder de la causalidad material.

Ha sido dicho cómo el análisis del movimiento inicia con la particularmente interesante afirmación aristotélica: *en todo movimiento hay algo que cambia y algo que permanece*. Este principio aristotélico ha permitido que, en el cientificista lenguaje anglosajón, algunos autores hayan bautizado al hilemorfismo de santo Tomás una *Teoría del sustrato*<sup>16</sup>. Es un principio de relativización del movimiento que niega la existencia de un cambio en el sentido verdaderamente absoluto, a despecho del

<sup>16</sup> BROWER, Jeffrey. *Aquinas's ontology of the material world*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp, 130-152: “*Substratum Theory*”. Asimismo, Brower abusa del término *propiedades (properties)*, aplicándolo, por ejemplo, a la forma substancial con relación a la materia prima (pp. 106-129). Para este caso, lo propio es hablar de perfecciones.

mismo Aristóteles, quien empleara semejante expresión para referir al cambio substancial, el cual puede parecer absoluto en comparación con el cambio accidental: “generación y corrupción se aplican en el sentido absoluto, de llegar-a-ser y cesar-de-ser en la categoría de la substancia”<sup>17</sup>. Aunque el cambio plenamente absoluto en la categoría del ser, es decir, aquel cambio carente de sujeto de permanencia o principio de relativización, era inadmisibile para los griegos. Al imaginarlo, “no tendríamos movimiento sino más bien una mera sustitución”<sup>18</sup>, o una mala imaginación aproximativa a la creación y la aniquilación: esto es, el “paso” (que ya estaría mal dicho) del *no ser* al *ser*, o viceversa, en la categoría misma del ser. El axioma aristotélico de la relativización del movimiento parte de una suerte de convicción íntima derivada de la experiencia universal, física, según la cual la sustitución, la creación y la aniquilación no son algo que pueda darse en la naturaleza: “Algunas sustancias *son traídas* al ser, y para que suceda esto, alguna otra cosa tiene que ser *destruida*”<sup>19</sup>. Esta convicción es reforzada teológicamente por santo Tomás “dícese que todas las criaturas de Dios permanecen por siempre, porque siempre subsiste alguna cosa de ellas, a lo menos la materia, pues nunca las criaturas, aunque se destruyan, son reducidas a la nada”<sup>20</sup>.

Por eso, bajo el principio de relativización del movimiento, al observar que en el movimiento sustancial siempre “es la sustancia la que se cambia en otra sustancia (...) [se infiere que] Esto requiere que las sustancias mismas sean *intrínsecamente compuestas*”<sup>21</sup>. Cuanto el movimiento sustancial, el movimiento accidental también requiere que algo otro deje de ser para dar espacio a lo que viene a ser. Ambos movi-

---

<sup>17</sup> DEWAN, Lawrence. *Lecciones de metafísica I*, p. 100.

<sup>18</sup> *Idem*.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>20</sup> AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Edición y traducción presidida por Fr Francisco Barbado Viejo OP. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos BAC, 1947 (En adelante: *S.Th.*). Todas las citas en español y latín de este capítulo son tomadas de esta edición. S.Th. I, q. 65, a. 1 ad. primum. El original en latín: “ergo dicendum quod omnes creaturae Dei secundum aliquid in aeternum perseverant, ad minus secundum materiam: quia creaturae nunquam in nihilum redigentur, etiam si sint corruptibiles”.

<sup>21</sup> DEWAN, Lawrence. *Lecciones de metafísica I*, p. 101.

mientos demandan la misma composición “(1) *un sujeto perfectible* y (2) *una perfección adquirida*”<sup>22</sup>. Está claro que en el movimiento accidental el sujeto perfectible es la sustancia, pero es necesario que en el cambio substancial también haya un sustrato o sujeto perfectible que lo soporte. Tal es la materia prima: “debe haber un SUJETO que experimenta cambios sustanciales (...) no puede tener *ni* la naturaleza de lo que dejó de ser *ni* la naturaleza de lo que ha llegado a ser (...) De manera que, no puede tener *ninguna naturaleza definida en sí misma* (...) no puede ser identificado con ninguna perfección sustancial, pero tampoco puede ser identificado con una privación sustancial”<sup>23</sup>.

Si bien sustancia y materia coinciden funcionalmente en ser sujetos del movimiento: ser aquello que permanece “subyacente” durante el cambio, su naturaleza ontológica es tremendamente distinta y distante<sup>24</sup>. La coincidencia ocurre precisamente en el plano físico, donde parecieran confundirse con “aquello de lo cual algo está hecho”, pues en el cambio físico sensible, que ocurre a distintos niveles, muchas veces “aquello de lo cual algo está hecho”, permanece durante el cambio o transfiguración, como la madera de una mesa que transforman en silla. La semejanza es tal que el aquinate reconoce que se pueden usar indistintamente, en términos generales, la materia y la causa material, y éstas con la sustancia: “si bien a veces se toma el uno por el otro, a saber, la materia por el sujeto y viceversa”; “Como todo lo que está en potencia puede decirse materia”<sup>25</sup>. Sin embargo, “aquello de lo cual

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>24</sup> Ver AQUINO, Tomás de. *Suma Contra los gentiles*. Trad. Caicedo, Robles. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos BAC, 2007. (En adelante: *SCG*). 2.54: “Ahora bien, la composición de materia y forma no es de la misma suerte que la de sustancia y ser: aunque cada una consta de potencia y acto. En primer lugar, esto es porque la materia no es la auténtica sustancia de la cosa: pues [si así fuera] se seguiría que todas las formas serían accidentes: así como opinaban los antiguos filósofos naturales; sino más bien, la materia es una parte de la sustancia”. [1287] *Quod non est idem componi ex substantia et esse, et materia et forma. Non est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse: quamvis utraque sit ex potentia et actu.* [1288] *Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei, nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur: sed materia est pars substantiae.*

<sup>25</sup> *PN* p. 12. *Scilicet materia pro subiecto, et e converso (1). (...) autem omne quod*

algo está hecho”, *v.g.* la madera, es la causa material de aquel ente mas no *La* materia universal, que explica todos los cambios substanciales. Menos aún es la madera la forma substancial de la mesa, esto es, la identidad real de la mesa. Para evadir la confusión física, y aun la metafísica, hay que subrayar que el “debajo” tiene carácter más metafórico que analógico, ni mucho menos unívoco. Ser sujeto del cambio no define una posición de subordinación ni física ni metafísica a aquello que cambia. Es así que, aunque substancia, materia y causa material coincidan en estar “debajo” de los fenómenos de la cosa, y permanecer durante el cambio, no pueden confundirse entre sí, ni mucho menos equiparar sus roles ontológicos.

Para trascender del plano físico se procede por analogía de la causa material a la materia prima, a la cual le compete al estudio metafísico. Afirmábamos que la materia y la substancia son, contra todo parentesco lingüístico y funcional, totalmente distantes en su naturaleza. Desde el punto de vista del movimiento, la substancia es sobretodo el principio de identidad que se manifiesta por su permanencia durante el cambio accidental, en el que “el sujeto debe retener la identidad de principio a fin”<sup>26</sup>. Lo que esto quiere decir es que, a diferencia de la causa material, la substancia no es “aquello de lo cual algo está hecho” y que no se identifica con la cosa misma, por ejemplo *la madera* que no se identifica con la *mesa*. La substancia es, por el contrario, la identidad concreta de la cosa, es decir, el principio mismo de la mesa en tanto que tal, y en tanto que está presente en *toda* la mesa real, y no es de ninguna manera un elemento constitutivo, sino un principio determinativo. Por su parte, la materia, la materia prima como sujeto del cambio substancial, no se puede identificar con la cosa misma, pero tampoco con otra substancia, pues si afirmásemos tal cosa, considerando la presencia universal de la materia, tendríamos que concluir que sólo hay una substancia, la misma materia, de la cual *todo* está hecho, y que, por tener carácter substancial (una identidad) hace de todo lo demás meros *accidentes* de dicha materia. Además, si se supusiera dicha identidad, proponiendo alguna causa material de las que nos son familiares,

---

est in potentia potest dici materia (1).

<sup>26</sup> DEWAN, Lawrence. *Lecciones de metafísica I*, p. 99.

se incurriría en una petición de principio, como insiste Dewan “No puede tener [la materia] la naturaleza de cualquier sustancia cambiante, puesto que todas las sustancias cambiantes implican un tal sujeto”.<sup>27</sup>

Si afirmáramos semejante desatino metafísico estaríamos entrando en contradicción contra la intuición metafísica inicial que nos habla de la naturaleza existencial de los accidentes y de las sustancias, como los seres que existen en sí, y aquellos que existen en otro, respectivamente; esto es, la diferencia de inhesión. Es decir, la diferencia ontológica evidente entre realidades subsistentes como la piedra, la planta o el gato, y realidades existentes más no subsistentes como el azul, el tamaño, y la posición. Al asignarle una identidad cualquiera a la materia universal, como cuando se dice “todo está hecho de agua”, pasamos inconscientemente de la primera idea de materia, la noción común según la cual ella es “aquello de lo cual todo está hecho”, a la materia entendida como “aquello de lo cual todo es parte”, o “aquello que Es verdaderamente en el fondo de todas las cosas”; en el ejemplo, incluso nosotros no seríamos más que una parte, un momento, del agua. Es esta la mala metafísica: cuando por los devaneos conceptuales se atenta contra las intuiciones iniciales, y aun contra la noción de la realidad por la que se estaba inquiriendo, para terminar refiriendo cosas totalmente distintas como si fuesen lo mismo: en vez de darle un valor a X, doy el valor de Y, y digo fortuitamente que X es Y.

Así las cosas, la materia prima necesariamente debe carecer de toda identidad, *aun potencial*, nos era dicho por Dewan<sup>28</sup>. La materia prima es lo más contrario a una sustancia, que es una realidad con plena identidad. La palabra que usamos filosóficamente, con artículo *la*: *la materia*; es la palabra que en el lenguaje común se usa para designar lo que en filosofía es considerado *causa material*. La extracción del término para acuñar el concepto de materia prima parte de la semejanza que hay entre ambas realidades, siendo capaces de recibir una forma. Por esta razón Dewan comenta que para santo Tomás<sup>29</sup>, siguiendo a Aris-

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>28</sup> Nota al pie anterior, N° 20.

<sup>29</sup> AQUINO, Tomás de. *Comentario a la física de Aristóteles*, I.13 (n° 79). Trad. Celina A. Lértora Mendoza. Pamplona: Eunsa, 2011, p. 122.

tóteles<sup>30</sup>, “La materia es conocida solo por analogía”<sup>31</sup>, pues la materia es sujeto de forma, pero no de esta o aquella, sino de todas las formas posibles de sustancias compuestas. Pero, a diferencia de una causa material como la madera, o aún un átomo, en la materia prima “No podemos observar directamente lo que estamos designando por la palabra ‘materia’. No tiene ninguna de las características que hacen que una cosa sea observable”<sup>32</sup>, no es *hoc aliquid*, se llama *ente* y *una* en cuanto está en *potencia hacia la forma*. Este conocimiento analógico de la materia prima es forzoso, pues al carecer de forma no hay manera de conocerla directamente, ni por la experiencia, ni por conceptos directos, en donde, como lo ha hecho entender Wippel, no realizamos más que analogías y aproximaciones inversas o negativas<sup>33</sup>.

El Padre Dewan declara cuál es la correcta pedagogía de la doctrina hilemórfica del movimiento: “tenemos un razonamiento que puede comenzar con (1) cambios artificiales (...) [seguir con] (2) cambios naturales accidentales (...) [y terminar con] (3) cambio sustancial”<sup>34</sup>. Cambio sustancial que por su parte es (3.1) generación y corrupción de los seres vivos, y (3.2) cambio sustancial en general.

A través de este camino, buscando el sujeto que soporta el cambio, se alcanza en el último estadio el conocimiento de la materia prima, aquella realidad última que para poder ser el sustrato final de todo cambio requiere carecer totalmente de una identidad, forma, substancialidad, perfección y también privación particular. El énfasis y la radicalidad en esta conclusión aristotélica es el *quid* de la doctrina tomista

<sup>30</sup> ARISTÓTELES. Física, I,7 (191 a7). Trad. G. Echandía, Madrid : Gredos, 1995.

<sup>31</sup> DEWAN, Lawrence. *Lecciones de metafísica I*, p. 103.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>33</sup> WIPPEL, Jhon. *The metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*. Washington D.C.: Catholic University of America, Press, 2000, p. 298: “Because all definition and understanding are in terms of form, it follows from this that this most fundamental kind of matter -primer matter- cannot be known or defined simply in itself only by means of a kind of analogy with what is often referred to as second matter, matter taken in the less fundamental sense a composed matter. It is prime matter which stands in relation to all forms and privations in the way bronze does to the form of a statue and the absence of such a form. Prime matter is matter in the unqualified sense”.

<sup>34</sup> DEWAN, Lawrence. *Lecciones de metafísica I*, p. 102.

del hilemorfismo, y es esta radicalidad tomista la que subraya el profesor Dewan, por entender que ella facilita el ascenso metafísico hacia la forma y el *esse*.

## 2. La doctrina tomista

Es así que conviene resaltar un poco más esa particularidad de la comprensión tomista de la materia prima a la luz del hilemorfismo, contrastándola someramente con otras perspectivas en su debate y desarrollo históricos, para ampliar de este modo algunas de sus implicaciones más graves.

Como es consabido, el registro de la búsqueda de la naturaleza de la materia comienza en occidente con los filósofos presocráticos. Aquel suceso puede ser leído hoy día de dos modos distintos: desde la perspectiva de la física empírica actual, y desde la perspectiva de la ontología filosófica. Ambos caminos son válidos pues las preguntas y las observaciones estaban aún indiferenciadas. Por eso la primera perspectiva no carece de legitimidad y por supuesto interés. Pero los presocráticos abordaron el problema del *arché* en un sentido mucho más metafísico que físico, a juzgar por los fragmentos que de ellos se conservan, por su proximidad con la mitología, y por el tipo de racionalidad de la época. Es justo este sentido ontológico de la indagación identitaria por la materia universal el que nos atañe aquí y el que el prof. Dewan sabe resumir en sus líneas más profundas:

“Era en lo concerniente al ‘ser’ que es lo propio de la cosa subsistente como tal, que los antiguos filósofos griegos, los presocráticos, dijeron que *nada llega a ser o deja de ser*. Y ellos decían esto de frente al hecho evidente de que si Fido deja de ser, ya no *es*. Para explicar esto *degradaron* el *ser* de Fido. Esto se aprecia claramente, por ejemplo, en los textos de Empédocles, quien proponía cuatro ‘raíces’ fundamentales: tierra, agua, aire y fuego”<sup>35</sup>.

Es decir, para solucionar la aporía Parménides-Heráclito trasladaron el ser de las realidades ostensivas que Aristóteles llamaría sustancias,

<sup>35</sup> DEWAN, Lawrence. *Lecciones de metafísica I*, pp.71-72. Ver DEWAN, Lawrence. *Form as Something Divine in Things*. Milwaukee: Marquette University Press, 2007.

hacia sus elementos constitutivos. Este traslado es el que tilda Dewan como una *degradación ontológica*. Es la des-sustanciación de la sustancialidad propia de la multiplicidad de los seres que nos son familiares y se nos aparecen inmediata e intuitivamente dotados de unidad sustancial, existencial, ontológica, tales como los seres vivos. Cuando se opera semejante traslado, dicha unidad deja entonces de ser tenida por un principio intrínseco y se convierte, o bien en el epifenómeno de una estructura, o bien en una mera apariencia sin unidad real alguna. Consideración lógico deductiva que se refuerza con falsas aporías, sofismas y malas analogías en las que se alude a la experiencia de realidades que de suyo no tienen unidad intrínseca, unidades *per accidens*. Por cierto que las dos opciones: epifenómeno estructural o unidad *per accidens*, en el fondo se identifican. Este es justo el problema que más ocupa al profesor Dewan, y al que arremete desde su central estudio de la forma: rescatar la unidad intrínseca de los seres sustanciales, que tanto el materialismo filosófico como toda suerte de panteísmo, desdibujan.

Llama la atención el que, como resultado de esa *degradación del ser de Fido*, hubo una correlativa sobrevaloración del ser de la materia. En tanto queda dotada de identidad positiva, se constituye en la única auténtica realidad sustancial, en el principio de todo lo existente.

Parece indiscutible que el concepto *raíces* de Empédocles fue abarcado históricamente por el concepto aristotélico de elemento. En el *De Principiis Naturae* Tomás de Aquino expuso, siguiendo al estagirita, su comprensión de los elementos que posteriormente desarrollaría no tanto en su comentario a la *Física*, como en su opúsculo de “química”, *De mixtione elementorum*. La relación de los *elementos* con la materia es próxima, y hace parte del hablar y pensar comunes, como lo reconoce el aquinate, llegando incluso a llamarlos también materia *prima*: “se puede llamar a algo materia prima respecto de algún género: así, el agua es materia de los líquidos”<sup>36</sup>. Ahora bien, analizando los elementos que podrían ser considerados como este tipo de materia prima, la intuición nos permite identificarlos como portadores de cierta virtualidad causal y por lo tanto, como causa material; pero además la reflexión nos con-

---

<sup>36</sup> PN, p. 16. Potest etiam aliquid dici materia prima respectu alicuius generis, sicut aqua est materia liquabilium. (2).

duce a considerarlos como una causa material especialmente *profunda* y universal “de la que procede la primera composición”<sup>37</sup>.

Agua, aire, fuego, tierra; para Empédocles. Hidrógeno, Helio, Litio, Boro..., para nosotros. Aun podríamos decir neutrinos de electrón, quarks, fotones... El concepto aristotélico de un tipo de causa material especialmente universal y profunda en la naturaleza, pero identificable sustancialmente por ciertas perfecciones específicas, es de un valor e importancia dados por su actualidad acuciosa, dado el contexto en el que la física cuántica y de partículas ha llegado a los niveles de la ciencia-ficción, en su comprensión del universo.

En la Metafísica V, el estagirita sostiene: “elemento es aquello de que se compone la cosa en primer lugar, y está en ella, y no se divide según la forma”<sup>38</sup>. Santo Tomás despliega esta definición señalando las tres notas propias del elemento, a saber: constituir la *primera* composición, conservar su identidad *dentro* del compuesto, o *permanencia*; y su indivisibilidad según la especie, es decir, el que mantenga su identidad universalmente, esté en donde esté, común a todas las porciones en que esté cuantitativamente dividido<sup>39</sup>. Sobre este asunto, es particularmente interesante el trabajo, único en su género, de Bobik<sup>40</sup>, en cuya cuarta parte contrasta la doctrina tomista de los elementos con los conocimientos de la física de partículas actual, abriendo lugar a la que tal vez pueda ser la más fructífera e inexplorada de las consideraciones cosmológicas contemporáneas del hilemorfismo.

Poniendo esto aparte, lo indispensable es resaltar el carácter *inmutable* de dichos elementos “es necesario, en efecto, que los elementos permanezcan de alguna manera, pues no se corrompen, como se dice en

---

<sup>37</sup> PN, p. 19: Elementum vero non dicitur proprie nisi de causis ex quibus est compositio rei, quae proprie sunt materiales; et iterum non de qualibet causa materiali, sed de illa ex qua est prima compositio (3).

<sup>38</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV, 1014<sup>a</sup> 26- 27. Trad. T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

<sup>39</sup> PN, p. 19

<sup>40</sup> BOBIK, J. *A Translation and Interpretation of the De Principiis Naturae and the De Mixtione Elementorum of St. Thomas Aquinas*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, pp. 245-315.

el libro de *La generación*<sup>41</sup>. Esto es interesante porque pese a haberseles asignado un carácter inmutable y un estatuto de *primera composición*, no se les dio mayor importancia metafísica y no fueron confundidos con *la materia prima simpliciter*, sino que fueron generalizados como *un tipo primero* de *causa material*. Podría resultar sorprendente que Aristóteles mantuviera el concepto de materia prima aun juzgando a los elementos como inmutables, pues tal estatuto les permite arrogarse, de cuando en cuando, la posición de primer principio del mundo material. Sin embargo, es comprensible y admirable que, aun sin justificar directamente que hasta los elementos presuntamente inmutables requerirían de un sustrato de su formalidad *material*, su estudio existencial del acto y la potencia, y de la sustancia y la forma, le garantizaban a Aristóteles conocer el carácter informal y aún más universal de la materia, y por lo tanto, su no identificación con cualesquiera elementos. Ello, está dicho, hubiera *degradado el ser de Fido*.

Por su parte, Platón había superado ya el materialismo presocrático, y con ello expolió a la materia de la sustancialidad y de su prioridad etiológica, en tanto que *arché*. Pero Dewan remarca la crítica que hiciera Aristóteles<sup>42</sup> al Platón del *Timeo*<sup>43</sup>, de quien afirma que todavía “no fue capaz de aislar el sujeto propio del cambio substancial, de la privación”<sup>44</sup>. El concepto platónico de materia como *receptáculo* identifica a esta con la privación sustancial, identificación que santo Tomás tempranamente escindía, sentando en el *Principiis Naturae* una importante distinción, al decir que “la materia y la privación son lo mismo en cuanto al sujeto, pero difieren conceptualmente”<sup>45</sup>. Líneas atrás habíamos dicho que el primer análisis del movimiento nos lleva a ver en él un sujeto perfectible y una perfección adquirida, y en un segundo análisis, el sujeto perfectible frente a la perfección adquirida

---

<sup>41</sup> PN, p. 20. Sed elementa oportet aliquo modo manere, cum non corrumpantur, ut dicitur in libro De generatione (3). Aludiendo a De generatio et corruptio. I, 10 (327b29-31).

<sup>42</sup> ARISTÓTELES. *Física*, I,9, Trad. G. Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

<sup>43</sup> PLATÓN. *Timeo*, Vol. VI, 49A-52D. Traducción María Ánge Duran y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 2002.

<sup>44</sup> DEWAN, Lawrence. *Lecciones de metafísica I*, p. 170.

<sup>45</sup> PN, p. 13: Unde materia et privatio sunt ídem subiecto, sed differunt ratione. (2).

se desdobra en la condición anterior del sujeto perfectible o privación de la perfección, y la condición posterior del sujeto, o perfección ya adquirida. Es así que no se puede confundir el sujeto perfectible del movimiento, ni accidental ni sustancial, con uno de sus momentos, pues en este caso la materia terminaría siendo un *momento* de algo que a su vez la soportara, conduciendo a una petición de principio, aquella *petitio principii* que justamente la materia prima rompe, al ser el último sujeto del cambio: “se la llama materia prima, a causa de que antes de ella no hay otra materia”<sup>46</sup>. El Doctor angélico explicaba que la privación es un principio, porque no se da “desde el no ente sin más”, sino “desde un sujeto determinado”<sup>47</sup>. Un principio pero no una causa, propiamente hablando: “aquello primero de donde empieza el movimiento no puede llamarse causa *per se*, aunque se le llame principio. Y debido a esto la privación se pone entre los principios y no entre las causas, pues privación es aquello de donde comienza la generación. No obstante, se la puede llamar también causa accidental en cuanto coincide con la materia”<sup>48</sup>.

Empero, se ha dicho que el sujeto del cambio sustancial no puede ser identificado con ninguna forma sustancial, pero tampoco con una privación sustancial. Como analiza acertadamente el tomista holandés Rudi Te Velde, en tanto las privaciones se actualizan con la forma contraria que les corresponde, la materia se actualiza con la forma en tanto que forma y no en tanto que *esta* forma<sup>49</sup>. La materia no es una

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 15: dicitur materia prima, propter hoc quod ante ipsam non est alia materia. (2).

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 19: Illud primum a quo incipit esse motus non potest dici causa per se et si dicatur principium: et propter hoc privatio ponitur inter principia, et non inter causas, quia privatio est id a quo incipit generatio. Sed potest etiam dici causa per accidens, inquantum concidit materiae. (3).

<sup>49</sup> TE VELDE, Rudi. A. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden - Holanda: E. J. Brill, 1995, p. 215: “Aristotle emphasizes that matter should not be confused with privation of form. Matter is to be viewed as potency for form rather than as simple non-being. While the non-being of privation is removed by the contrary form, the potency of matter becomes perfected and actualized through form. It is the nature of matter to seek and desire actuality and perfection through form”.

privación, pero además de analogía, guarda un estrecho vínculo con la misma. Santo Tomás afirmaba “La materia, en efecto, no se despoja de la privación, pues si está bajo una forma está privada de otra y viceversa”<sup>50</sup>, lo cual es cierto pero parcial, pues la materia, en tanto no es privación de esta o aquella forma, está privada de todas las demás formas sustanciales compuestas que no le están actualizando. De modo que, en una perspectiva “una a una” cuando está bajo una forma está privada de otra, pero en realidad la materia siempre está bajo una forma sustancial y en privación de todas las demás innumerables formas sustanciales propias de los seres corpóreos.

De tal manera que, identificar la materia con *una* privación sería prácticamente lo mismo, pero en negativo, que identificarla con una sustancia elemental. Tal parece ser el caso actual de quienes postulan a la energía como el *arché*: puesto que la energía “pura” no existe, sino que siempre existe bajo una determinada forma, sea térmica, lumínica, cinética, gravitacional, etc. En todo caso la energía concebida *in generis* es una privación más o menos amplia e indeterminada de formas elementales de ella misma o partículas, por lo que concebirla como el sustrato último del movimiento físico se diferencia en poco de la concepción sustancialista materialista de partículas. Son las dos caras del “materialismo cuántico” contemporáneo: la cara afirmativa o sustancialista (de partículas) y la negativa o privatista (energética).

Sin embargo tampoco parece ser este el caso de Platón. Para Platón el receptáculo no parece ser *una* privación o un rango de privaciones más o menos determinadas, sino que es *la* privación en sí misma y en general; como lo demuestra su indeterminabilidad<sup>51</sup>, pero su existencia autónoma<sup>52</sup>. Ello no contravendría la doctrina hilemórfica en más que la lógica petición de principio, de un *sustrato* de la privación misma;

---

<sup>50</sup> *Op. Cit.*, p. 14: quia materia a privatione non denudatur; in quantum enim est sub una forma, habet privationem alterius et e converso (2)

<sup>51</sup> “Si afirmamos, contrariamente, que es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible, no nos equivocaremos”. Platón, *Timeo*. En *Diálogos*, V. 6, 51b. Trad. María Ángeles Duran y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1992.

<sup>52</sup> “hay ser, espacio y devenir, tres realidades diferenciadas, y esto antes de que naciera el mundo”. Platón, *Timeo*. V. 6, 52d.

salvo porque, como nos explica Dewan, con dicha identificación de la materia con la privación general en la jerarquía metafísica platónica, si bien se desplazaría con *la Idea*, a la materia, de su primacía etiológica y ontológica, el receptáculo seguiría precediendo y presidiendo a la sustancia compuesta, de tal manera que “la Idea es primero, pero el sustrato es segundo, y el fenómeno sensible simplemente es tercero [y con ello] *El sujeto de cambio es ontológicamente superior a la cosa que cambia*”<sup>53</sup>. Aquí sigue habiendo entonces un materialismo subordinado, pero presente, bajo el cual se continúa diluyendo la unidad intrínseca y el consiguiente valor ontológico de las sustancias compuestas primeras. Si bien en Platón se rescata la esencia de perro, la sustancialidad y el valor ontológico de Fido, el *este* concreto -hoc aliquid-, queda totalmente comprometido y subordinado al valor de la materia (privación) que lo soporta. Fido sigue degradado pues es inferior al receptáculo que le soporta.

Santo Tomás estaba tan convencido de la distinción real entre *la materia prima simpliciter* y la privación *in generis*, allende la distinción de razón, que llegó a afirmar la posibilidad de que hubiera materia no disponible para recibir cualesquiera formas sustanciales, sino informada tan sólo por una forma, como la de los Astros celestes<sup>54</sup>. Aunque hablando de la causa material en general, y no de la materia prima en particular, en *de Principiis Naturae* llegó a afirmar *grosso modo* la posibilidad que después desarrollaría someramente en otras partes<sup>55</sup>: “la materia que no implica privación es permanente, la que la implica, transitoria”<sup>56</sup>.

“Aristóteles se basa en la primacía que en nuestra experiencia poseen el perro, el gato y el ser humano. Son estas unidades las que

---

<sup>53</sup> DEWAN, Lawrence. *Lecciones de metafísica I*, p. 170.

<sup>54</sup> *PN*, p. 14.

<sup>55</sup> Sobre la distinción entre la materia de los astros celestes, y los sublunares, ver: BROWER, Jeffrey. *Aquinas's ontology of the material world*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 200-203.

<sup>56</sup> *PN*, p. 15: *ideo materia quae non importat privationem est permanens, quae autem importat test transiens. (2).*

constituyen seres primarios”<sup>57</sup>. El libro lambda de la metafísica en los primeros capítulos en que suele dividirse, es un buen sumario de estos asuntos. La clave aquí es la fidelidad de Aristóteles a la intuición natural que tienen todos los seres humanos sobre el carácter intrínsecamente unitario y ontológicamente prioritario de estos otros seres. Reducirlos ontológicamente a los elementos que físicamente les componen resulta contraintuitivo, y aceptarlo supone asumir más o menos acentuadamente una actitud de prevención contra la realidad tal como se nos aparece, sospechando que la realidad y el ser se nos oculta detrás de las apariencias, no sólo sensibles; tendencia muy marcada en la filosofía, al punto de establecer una separación tal como la kantiana entre fenómeno cognoscible y noumeno incognoscible. Sin embargo, la tentación de reducir ontológicamente las sustancias a sus elementos físicamente constitutivos es más que comprensible, pues negar la estructura física de compuestos y elementos que explica la dinámica de las causas materiales de los entes materiales, al modo de Parménides, también resulta contraintuitivo, y además contraempírico.

Sólo una comprensión adecuada del hilemorfismo permite escapar a semejantes parcialismos. Pero dicha adecuada comprensión exige ver con claridad ambos extremos de la doctrina hilemórfica: la forma y la materia. Es menester comprender el papel de la forma y la *naturaleza* de la materia.

Father Dewan recuenta cómo después de Aristóteles se volvió a caer en errores semejantes a los de los primeros griegos, pero desde los mismos conceptos aristotélicos, señalando el caso de Salomón Ibn Gabirol (Avicebrón) y del profesor de santo Tomás, san Alberto Magno. De Avicebrón no sorprende la confusión, dada su interpretación neoplatónica de Aristóteles. “Gabirol nos devolvía a la posición de los presocráticos, al convertir todas las cosas en sustancias materiales (...) Gabirol expresamente hace de todas las formas, accidentes”<sup>58</sup>. Los elementos ciertamente tienen carácter sustancial, pero únicamente cuando no están constituyendo un compuesto. Cuando lo hacen, conservan su naturaleza óptica, sus propiedades accidentales, pero no

---

<sup>57</sup> DEWAN, Lawrence. *Lecciones de metafísica I*, p. 171.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 173.

su sustancialidad<sup>59</sup>. Una visión sustancialista de los elementos como la de Empédocles, Leucipo y Demócrito, o la de Avicibrón en la quinta parte de su famosa *Fons Vitae*<sup>60</sup>, hace de las substancias, incluyendo los seres vivos y las personas, meros accidentes. Dicha ontología se manifiesta en términos lógicos y lingüísticos haciendo de la materia “el sujeto de toda predicación”<sup>61</sup>. Por el contrario, la materia prima conforme lo explica Anthony Kenny, es aquello que permite que algo sea “primero A y luego B sin ningún predicado sustancial que permanezca el mismo antes y después”<sup>62</sup>.

Si bien san Alberto Magno fue acérrimo crítico del aristotelismo neoplatónico del sabio judío Gabirol, a juicio de Dewan<sup>63</sup> es muy grave la confusión de san Alberto a la altura del capítulo 8 del tercer tratado del tercer libro de su *Metafísica*, pues afirma una cierta formalidad en la materia prima, convencido de que sin dicha débil formalidad, ésta no podría ser sujeto del cambio sustancial<sup>64</sup>. La formalidad que adjudica a la *materia prima simpliciter* es imperfecta, indeterminada y confusa, pero es. Agrava la confusión el Doctor Común cuando afirma que la materia “no es sustancia simple”, justificando la composición formal que le adjudica. En semejante afirmación, no sólo está afirmando una composición de *forma* y *materia* dentro de la materia prima -que lo sumerge insalvablemente en aquella petición de principio-, sino que además parecería estar asumiendo que la materia tiene sustancialidad: “no es sustancia simple”, ¿pero tal vez sí “compuesta”? Aunque puede que no lo dijera más que en el sentido metafórico recurrente.

A Fr. Dewan le llama mucho la atención que una de las causas que hicieron a santo Tomás objeto de las condenaciones del obispo de París de 1277 fue su firmeza en sostener “que una sustancia puede

---

<sup>59</sup> BOBIK, J. *A Translation and Interpretation of the De Principiis Naturae and the De Mixtione Elementorum of St. Thomas Aquinas*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, pp. 120-126.

<sup>60</sup> GABIROL, Salomón. *Fons Vitae*. Trad. Valverde. España: Sirio S. A., 1990.

<sup>61</sup> DEWAN, Lawrence. *Lecciones de metafísica I*, p. 174.

<sup>62</sup> KEENEY, Anthony. *Tomás de Aquino y la mente*. Madrid: Herder, 2000, p. 34.

<sup>63</sup> Ver DEWAN, *Op. Cit.*, p. 174.

<sup>64</sup> FERNÁNDEZ, Clemente. *Los filósofos medievales, selección de textos*. Tomo II: *San Alberto Magno Metafísica, Suma teológica*. Madrid: BAC, 1979, pp. 190-215.

tener solamente una forma sustancial, y que la materia prima no puede existir separada de tal forma”<sup>65</sup>. Una substancia compuesta puede estar constituida por múltiples elementos, pero sólo puede ser compuesta por dos principios, *una* forma, y materia -no *una* materia-. El correlato obligatorio de semejante proposición es que la materia prima, por su parte, no puede ser en absoluto compuesta: “la materia no es divisible en partes sino en cuanto se concibe como dotada de extensión, desaparecida la cual, queda, como dice el Filósofo, una substancia indivisible”<sup>66</sup>. Nótese por cierto que vemos aquí de nuevo el uso metafórico de la materia como “sustancia”, que tanto el filósofo como el teólogo usan eventualmente, por su analogía como sustrato del movimiento. Analogía que ciertamente no ayuda en la claridad pedagógica del asunto, por lo que hay que tener muy presente no descontextualizarla de la doctrina tomista, del uso que en cada caso le es dado, y fundamentalmente de la declaración aclaratoria que el santo hiciera sobre el particular en el *De principiis naturae*.

En la escolástica posterior se reiteraron errores del mismo estilo. Es por ejemplo el caso de Duns Scoto (1266-1308) y Enrique de Gante (1217-1293), entre otros. Los errores aquí son más difíciles de deshacer, pues en tanto los anteriores fueron respondidos por santo Tomás, estos posteriores parten de los propios postulados de santo Tomás, y en ellos se argumentan.

El profesor de la Universidad venezolana de Zulia, Antonio Pérez-Estévez, en su rigurosa y bien fundamentada exposición sobre cómo Duns Scoto leyó a Enrique de Gante en torno al tema de la materia prima, nos aclara desde el principio que tanto para el uno como para el otro “la entidad de la materia, como principio real de la sustancia individual compuesta, es mayor que la entidad de cualquier accidente”<sup>67</sup>. Perspectiva totalmente alejada de la interpretación tomista

---

<sup>65</sup> DEWAN, Lawrence. *Lecciones de metafísica I*, p. 173.

<sup>66</sup> *S.Th.Iq.50,a.2,Resp.*: “Meteriam autem dividi in partes non contingit nisi secundum quod intelligitur sub quantitate: qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in I Physic”.

<sup>67</sup> PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio. La materia primera de Enrique de Gante vista por Duns Escoto. En: *Revista Española de Filosofía Medieval*. N° 14. Venezuela: Universidad de Zulia, 2007, pp. 33-46.

del hilemorfismo aristotélico, pues para el aquinate “El accidente es una forma y, por consiguiente, es un acto; pero la materia es de suyo un ser en potencia. Por esto hay mayor repugnancia en que la materia sea actual sin forma, que en que el accidente lo sea sin sujeto”<sup>68</sup>. Con semejante contravención del principio tomista por base, era presumible que ambos autores obtuvieran conclusiones cada vez más alejadas de la caracterización de la materia que, siguiendo de cerca a Aristóteles, hiciera santo Tomás.

Progresivamente se pasó de un Gante afirmando un triple ser y una esencia en potencia, pero propios, de la *materia prima simpliciter*, a un Duns Scotto que postulaba para ella un doble ser y una esencia con un cierto acto imperfecto<sup>69</sup>. Si la posición de Gante, pese a ser comprensible por la difícil exigencia de pensar algo sin esencia, es ya inaceptable para la comprensión tomista del hilemorfismo; el planteamiento de Scotto es totalmente inadmisibile y lleva de vuelta a las ya rebatidas visiones sustancialistas de la materia, que hacen pedazos la unidad intrínseca de los entes sustanciales, y hacen de las tales sustancias primeras apariencias sustanciales de accidentes emergentes de una sola y única sustancia subyacente.

Parte de la argumentación que desarrollan tanto el *Doctor Solemnis* como el *Doctor Subtilis* en, se vale del milagroso misterio de la transubstanciación eucarística como un caso límite que permite vislumbrar la posibilidad de autonomía de los accidentes frente a la sustancia, y por analogía de proporción, la presunta posibilidad de autonomía de la materia de cara a la forma. Pero para sentar tal analogía es indispensable partir del supuesto de la superioridad ontológica de la materia con relación al accidente. Tanto a este criterio, como a la hipótesis de una autonomía de la materia frente a la forma, similar a la hipotéticamente posible del accidente frente a la materia, había respondido ya santo Tomás en el citado pasaje de la cuestión 66 de la primera parte de la

<sup>68</sup> “Ad tertiumdicendum quod accidens, cum sit forma, estactusquidam: materiaautemsecundum id quod est, estens in potentia. Undemagisrepugnatesse in actumateriae sine forma, quam accidenti sine subiecto” S. Th.I, q. 66, a. 1, resp. 3.

<sup>69</sup> PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio. *La materia primera de Enrique de Gante*, p. 36 y pp. 41-42.

Suma, y que ya antes había sostenido con contundencia: “todo lo existente en acto no puede llamarse materia prima”<sup>70</sup>. Lo que no está claro es por qué asumen Scoto y Gante que el accidente es ontológicamente inferior a la materia. El estudio de Pérez-Estévez no da indicios de mayores argumentos al respecto. Si se presta suficiente atención a *cómo* ha sido descubierta la *materia prima simpliciter*, tal como lo expone santo Tomás en su *Principiis Naturae*, y que retoma la pedagogía hilemórfica de Dewan, no hay lugar para suponer algo así, por el contrario, parece como si en el descubrimiento mismo de la materia prima quedara sentado por definición la inferioridad ontológica de la materia prima en comparación con el accidente. Por la otra parte, afirmar su superioridad en comparación con los accidentes, apelando a una intuición, permite sospechar que en dicha intuición está ya presente una alta carga de sustancialismo en la materia. Ese sustancialismo imaginativo que nos hace suponerla como un *algo occulto* en lo más profundo de los elementos, como un universal elemento de elementos.

En cambio, afirmar de la materia un ser esencial puede ser justificado en la necesidad de expresar su identidad metafísica de forma distinta a la identidad de la sustancia, del accidente, o cualquier otro orden del ser y de la privación. El caso es que, si la materia no es ni sustancia, ni accidente, ni privación sin más, es porque es otra cosa. Y si bien puede que no sea posible definirla por género y diferencia específica, es posible caracterizarla y distinguirla, de tal manera que, si es otra cosa distinta es porque ese algo tiene su propia identidad, y si tiene su identidad, tiene su esencia propia. No hace falta estudiar minuciosamente a Gante o a otro cualquiera para suponer un hilo argumental similar a este. Tampoco está de más recordar el realismo-platonismo de Gante, quien afirmaba en un sentido fuerte la existencia de los universales; o el esencialismo de Scoto. Sin embargo, aun debilitando la afirmación ontológica del *ser* esencial de la materia, la esencialidad de la materia persiste como reto al menos en cuanto a su conocimiento se refiere. Por esta razón santo Tomás desde temprano había explicado que “puesto que toda definición y todo conocimiento es por la forma, la materia prima no puede conocerse o definirse por sí misma sino

---

<sup>70</sup> PN, p. 16: Quicquid est actu, non potest dici materia prima. (2).

por comparación”<sup>71</sup>. Es decir, la *materia prima simpliciter* sólo se puede vislumbrar en una suerte de analogía negativa. En ella no se debe presumir *no poder dar una definición adecuada de su esencia*, sino que se debe presumir *no poder dar definición alguna por carecer de esencia en propiedad*. La materia, finalmente, tendría una identidad negativa, una esencia negativa. A esta perplejidad irrenunciable es a la que llamaron *una dificultad extraordinaria*, pues demanda concebir algo inconcebible, un verdadero *decir lo indecible*; indecible e inconcebible, pero realmente constitutivo en los entes que conocemos.

### 3. La naturaleza de la materia prima

Y sin embargo, aun así, es posible preguntarse por la *naturaleza* de la materia prima, y la reflexión tomista lo demanda. Dando por conocido que es una reflexión siempre analógica desde la forma, salen al encuentro cuestiones acuciantes sobre aquello que le corresponde a, o que puede ser predicado de, la materia. Aun asumiendo una predicación puramente veritativa en la que el *ser* que se predica de una u otra forma de la materia, se predica al modo como se hace con las privaciones, sería posible discernir si dichas afirmaciones son verdaderas o falsas y qué alcance ontológico tienen. Está de más decir que, cuando se habla aquí de *naturaleza*, no se hace, por lo mismo, en el sentido fuerte del término. No se trata de las potencias activas de la misma, como veremos, ni de su poder de acción... se trata, en un sentido más amplio, de aquello que podemos imputarle, de cómo podemos caracterizarla, y si llegase el caso, de toda aquella realidad que brota de su interioridad.

Seis conceptos definen la materia, pues decimos: la *materia prima simpliciter* es *pura potencia pasiva*<sup>72</sup>. La definición nominal de los tres primeros términos se recorre en el *De principiis* como un agregado de diferencias específicas que permiten separarla distintamente, en una regresión conceptual, de las realidades análogas a partir de las cuales se le puede conocer por sustracción; a saber, la primacía en la causalidad material, las causas materiales universales en sus géneros, y, tangencialmente, los elementos. Por la otra parte, la progresión de la triada

<sup>71</sup> *PN*, p. 15: Et quia omnis definitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima per se non potest cognosci vel definiri, sed per comparisonem. (2).

<sup>72</sup> Ver *S.Th.I*, q. 77, a. 1, ad 2; *S.Th.I*, q. 115, a. 1, ad 2.

conceptual de la definición dirige el conocimiento de la misma a su estatuto ontológico y su claridad exige un mayor esfuerzo mental, pues si bien en términos estrictamente lógicos es una progresión afirmativa, sus conceptos marcan la mayor negatividad posible, tal cual corresponde a la potencialidad pasiva pura.

En cada uno de estos seis términos están contenidas series de nociones que permiten de alguna manera entender a la materia, y en el cruce de ellas puede depurarse una correcta comprensión de la misma: siendo pura y simpliciter nos afirma ante una realidad simple, constitutiva, indivisible, plana. Siendo primera potencia funciona en el plano de la condición de posibilidad más radical que se puede concebir; y la pasividad de la materia nos hace pensar en su plasticidad absoluta.

“Todo agente obra en virtud de su forma, y, por tanto, será agente en el mismo grado que sea forma”<sup>73</sup>. Una proposición tan terminante no parece dar cabida a preguntarse: ¿y qué obra la materia? Pero si no puede preguntarse qué hace la *materia prima simpliciter*, puesto que de entrada se diría que nada puede hacer al carecer de forma, entonces la pregunta inminente es: *cuál es entonces el sentido de su existencia*. Ya que, si nada hace, ¿para qué sirve? ¿Cuál es su papel en la creación? Es que acaso algo absolutamente inútil, ineficiente, inactivo, algo radicalmente invisible e imperceptible y prácticamente impensable, ¿puede tener algún papel, algún sentido? Si fue creada por un agente racional, como se asume que aconteció, ¿de cara a qué fin fue creada? ¿cuál es la causa final de su propia existencia?

Cuando en el *De Principiis* el Aquinate distingue la materia prima *simpliciter* de la materia prima en algún género, como la madera o la piedra, sienta la diferenciación sobre el carácter totalmente universal de la materia prima simpliciter, y, en el contexto del curso de su exposición, la plantea en términos de causa material, de tal forma que afirma “Debe saberse que la causa universal se compara al causado universal, la causa, en cambio, singular se compara con el causado singular”<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> *S.Th.* I, q. 3, a. 2, Resp.: “quia unumquodque agit per suam formam: unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam”.

<sup>74</sup> *PN*, p. 26: Sciendum est autem quod causa universalis comparatur causato universali, causa vero singularis comparatur causato singulari. (5).

Con ello podría surgir una perplejidad de cara a la pregunta por el papel de la materia en el universo. Si la materia no puede ser agente en absoluto dado que todo agente obra en virtud de su forma, ¿cómo puede ser causa universal? ¿Se puede ser causa sin ser agente? ¿El tipo de causa que es la causa material tiene de por sí tanta pasividad que pueda ser causa y no ser agente en absoluto? Si tenemos claros los principios de la causalidad vemos que toda causa, aún material, debe tener a lo menos alguna perfección actual o potencial que comunicar a su efecto. De ello se sigue que de la materia prima simpliciter no es posible afirmar una causalidad propiamente dicha, pues carece de perfección alguna. Así lo tenía claro el agustino buen discípulo de santo Tomás, Egidio Romano, para quien afirmar algún principio activo de la materia es entrar en flagrante contradicción<sup>75</sup>. La materia “está estrictamente en el rol de efecto”<sup>76</sup>. Se dice que es causa universal, en la línea de conocerla mediante la analogía con la causa material, y en la medida en que es el sustrato universal del cambio, y no sólo de este o aquel cambio, ni únicamente del cambio de éstos o aquellos seres. Hay que decir que *lo que sería la causa material universal*, es la materia prima. Lo que *sería*, y no lo que *es*, ya que, está dicho, la materia prima no puede ser causa en sentido estricto.

---

<sup>75</sup> “Dicere ergo materiam esse principium activum est dicere opposita”. ROMANI, Aegidi. *In Secundum Librum Sententiarum Quaestiones*, q. 2, art. 1. Venecia, 1631.

<sup>76</sup> DEWAN, Lawrence, O.P. On Anthony Kenny’s Aquinas on Being. In: *Nova et vetera*. N° 2 (2005)3.V: 335-400, p. 340. Ver en el *De veritate* 27.1.ad 3 de santo Tomás: “Dios causa en nosotros el *esse* natural por la creación, sin la mediación de ninguna causa eficiente, pero, sin embargo a través de la mediación de una causa formal; porque la forma natural es el principio del *esse* natural”. También Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de anima* q. 6, líneas 229–40 (*Opera omnia*, t. XXIV, 1. Roma-Paris: Commissio Leonina/Cerf, 1996, ed. B.-B. Bazan): “en las sustancias compuestas de materia y forma, encontramos tres [elementos], a saber, materia, forma y [como] tercero, *esse*, cuyo principio es la forma. Pues la materia, por el hecho de que recibe la forma, participa en el *esse*. De este modo, por lo tanto, el *esse* sigue a la forma misma pero, sin embargo, la forma no es su propio *esse*, puesto que es su principio [cum sit eius principium].<sup>27</sup> Y aunque la materia no alcanza el *esse* salvo a través de la forma, la forma, sin embargo, en cuanto es forma, no necesita materia para su *esse*, puesto que el *esse* sigue a la forma misma [cum ipsam formam consequatur esse]; pero necesita la materia, puesto que [cum] es una forma tal que no subsiste por sí misma”.

Lo que queda planteado es si hay que excluir que exista una causa material universal distinta de la materia prima, o si por el contrario, es posible postular a nivel cosmológico una causa material universal, pero metafísicamente posterior a la materia prima y compuesta por ella ¿Es la energía la causa material universal de los entes materiales? En todo caso la materia prima seguiría siendo más universal que esta causa, pues sería, al menos en principio, lo que haría las veces de causa material de esta otra.

Incurrir en la posible confusión de asumir a la materia en un sentido causal propio y no análogo, puede terminar justificando dar prioridad ontológica a la materia sobre los accidentes, al modo de Gante y Duns Scoto, pues la materia sería *causa* de la sustancia, pero el accidente es causado por la sustancia, luego la materia necesariamente habría de gozar de una primacía ontológica que le permitiera situarse en una situación de precedencia etiológica frente a la sustancia y al accidente. Es fácil incidir en esta confusión pues el mismo santo Tomás la llama causa *per se* de una manera muy explícita: “la materia y la forma se dicen [causas] intrínsecas a la cosa pues son partes constituyentes de la cosa”<sup>77</sup>, porque aludiendo a metafísica XI cap. 13<sup>78</sup> sostiene que por ser *parte* de la cosa es causa intrínseca<sup>79</sup>. El carácter estricto de esta afirmación sólo recae sobre la causa material, como por ejemplo el elemento, mas no sobre la materia prima, a la cual sólo aplicaría semejante afirmación, por analogía.

Es así que en el de *Principiis*, santo Tomás establece la distinción entre causa y principio, y afirma que las privaciones pueden ser principio, mas no causa<sup>80</sup>. La pregunta por la capacidad causal de la materia se desplaza entonces hacia este terreno y nos preguntamos si es posible que la materia sea principio de alguna realidad en el universo, al modo

---

<sup>77</sup> PN, p. 18: Materia et forma dicuntur intrinsecae rei eo quod sunt partes constituentes rem. (3).

<sup>78</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, XI, 1070b22-26. Trad. T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

<sup>79</sup> PN, p. 18: causis quae sunt partes rei, id est de causis intrinsecis. (3).

<sup>80</sup> “(...) el principio es en cierto modo más amplio que la causa y la causa más que el elemento”. PN, p. 20: Principium quodam modo in plus habet se quam causa, et causa in plus quam elementum. (3).

de las privaciones. Nos hacemos esa pregunta con el ánimo y la hipótesis de encontrar alguna realidad de la cual sea principio, pues pareciera presentirse que si la reducimos tanto que no se encuentre en ella función alguna, correríamos el riesgo de juzgarla una especulación inútil y un concepto totalmente vacío. La pregunta tiene alcance y sentido teológico, pues el asunto es: ¿para qué creó Dios algo tan inútil y vacío como la materia? ¿Cuál de Sus perfecciones puede verse allí reflejada, si no incluye perfección alguna? ¿Cuál es el sentido de la existencia de las sustancias compuestas, si uno de sus principios nada significa, y entonces siendo simples podrían ser como son ahora en tanto que compuestas, sin perder nada?

Parece casi natural atribuir a la materia el ser el principio del volumen, de la ocupación del espacio. Santo Tomás no desprecia semejante intuición universal por lo que no puede menos que relacionar la dimensión con la materia, pero no al modo de Descartes, quien identifica plenamente a la materia prima con la extensión misma, en su concepto de *res extensa*. Hoy en día, siguiendo el ejemplo de Descartes, pero superándolo conceptualmente desde una comprensión no-euclideana del espacio, hay quienes siguen disertando sobre la realidad material desde la dimensionalidad misma<sup>81</sup>. El aquinate procede de forma mucho más cuidadosa, evadiendo el sustancialismo idealista, casi pitagórico, a que conduce dicha identificación. Lo que el santo de Aquino procede a hacer es atribuir a la forma que sobreviene a la materia la propiedad dimensiva que recae sobre esta. Pero no de cualquier manera pues es indispensable conservar el estrecho vínculo entre materia y dimensión, por lo que conceptúa una primacía entre la recepción de esta propiedad y la recepción de perfecciones posteriores “todo lo compuesto de materia y forma es cuerpo: pues la cantidad dimensiva es lo primero que inhiere a materia”<sup>82</sup>. Surge con ello la también difícil doctrina de la

---

<sup>81</sup> HUDSON, Hud. *The Metaphysics of Hyperspace*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

<sup>82</sup> “omne compositum ex materia et forma est corpus: quantitas enim dimensiva est quae primo inhaeret materiae” S.Th. I, q. 3, a.2, Sed c. La traducción en este caso es propia, pues la traducción del texto de la BAC no es tan literal y reza: “todo lo compuesto de materia y forma es cuerpo, pues la cantidad dimensiva es el primer accidente de la materia”. En la segunda oración, la afirmación “*es el primer accidente de la materia*”, es susceptible de anfibología puesto que

*materia signata*. En ningún caso se deberá malinterpretar el concepto de *materia signata* permitiendo con ello violentar el principio de la insustancialidad de la materia prima, ni el principio de la unicidad formal de las sustancias compuestas. Por eso es indispensable tener muy presente que la dimensión ni es un accidente de la materia como si esta fuera su sustancia, ni es una forma sustancial que sobreviene a la materia y sobre la cual sobrevienen otras formas sustanciales posteriores, como teniendo el compuesto varias formas. La materia signata debe seguir un camino tal que aclare la relación entre el accidente cantidad y las formas sustanciales propias de las sustancias compuestas, y luego clarifique la relación de necesidad entre este accidente de las formas sustanciales “compositivas”, con la materia prima.

Afines a la dimensión, otras propiedades han sido atribuidas a la materialidad, tales cuales la solidez y la exterioridad. Hasta antes de la revolución de la física cuántica la solidez representaba para los científicos la propiedad más profunda y típica de la materia. Sin embargo, dicha revolución perjudicó mucho esta comprensión de la materia como solidez pues la materia se volatilizó entre espacios vacíos y energía, mostrándose mucho más “líquida”, fluida o vaporosa, que sólida: “por lo tanto, si la ontología de la ciencia moderna es correcta, la solidez no es una característica intrínseca de la materia”<sup>83</sup>. Entretanto, en el contexto del despliegue del inmanentismo propio de la filosofía moderna y contemporánea, la exterioridad se ha posicionado en muchos pareceres como la característica distintiva de la materia. Excluirla rigurosamente de las sustancias simples sugeriría amplias disertaciones metafísicas, y en cualquier caso la exterioridad de todo lo material inerte, o lo simplemente material, parece rotundamente opuesta a la interioridad de formas más perfectas tales como la vida y la conscien-

---

puede entenderse en el sentido de que la dimensión le corresponde como su accidente en primer lugar a la materia como su sustancia; o en el sentido de que la dimensión le sobrevenga en primer lugar a la materia, directamente. Por todo lo expuesto aquí, no conviene la mala interpretación a que se presta esta traducción libre, de un pasaje que de por sí es problemático.

<sup>83</sup> “Therefore, if the ontology of modern science is correct, solidity is not an intrinsic feature of matter”. ROBINSON, Howard. *Matter and sense, a critique of contemporary materialism*. New York: Cambridge University Press, 1982, p. 112.

cia. Hace casi dos siglos Hegel atisbaba esta situación: “en los tiempos modernos, la materia puesta precisamente en las manos de los físicos se les ha vuelto más sutil; han llegado hasta la materia imponderable, como el calor, la luz, etc., a lo que se podría añadir fácilmente espacio y tiempo, Estos imponderables que han perdido la propiedad peculiar de la materia que es la gravedad y, en cierto sentido, han perdido también la capacidad de ofrecer resistencia, tienen aún sin embargo existencia sensible de alguna manera, un ser-exterior-a-sí”<sup>84</sup>. De cualquier modo, no se podría perder de vista el que ni aun la exterioridad puede considerarse un *accidente* de la materia, ni mucho menos la esencia de su *sustancialidad*, pues la materia prima no es sustancia.

La divisibilidad es otra propiedad usualmente asociada a la materia, tanto *ad extra* como *ad intra*. Es razonable identificar en mayor o menor medida a la exterioridad con la divisibilidad *ad extra*, la cual es la que dentro de la doxografía del tomismo más se ha considerado un principio de la materia. A lo que me refiero como divisibilidad *ad extra*, es a la individuación. La materia como principio de individuación es una doctrina cara a santo Tomás, y tiene la particularidad de que es la única propiedad de la que el dominico afirma explícitamente responsabilidad directa y exclusiva de la materia:

“Las formas que requieren ser recibidas en materia, reciben su individuación de la materia, que, por ser el primer sujeto receptivo, no puede ser recibida en otro, mientras que la forma, de por sí, y en cuanto algo no lo estorba, puede ser recibida en muchos. En cambio, la forma que no requiere ser recibida en materia, sino que subsiste por sí misma, se hace individual, precisamente porque no puede ser recibida en otro”<sup>85</sup>.

Puede decirse que dentro de la perspectiva hilemórfica del aquinate, el sentido de la existencia de la materia es la individuación de los miembros de una especie. Metafísica, teoría del conocimiento y lógica comparecen en el desarrollo argumental de esta proposición.

<sup>84</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (en compendio). Madrid: Alianza Editorial, 2005, §389.

<sup>85</sup> S.Th. I, q. 3, a. 2, solutio 3: “formae quae sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, quae non potest esse in alio, cum sit primum subjectum substans: forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediatur, recipi potest a pluribus”.

Por su parte, la divisibilidad *ad intra* es la divisibilidad potencial de fraccionar un cuerpo *ad infinitum*. Esta propiedad es interesante porque a partir de ella puede pensarse la materia prima más allá de los elementos o partículas más elementales de la naturaleza. No importa cuáles sean estos, cómo los llamamos, qué tan minúsculos sean... en tanto son materiales, siempre sería posible pensar en dividirlos en partes inferiores. Por esta razón para poder absolutizar las partículas elementales se hace necesario desdimensionarlas y afirmarlas de forma casi idealista y monádica, como puntos unidimensionales, o mejor, adimensionales. No obstante, en realidad la divisibilidad *ad intra* ha sido tomada como el correlato negativo de la dimensión de tal manera que no es la divisibilidad una propiedad de la materia, diferente, ni mucho menos anterior, a la dimensión. La divisibilidad es la otra cara de la dimensión, en una relación necesaria entre ambas. Así dice el aquinate: “todo cuerpo está en potencia, debido a que lo continuo, en cuanto tal, es divisible hasta lo infinito”<sup>86</sup>. Por eso lo más interesante de la presunta divisibilidad de la materia es su carácter *ad infinitum*, ya que es fácil suponer que, si la divisibilidad es un principio de la materia, y la divisibilidad es infinita, entonces la materia es también infinita. La cuestión se torna más compleja cuando, al reconocer que la divisibilidad es correlativa con la dimensión, y ésta pertenece no a la materia prima como de suyo sino que sobreviene a ella como a su sujeto en una proximidad necesaria y universal; se plantea la perspectiva de que en tanto la dimensión se hace posible y actual por el accidente cantidad propio de la sustancia compuesta, la divisibilidad se hace actual por ello mismo, pero su posibilidad *infinita* no puede ser proporcionada por la cantidad, dado que ésta, por el contrario, siempre presenta límites a sus dimensiones:

“Es indudable que el cuerpo natural no puede ser realmente infinito, porque todo cuerpo físico ha de tener una determinada forma substancial, y como de la forma substancial se derivan los accidentes, es forzoso que a una determinada forma sigan determinados accidentes, y entre ellos la

---

<sup>86</sup> *S.Th.* I, q. 3, a. I, resp: “Omne autem corpus est in potentia: quia continuum, in quantum huiusmodi, divisibile est in infinitum” (segundo motivo de por qué en Dios no hay cuerpo).

cantidad. Por consiguiente, cada cuerpo natural tiene un determinado límite, superior e inferior, de su cantidad”<sup>87</sup>.

Santo Tomás procede luego, en ese mismo artículo, a aclarar y reafirmar:

“El infinito que conviene a la cantidad se toma, como hemos dicho, por el lado de la materia. Pero como la división del todo es una aproximación a la materia, ya que las partes tienen razón de materia, y, en cambio, la adición o síntesis es una aproximación al todo, que tiene razón de forma, síguese que el infinito no se alcanza con la adición de la magnitud, sino sólo con la división”<sup>88</sup>.

Atribuida la infinitud de la divisibilidad, o la divisibilidad al infinito; a la materia prima, el santo previene de ver en ello una perfección auto-suficiente y advierte que la materia “ni aun considerada como potencia es infinita en absoluto, sino sólo de alguna manera, porque su potencialidad no se extiende más que a las formas naturales”<sup>89</sup>.

Ello deja a la divisibilidad infinita en una situación de relación muy próxima con la materia prima. Un vínculo tal vez más estrecho que el que guarda ésta con la dimensión. Abiertas las problemáticas hay que insistir en que, de cualquier manera, la dimensión y por ende la divisibilidad son propiedades que en la filosofía tomista se atribuyen a la *materia signata*, más no a la *materia prima simpliciter*, y aquella no es la

<sup>87</sup> *S. Th.* I, q. 7, a. 3, resp: “Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam: cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia; inter quae est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in maius et in minus”.

<sup>88</sup> *S. Th.* I, q. 7, a. 3, solutio 3: “quod infinitum quod convenit quantitati, ut dictum est, se tenet ex parte materiae. Per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiae: per additionem autem acceditur ad totum, quod se habet in ratione formae. Et ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum”.

<sup>89</sup> *S. Th.* I, q.7, a. 2, solutio 3: “quod materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum: unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima, etiam secundum potentiam, non est infinita simpliciter, sed secundum quid: quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales”.

materia prima como dimensionada de suyo, sino por otro (la forma). La “*materia signata non est materia cum certis dimensionibus, sed sub certis dimensionibus*”<sup>90</sup>. Lo único que aquí podría quedar fuera es la potencialidad específicamente infinita de la divisibilidad.

No han faltado quienes, procurando desentrañar el misterio de la cuantificación de la materia, han perjudicado con ello la pureza de la potencialidad de la materia. Ese fue el caso del cardenal Tomás de Vio Cayetano (1469 – 1534), quien buscando explicitar la necesaria proximidad de la relación entre la materia y la cantidad<sup>91</sup> se planteaba “si la materia participaría o preposeería la naturaleza de la cantidad”<sup>92</sup>. Desde el momento en que plantea la novedosa alternativa de la ‘preposición’, se puede adivinar que optará por este camino en la disyuntiva<sup>93</sup>. Al afirmar una preposición de la cantidad en la materia prima, por sutil que sea esta, está afirmando una potencialidad activa en la materia, o al menos una privación determinada que generaría una tendencia afirmativa en la materia prima. Es una solución ingeniosa para explicar la estrecha relación que guardan la materia con la cantidad, pero sacrifica la pureza potencial de la materia.

Otra realidad propia de lo material es la corruptibilidad. “Nada se corrompe si no es por cuanto su forma se separa de la materia”<sup>94</sup>. La posibilidad del ‘dejar de ser’ existe gracias a ella, según la doctrina del hilemorfismo. Pero la corrupción no semeja ser una perfección, ni una realidad en sí misma valiosa para justificar la existencia de la materia por su favor<sup>95</sup>. En este sentido hay que volver sobre lo primero conocido de la materia, y observar el aspecto positivo de la corrupción: ser correlato de la generación. La materia no es la responsable de la ge-

<sup>90</sup> AQUINO, Tomás de. *El Ente y la esencia*, cap. 2, q. 5, n. 37. Trad. de Eudaldo Forment. Pamplona: Eunsa, 2002.

<sup>91</sup> Ver FAITANIN, Paulo. El problema de la individuación en Tomás de Vio Cayetano. En: *Anuario de la Historia de la Iglesia*. N° 13 (2004).

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>93</sup> “Según parece opinar, la materia *praebabens quantitatis naturam*, porque, según sostiene, *magis est praebabere quam participare*” *Idem*.

<sup>94</sup> “(...) quia nihil corrumpitur nisi per hoc, quod forma eius a materia separatur”. *S.Th.* I, q. 50, a. 5. Resp.

<sup>95</sup> La perfección es la incorruptibilidad, que corresponde a la forma. Ver *S.Th.* I, q. 46, a. 1, obj. 1, y también en el *De potentia* 5.7.in toto y ad 11.

neración, pero al ser responsable de la corrupción posibilita el cambio sustancial. Desde este punto de vista, la materia es la que hace posible el cambio sustancial, sentido en el cual no es su causa, pero sí principio del mismo. Ciertamente, ello justificaría su existencia, pues sería la condición de posibilidad de la dinámica del universo material.

#### 4. El materialismo etiológico

“Otros se elevaron aún más, hasta considerar el ser en cuanto ser, y éstos investigaron la causa de las cosas, no sólo en cuanto son esto o aquello, sino bajo la razón absoluta de ser. Ahora bien, lo que es causa de las cosas en cuanto seres, debe ser causa de ella no sólo según que son éstas por sus formas accidentales o según que son tales por sus formas substanciales, sino también en cuanto a todo lo que de cualquier modo hay de ser en ellas. Según esto, es necesario admitir que aun la materia prima ha sido creada por la causa universal de los seres”<sup>96</sup>. Esta cita del propio santo Tomás parece contravenir su tan resonado parecer de que la no-eternidad de la materia es un asunto que parece ser inalcanzable por la filosofía sin ayuda de la teología. La cita es de gran trascendencia, pues sostiene la profundidad de a que llega el estudio etiológico de la causa material: por la insuficiencia causal de la causa material se concluye que la materia prima misma tuvo que haber sido causada. El materialismo metafísico que el prof. Lawrence Dewan, O.P. apoda *presocratismo perene* es más sutil que afirmar la exclusividad de la materia como única realidad existente, o aun que afirmar la compatibilidad de la materia con otro principio, desde la co-eternidad. Existe una forma más profunda de materialismo metafísico, que podría llamarse de perspectiva epistemológica: es la secreta priorización de la causa material sobre la causa formal en la comunicación del ser. Compañera natural de la privilegización del proceder analítico propio del empirismo y el matematicismo, la priorización de

<sup>96</sup> “Et ulterius aliqui exererunt se ad considerandum ens in quantum est ens: et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium” *S.Th.* I, q. 44, a. 2 resp.

la causa material opera con fuerza en la lógica de muchos raciocinios metafísicos y cosmológicos.

Santo Tomás descarta tal error cuando en el comentario a la *Física* expone el rol causal de la causa material en cuanto a la preexistencia de la cosa en otra<sup>97</sup>. Pero si bien la causa material se da para posibilitar la generación en tanto lo que devenga debe preexistir en ella, “hablando de la cosa resultante, precisamente en sí misma, solo la forma es la causa de su ser”<sup>98</sup>:

“Es necesario que las causas sean cuatro. Porque, dado que una causa es aquello de lo cual se sigue el ser de otra cosa, el ser de aquello que tiene una causa puede considerarse de dos maneras: de una manera, absolutamente, y así la causa del ser es la forma, a través de la cual algo está en acto; de otra manera, de acuerdo a cómo desde un ser potencial se produce lo que es actualmente un ser. Y puesto que todo lo que está en potencia es reducido al acto por aquello que es un ser en acto, en razón de esto es necesario que haya otras dos causas, a saber, la materia y el agente que reduce la materia de la potencia al acto. Ahora bien la acción del agente tiende hacia algo determinado, así como procede de algún principio determinado, pues todo agente lleva a la actualidad aquello que es conveniente para sí mismo; y aquello hacia lo que tiende la acción del agente es llamado la causa “final”. De este modo, es necesario que haya cuatro causas. Pero puesto que la forma es la causa del ser absolutamente, mientras que las otras son causas del ser en cuanto algo recibe el ser, por eso es que en las cosas inmóviles no se consideran las otras tres causas, sino solamente la causa formal.”<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Ver DEWAN, Lawrence, O.P. On Anthony Kenny’s Aquinas on Being, pp. 335-400.

<sup>98</sup> *Idem*.

<sup>99</sup> AQUINO, Tomás de. *Comentario a la física de Aristóteles*, 2.10.15: “Necesse est autem quatuor esse causas. Quia cum causa sit ad quam sequitur esse alterius, esse eius quod habet causam, potest considerari dupliciter: uno modo absolute, et sic causa essendi est forma per quam aliquid est in actu; alio modo secundum quod de potentia ente fit actu ens. Et quia omne quod est in potentia, reducitur ad actum per id quod est actu ens; ex hoc necesse est esse duas alias causas, scilicet materiam, et agentem qui reducit materiam de potentia in actum. Actio autem agentis ad aliquid determinatum tendit, sicut ab aliquo determinato principio procedit: nam omne agens agit quod est sibi conveniens; id autem ad quod tendit actio agentis, dicitur causa finalis. Sic igitur necesse est esse causas

Esta enseñanza con relación a la causa material (no a la materia) es que su carácter causal está en *pre-contener* potencialmente el ser que será actualizado por la causa formal. Pero si nuestro lugar de enunciación fuera el horizonte del devenir, se daría más valor al antecedente potencial (la causa material) sobre el actual (la causa formal) como si la potencia precedente fuera *autosuficiente* para la generación, desdibujando el papel de la actualidad de la causa formal al punto de verla como causa instrumental o ejemplar, o simplemente prescindir de tal tipo de causalidad. Desde el punto de vista del *ser*, punto de vista que enfatiza el prof. Dewan, la causa material nunca será suficiente para la generación. De hecho, la causalidad de la causa material depende de su formalidad, es decir, la potencia de la madera para la mesa está contenida en las virtualidades y perfecciones de su forma *madera*. Por esta razón la materia prima no precontiene las formas que le vendrán, sino que tan solo posibilita su tránsito.

De privilegiar la causa material se pasa fácilmente a privilegiar la materia en cuanto tal. Este es el presocratismo perenne contra el que previene Dewan:

“Se trata de un fenómeno en la historia de la filosofía que, en mi opinión, merece ser descrito como ‘olvido del ser’. En efecto, solamente en la medida en que uno aprecie la *unidad* de las cosas que llamamos ‘perros’ y ‘gatos’, es que se verá obligado a tratarlas como seres en el pleno sentido de la palabra e igualmente sentirá la necesidad de realizar el esfuerzo intelectual que implica entender qué tan posibles son el ‘llegar a ser’ o el ‘dejar de ser’ sin más”<sup>100</sup>.

Dewan denuncia que muchas veces el “filósofo, como podemos ver, viene a ser un ‘físico de partículas’ y cosas tales como el ser humano, el perro o el árbol son meras alteraciones en la configuración de

---

quatuor. Sed quia forma est causa essendi absolute, aliae vero tres sunt causae essendi secundum quod aliquid accipit esse; inde est quod in immobilibus non considerantur aliae tres causae, sed solum causa formalis”. Ver también en el *Comentario a la Metafísica* 3.2 (346), 3.4 (369), y 3.4 (384). Y ver DEWAN, Lawrence. St.Thomas, Metaphysics, and Formal Causality. En: *Laval théologique et philosophique*. N° 36 (1980): 285–316, en 289–90.

<sup>100</sup> DEWAN, Lawrence. *Lecciones de Metafísica I*, p. 73.

las partículas generables e incorruptibles, las cuales son las sustancias o seres verdaderos. El verdadero ser, simplemente es; no hay tal cosa como ‘llegar a ser’ o ‘dejar de ser’<sup>101</sup>. Ahora bien, hoy día es más común que el físico de partículas quiera hacer las veces de filósofo, y con ello la materia queda identificada con la cantidad, la fuerza u otras propiedades advenedizas, con lo que se vuela una vez más al punto en el que se compromete la prioridad ontológica de las sustancias primeras; es decir, de *Fido*.

La ideología evolucionista tiene asidero en este contexto. El estudio del movimiento tal como es conocido por nosotros, se desarrolló plenamente hasta la el nivel de la generación y la corrupción de las sustancias primeras. Sin embargo, a ello sigue la mutación de las sustancias segundas: la generación y la corrupción de las especies. Semejante cambio era poco considerado en tiempos antiguos pues prácticamente no se tenían datos de que algo así hubiese sucedido; las especies vivas e inertes parecían eternas. Pero desde que Nicolás Steno, padre de la geología un siglo antes que Hutton, descubriera el *surgimiento* de especies minerales, la historia natural pasó a abundar en datos de surgimiento y desaparición de especies de seres animados e inanimados ¿Qué materia soportaría tal cambio? La misma materia prima, por supuesto; y más claramente aun que en el movimiento sustancial. La dificultad de este tipo de cambio más radical está en la causalidad formal, eficiente y final. Pero el evolucionismo *ideológico* en su mecanicismo lo que concibe sigilosamente es que la causa material es en sí misma suficiente para la generación, y remontándose de estadio evolutivo en estadio evolutivo su lógica le llevaría a afirmar que de la materia informe surgieron todas las perfecciones que colman el universo material. “Lo que este sentido remarca es que ‘la analogía entre los resultados de la selección natural y aquellos de la domesticación’ era ‘como si hubiera habido elección en la materia’<sup>102</sup>. El evolucionismo ideológico plantea

<sup>101</sup> DEWAN, Lawrence. *Fundamentos metafísicos de la ética*. Trad. L. Irizar, J. Rojas y E. Llorente. Fondo de publicaciones universidad Sergio Arboleda, Bogotá, D. C., 2009, p. 72.

<sup>102</sup> “This means pointing out ‘the analogy between the results of natural selection and those of domestication’ It was ‘as if there had been choice in the matter’”. NELSON, Ralph. *Two Masters, Two Perspectives*. In: KWASNIEWSKI, P. *Wisdom Apprentice*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2007, p. 229.

una lógica circular: por una parte, la evolución se ha dado porque la materia es suficiente y, por otra parte, puesto que se ha dado la evolución, se infiere que la materia es suficiente. Su interés, por lo demás, parece hacer más énfasis en la difusión y publicidad de su prejuicio de la suficiencia de la materia como explicación de la generación y la corrupción de las especies, que en difundir el estudio verdaderamente científico de cómo han sido posibles tales cambios, en cada caso. Pues así como el cambio sustancial desde el punto de vista formal, eficiente y final es marcadamente diferente en unos seres y en otros, asimismo deberá considerarse en la generación y corrupción de las especies.

Delata esta ideologización del evolucionismo su desconcierto ante la posibilidad de la llamada biósfera sombra<sup>103</sup>. De frente a la increíble convicción científica actual de que “en algún momento en el origen de la vida, un polímero informativo [codificado] tuvo que haber surgido por medios puramente químicos”<sup>104</sup>, la posibilidad de que existan *otras* formas de vida que no estén compuestas por las proteínas y elementos de que está compuesta la nuestra, resulta altamente comprometedora: la única posibilidad de que una convicción tan contraintuitiva como aquella según la cual de repente sustancias químicas constituyeron un polímero autoreproductivo y con carácter de código, sea razonable, es que en semejante acontecimiento el azar haya tenido un rol tan fundamental que haya no sólo completado sino además contrariado las leyes estables de la naturaleza, y dentro de ello, que las condiciones favorables para que dicho azar operara fueran las únicas y adecuadas. En esta lógica, es indispensable suponer que *el material* orgánico lleva la única línea causal que se despliega violentamente en el acontecimiento inaudito y azaroso del surgimiento de la vida.

---

Citando a GILSON, E. *From Aristotle to Darwin*, N° 5.

<sup>103</sup> CLELAND, I. C. E. and COPLEY, S. D. (2005). *The possibility of alternative microbial life on Earth. International Journal of Astrobiology*. Cambridge: Cambridge University Press, 4(4), pp. 165-173.

<sup>104</sup> “At some stage in the origin of life, an informational polymer must have arisen by purely chemical means”. POWNER, M.W. *Synthesis of Activated Pyrimidine Ribonucleotides in Prebiotically Plausible Conditions. Nature Journal of Science*, 2009, 459, pp. 239-242. Londres: Nature Publishing Group.

Desde el conocimiento cosmológico de la causalidad material y de la materia que brinda el hilemorfismo, la posibilidad de que hubiese vida con base en otra materia, no causa ningún estupor. Sabemos que el ser de la vida está dado por su forma, no por su materia. Se tiene claro que el *ser* no viene dado por la materia sino por la forma pues “aun si la esencia [de los compuestos] incluye la [causa] material, la material no es un elemento constitutivo en la composición según la cual algo es comprendido como *ser*”<sup>105</sup>. Podemos, una vez más, evocar al Hegel del final de la *Enciclopedia*, quien a su modo veía esto mismo: “pero a la materia de la vida, que se puede también hallar enumerada entre los imponderables, no le falta solamente el peso, sino incluso cualquier otra [clase de] existencia con arreglo a la cual pudiese ser contada entre lo material. En efecto, en la idea de vida ya está superado en sí el ser-exterior-a-sí de la naturaleza”<sup>106</sup>. Por eso podemos felicitar el surgimiento de perspectivas científicas mucho más formales que las acostumbradas materialistas-inertistas, tales como la atrevida propuesta de Robert Lanza<sup>107</sup>. Propuestas en las que se sostiene la prioridad existencial y etiológica-teleológica de la vida y la información, sobre la pasividad, la ausencia de significado y la inercia mecánica de la materia. Lo meritorio de estas perspectivas alternativas es que poco a poco abandonan el materialismo etiológico.

## 5. Conclusión

Al estudiar la materia, algunas propiedades se nos revelan analíticamente en la definición y descubrimiento de la misma: ser sujeto del

<sup>105</sup> TE VELDE, R. A. *Participation & Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: E.J. Brill, 1995, p. 61: “even if the essence includes matter, matter is not a constitutive element in the composition according to which something is understood as a being”.

<sup>106</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (en compendio). Madrid: Alianza Editorial, 2005. §389, p. 669.

<sup>107</sup> Ver: LANZA, Robert & BERMAN, Robert. *Biocentrism: How Life and Consciousness are the Keys to Understanding the Universe*. Dallas: BenBella Books, 2009. La teoría de Lanza no resulta plenamente compatible con el hilemorfismo, especialmente por su marcada tendencia idealista y casi panteísta (panvitalista), pero tiene un lugar de enunciación más privilegiado que el tradicional *presocratismo perenne*, esto es, el materialismo epistemológico y cosmológico. Desde el punto de vista existencial, desde el punto de vista del *ser*, la propuesta de Lanza es más acertada.

cambio sustancial, su potencialidad, su pasividad, su carácter de principio no causal; otras propiedades se presentan asociadas intuitivamente a ella: su exterioridad, su dimensionalidad, su divisibilidad. Otras se deducen tanto del análisis como de la intuición: la individualización y la corruptibilidad, por ejemplo.

En cualquier caso la doctrina hilemórfica de la materia insiste en el carácter completamente negativo de la misma, por lo que es importante prevenir contra todos los errores que de una u otra manera desvirtúen este carácter plenamente negativo de la materia, sin el cual la materia no sería *La* materia. Los dos pilares que sostienen estos errores son el materialismo etiológico y el substancialismo. De ellos se derivan todo tipo de perspectivas que de una u otra forma asignan cierto carácter positivo a la materia, sea algún tipo de formalidad ontológica o algún tipo de poder activo, o aun aquellos planteamientos que ven en la materia prima una potencialidad pasiva pero determinada al modo de *una* privación. Para impugnar dichos errores, y tener una perspectiva más acertada de la naturaleza de la materia, al menos desde la comprensión hilemórfica, es indispensable seguir el camino trazado por la pedagogía de santo Tomás en el *De principiis*, y que enfatiza Dewan. Abordarla en el sentido inverso, por ejemplo, facilita caer en errores como el de Brower, quien afirma que es propio de la materia prima ser susceptible de composición y división<sup>108</sup>. En defensa de la entereza de la doctrina de la *materia prima simpliciter* como pura potencia pasiva se dispone de algunos argumentos acuñados durante generaciones, y que se pueden explicitar de la siguiente forma:

- Argumento empírico de la relatividad del movimiento: en todo cambio hay algo que cambia y algo que permanece, algo muere, algo nace proporcionalmente. Se hace necesario que el cambio sustancial tenga un sustrato que lo soporte.
- Argumento lógico del sustrato del movimiento: por el argumento anterior, si no hay un sustrato que soporte un movimiento, entonces no hay movimiento sino sustitución.

---

<sup>108</sup> BROWER, Jeffrey. *Aquinas's ontology of the material world*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 119.

- Argumento metafísico de la preexistencia de la materialidad: sin una materia que sufra el cambio y tenga la potencialidad, habría en cada movimiento un paso del no ser al ser en sentido absoluto, esto es, creación.
- Argumento lógico-metafísico de la insustancialidad de la materia: es necesario que el sustrato del cambio substancial no sea una substancia, pues a su vez supondría otro sustrato generando una petición de principio; ni por lo mismo y otras razones podría ser un accidente.
- Argumento metafísico-intuitivo de la insustancialidad de la materia: es necesario que el sustrato del cambio substancial no sea una substancia, pues haría de las sustancias accidentes.
- Argumento ontológico de la prioridad de la substancia: cualquier sospecha de la prioridad existencial de los seres substanciales como epifenómenos de las combinaciones de los elementos resulta contraintuitivo.
- Argumento lógico de la integridad de la indeterminación de la materia: cualquier adjudicación de formalidad, actualidad, potencialidad activa, o determinación de la privatividad de la materia hace de esta una substancia, accidente o un ser más perfecto de lo que corresponde.
- Argumento científico-cosmológico de la nulidad de la materia: los avances en el conocimiento de las partículas elementales y las formas básicas de energía demuestran la insuficiencia de la materia como causa de las perfecciones y la complejidad del mundo, pues cuanto más profundamente se mire en ellas, sus propiedades se hacen más efímeras y predomina la nada.

Es interesante constatar cómo desde el estudio ontológico que permite alcanzar el análisis lógico de la física actual, se llega a la misma conclusión, según la cual “sólo queda una posibilidad a quien cree en la materia. Debe abandonar la ontología de los poderes puros, y adjudicar esos poderes a un propietario del cual nada podemos saber. Él debe postular un desconocido y en principio incognoscible residuo en

el que se afina el poder”<sup>109</sup>. Robinson pareciera rechazar esta posibilidad, por encontrarla inadmisibile.

No es de extrañar, pues dicha conclusión (en último término, la misma de Aristóteles) remite forzosamente a la pregunta por el sentido de la existencia de algo tan etéreo e inasible. Hay que contemplar que si es necesario que la materia prima carezca de toda identidad positiva, afirmativa o siquiera negativa distintiva, entonces, de lo único que puede ser principio es de una propiedad que sea también puramente pasiva. Es interesante enfatizar que afirmar de algo ser principio de otra cosa, aun cuando se sustraiga la causalidad, se vislumbra una potencialidad activa, o al menos la determinación de una privación. El reto que supone la materia prima es que pueda ser un principio totalmente pasivo e indeterminado, el *apeiron arche* por evocar a Anaximandro, que en términos lógicos podría llamarse con propiedad, una pura y simple *condición de posibilidad*. La “misma relación que lo indeterminado con lo determinado (...) se da entre la materia y la materia informada”<sup>110</sup>. Determinar cómo es esto posible, desafía todos los criterios de inteligibilidad, con lo que se convierte en una *dificultad extraordinaria*. Pero es ligeramente más sencillo plantearse qué tipo de realidades son tales que puedan concebirse fruto de la pura pasividad: la individuación, la corrupción, la divisibilidad y el ser condición de posibilidad del movimiento sustancial; comparecen aquí. Todo lo demás habría que adjudicárselo a la materia signata, esto es, a las formas propias de las sustancias compuestas, y estudiarlo bajo la luz de la relación necesaria entre la materia y el accidente cantidad.

La doctrina tomista del hilemorfismo tiene ciertas graves implicaciones. Rechaza de antemano al panteísmo, al materialismo, al espiritualismo, al ocasionalismo, y también al evolucionismo. De lo más fascinante del estudio de la materia es descubrir cómo el mismo cono-

---

<sup>109</sup> “One position remains to someone who believes in matter. He might abandon the ontology of bare powers and give those powers an owner of which we can know nothing. He might, that is, postulate as unknown and in principle unknowable residue which stands to the power”. ROBINSON, Howard. *Matter and sense, a critique of contemporary materialism*. New York: Cambridge University Press, 1982, p. 121. Traducción propia.

<sup>110</sup> KENY, Anthony. *Tomás de Aquino y la mente*, p. 119.

cimiento de la materia, físico y metafísico, refuta al materialismo y por ende al evolucionismo ideológico. Cuando se conoce detenidamente a la materia, se descubre que esta no tiene la suficiencia para suponerla principio de ninguna perfección. Por ello, tampoco el conocimiento físico es suficiente para entender la materia. Bien puede decirse que es la metafísica quien le enseña a la física la enigmática naturaleza de la materia<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> Ver *S.Th.* q. 66.



## **Bibliografía**

- AQUINO, Tomás de. Comentario a la física de Aristóteles. Traducción Celina A. Lértora Mendoza. Pamplona: Eunsa, 2011.
- \_\_\_\_\_. *El Ente y la esencia*. Traducción de Eudaldo Forment. Pamplona: Eunsa, 2002.
- \_\_\_\_\_. Los principios de la naturaleza. En Opúsculos y Cuestiones selectas. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos BAC Vol. I., 2001, pp. 3-28.
- \_\_\_\_\_. *Suma Contra los gentiles*. Trad. Caicedo, Robles. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos BAC, 2007.
- \_\_\_\_\_. Suma Teológica. Edición y traducción presidida por Fr Francisco Barbado Viejo OP. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos BAC, 1947.
- ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y de la corrupción*. Trad. La Groce. Madrid: Gredos, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Física*. Trad. G. Echandía. Madrid : Gredos, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Trad. T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- BOBIK, J. *A Translation and Interpretation of the De Principiis Naturae and the De Mixtione Elementorum of St. Thomas Aquinas*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998.
- BROWER, Jeffrey. *Aquinas's ontology of the material world*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- CLELAND, I. C. E. and COPLEY, S. D. (2005). The possibility of alternative microbial life on Earth. *International Journal of Astrobiology*. Cambridge: Cambridge University Press, 4(4), pp. 165-173.
- COLLINGS, Francis. *¿Cómo habla Dios? La evidencia científica de la fe*. México: Editorial Planeta, 2007.

- DEWAN, Lawrence. Lecciones de metafísica I. Trad. C.D. Domínguez y L. Irizar. Bogotá: Fondo de publicaciones Universidad Sergio Arboleda, 2009.
- DEWAN, Lawrence, O.P. On Anthony Kenny's Aquinas on Being. En: *Nova et vetera*. V. 3 N° 2 (2005) pp. 335-400.
- FAITANIN, Paulo. El problema de la individuación en Tomás de Vio Cayetano. *Anuario de la Historia de la Iglesia*, núm 13. España: Universidad de Navarra, 2004.
- FERNÁNDEZ, Clemente. *Los filósofos medievales*, selección de textos, Tomo II. Madrid: BAC, 1979.
- GABIROL, Salomón. *Fons Vitae*. Trad. Valverde. España: Sirio S. A., 1990.
- GARCÍA, Manuel. *Lecciones preliminares de Filosofía*. México: Porrúa, 1994.
- HAWKING, Stephen. *El gran diseño*. Barcelona: Editorial Crítica, 2010.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (en compendio). Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- HUDSON, Hud. *The Metaphysics of Hyperspace*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- KEENY, Anthony. *Tomás de Aquino y la mente*. Madrid: Herder, 2000.
- KWASNIESWSKI, Peter A. *Wisdom Apprentice*. Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan, O.P. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2007.
- LANZA, Robert & BERMAN, Robert. *Biocentrism: How Life and Consciousness are the Keys to Understanding the Universe*. Dallas: BenBella Books, 2009.
- PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio. La materia primera de Enrique de Gante vista por Duns Escoto. En *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14. Venezuela: Universidad de Zulia, 2007, pp. 33-46.
- PLATÓN. *Timeo*. Trad. María Ángeles Duran y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 2002.

- POWNER, M.W. Synthesis of Activated Pyrimidine Ribonucleotides in Prebiotically Plausible Conditions. *Nature Journal of Science*, 2009, 459, pp. 239-242. Londres: Nature Publishing Group.
- ROBINSON, Howard. *Matter and sense, a critique of contemporary materialism*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- TE VELDE, R. A. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden - Holanda: E. J. Brill, 1995.
- WIPPEL, Jhon. *The metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*. Washington D. C.: Catholic University of America, Press, 2000.



# Étienne Gilson, Lawrence Dewan y el *actus essendi*

Liliana B. Irizar<sup>1</sup>



“... solamente a través de lo que yo llamaría ‘análisis formal’, la metafísica cobra sentido”.

L. Dewan

## 1. Introducción

La célebre doctrina del acto de ser (*esse*) de santo Tomás de Aquino ha dado lugar a diferentes tipos de discusiones entre los más eximios tomistas de todos los tiempos. Sin duda, se trata de uno de los temas álgidos de la metafísica, tanto como que ocuparse del *esse* implica dirigirse a la raíz existencial de cada cosa. Dos grandes representantes del tomismo contemporáneo, Étienne Gilson y Lawrence Dewan, O.P., han entregado una parte considerable de su vida académica al estudio del *actus essendi*, y lo han hecho con un empeño y un rigor dignos de alabar e imitar.

Con todo, leyendo a Gilson es fácil obtener la impresión de que la forma es algo secundario, limitante, imperfecto, frente al realce y el crédito que se le concede al *esse*. A quien se acerca por primera vez a la obra de Lawrence Dewan puede parecerle, en cambio, que la relevan-

---

<sup>1</sup> Abogada por la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires; Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Actualmente se desempeña como docente investigadora de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda, donde dirige el grupo de investigación *Lumen* (Filosofía Política, Filosofía del Derecho y Metafísica). Allí dirige el *Proyecto Dewan en español* (2008–): <http://usa.edu.co/filosofia/dewan/index.htm>. E-mail: [liliana.irizar@usa.edu.co](mailto:liliana.irizar@usa.edu.co).

Deseo expresar mi gratitud al profesor Stephen Brock por sus sugerencias y comentarios los cuales han mejorado el contenido de mi trabajo.

cia que este autor reconoce a la forma tiende a ensombrecer el papel del acto de ser. Esto me llevó a indagar por qué estos dos grandes tomistas, partiendo de los mismos textos del Aquinate, arriban a conclusiones, si no contradictorias, sí al menos con acentos marcadamente distintos.

En este trabajo me propongo exponer la presentación de la doctrina del *esse* de L. Dewan como contrapartida a la propia concepción de E. Gilson. Con este objetivo, mi exposición seguirá la siguiente estructura: consta de una primera parte en la que presento la posición de Gilson. Para ese fin, me centro fundamentalmente en algunas de sus obras en las que expone con más detalle su propia interpretación sobre la doctrina del *actus essendi*. Básicamente ellas son: *El ser y los filósofos* (1949); *Elementos de filosofía cristiana* (1960); *Introducción a la filosofía cristiana* (1960), y *El tomismo* (sexta edición, 1965). La segunda parte desarrolla la visión de L. Dewan sobre el *esse* tomista para lo cual primordialmente tendré delante los escritos: *Santo Tomás y la distinción entre forma y ser en las cosas causadas*; *Santo Tomás, el procedimiento metafísico y la causa formal*; su *Aquinas Lecture, La forma como algo divino en las cosas*, obra que recoge el pensamiento maduro de Dewan en torno a la relación forma-ser; el artículo titulado “A Note on Thomas Aquinas and Virtus Essendi”, y un texto inédito, *Conversations with L. Dewan, O.P: His Central Metaphysical Topics*, que encierra un especial valor por el hecho de que se ha desarrollado sobre la base de preguntas hechas de modo directo a Fr. Dewan respecto al tema que nos ocupa. En la tercera parte, realizo una valoración conclusiva valiéndome, para eso, de algunos escritos en los que L. Dewan analiza críticamente la visión de Gilson.

## 2. Étienne Gilson: la centralidad del *esse*

Tal como ha puesto de relieve Raúl Echaury, debemos a E. Gilson el haber “contribuido de manera sumamente eficaz a la renovación y *aggiornamento* del tomismo, el cual padeció, durante siglos, el eclipse de ciertas tesis vertebrales (...) El eclipse mencionado afectó, sobre todo, a la doctrina tomista del ser...”<sup>2</sup>. En efecto, el *gran* Gilson es reconocido en la historia del pensamiento, junto con Jacques Maritain, como uno

---

<sup>2</sup> ECHAURI, Raúl. *El pensamiento de Étienne Gilson*. Pamplona: Eunsa, 1980, p. 14.

de los paladines del realismo clásico frente a las corrientes filosóficas dominantes en aquel momento<sup>3</sup>. Ambos son figuras prominentes del denominado neotomismo del siglo XX.

En este mismo orden de ideas, el propio Lawrence Dewan observará que “Étienne Gilson correctamente centró su atención en la doctrina de Tomás de Aquino sobre el acto de ser (significado por el infinitivo latino *esse*, que es el verbo ‘ser’, usado como sustantivo para indicar un objetivo especial de análisis metafísico)”<sup>4</sup>. Expresando su admiración hacia el gran filósofo francés, en otra ocasión se refirió a él como:

“... un filósofo cristiano del siglo XX, indagador y promotor de la doctrina de Santo Tomás de Aquino; uno de los más distinguidos profesores en Francia y Canadá. La vida de este padre de familia nos habla de lo que es ser un testigo de Jesucristo en unas circunstancias tan difíciles como las generadas por las dos guerras mundiales y sus secuelas”<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. REDPATH, Peter A. (Ed.). *A Thomistic Tapestry. Essays in Memory of Étienne Gilson*. New York: Editions Rodopi, B.V., 2003, Foreword of Curtis L. Hancock, p. xvi: “Gilson defendió el realismo clásico y, al igual que Maritain, vio que el escepticismo descarrilaría la tarea del filósofo y conduciría a la anarquía intelectual trazada por el posmodernismo” [“Gilson championed classical realism and, like Jacques Maritain, saw that skepticism would derail the philosopher’s task and lead to the intellectual anarchy that describes post-Modernism”].

<sup>4</sup> DEWAN, Lawrence. Étienne Gilson y el *actus essendi*. Trad. C.D. Domínguez y L.B. Irizar. En: *Stella Matutina*. Universidad Católica de La Plata (Argentina). N° 1(2011): 73-107, aquí p. 73. Originalmente publicado como “Étienne Gilson and the *Actus Essendi*. In: *International Journal of Philosophy* (Taipei). N° 1(2002): 65-99 (versión revisada de la publicación de 1999).

<sup>5</sup> “Il s’agit d’un philosophe chrétien du vingtième siècle, explorateur et promoteur de la doctrine de saint Thomas d’Aquin, professeur parmi les plus distingués en France et au Canada. La vie de ce père de famille nous parle de ce que c’est d’être un témoin de Jésus-Christ dans des circonstances aussi difficiles que fournissait le monde des deux guerres mondiales et leurs suites.” DEWAN, Lawrence. Émission radiophonique sur Étienne Gilson. Dans la série: “Penseurs et apôtres du 20e siècle”. Diffusée le 24 nov., 1999, à 17h, Radio Ville Marie, Montreal. [Publicado en medio impreso como “Étienne Gilson”, in Jean Genest (ed.). *Penseurs et Apôtres du XXme Siècle*. Montreal: Fides, 2001: pp. 170-182, aquí p. 170]

Nota: las traducciones del francés al español son mías.

En confirmación del valor filosófico y humano de esta gran figura intelectual, Juan Pablo II, en su encíclica *Fides et ratio*, propondrá a Gilson, junto con otros, como un ejemplo de búsqueda filosófica en sintonía con la fe<sup>6</sup>.

Una vez reconocida la estatura humana y filosófica de este relevante pensador contemporáneo y con miras a poner de relieve las diferencias entre él y Lawrence Dewan respecto del *actus essendi*, destacaré tres aspectos de la lectura ofrecida por Gilson, los cuales aparecen estrechamente relacionados. Tales son: su comprensión de la forma; el vínculo forma-ser y la esencia de Dios.

### ¿La exaltación del *actus essendi* en desmedro de la forma?

Sin duda, será el mismo santo Tomás quien proclamará la excelencia ontológica del acto de ser. Son numerosos los pasajes en que el Aquinate destaca esta perfección del ser: "... esto que llamo ser es lo más perfecto de todo..."<sup>7</sup>.

Acto de todas las cosas: "... el ser mismo es lo más perfecto de todo, porque es considerado como acto con respecto a todas las cosas"<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Cf. JUAN PABLO II. Carta Encíclica *Fides et ratio*. Madrid: Ed. San Pablo, 1998, n.º 74.

<sup>7</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestiones disputatae de potentia*, 7.2. ad 9. Ed. P. M. Pession. 10ª ed.: Marietti. Taurini-Romae, 1965: hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum (...). [En adelante: *De Pot.*]. Cf. también SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5. *Summae theologiae*, I.4.3. ad 1. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889. [En adelante: *ST*]. Nota: donde no se indique otra fuente, los pasajes extraídos de la obra de santo Tomás han sido vertidos del latín al español por Carlos R. Domínguez.

<sup>8</sup> *ST*I.4.1. ad 3: "(...) ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus".

Conviene traer aquí la interesante observación del profesor Stephen Brock respecto de esta otra fórmula tomasiana referida al *esse*: "(...) no hay nada más común o universal que el *esse*. A primera vista esta segunda tesis podría parecer falsa ¿No se podrían predicar del *esse*, términos más comunes, esto es, términos que también sean predicables no solamente del *esse* sino también, por ejemplo, de formas y operaciones? Así, Tomás a menudo predica los términos 'acto' y 'perfección' no sólo del *esse*, sino también de las formas y operaciones. Sin embargo, en contraste con lo que sucede en el caso del género frente a su

Es acto, incluso de las formas mismas porque, en efecto: “Ninguna cosa tiene actualidad, sino en cuanto que es. Por lo cual el ser mismo es la actualidad de todas las cosas, incluso de las formas mismas”<sup>9</sup>.

Tomás lo denomina exactamente: “... actualidad de todos los actos y, por lo tanto, es la perfección de todas las perfecciones”<sup>10</sup>.

Así, el *esse*, insiste santo Tomás, es la perfección primordial de la cual dependen todas las perfecciones de un ente:

---

especie o al de una especie frente a sus individuos, la comunidad entera de estos términos todavía *depende* del *esse* mismo o de sus ‘flujos’. De este modo, incluso si, además del *esse*, hay también otras realidades que son perfecciones y actos, lo son sólo en la medida en que a través de ellos algo de alguna manera *es* (SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, I. c. 28. Ed. P. Marc, C. Pera y P. Caramello. Taurini-Romae: Marietti, 1961 [En adelante: *SCG*]. Por contraste, el *esse* no deriva su estatus en cuanto ‘acto’ y ‘perfección’ de su relación con alguna otra cosa. Él es el ‘acto de todos los actos y, por lo tanto, la perfección de todas las perfecciones’ (*De Pot.*, 7. 2. ad 9). En otras palabras, las naturalezas significadas por estos otros términos, no están relacionadas con la naturaleza del *esse* a la manera como lo están los elementos que son más ‘absolutos’ y ‘amplios’ con aquellos que son más ‘condicionados’ o ‘más estrechos’, por ejemplo, como el género está relacionado con la especie. Ellos no son más *formales*. (*ST I–II*.18. 7. ad 3; I. 7. 1 y I. 82. 3). No hay nada más formal que el *esse* (*De Pot.* 7. 2. ad 9; *ST I*. 4. 1. ad 3; q. 7, a. 1 y 8. 1)”. BROCK, Stephen L. Harmonizing Plato and Aristotle on Esse: Thomas Aquinas and the De hebdomadibus. In: *Nova et Vetera* [English Edition]. N° 5 (2007)3: (465–494), aquí p. 481.

<sup>9</sup> *ST I*.4.1. ad 3: “Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum”. También leemos allí mismo: “... el esse es la actualidad de toda forma o naturaleza...”. [“...esse est actualitas omnis formae vel natura...”].

<sup>10</sup> *De Pot.*, 7.2. ad 9: “... esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum”. También *SCG* 1.28.2: “... toda perfección de cualquier cosa, ésta la posee según su propio *esse*; pues el hombre no tendría ninguna perfección por su sabiduría si no fuese sabio por ella, e igualmente sucede con los demás seres. Por lo tanto, según el modo en que una cosa tiene el *esse*, así es su modo de perfección...”. [“Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate...”].

“... las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser: pues es de acuerdo con esto que algunas cosas son perfectas, a saber, que tienen el ser en alguna medida [*aliquo modo esse habent*]”<sup>11</sup>.

Ahora bien, en otros pasajes, también numerosos pero ciertamente menos difundidos, santo Tomás ha puesto de relieve el papel, asimismo central, que le corresponde a la forma en la causación del ente creado. En todos ellos el denominador común es que la forma es considerada como “principio o causa del *esse*”.

Un primer pasaje especialmente revelador es aquel en el que Tomás habla de la incorruptibilidad como de algo propio de la forma en cuanto que es principio del *esse*:

“... las corrupciones y los defectos de las cosas son naturales, no, ciertamente, por una inclinación de la forma, que es principio del ser y de perfección; sino por una inclinación de la materia, que proporcionalmente se le atribuye a esa forma, según la distribución del agente universal...”<sup>12</sup>.

Porque, efectivamente, dirá en otro lugar, “... el ser (*esse*) ‘por sí mismo’ (*per se*) sigue a la forma; porque ‘por sí mismo’, en efecto, designa al ser en cuanto tal; y cada cosa tiene ser (*esse*) en cuanto tiene forma”<sup>13</sup>.

Como resulta de los textos citados y de muchos otros que no es posible traer aquí<sup>14</sup>, santo Tomás de manera explícita e insistente presenta a la forma en su vínculo indisociable con el ser: un vínculo de causa–efecto.

---

<sup>11</sup> *ST* I.1.4.2: “Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent”.

<sup>12</sup> *ST* I.85.6: “... corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formae, quae est principium essendi et perfectionis; sed secundum inclinationem materiae, quae proportionaliter attribuitur tali formae (...) secundum distributionem universalis agentis.”

<sup>13</sup> *SCG* 2.55. 3: “Esse autem per se consequitur ad formam: per se enim dicimus secundum quod ipsum; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam”.

<sup>14</sup> Por ejemplo, *ST* I.41.1. *ad* 1: “El primer efecto de la forma es el ser, pues todo tiene ser de acuerdo con su forma”. [“Primus autem effectus formae est esse, nam omnis res habet esse secundum suam formam”]; Cf. también *ST* 1.75.6; *SCG* 3.97; *SCG* 2.43.8.

Sin embargo, leyendo diferentes pasajes de la obra de Gilson, así como ciertos comentarios y conclusiones extraídos de algunos de sus seguidores, surgen estos interrogantes: ¿todo el esfuerzo puesto por Gilson en resaltar el genial hallazgo de santo Tomás<sup>15</sup> pudo haberlo llevado, por un lado, a no ver en Aristóteles más que “una metafísica de la sustancia”?<sup>16</sup> Y, por otro, ¿conducirlo a acentuar con tal énfasis el rol del *esse*, el magnífico descubrimiento del Aquinate, hasta desvanecer el valor metafísico de la forma?

De hecho, no conviene olvidar que la lectura de la obra de Tomás realizada por Gilson será la de un filósofo empeñado en mostrar, como lo hizo, la novedad de la denominada *filosofía cristiana*. De ahí que viera:

“... la doctrina del acto de ser propia de santo Tomás como un descubrimiento único en la historia de la metafísica, descubrimiento estrechamente asociado con la contemplación de Dios en Tomás, la contemplación de Dios tal como se revela en las Sagradas Escrituras. Así, Gilson vio en el descubrimiento del acto de ser un ejemplo privilegiado de filosofía

---

<sup>15</sup> Bajo este aspecto, conviene tener presente que, efectivamente, “Gilson pertenece a los autores que, dentro del tomismo del siglo XX, han sido catalogados como los ‘de la segunda generación’. Para los de la primera generación, Santo Tomás, en cuanto filósofo, no hacía sino repetir a Aristóteles (aquí encontramos autores como Garrigou–Lagrange, Grabman, Mandonnet, Sertillanges, Forest, Manser). Los de la segunda generación se caracterizan, en cambio, por sostener que la metafísica tomista es original con respecto a la griega. Esta originalidad consiste en sobrepasar el nivel de la forma y poner un acto más perfecto (el *actus essendi*) que actualiza a la misma forma substancial. La originalidad del tomismo habría consistido para algunos de estos pensadores –concretamente C. Fabro– en una síntesis superadora entre la participación de origen platónico y la causalidad de origen aristotélico. Gilson insistirá más bien en la noción original –debida en gran parte a la Revelación del Nombre de Dios– del *Ipsum Esse Subsistens*, que lleva aparejada, en la criatura, la doctrina de la composición real entre la esencia y el ser”. GONZÁLEZ GATICA, Alejandro. *El pensamiento de Gilson sobre el “actus essendi” tomista. Thesis ad Doctoratum in Philosophia totaliter edita*. Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Philosophiae, 2010, pp. 106–107. El mismo González Gatica, apunta que algunos autores, como G. Prouvost y Y. Floucat, han propuesto llamar “gilsonismo” a esta interpretación filosófica (Cf. *Ibid.*, p. 17).

<sup>16</sup> Cf. GONZÁLEZ GATICA, Alejandro, *Op. cit.*, p. 16.

cristiana, una verdad sublime que se mostraría a un pensador filosofando en sintonía con la fe<sup>17</sup>.

Así, en un pasaje de *El ser y los filósofos*, Gilson expresa su convicción según la cual Tomás, si bien se inspira en la noción aristotélica de sustancia, simultáneamente lo supera al no reducir el ser, tal como lo hace Aristóteles, a mera sustancialidad:

“¿Qué es el ser según Tomás de Aquino? En un primer sentido, es lo que Aristóteles había dicho que era, a saber: la sustancia... La presencia en el tomismo de un nivel aristotélico, en el que el ser se concibe como idéntico a la *ousía*, está fuera de duda, y, puesto que Aristóteles está en Tomás de Aquino, existe siempre para sus lectores la tentación de reducirlo a Aristóteles<sup>18</sup>.

Refiriéndose a la metafísica de Aristóteles, Gilson sostiene, en efecto, que el Estagirita sabía perfectamente que ser, es ser en acto, es decir, ser un acto. Sin embargo, añade, el ser (*esse*) es un tema que Aristóteles deja a un lado simplemente por no saber qué hacer con él<sup>19</sup>:

“Aristóteles no se detuvo nunca a considerar la existencia en sí misma, enseguida procedió deliberadamente a excluirla del ser. No hay ningún texto donde Aristóteles diga que el ser actual no es tal en virtud de su propio “ser”, pero tenemos una profusión de textos en los que nos dice que ser es otra cosa. De hecho, todo sucede como si, cuando habla del ser, nunca pensara en la existencia. No la rechaza, la pasa completamente por alto<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> “... il [Gilson] voyait la doctrine de l’acte d’être propre à saint Thomas comme une découverte unique dans l’histoire de la métaphysique, découverte étroitement associée avec la contemplation de Dieu chez Thomas, contemplation de Dieu tel qu’il se révèle dans les saintes écritures. Ainsi, Gilson voyait dans la découverte de l’acte d’être un exemple privilégié de philosophie chrétienne, une vérité sublime qui se montrait à un penseur philosophant dans la foi”. DEWAN, Lawrence. “Étienne Gilson”. *Penseurs et Apôtres du XXme Siècle*, p. 178.

<sup>18</sup> GILSON, Étienne. *El ser y los filósofos*. Trad. S. Fernández Burillo. Pamplona: Eunsa, 1979, p. 208.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, p. 83.

<sup>20</sup> *Idem.*

Para Aristóteles, infiere Gilson, toda la realidad del ente se reduce a su forma, a lo que lo hace ser *lo que es*. Se detiene en *lo que* y pasa por alto el *es* asumiéndolo como un hecho:

“Entre los diversos significados del ser”, dice Aristóteles, ‘el primer (*sic*) es aquél en que significa *lo que es* y en el cual significa la sustancia’. En otras palabras, el *es* de la cosa es el *qué* de la cosa, no el hecho de que exista, sino lo que la cosa es y lo que la hace ser una sustancia. Esto no significa de ninguna manera que a Aristóteles no le interese la existencia o no-existencia de aquello de lo que habla... Una vez evidenciada por los sentidos o concluida por argumentación racional, la existencia es tácitamente desechada... (si la cosa no existe, no hay nada más que decir sobre su existencia). Por esta razón, la existencia, mero prerrequisito del ser, no desempeña ningún papel en su estructura. El verdadero nombre aristotélico del ser es sustancia, la cual es idéntica a lo que un ser es (...) la “quididad” de una cosa es su mismo ser”<sup>21</sup>.

Y más adelante añade: “En su filosofía, del mismo modo que en la de Platón, *lo que es*, no existe, y lo que existe, no es”<sup>22</sup>(¿? ¡!).

La apreciación de Gilson respecto de la metafísica aristotélica ha venido siendo aceptada y reafirmada por sus seguidores:

“... hemos asistido al gran descubrimiento de Gilson sobre la noción tomista de ser. Como es sabido, por esos años muchos consideraban que, en filosofía, Santo Tomás no había hecho más que repetir a Aristóteles. Gilson descubre este nuevo sentido del ser tomista, entendido como *actus essendi*”<sup>23</sup>.

En la misma dirección, pero de modo más explícito y contundente, Raúl Echaury se expresa así:

“<Para Santo Tomás> El ser del ente, por lo tanto, adquiere un relieve filosófico inusitado, pues él no indica el ente (*ens*), ni lo que el ente es (*essentia*). Para la ontología esencialista griega (y con esta expresión nos referimos a Platón y Aristóteles, dado que para ambos la esencia agota ontológicamente lo real), no hay en el ente más que lo que él es”<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 84–85.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>23</sup> GONZÁLEZ GÁTICA, Alejandro, *Op. cit.*, p. 41.

<sup>24</sup> ECHAURI, Raúl. *El pensamiento de Étienne Gilson*, p. 29.

Se podría pensar que el descubrimiento del Aquinate, y lo que ese descubrimiento ha significado para la filosofía, ha ocupado de tal manera la mente de Gilson que, así como parece afirmar que la metafísica de Aristóteles trata de formas *sin ser*—esto es, de entes cuyo dinamismo ontológico procede únicamente de la forma— con ese mismo ímpetu enaltece el papel del *esse* menospreciando en alguna medida el de la forma:

“Este dinamismo intrínseco del ente (que proviene del *esse*, explica) entraña de modo necesario una transformación radical de la concepción aristotélica de las esencias. Ciertamente, la metafísica de Aristóteles era ya un perfecto dinamismo, pero era un dinamismo de la forma. La forma del ente—que—aún—no—es estaba allí, actuando como ley formal de su desarrollo y como fin a alcanzar por ese desarrollo. Los entes aristotélicos eran modelos formales que se auto—realizaban, y la única causa de sus variaciones individuales se hallaba en las accidentales de las diversas materias para embeber completamente las formas”<sup>25</sup>.

Examinemos ahora, algunos de los textos más relevantes del filósofo francés en los que, a mi parecer, va quedando plasmada esa subestimación de la forma frente al valor que se concede al *esse*. Comencemos por este pasaje de *El tomismo*:

“Apenas se podría concebir una ontología más plena y conscientemente centrada sobre el ser actual que la de Santo Tomás de Aquino. Esto es, inclusive, lo que hace tan difícil enseñarla sin traicionarla. Se la traiciona, en primer lugar, demasiado a menudo, al presentar como ocupada principalmente de esencias una filosofía que nunca habla de ellas sino para situar existentes”<sup>26</sup>.

Fijémonos en la fuerte contraposición que implican estas dos expresiones aquí utilizadas: por un lado, se habla de una ontología *centrada sobre el ser actual*. Por otro, se afirma que dicha ontología *nunca habla de esencias sino para situar existentes*. Es manifiesto que la función de la forma se concibe como algo completamente subordinado, secundario, frente al protagonismo casi exclusivo del *esse*.

<sup>25</sup> GILSON, Étienne. *El ser y los filósofos*, p. 274.

<sup>26</sup> GILSON, Étienne. *El tomismo*. Trad. F. Múgica. Pamplona: Eunsa, 1989<sup>2</sup>, p. 251 (es traducción de la edición francesa de 1965).

Sin negar en ningún momento la estrecha solidaridad que une el *esse* con la esencia, Gilson no dejará de subrayar, con todo, el carácter, podríamos decir, *negativo* de la esencia en tanto que *delimita*, *restringe* e impone, así, una *medida* al ser:

“Es preciso entonces admitir que la esencia es, por supuesto, el *esse*, pero determinado, delimitado o, más bien, es preciso admitir que la esencia es la determinación, la delimitación, la restricción y encogimiento del *esse*. Es lo que santo Tomás da a entender cuando dice que la esencia es un modo de ser. La expresión significa una ‘manera de ser’, que es efectivamente su sentido, pero las diversas ‘maneras’ de ser son ante todo, si puede decirse así, ‘medidas’ de ser”<sup>27</sup>.

Ahora bien, que la forma sea un límite –lo que es claro en lo entes causados– implica, para el filósofo francés, una degradación de la perfección del ser el cual, dejado a su plena expansión, no sería algo distinto del Acto Puro de Ser:

“Se encare como se encare el problema, parece imposible evitar la conclusión: la esencia es un aminoramiento, una distensión y una especie de dispersión del ser. Mientras uno se encuentra con un objeto que tiene ser, está por debajo del nivel del ser...”<sup>28</sup>.

Con tales premisas, se comprende que Gilson alcance la conclusión de que la forma es el componente imperfecto del ente finito:

“... el ser es absolutamente lo más perfecto –ya que en sí no carece de ninguna nobleza o perfección que se encuentre en la realidad–, y la mayor o menor imperfección de los entes, se debe a que el ser en ellos se encuentra contraído y limitado por una forma, o sea, se debe a la imperfección del sujeto receptor”<sup>29</sup>.

Este otro pasaje reafirma la misma línea de pensamiento:

“Báñez... dice que el acto de ser es “imperfeccionado” por la esencia (*imperficitur*), expresión comprensible en la medida en que, si está dado

---

<sup>27</sup> GILSON, Étienne. *Introducción a la filosofía cristiana*. Trad. J. R. Courrèges, Madrid, Encuentro, 2009, p. 136.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>29</sup> Cf. GILSON, Étienne. *Virtus essendi*. In: *Medieval Studies* (Toronto). N° 26 (1964): 1–11. (Citado por GONZÁLEZ GÁTICA, Alejandro, *Op. cit.*, p. 133).

actualmente fuera del pensamiento, el acto de ser menos la esencia agregada es exactamente el acto de ser infinito, que es Dios. El primado del acto de ser en lo finito se sigue inmediatamente de la trascendencia absoluta del ser puro en una doctrina en que Dios se llama El que Es<sup>30</sup>.

A partir de estos presupuestos, resulta manifiesta, en opinión de Gilson, la primacía absoluta del *esse* con respecto a la esencia:

“El ser es el efecto propio de Dios en aquél <el ente>, la participación (como efecto) en el *Esse puro* que es su causa; por lo tanto corresponde al *esse* la función de ser primero y supremo en la compleja estructura metafísica del ente (...) Por consiguiente, nada puede compararse en importancia a la función del ser del ente, puesto que, sin él, no hay nada<sup>31</sup>.

La exaltación del *esse* —algo que, como hemos recordado, hizo mucho antes el mismo Tomás de Aquino al denominarlo “perfección de todas las perfecciones”— en Gilson reviste, sin embargo, una drasticidad que produce el efecto de que se llegue a visualizar a la esencia como lo “imperfecto” del ente —algo que, por lo demás, Gilson ha afirmado expresamente. Pero, adicionalmente, y como corolario de esta suerte de *depreciación* de la esencia, el vínculo entre forma y ser no aparece tan íntimo ni tan *existencial*, antes bien, se recoge la impresión de una distinción que raya en escisión:

“Es verdad que el ente tiene el ser, pero el ente, el “lo que” sólo tiene realidad por el ser mismo que tiene<sup>32</sup>.

Esta sentencia del filósofo francés, puede parecer a simple vista una ratificación de la doctrina de Tomás, a saber, que el *esse* es el acto de la esencia. Con todo, leyéndolo en el contexto de su visión general de la

---

<sup>30</sup> E. Gilson. *Introducción a la filosofía cristiana*, p. 138.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 136–137. Llevando más lejos esta idea, el autor añade: “La ilusión que constantemente debemos desenmascarar consiste en creer que puede compararse la perfección de cualquier cosa que sea, incluso la esencia, con la del ser, que es la perfección fuera de serie, gracias a la cual las otras, accediendo a la realidad, pueden compararse con él.” *Ibid.*, p. 138. Es preciso reconocer que ambas consecuencias, a saber, la *sobrestimación* del *esse* y la *subestimación* de la forma, no resultan tan fáciles de apreciar cuando se ha leído siempre a Santo Tomás a partir de una visión gilsoniana de la doctrina del *esse*.

<sup>32</sup> GILSON, Étienne. *Introducción a la filosofía cristiana*, pp. 136–137.

forma, exhibe una vez más su denodado intento de exaltar la centralidad ontológica del *esse* hasta el punto de relegar el papel de la forma. Algo que, por fuerza, conduce a debilitar la íntima conexión que existe entre ambos constitutivos del ente.

Por otra parte, Gilson, acogiéndose a la afirmación de Santo Tomás para quien la esencia se comporta frente al *esse* como el *recipiente* frente a lo recibido (relación acto–potencial entre el *esse* y la esencia), encuentra, por así decirlo, una razón más para ratificar su visión de la forma como algo secundario y de inferior valía frente al *esse*, el *acto* del cual la forma sería un mero *recipiente*:

“De ahí <del primado del *esse*> se siguen importantes consecuencias para la interpretación general de una metafísica fundada sobre esta noción de ser. Es evidente que no puede considerarse como una filosofía de la esencia, pues es el acto de ser, el *esse*, el acto primero y la perfección primera, estando la esencia sólo en potencia respecto de él”<sup>33</sup>.

Ahora bien, recorriendo otros textos en los cuales Gilson expone su propia concepción de la esencia de Dios, da la impresión de que esta infravaloración de la forma encuentra su raíz más profunda en que él concibe la forma *en cuanto tal* a partir de lo que constituye la condición propia de *la forma del ente creado*. En efecto, para él:

“Lo propio de la esencia, modo finito de participación en el ser, es hacer posible la existencia de una *natura rerum* que no sea ni la nada ni Dios. Por eso la presentábamos como condición ontológica de una realidad no divina”<sup>34</sup>.

Según esto, sólo puede comprenderla como un *limitante*, algo que –en suma– resta actualidad y perfección a la cosa. En contraposición, Dios, Acto Puro de Ser, no admite en sí *el límite de la esencia*: “... si está dado actualmente fuera del pensamiento, el acto de ser *menos la esencia agregada* es exactamente el acto de ser infinito, que es Dios”<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 138.

Entendida la esencia *sin más* a partir de cómo ella se “comporta” en el ente creado, resulta bastante comprensible que, fiel a esta línea de interpretación, Gilson llegara a hablar del ser de Dios como aquello que está más allá de la esencia. En *Elementos de filosofía cristiana*, tras preguntarse, “¿Cómo puede alguien concebir la posibilidad de alguna otra cosa distinta del Ser ya postulado en sí mismo como la infinitud de su acto?”<sup>36</sup>, responde:

“Las dificultades que se deben superar son particularmente serias en una teología tal como ésta, en la que la primera Causa trasciende el orden de la esencia. En efecto, se trata entonces de una cuestión de saber cómo las esencias pueden emanar del ser en el cual ninguna esencia distintiva se le añade al *esse* de manera que entre en composición con él. Este modo de proponer la cuestión debería bastar, por cierto, para poner en evidencia en qué dirección habría que buscar la respuesta. Si se lo colocara a Dios en el orden de la esencia, aunque sólo fuera en su misma cima, se tornaría extremadamente dificultoso, por no decir imposible, encontrar fuera de Dios un lugar para las criaturas... Pero aquí empezamos por la noción de un Dios que enteramente trasciende el orden de las esencias, lo que incluye la totalidad de las criaturas, de donde se puede inferir que ningún problema de adición o sustracción se presentará entre él y los seres que él crea.”<sup>37</sup>

Incluso en algunos momentos pareciera que para él la identificación en Dios de *esse* y esencia equivale a afirmar que Dios *carece de esencia*:

“El método seguido por el filósofo musulmán [Avicena] y el teólogo cristiano [Tomás de Aquino] es el mismo. En ambas doctrinas la noción de Dios sin una esencia, o cuya esencia es su mismo *esse*, se alcanza al término de una inducción que consiste en quitar de la noción de Dios toda composición”<sup>38</sup>.

### 3. Acerca de un discípulo directo de Tomás de Aquino

Lawrence Dewan, menos conocido ciertamente que Gilson, de quien fue alumno y tuvo la fortuna de que le dirigiera parte de su te-

---

<sup>36</sup> GILSON, Étienne. *Elementos de filosofía cristiana*. Rialp, Madrid, 1981<sup>3</sup>, p. 169.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 170–171.

<sup>38</sup> GILSON, Étienne. *Elementos de filosofía cristiana*, p. 160.

sis doctoral<sup>39</sup>, puede ser catalogado entre los tomistas que poseen un conocimiento más profundo y exhaustivo del pensamiento de Tomás de Aquino que se ve sustentado —en el caso particular de Dewan— por una lectura señaladamente genuina de dicho pensamiento. De hecho, el profesor Dewan se cuenta entre los muy extraordinarios discípulos *directos* de Tomás de Aquino, con quien, en palabras del propio autor, *ha vivido su aprendizaje*<sup>40</sup>, ciertamente, el aprendizaje de la sabiduría.

Tal como ha puesto de relieve Stephen L. Brock: “Desde hace años Lawrence Dewan ha mantenido una posición de eminencia entre los estudiantes de Tomás de Aquino, especialmente en Norteamérica. Sus escritos, sin embargo, no han tenido nada que se parezca a una proporcionada circulación”<sup>41</sup>.

La influencia limitada de su vasta producción, la cual se ha ocupado básicamente de todos los aspectos del pensamiento del Aquinate, obe-

---

<sup>39</sup> En efecto, Fr. Dewan fue alumno de Gilson en el *Pontifical Institute of Mediaeval Studies in Toronto*, ca. 1954–1957. Comenzó su tesis doctoral en la Universidad de Toronto bajo la tutoría de Gilson, y la terminó con Fr. Joseph Owens (una vez retirado Gilson). Hizo su tesis sobre la doctrina del *esse* en la enseñanza de Juan Capreolo. Pero escuchemos del propio Lawrence Dewan su cercanía académica con el maestro francés: “... antes de ingresar a los dominicos, fui alumno del profesor Gilson en Toronto durante los años 1954–1958, y más tarde (entre 1983 y 1989), después de su retiro y muerte, tuve el privilegio de dar seminarios sobre la metafísica de Santo Tomás de Aquino en el centro de investigación fundado por Gilson en Toronto, el Instituto Pontificio de Estudios Medievales. Dicho con otras palabras, tuve el privilegio de continuar con el proyecto de Gilson mismo”. [Mais bien avant d’entrer chez les dominicains, j’étais un des élèves du professeur Gilson à Toronto pendant les années 1954–1958, et plus tard (entre 1983 et 1989), après sa retraite et sa mort, j’ai eu le privilège de donner des séminaires sur la métaphysique de saint Thomas d’Aquin au centre de recherche que Gilson a fondé à Toronto, l’Institut pontifical des études médiévales, autrement dit, de continuer le projet de Gilson lui-même]. “Étienne Gilson”. In Jean Genest (ed.). *Penseurs et Apôtres du XXme Siècle*, p. 170.

<sup>40</sup> Cf. DEWAN, Lawrence. *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*. Washington: The Catholic University of America Press, vol. 45, 2006, p. xiii.

Nota: siempre que no se indique otra fuente, las traducciones del inglés al español son mías.

<sup>41</sup> BROCK, Stephen L. *Review of Lawrence Dewan, O.P., Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*. En: *Acta Philosophica*. N° 17(2008)1, p. 189.

dece, por un lado, a que sus artículos han aparecido en publicaciones, muchas de las cuales son difíciles de obtener<sup>42</sup>. Por otro lado, hay que tener en cuenta que hasta hace muy pocos años la obra de Lawrence Dewan se encontraba, casi en su totalidad, sin traducir.

Con todo, esta situación deja intacto el valor que sus magníficos análisis representan de cara a la profundización en el pensamiento de Santo Tomás. Bajo este aspecto, son muy iluminadoras las siguientes palabras de Stephen Brock:

“Por cierto que Dewan no es el único tomista, que escribe clara y accesiblemente. Podrían citarse varios nombres. El valor de sus escritos, no obstante, no es por cierto sólo pedagógico. Aunque Dewan está íntimamente familiarizado con las obras de tomistas famosos de la generación anterior, como Gilson y Maritain, su lectura del Aquinate es decididamente de su propiedad. Estoy cada vez más persuadido de que dicha lectura constituye un avance sustancial en nuestra comprensión de la metafísica de Tomás... y de la realidad”<sup>43</sup>.

En efecto, los que hemos tenido la fortuna de acceder a la obra de Fr. Dewan coincidimos plenamente con el profesor Brock en que: “No es sólo el caso de que Dewan conoce a Tomás íntimamente e interpreta correctamente lo que él quiere significar. Dewan tiene la capacidad de captar lo que ‘está ocurriendo’ en el texto, de ‘observar’ cómo Tomás filosofa y reconstruir ese acontecimiento, lo cual es inusualmente instructivo. En cuanto a la prosa, es siempre clara como el cristal, y tan fresca como serena”<sup>44</sup>.

En este apartado deseo poner de relieve tres de los planteamientos nucleares que caracterizan la presentación de la metafísica de Tomás de Aquino ofrecida por L. Dewan y en los cuales se distancia diametralmente del maestro francés. El primero se refiere a la comprensión

---

<sup>42</sup> WEST, Jason. *Review of Lawrence Dewan, O.P., Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*. In: *Nova et vetera* [English version]. Florida: Naples, 2009, p. 543.

<sup>43</sup> BROCK, Stephen L. *Prólogo a DEWAN, Lawrence, O.P. Lecciones de Metafísica*. Trad. C.R. Domínguez y L.B. Irizar. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2009, p. 18.

<sup>44</sup> BROCK, Stephen L. *Review of DEWAN, Lawrence, O.P. Wisdom, Love and Virtue*, p. 501.

de la condición ontológica de la forma y su función en la constitución de los entes creados. El segundo y el tercero son consecuencia necesaria del primero: se trata del *parentesco* entre forma y ser, y del modo de entender la esencia de Dios. El lugar reconocido a la forma en la visión del profesor Dewan incide de manera directa en la captación de dicho vínculo que aparece ahora más indisociable, existencial y —hasta añadiría— creíble.

### *Lawrence Dewan y la forma como algo divino en las cosas*

En el transcurso de más de cincuenta años de labor académica, Dewan ha manifestado una constante preocupación por mostrar con mayor realce y nitidez el papel central jugado por la forma en la metafísica de Tomás de Aquino. En este sentido, Jason West observa que el rol jugado por la forma en el análisis ontológico ha sido:

“... el aspecto distintivo en la lectura de Santo Tomás por parte de Dewan. Los estudios tomistas, especialmente en América del Norte, han sido, por supuesto, dominados por la atención centrada sobre el *esse*, promovido tan fuertemente por Gilson, Fr. Owens y otros. En efecto, el mismo Dewan fue entrenado en esta tradición y retiene esta centralidad del *esse*. Sin embargo, él es mucho más cuidadoso de situar el *esse* en el contexto de otros aspectos dignos de atención metafísica, tales como la forma, la esencia y la sustancia. La apertura a toda la amplitud de la metafísica de Tomás de Aquino es lo que realmente es único y muy valorable en la obra de Dewan”<sup>45</sup>.

Quisiera destacar que esta centralidad de la forma conduce, en virtud de su estrecha vinculación, a otro aspecto del pensamiento de L. Dewan que se distingue también por su originalidad. Con relación a la doctrina del ser y de la creación, el autor defiende una mayor continuidad y comunidad de pensamiento entre Aristóteles y Tomás de Aquino, oponiéndose, así, a la opinión que ha prevalecido al respecto dentro de la tradición tomista. Dicho con palabras del mismo autor, quien se reconoce ciertamente deudor en muchos aspectos de dos de sus más celebres maestros, Étienne Gilson y Joseph Owens:

---

<sup>45</sup> WEST, Jason. *Review of DEWAN, Lawrence, O.P. Form and Being*, p. 543.

“En general, yo estoy mucho más inclinado que ellos a remarcar la continuidad de pensamiento entre Aristóteles y Tomás de Aquino, incluso en cuanto a la doctrina del acto de ser. También intenté poner de manifiesto la necesidad de una más plena apreciación del rol de la esencia o forma que la que, creo, encontré en mis maestros”<sup>46</sup>.

Ahora bien, alguien podría legítimamente cuestionar si Lawrence Dewan, en su pretensión de rescatar el papel de la forma, acaso, no haya podido relegar, o más aún, confundir el *esse* con la forma. En orden a despejar desde el comienzo cualquier equívoco, se puede traer aquí la afirmación de uno de sus más representativos discípulos, Stephen Brock, quien ha advertido que el interés manifestado por Dewan hacia la forma se encuentra siempre orientado al *esse*<sup>47</sup>: “El interés (de Dewan) por la forma está directamente en función (del *esse*)... La forma es central *porque* el objetivo principal del metafísico es comprender el *esse*”<sup>48</sup>.

Tal es así, subraya Brock, que: “Un rasgo sobresaliente del estilo metafísico de Dewan es, de hecho, su uso constante del lenguaje visual. Ejercer la metafísica no es simplemente pensar ‘sobre’ el ser. Es también, y más fundamentalmente, ver las cosas ‘desde el punto de vista’ del ser”<sup>49</sup>.

En efecto, Fr. Dewan se inclina incluso a no hablar simplemente de “el papel de la forma”, sino acerca de “cuál es el rol de *cada* uno de los ítems <forma y *esse*> en el análisis ontológico”<sup>50</sup>. Pues: “No se entenderán las cosas desde el punto de vista del ser, a menos que se comprenda el papel de cada uno de ellos”<sup>51</sup>. Si se pretende lograr esto

<sup>46</sup> DEWAN, Lawrence, O.P. *Form and Being*, p. xii.

<sup>47</sup> Cf. BROCK, Stephen L. *Review* of DEWAN, Lawrence, O.P. *Wisdom, Love and Virtue*, p. 189.

<sup>48</sup> *Idem*.

<sup>49</sup> BROCK, Stephen L. *Review* of DEWAN, Lawrence, O.P. *Wisdom, Love and Virtue*, p. 190.

<sup>50</sup> “You ask what is the importance of ‘the role of form’ I ask what is the role of *each* of the items in the ontological analysis”. IRIZAR, Liliana B.-DEWAN, Lawrence. *Conversations with L. Dewan, O.P. Central Metaphysical Topics with Lawrence Dewan, O.P.* Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2015.

<sup>51</sup> “Unless the role of each is understood, one does not understand things from the

último –enfatisa Dewan– se debe poner mayor atención al vínculo *per se* que existe entre el *esse* y la forma: “Mi propia línea de pensamiento se ha desarrollado a partir de la necesidad de tomar seriamente el “*esse per se consequitur ad formam*” tal como es usado en el argumento de la inmortalidad del alma humana”<sup>52</sup>. Y añade: “Todo el sentido de mi insistencia en la forma, realmente tiene que ver con tomar en serio la conexión *per se* entre la forma y el *esse*. Es así que yo hablo de un ‘parentesco’ entre la forma y el *esse*”<sup>53</sup>. Así, Fr. Dewan enseña con insistencia que la comprensión de “estos dos objetivos <la forma y el *esse*> de la atención metafísica”<sup>54</sup> exige el esfuerzo sostenido en procurar desvelar el particular tipo de relación tan íntima que une forma y *esse*.

Dewan ha condensado el parentesco entre forma y *esse* en una fórmula tomada de Tomás de Aquino según la cual *la forma es postulada como algo divino en las cosas*<sup>55</sup>. Pero esta verdad, enseña el autor, descansa en otros presupuestos:

---

viewpoint of being”. *Ibid.*

<sup>52</sup> “My own lines of thinking have developed from the need to take seriously ‘*esse per se consequitur ad formam*’ as used in the argument for immortality of the human soul”. *Ibid.*

<sup>53</sup> “All the business of my pushing form really relates to taking ‘the *per se* connection’ between form and *esse* seriously. Thus, I speak of a ‘kinship’ between form and *esse*”. *Ibid.*

<sup>54</sup> DEWAN, Lawrence, O.P. *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 188.

<sup>55</sup> Cf. *ST* III. 97. 3: “Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis rerum. Cum enim forma sit secundum quam res habet esse; res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem dei, qui est ipsum suum esse simplex: necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter Aristoteles, in I *Physic.*, de forma loquens, dicit quod est divinum quoddam et appetibile”. [“Mas la razón del orden existente en las cosas se toma de la diversidad de formas. Pues como la forma sea lo que da el ser a una cosa, y cada cosa, según el ser que tiene, se asemeje a Dios –que es su mismo Ser simplícísimo–, es necesario que la forma sea en realidad la semejanza divina participada en las cosas. Por eso Aristóteles, hablando de la forma, dice bien en el I de los ‘Físicos’ (*Física* I, 9.3, 192a), que ‘es algo divino y deseable.’”] TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a la Física de Aristóteles*, I.15.88 [con relación a Aristóteles, *Física*, I.9.192a17]. Trad. Celina A. Lértora de Mendoza. Pamplona: Eunsa, 2001. [En adelante CF].

“Aunque, observa Dewan, Tomás de Aquino no está innovando (...) cuando enseña que la forma es algo divino en las cosas. Aristóteles es anterior a él.

“... para presentar la forma como algo divino en las cosas se tiene que presentar lo divino, es decir Dios, como el *ipsum esse subsistens*, el acto mismo de ser subsistente, y se tiene que proponer a la forma como principio del ser, *principium essendi*”<sup>56</sup>.

El profesor Dewan es consciente de que existe el riesgo de asociar lo divino presente en las cosas únicamente con su acto de ser, despojando, digámoslo así, de esta dignidad a la forma. Una conclusión que no deja de ser razonable si se tiene en cuenta que, por un lado, en las criaturas su forma es distinta de su *esse* y –por otro– que Dios es el Acto Puro de Ser. Resulta fácil inferir de ahí que lo que hay de más divino y perfecto en las cosas es lo que más las asimila al *Ipsum Esse Subsistens*, es decir, el *esse*:

“Puesto que, con Tomás de Aquino, afirmamos la distinción entre una forma creatural y su acto de ser, podríamos sentirnos tentados de ver la semejanza entre Dios, el acto de ser subsistente, y la criatura, *simplemente* en función del acto de ser de la criatura”<sup>57</sup>.

Para nuestro autor existe un modo de evitar esa tentación y consiste precisamente en reconocerle a la forma el rol *existencial* ineludible que desempeña en la causalidad divina lo cual exige, a su vez mostrar el *parentesco entre forma y esse* al interior del ente creado, pues: “Existe una continuidad, con respecto a la causalidad *ejemplar*, que se extiende des-

---

Leemos en su comentario donde parafrasea a Aristóteles que: ‘... la forma es de algún modo algo divino, óptimo y apetecible. Es algo divino porque *toda forma* es de alguna manera una participación por similitud del ser divino [*divini esse*], ser que es acto puro, pues cada cosa está en acto [*est in actu*], en cuanto *tiene forma*. Es algo óptimo porque el acto es la perfección de la potencia y su bien; por consiguiente, se sigue que es apetecible, porque cada cosa apetece su perfección’”. DEWAN, Lawrence, O.P. *Saint Thomas and Form as Something Divine in Things*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2007 [The Aquinas Lecture, no. 71]. Aquí se utilizará la versión en español de esta obra: DEWAN, Lawrence, O.P. *Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas*. Trad. y ed. L.B. Irizar. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2012, p. 28.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>57</sup> DEWAN, Lawrence, O.P. *Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas*, p. 74.

de Dios, como el acto de ser subsistente, *tanto* hacia la forma creatural *como* al acto de ser creatural”<sup>58</sup>.

En efecto, tal como ya adelantáramos, la clave de ese parentesco nos la da el principio *forma dat esse*<sup>59</sup> visto desde la perspectiva de la causalidad divina. Forma y *esse* se dan juntamente porque la Causa Eficiente da el *esse* en la medida que provee a la cosa causada de su forma por medio de la cual la cosa se apropia del *esse* y “esto ocurre porque “existencia” nombra el acto *proprio* de una cosa”<sup>60</sup>.

El “*esse sigue a la forma*” alude, así, directamente al rol de causa formal que la forma desempeña con respecto al *esse*, obviamente, supuesta la causalidad divina. La Causa Primera da a la cosa causada simultáneamente la forma y el acto de ser, y lo hace dando el ser a través o por medio de la forma. Fr. Dewan ilustra esta idea con un ejemplo tomado del mundo artificial que nos puede ayudar a una mayor comprensión:

“... imaginemos un alfabeto hecho de metal o de madera, y una persona que sostenga una hilera de letras. Digamos que esa persona logra, con sus dos manos, presentar tres letras. Tomemos la letras T, A, y C. La persona puede sostener las letras de esta manera: ACT, o de esta otra: CAT. En cada caso se nos presenta una *palabra* en inglés. Las letras, tomadas una por una, representan el rol de la *materia*, mientras que el *orden* de las letras tiene el rol de la *forma*. En tercer lugar, y de crucial importancia para nuestro tema, las letras sólo tienen ese orden debido a la actividad

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 74. Allí mismo, en la nota 124 Dewan introduce esta precisión: “De hecho, dicha causalidad ejemplar se extiende en grados diversos a todo lo que pertenece a la cosa creada, incluso a la materia prima: cf. *ST* I.14.11.ad 3, y también más arriba n.º 65. Efectivamente, en *SCG* I.70.3 Santo Tomás atribuye alguna medida de nobleza a la potencia en virtud de su ordenación al acto”.

<sup>59</sup> TOMÁS DE AQUINO. *El ente y la esencia*, c. 4. En *Opúsculos y cuestiones selectas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristiano, 2001.

<sup>60</sup> DEWAN, Lawrence, O.P. *Thomas and the Distinction between Form and Esse*, in *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*. Las citas de este artículo se tomarán de la versión en español que aparece como capítulo IX: *Santo Tomás, el procedimiento metafísico y la causa formal*, DEWAN, Lawrence, O.P. *Lecciones de Metafísica*, p. 132, allí mismo, en la nota 15 Dewan observa que “Esto es lo que Santo Tomás quiere decir cuando insiste en que *esse* es el acto de la *esencia* (y *por eso* no puede ser una adición *per accidens*)”.

de la persona que las presenta. El “aporte”<sup>61</sup> de esa persona significa la “existencia real” o el ser de esa palabra. Notemos que es de la esencia de la situación que la persona confiera la forma tanto como la actualidad, y da la actualidad dando la forma”<sup>62</sup>.

Teniendo delante este ejemplo, no resulta difícil admitir que se denomine a la forma misma el “ser” de la cosa resultante. Y esto, señala Dewan, es lo que exactamente dice Aristóteles<sup>63</sup>:

“De donde resulta evidente que también “es” [*to esti*] se dice en todos estos modos; pues *es* umbral porque está puesto de tal modo, y “ser” [*to einai*] significa precisamente “estar puesto de tal modo”, y “ser hielo” significa “estar condensado de tal manera”<sup>64</sup>.

Realmente, es muy significativo —advierte el profesor Dewan— que, para Tomás de Aquino, la forma sea, por así decirlo, uno de los nombres del ser. Esto ratifica, considera Dewan, la *intimidad, el cercano parentesco* entre estos dos objetivos de atención de la metafísica<sup>65</sup>.

Y “ser” en dicho texto —observa Dewan siguiendo a Santo Tomás— se refiere al carácter inteligible de la cosa<sup>66</sup>. Esto le sirve al filósofo

---

<sup>61</sup> *Ibid.* Allí, en la nota 42, Dewan, añade: “El término ‘aporte’, entendido como ‘influencia’, sugiere que aquello de lo que estamos hablando consiste realmente *en* el efecto, en cuanto que proviene de la causa”.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 146–147.

<sup>63</sup> Cf. DEWAN, Lawrence, O.P. *Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas*, p. 74.

<sup>64</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, VIII.2 (1042b25–28). Trad. T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994. (En adelante: *Metaf.*)

Nota: el profesor Dewan aclara en este pie de página que las cursivas del texto son utilizadas por el mismo Ross al traducir a Aristóteles. Cabe precisar, que la traducción de Jorge Morán no las utiliza, por tanto, nos hemos tomado la libertad de añadir las por razones de fidelidad al texto de Dewan que estamos traduciendo.

<sup>65</sup> Cf. DEWAN, Lawrence, O.P. *Lecciones de Metafísica*, cap. X, p. 143–147.

<sup>66</sup> Cf. DEWAN, Lawrence, O.P. *Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas*, p. 74. Este el pasaje del *CM* citado allí por Dewan: “[Aristóteles dice] que puesto que las mencionadas diferencias son constitutivas de las cosas de las que se ha hablado antes, es evidente que el mismo ‘ser’ [*ipsium esse*] de esas cosas se dice de tantas maneras cuantas son las diferencias, pues la diferencia completa la definición que significa el ser [*esse*] de la cosa. El umbral es tal ‘porque así

canadiense para ahondar en la naturaleza del vínculo que existe entre forma y *esse*. En efecto, lo íntimo de esa relación, que es “casi una identidad”, deviene más patente cuando concebimos a la forma como la “visibilidad del ente” o como “su cara luminosa”:

“Tenemos que reflexionar sobre esta “casi-identidad” de la forma y el *esse*. La forma es algo que satisface a la mente. Cuando vemos que una cosa tiene forma vemos que ella está “toda ahí”, que es un producto terminado. Ver la forma es ver una totalidad, algo completo, tal como la plenitud de un círculo (nada puede añadirse o quitarse sin destruirlo)”<sup>67</sup>.

De modo que, considerar el *esse* significa considerar la forma de la cual el *esse* es acto. Porque, por ejemplo, para un caballo, *ser* es *ser un caballo*. Lo que equivale a afirmar que, aun cuando la forma (la *equinidad*) está siendo en acto gracias al *esse*, con todo, para el caballo no hay otro posible modo de ser sino el de ser un caballo. De ahí que Lawrence Dewan juzgue errónea la distinción hecha por algunos autores<sup>68</sup> entre “ser un lo que” y “ser sin más calificación (*simpliciter*)”, donde esencia ocuparía el lugar de “ser un lo que”, pero el *esse* dotaría a la quiddidad del “ser sin más”. Contra tales planteamientos, Dewan, esgrime el siguiente pasaje de *De principiis naturae*, c. 1. Allí Tomás explica que:

---

se pone'. Y el ponerse así es su ser mismo [*esse ipsius*], es decir, su propia *ratio* [*propria eius ratio*]. [Y, de modo similar, el ser del hielo es el mismo habiendo sido solidificado]”. TOMÁS DE AQUINO. *Comentario al libro VIII de la Metafísica de Aristóteles*, VIII.2. Trad. Jorge Morán, Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona: Eunsa, 1999.

<sup>67</sup> DEWAN, Lawrence, O.P. *Lecciones de Metafísica*, cap. X, p. 147. Como confirmación de lo que acaba de sostener, cita este pasaje de la *Summa Theologiae*: “Hay [todos] que se dividen en partes lógicas y de esencia, como lo definido en las partes de la definición y lo compuesto de materia y forma... [La totalidad] que se funda en la perfección racional y en la esencial, compete a las formas propia y esencialmente [*proprie et per se*]”. *STI*.76.8.

Y *STI*.76.4.ad 4 (457a10–16): “... el ser sustancial [*esse substantiale*] de una cosa consiste en algo indivisible [*in indivisibili consistit*], y toda adición o substracción hace variar la especie, cual sucede en los números, según advierte el Filósofo [*Metaph.*VIII, 1044a9]. Por tanto, resulta imposible que una forma sustancial sea susceptible de aumento o disminución”.

<sup>68</sup> Tal es el caso de Anthony Kenny en: *Aquinas on Being*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

“Ten en cuenta que hay cosas que aunque no existen pueden existir y que hay cosas que existen. Lo que puede existir se dice ser en potencia; lo que ya existe se dice ser en acto. Pero hay dos tipos de ser, a saber, el ser esencial de la cosa o sustancial, como ser hombre, y esto es ser sin más [*esse simpliciter*]; hay otro accidental, como que el hombre es blanco, y esto es ser algo [*esse aliquid*]<sup>69</sup>.

Por consiguiente, comenta Dewan, “Para Tomás ‘ser un lo que’ y ‘ser sin más’ van juntos: esto es, *esse quid* ES *esse simpliciter*”<sup>70</sup>.

En este orden de ideas es posible afirmar que, si bien para Dewan es incuestionable que el *esse* es “*perfectissimum omnium*” (*ST.*, 1.4.1.ad.3), asimismo, es innegable que la actualidad y la perfección del *esse* están, a su vez, ligados a la forma de una manera indisociable.

Ahora bien —observa Dewan— lo singular en las cosas creadas no es el hecho de que tengan esencia y *esse*, sino el que sean necesariamente distintos y el que la forma tenga que estar en potencia con respecto al *esse*<sup>71</sup>. Pero ¿qué es lo que, de hecho, explica esta distinción? La clave, insiste Fr. Dewan, nos la da la jerarquía causal, esto es, una cadena de causas que producen un único efecto. Hay que tener en cuenta, remarca Dewan, que para que se dé una verdadera *jerarquía* causal, la causa más alta debe poder producir exactamente el mismo efecto sin la ayuda de la causa inferior, mientras que la causa inferior no puede producir el efecto sin la contribución de la causa superior<sup>72</sup>.

Tan pronto se considera la jerarquía causal, siendo la naturaleza de la causa superior a la naturaleza del efecto, se tiene fundamento para la distinción entre forma y *esse* en el efecto. Tal como explica Dewan, la forma de la cosa causada es una forma inferior y es principio del ser en la cosa pero sólo en la medida en que presupone la causalidad de la

<sup>69</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Los principios de la naturaleza*, n° 1. En *Opúsculos y cuestiones selectas*. Madrid: BAC 2001.

<sup>70</sup> L. Dewan, On Anthony Kenny’s *Aquinas on Being*, In: *Nova et vetera* [English language ed.], 3(2005)2: 335–400, aquí p. 340.

<sup>71</sup> Cf. IRIZAR, Liliana B.- DEWAN, Lawrence. *Conversations with Lawrence Dewan*: “What is special in creatures is not that they *have* an essence and an act of being, but that these two must be distinct, and that essence or form must be potential relative to the act of being”.

<sup>72</sup> DEWAN, Lawrence, O.P. *Lecciones de Metafísica*, cap. X, p. 149.

causa eficiente, que tiene una naturaleza más alta. Trayendo nuevamente el ejemplo de las letras, éstas forman una palabra gracias al orden (la forma) que es lo que hace que las letras sean un ente, una palabra. Con el orden (forma) llega el ser a la palabra. Sin embargo el orden es posible solamente bajo el influjo de la persona que *ordena* las letras (la *causa* que posee una forma más alta, más activa) que es un ser más plenamente establecido en el ser que lo que están las palabras hechas de letras de madera. La palabra tiene ser sólo por participación, esto es, por participar en la riqueza del ser del hombre<sup>73</sup>.

De modo que, la distinción entre forma y *esse* observable en todo ente causado concuerda con la diferencia entre la naturaleza superior de la causa eficiente (la naturaleza del ser) y la naturaleza inferior del efecto (tal naturaleza específica, por ejemplo, la equinidad):

“Es por esto que debemos distinguir entre la *forma* de la cosa inferior y el *esse* de la cosa inferior. El *esse*, es decir, el ser en acto, de la cosa causada (o inferior) pertenece a la participación de la cosa causada en la perfección *propia de la naturaleza de la cosa superior*, es decir, la naturaleza de la *causa eficiente como tal*. La forma de la cosa inferior, por otra parte, pertenece a la *naturaleza propia de la cosa inferior*<sup>74</sup>. Al ser diferentes las dos naturalezas, también el *esse* y la forma de la cosa causada deben ser diferentes uno de otro, incluso siendo el *esse* la *actualidad* de la forma<sup>75</sup>.”

De acuerdo con el análisis del profesor Dewan, es posible afirmar que la distinción entre forma y ser es —en último término— la distinción entre la *naturaleza* específica de la cosa causada y su participación en la naturaleza propia de la causa más alta, la naturaleza del *esse*, que es diferente de la naturaleza o forma específica de la cosa.

La forma es, entonces, *algo divino en las cosas* en cuanto las asemeja a Dios (Acto Puro de Ser) ya que es el modo finito *por el cual* ellas *son o*

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*, p. 150.

<sup>74</sup> Es así como visualizamos una *jerarquía* de causas eficientes; cada una tiene una composición de *forma* y *esse*, precisamente en cuanto tiene sobre sí una causa más alta. Al demostrar que *no se puede ir al infinito* ascendiendo en una jerarquía causal, se demuestra a la vez que debe existir una causa que sea primera por naturaleza, y de ese modo, una cosa en la que la forma y el *esse* son idénticos. Eso es Dios. Éste es, naturalmente, el argumento de la “segunda vía” en *ST I.2.3*.

<sup>75</sup> Cf. DEWAN, Lawrence, O.P. *Lecciones de Metafísica*, cap. X, p. 150.

*tienen ser*. Paralelamente, la forma establece la diferencia infinita entre Dios y la criatura puesto que las criaturas tienen una forma o naturaleza particular, *diferente* realmente de la naturaleza del ser, mientras que en Dios, forma y ser son idénticos.

Asimismo, es precisamente a la luz de la causalidad divina como se esclarece en qué consiste el carácter potencial de la esencia:

“Por un lado, la forma es potencia con respecto al *esse* (cf. *ST* 1.3.4); por otro, la forma es la causa del *esse*. Estos dos puntos me habían parecido siempre de alguna manera extraños, hasta que advertí el texto de *ST* 2–2.23.2.ad 3<sup>76</sup>, según el cual la forma obtiene su poder del agente el cual le inyecta dicho poder (y en el caso de la causación de la forma y el *esse*, la causa es Dios)”<sup>77</sup>.

Lo que, en principio, podía parecer una aporía (¿cómo la forma, siendo una potencia pasiva, puede definirse al mismo tiempo como principio o causa del *esse*?), se despeja al abordarse el vínculo forma-ser, una vez más, desde la causalidad divina. Es bajo el influjo de la Causa Eficiente que la forma, siendo potencia *receptora* del *esse*, puede, sin embargo, operar como *causa* del *esse* y ser “*eficaz*” con relación a dicho acto<sup>78</sup>. La forma, de suyo un *recipiente del ser*, actúa con *formal eficacia* por el poder causal de la Causa Primera de la que es su *instrumento*. Esta intervención eficaz de la forma –remarca Dewan– no se da únicamen-

<sup>76</sup> Se trata del pasaje referido al modo de obrar de la virtud de la caridad. En ella es también Dios el poder eficaz que hace eficaz la causalidad de la forma: “La caridad obra formalmente. La eficacia viene a la forma en la medida de la virtud del agente que la causa. De aquí que la caridad no sea vanidad, sino más bien causa un efecto infinito, al unir el alma con Dios justificándola; lo cual demuestra la infinitud del poder divino, autor de la caridad”. *ST* 2–2.23.2.ad 3.

<sup>77</sup> IRIZAR, Liliana B.- DEWAN, Lawrence. *Conversations with Lawrence Dewan*.

<sup>78</sup> Cf. Dewan, Lawrence, O.P. Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas, p. 85. Allí mismo, Dewan recuerda que esta situación es asimilable a la que se da entre el intelecto agente, que es participación del intelecto superior, y el alma humana, de la cual fluye como fluyen todas las potencias: “... puesto que la esencia del alma, creada por el entendimiento supremo, es inmaterial, nada se opone a que la facultad participada del entendimiento supremo, por la que efectúa la abstracción de la materia, proceda de su esencia lo mismo que proceden las demás potencias”. *ST* I.79.4.ad.4.

te en la creación sino también en la conservación del ser creatural. Dios da el *esse* y conserva en el *esse* a sus criaturas a través de una forma que se manifiesta, así, como *virtus essendi*<sup>79</sup>, como poder de ser<sup>80</sup>.

Comprendida así la forma, los textos en los que Tomás alude a la esencia divina aparecen bajo una nueva luz. Se muestra, en efecto, con mayor nitidez que cuando santo Tomás postula la identificación del *esse* divino con su esencia no está ni siquiera insinuando que Dios carezca de esencia, sino todo lo contrario. Dice, por ejemplo, que “... [Dios es] por su misma esencia su forma... [*per essentiam suam forma*]”<sup>81</sup>. También que “Dios es idéntico a su esencia o naturaleza. [*Deus est idem quod sua essentia vel natura*]”<sup>82</sup>.

Tal como advierte Fr. Dewan, comprendida cabalmente lo que significa para Tomás la forma, “... negarle a Dios una esencia sería eliminar a Dios”<sup>83</sup>. Y añade: “... en el a. 4 [*ST. q.3*], tenemos *cualquier cosa menos la*

<sup>79</sup> Cf. Entre otros, *SCG*, I.20 y II.30; *SANCTI THOMAE AQUINATIS. Opera omnia in ussu impensa que Leonis XIII P. M. edita*, t. 3: *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, 1.6. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1886. No es posible ahondar aquí en este punto doctrinal en el que, de nuevo, Dewan no puede seguir a Gilson. Como es bien conocido, Gilson leyó la expresión *virtus essendi* como atribuida por santo Tomás al *esse* [GILSON, Étienne. *Virtus Essendi*]. En sentido contrario, Lawrence Dewan afirma que los diferentes textos muestran con nitidez que Tomás aplica *virtus essendi* a la forma y no al *esse*: “Lo que es claro es que la doctrina de la *virtus essendi* es parte de la doctrina de que el *esse per se consequitur ad formam*, es decir, que la forma, precisamente por ser lo que es, es el principio del acto de ser” [“What is clear is that the doctrine of *virtus essendi* is part of the doctrine that *esse per se consequitur ad formam*, i.e. that form, just because of what it is, is the principle of the act of being.”] DEWAN, Lawrence, O.P. A Note on Thomas Aquinas and *virtus essendi*, p. 648.

<sup>80</sup> Puede arrojar luz sobre este punto la posición asumida al respecto por Stephen L. Brock. Para el profesor Brock, es necesario partir de esta distinción que él propone al afirmar que la pasividad de una potencia presenta dos dimensiones: 1. Pasiva en el sentido de *receptiva* 2. Pasiva como sinónimo de *indeterminada*: la potencia pasa de no tener actualidad a tenerla, y puede ser actualizada de distintos modos. Él considera que la forma no tiene la segunda dimensión, no es indeterminada. Por lo tanto, la forma es sólo *receptiva*, pues, no produce su ser, lo recibe de la causa primera, pero está *determinada* al *esse* propio.

<sup>81</sup> *STI.3.2.*

<sup>82</sup> *STI.3.3.*

<sup>83</sup> DEWAN, Lawrence, O.P. Étienne Gilson and the *actus essendi*, p. 70.

eliminación de la esencia en favor del *esse*. La conclusión, antes bien, es que Dios es *no solamente* su esencia, sino que *también* es su *esse*. Las conclusiones son dignas de destacarse: ‘... Es por eso imposible que en Dios el *esse* sea una cosa y la esencia otra [*aliud esse et aliud eius essentia*]...’ y ‘Por lo tanto, su esencia es su *esse*...’<sup>84</sup>.

Con miras a despejar cualquier duda en torno a esta tesis, Dewan acostumbra citar el siguiente pasaje del *Ente y la esencia* donde el Aquinate no simplemente está atribuyendo a Dios una esencia, sino que subraya que es en Él en quien la esencia se da “de un modo más verdadero y noble”:

“... Mas porque el ente de modo absoluto y primario se dice de las sustancias, y secundariamente y sólo en cierto modo de los accidentes, se sigue que la esencia se da con propiedad y en verdad en las sustancias, en cambio en los accidentes se encuentra sólo en cierto modo y relativamente. Por otra parte, algunas sustancias son simples, mientras que otras son compuestas, y en ambas se da la esencia, pero de un modo más verdadero y noble [*ueriori et nobiliori modo*] en las simples, porque tienen un ser más noble, y son causa de las compuestas, al menos la sustancia primera y simple, que es Dios”<sup>85</sup>.

#### 4. Valoración conclusiva

En todos los escritos de Gilson sobre el *esse* y la esencia se observa una constante preocupación: enfatizar la distancia que separa a la metafísica de santo Tomás del esencialismo en cualquiera de sus versiones. De ahí que no resulte difícil entrever –como trasfondo de la exaltación del acto de ser– su empeño esforzado en combatir el esencialismo. Esto lo corroboran las mismas expresiones utilizadas por el filósofo francés a lo largo de su obra. Citemos como ejemplo este elocuente pasaje de *El tomismo*:

“Convengamos en denominar ‘esencial’ toda ontología, o doctrina del ser, para la cual la noción de sustancia y la noción de ser equivalen entre sí. En tal caso habrá que decir que, en una ‘ontología esencial’ el elemento que termina la constitución de la sustancia es el elemento último de

---

<sup>84</sup> *Idem*.

<sup>85</sup> *EE*, c. 1.

lo real, lo cual no puede suceder en una ‘ontología existencial’, en la que el ente se define en función de la existencia. Desde este segundo punto de vista, la forma no aparece más que como un *quo est* secundario, subordinado al *quo es* primero que es el acto mismo de existir. Más allá de la forma, *esse*, o acto de existir, que hace que la sustancia así constituida sea un *ens*. (Y cita SCG II.54)<sup>86</sup>.

Resulta comprensible la preocupación de Gilson por oponerse a una metafísica de corte esencialista o racionalista, despojada de la riqueza ontológica implicada en el acto de ser. Él, al igual que Fr. Owens, observa Dewan, “tuvieron que batallar contra varios tipos de idealismo, cartesianismo, kantismo, etc. Tal como lo aprendimos, una de las glorias del tomismo, fue su realismo epistemológico. De modo que, remarcar la “existencia” de las cosas, “fuera de la mente” era muy importante<sup>87</sup>.

Asimismo, R. Echaury, un reputado conocedor del ilustre tomista francés, ratifica lo que acabamos de afirmar al decir que:

“El *esse* constituye el corazón mismo de la metafísica tomista y todo el esfuerzo de Gilson ha consistido en poner de relieve los inconvenientes de toda índole que trae aparejado para la especulación filosófica, el desconocimiento o ausencia del ser como aquella raíz existencial, en virtud de la cual todo es. Desgraciadamente, y como el mismo autor lo señala, la intuición más profunda de la metafísica tomista fue olvidada desde el momento mismo de la muerte del Aquinate. Por ello, uno de los mayores méritos de Gilson consiste en haber logrado en esta obra, como en tantas otras, rehabilitar la noción de *esse* como acto de ser y mostrar toda su riqueza y fecundidad filosófica con la habitual solvencia y maestría que le caracteriza<sup>88</sup>.

Con todo, no podemos seguir a Gilson cuando incluye en la categoría de esencialista o racionalista a la metafísica de Aristóteles. Tal rótulo aparece como exagerado y contrario a la verdad cuando intenta aplicarse al descubridor de la ciencia del *ente en cuanto ente*, al autor de la doctrina del acto y la potencia, al genio que supo desentrañar los diver-

---

<sup>86</sup> GILSON, Étienne. *El tomismo*, p. 248.

<sup>87</sup> IRIZAR, Liliana B.- DEWAN, Lawrence. *Conversations with Lawrence Dewan*, O.P.

<sup>88</sup> ECHAURI, Raúl. Nota preliminar a *El ser y los filósofos*. Pamplona: Eunsa, 1979, p. 11.

sos *sentidos del ser* en el seno mismo de la realidad. Como ha observado González Gatica:

“El juicio de “esencialismo” que Gilson hace a Aristóteles se entiende que lo hace desde la óptica del *actus essendi* tomista y del esencialismo posterior (la escolástica y la filosofía moderna), en el que se trata de un racionalismo que subsume el ser real en la esencia pensada. No parece que Aristóteles, con su doctrina de la Substancia y del Acto, pueda sin más agruparse con los ‘esencialistas’ y ‘racionalistas’, por el sólo hecho de no haber conocido la creación y haber examinado el ente como existiendo desde siempre”<sup>89</sup>.

Y es que una de las notas que caracterizan los análisis metafísicos de Gilson es el ahínco con el que intenta mostrar la discontinuidad, el quiebre, entre la visión aristotélica del ente respecto de la ofrecida por Tomás de Aquino. En este punto, Lawrence Dewan marca su distanciamiento de Gilson con toda nitidez. En efecto, el tomista canadiense considera, en total desacuerdo con el maestro francés, que Santo Tomás reconoce expresamente su deuda con Aristóteles (e incluso con Platón) en dos temas realmente álgidos dentro del tomismo: la doctrina del acto de ser y la de la creación. No es este el lugar para abordar un tema de tamaña envergadura. Sólo dejaremos apuntadas dos apreciaciones muy puntuales de Fr. Dewan sobre el particular.

Por un lado, él ha confirmado, en buena medida, nuestra apreciación inicial acerca de que la exaltación del *esse* se ha hecho sobre el trasfondo de una pugna contra los racionalismos: “... pienso que la doctrina de la existencia de algunos tomistas se ha visto infectada debido a la necesidad de luchar por la existencia extramental de las cosas contra los idealistas. Esto ha llevado a la confusión entre los dos significados de “*esse*” que se dan en *ST* 1.3.4.ad 2 (el de ser existencial y el de ser veritativo)”<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> GONZÁLEZ GÁTICA, Alejandro. *El pensamiento de Gilson sobre el “actus essendi” tomista*, pp. 42–43.

<sup>90</sup> “... I think the doctrine of existence of some Thomists has been infected by the need to fight for the extramental existence of things against idealists. This has led to confusion between the two meanings of “*esse*” given in *ST* 1.3.4.ad 2.” IRIZAR, Liliana B.- DEWAN, Lawrence. *Conversations with Lawrence Dewan*.

Por otro lado, Dewan ve una relación directa entre la devaluación de la forma, esto es, el haberle quitado su rol crucial en el ser de las cosas y el tema de las “fuentes” del *esse*. Este comentario suyo resume estupendamente una discusión que él ha abordado con rigor admirable en distintas oportunidades<sup>91</sup>:

“Yo diría que <algunos tomistas>, al centrarse en la creación, y en una particular visualización de la misma, en el interés de presentar el cristianismo como haciendo una contribución revolucionaria a la metafísica les impidió apreciar hasta qué punto es existencial el interés por la forma en los antiguos griegos”<sup>92</sup>.

Pues bien, que la explicitación y sistematización definitiva de la doctrina del acto de ser haya sido obra del genio filosófico del Aquinate resulta a todas luces incontestable. Lo que ahora —esto es— después de entrar en contacto con los escritos de Lawrence Dewan, no resulta tan fuera de cuestión es que Aristóteles tenga poco o nada que ver en este hallazgo. Parece más de acuerdo con el espíritu indagador y amante de la verdad que debe caracterizar al filósofo, abrirse, siquiera a esta posibilidad, a este nuevo horizonte de exploración que ofrece Lawrence Dewan en el que Aristóteles figura como una fuente primordial de inspiración en los temas nucleares y más característicos de la metafísica de Tomás de Aquino.

Asimismo —tal como hemos podido apreciar— uno recoge la impresión de que el haber prestigiado preponderantemente el *esse* condujo insensiblemente a Gilson a desplazar la forma del núcleo del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino. Si esto es así, la novedad del

<sup>91</sup> Véase especialmente: DEWAN, Lawrence, O.P. St. Thomas, Aristotle, and Creation. In: *Dionysius* (annual of the Classics Dept.). Halifax, Nova Scotia: Dalhousie University. N°15 (1991): 81–90; Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians. In: *Laval théologique et philosophique*. N° 50 (1994): 363–387; St. Thomas, the Fourth Way, and Creation. In: *The Thomist*. N° 59 (1995): 371–378; *Aristóteles como una fuente de la doctrina del ser de Santo Tomás* (cap. III de *Lecciones de Metafísica*); A Note On Thomas Aquinas and *virtus essendi*.

<sup>92</sup> “I would say that the focussing upon creation, and a particular imagining of creation, in the interests of presenting Christianity as making a revolutionary contribution to metaphysics, led to a failure to appreciate how ‘already existential’ the ancient Greek interest in form was”. IRIZAR, Liliana B.- DEWAN, Lawrence. *Conversations with Lawrence Dewan*.

planteamiento de Dewan radica fundamentalmente en haber devuelto a la forma el lugar genuino que le corresponde en la metafísica<sup>93</sup>.

En el esquema de Gilson la esencia o forma, fuera de su condición de componente imperfecto del ente y de asumir un papel *secundario*, tiende a presentarse como algo abstracto, como aquello simplemente apprehendido por la inteligencia. Su relación con el *esse* pareciera abordarse desde una perspectiva meramente lógica y, por lo mismo, digámoslo así, estática, lo cual es una consecuencia que cabe esperar habiéndose atribuido casi exclusivamente al *esse* todo el peso existencial.

La visión de Dewan, en cambio, es *más existencial*, esto es, se ve a la forma jugando, juntamente con el *esse*, el rol ontológico que le corresponde, en tanto que principio del ser, de *virtus essendi*, gracias al influjo de la causalidad divina. De lo contrario, como advierte Dewan, el riesgo de incurrir en una concepción logicista está siempre ahí. De hecho, esta visión abstracta, conceptualista de la esencia alcanzó a afectar la propia percepción de Étienne Gilson. El profesor Dewan comenta al respecto:

“Debo decir que nosotros solamente vemos la distinción entre forma y *esse* cuando consideramos una cosa precisamente como causada por otra. De otra manera, la visión de la forma y la visión del *esse* es una y la misma. El peligro es concebir la forma como evidentemente distinta del *esse*. Esto produce el efecto de mover la forma hacia una zona de abstracción cuasi-matemática, de manera que ya no sea ni siquiera principio del *esse*. Esto se ve en la obra de Gilson. Así, en un artículo publicado en 1964, sobre *virtus essendi*, él entendía que *virtus essendi* en las cosas era el *esse* mismo. Él no podía advertir que Santo Tomás estaba hablando sobre la forma como distinta del acto de ser y al mismo tiempo como principio de él. Él

---

<sup>93</sup> Es importante apuntar que, con relación al rol causal de la forma, Lawrence Dewan considera a Juan Capreolo y su presentación de la doctrina del *esse* de Santo Tomás como una de sus principales fuentes de inspiración. Cf. especialmente Cf. DEWAN, Lawrence, O.P. *Capreolus, St. Thomas, and Being* [publicada en francés: *Capreolus, saint Thomas et l'Être*. Dans: *Jean Capreolus et son temps 1380–1444, Colloque de Rodez*, (special number, #1 of *Mémoire dominicaine*). Paris: Cerf, 1997, pp. 77–86.] El *colloquium* tuvo lugar en Sept. 2–4, 1994.

había tomado como aislados el uno del otro: el orden de la esencia y el orden del ser en acto”<sup>94</sup>.

Se podría decir que Fr. Dewan visualiza la forma de modo *más existencial* precisamente, gracias a su esfuerzo constante en acentuar el “vínculo *per se*” que une la forma con el ser. De ahí su reiterada afirmación de que “... forma y ser son *indisociables*; el ser sigue a la forma o necesariamente la acompaña, precisamente por el tipo de cosa que es la forma”<sup>95</sup>. En efecto, el parentesco, la proximidad o íntima conexión entre la forma, que es *¡acto!* (primero), y el ser deriva de que la forma *da el ser*, es el *principio del ser*. En este sentido Dewan se complace en citar insistentemente este pasaje que sirve de sustento a su tesis:

“... Dios causa en nosotros el *esse* natural por creación, sin mediación de ninguna causa eficiente, mas sin embargo [lo hace] por la mediación de una causa formal: porque la forma natural es el principio del *esse* natural...”<sup>96</sup>.

El *actus essendi* es perfección, sin duda, pero la forma, *virtus essendi*, o vehículo insoslayable de esa perfección<sup>97</sup> supuesta la Causa Primera, no parece hallarse tan lejos de la nobleza y dignidad del *esse*. Porque, si bien es cierto que en los seres causados opera también como *límite*, “... sin embargo, esto no es lo que en sí mismo significa la palabra ‘forma’; lo que ella significa es principio del *esse*, aquello a través de lo cual la cosa tiene ser. Y es precisamente en este sentido que la forma es llamada acto”<sup>98</sup>.

Así se comprende que Dewan pueda afirmar que: “En las cosas hay una nobleza *paralela* de esencia y ser”<sup>99</sup>. Ambos están al servicio

<sup>94</sup> DEWAN, Lawrence, O.P. *Lecciones de metafísica*, cap. III, p. 76–77.

<sup>95</sup> *Ibid.*, cap. X, p. 147.

<sup>96</sup> SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Opera omnia inssu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22: *Quaestiones disputatae de veritate*, q.27, a.1, ad 3. Roma: Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, 1975-1970-1972-1973-1976, 3 vol. 5 fascicula.

<sup>97</sup> ST 1.14.6: “Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est”. [... “porque toda forma por la que un ser se constituye en su especie, es una perfección”].

<sup>98</sup> BROCK, Stephen. L. *Comunicación personal vía e-mail*, 18–11–2014.

<sup>99</sup> DEWAN, Lawrence, O.P. *Comunicación personal vía e-mail*, 03–01–2009: “There is a *parallel* nobility of essence and *esse* in things”.

de la causalidad divina. Ambos contribuyen, por tanto, a la perfección ontológica del ente creado, ciertamente cada uno desde su genuino rol. En nuestra opinión, Dewan consigue de manera admirable integrar existencialmente en la unidad del ente las funciones propias de cada uno de estos objetivos de la atención metafísica.

Y con esta visión existencial e integradora de la relación entre forma y *esse*, me atrevería a decir que no sólo se devuelve a la forma el lugar ontológico que le corresponde, sino que el *esse* mismo y su función ganan en comprensión. Los conocedores de la obra de Gilson saben bien que él considera que entre el *esse* y la forma existe una causalidad recíproca, correspondiéndole al *esse* la causación eficiente de la forma y a ésta la causación formal del ser<sup>100</sup>. Por su parte, Dewan, fiel a su consigna metafísica de abordar todo *desde el punto de vista del ser*, no comparte tampoco esta interpretación de Gilson y afirma que el *esse* desempeña la función de *causa final* porque, siendo el efecto propio y la meta de la actividad del Primer Agente, tiene que jugar el rol de *fin último*. Para su explicación Fr. Dewan parte del *De potentia* 7.2.ad 10, donde el objetor sostiene que Dios no puede ser el *ipsum esse* porque “*esse*” es esencialmente un *efecto*: todas las cosas tienen *esse a través de su esencia*:

“La respuesta de Tomás muestra por qué el *esse*, en las criaturas, tiene de rol de un *efecto* en tal grado. Él dice que el orden de los fines corresponde al orden de los agentes, de un modo tal que al primer agente corresponde el fin último, y el orden de los fines es proporcionado al orden de los agentes. El *esse*, que es el efecto propio y el fin correspondiente a la operación del primer agente debe, entonces, tener el rol de *fin último*. Pero el fin, aunque es primero en la intención, es último en la operación, y es *el efecto de las otras causas*. Por consiguiente, el *esse* creado, el cual es el efecto

---

<sup>100</sup> Cf. GILSON, Étienne. *El ser y los filósofos*, p. 256: “Aunque es cierto que la esencia es realmente distinta de su propia existencia en virtud de su mismo acto de existir, porque, en efecto, su acto de existir es lo que le capacita a la esencia para actuar como causa formal, y para hacer que el ser actual sea tal ser. 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 formal (...) 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’”.

propio del primer agente, es *causado* por los otros principios, si bien el primer principio, esto es, Dios, es la primera causa del *esse*<sup>101</sup>.

Para Fr. Dewan, es así como Tomás nos ofrece una visión de la forma de la cosa como *causal* con relación al *esse* de la cosa; en este sentido debe ser considerada, en tanto que *instrumento* del primer principio, un *poder activo*. Mientras que el *esse*, efecto de la causa primera, cumple el rol de causa *final*. En contraposición a Gilson, dirá que si se afirma que el *esse* da el ser a la esencia, se está visualizando al *esse* como una cosa que tiene ser. Se observa en este análisis de Dewan que la clave de lectura de la relación es siempre considerar la forma como instrumento de la causalidad divina en la causación del ente:

“Esto nos permite ver que, siendo postulado Dios como el agente más alto, al analizar su producto, un ser, es decir, *ens*, en él se encuentran juntamente una multiplicidad de factores ontológicos inteligibles, tales como *esse*, forma, materia, etc. Es decir, *solamente* a través de lo que yo llamaría “análisis formal”, la metafísica cobra sentido. No se debe visualizar el *esse* de la cosa como algo que en sí mismo *TIENE esse* y lo da a la esencia; esto significa visualizarlo como un agente, es decir, una cosa subsistente”<sup>102</sup>.

Como consideración final quisiera simplemente advertir que este escrito de ningún modo ha tenido la pretensión –por lo demás ilusoria– de dejar zanjado un debate tan profundo como complejo en

---

<sup>101</sup> De *Pot.*, 7.2.ad 10 [Quod secundum ordinem agentium est ordo finium, ita quod primo agenti respondet finis ultimus, et proportionaliter per ordinem alii fines aliis agentibus. Si enim considerentur rector civitatis et dux exercitus et unus singularis miles, constat quod rector civitatis est prior in ordine agentium, ad cuius imperium dux exercitus ad bellum procedit; et sub eo est miles, qui secundum ordinationem ducis exercitus manibus pugnat. Finis autem militis est prosternere hostem; quod ulterius ordinatur ad victoriam exercitus, quod est finis ducis; et hoc ulterius ordinatur ad bonum statum civitatis vel regni, quod est finis rectoris et regis. Esse ergo quod est proprius effectus et finis in operatione primi agentis oportet quod teneat locum ultimi finis. Finis autem licet sit primum in intentione, est tamen postremum in operatione, et est effectus aliarum causarum. Et ideo ipsum esse creatum, quod est proprius effectus respondens primo agenti, causatur ex aliis principiis, quamvis esse primum causans sit primum principium].

<sup>102</sup> L. Dewan, *Lecciones de metafísica*, cap. X, nota. 6

sus implicaciones metafísicas. Se ha intentado más bien invitar a los seguidores de Tomás de Aquino, en especial a los hispanoparlantes, a unirse a una discusión que considero bastante desconocida en nuestras latitudes (América Latina), y probablemente España. Esto por la simple razón ya mencionada de que tanto Lawrence Dewan como su extensa producción, son básicamente desconocidos por los tomistas de lengua hispana.

Ciertamente el enfoque de la metafísica de Tomás de Aquino presentado por Lawrence Dewan —de manera especial su visión de la relación entre la forma y el *esse*— ha cambiado de modo decisivo nuestra comprensión de la metafísica del Aquinate. De ahí que, seamos conscientes de la novedad que encierran sus análisis y de las dificultades que esta novedad podría causar en quienes han transitado por los textos de Tomás de la mano del gran maestro Gilson.

En todo caso, es evidente que no se trata de tomar partido por ésta o aquella escuela de pensamiento. Lo que está en juego es mucho más profundo. Se trata de procurar, en la medida de lo posible, ser fieles no sólo a lo que dijo, sino también a lo que hizo Santo Tomás de Aquino durante toda su vida. Lo más importante es la verdad, no el que lo haya dicho tal o cual filósofo, sino que lo dicho sea verdad. Para eso —enseñó Tomás— estudiamos filosofía, no para saber lo que dijeron los hombres, sino para conocer la verdad de las cosas<sup>103</sup>. En esto, y en muchas cosas más, Étienne Gilson y Lawrence Dewan —no lo dudamos— estuvieron completamente de acuerdo.

---

<sup>103</sup> Cf. Tomás de Aquino, *In De caelo et Mundo*, lib. I, lect. 22, n. 228[8]: "... el estudio de la filosofía no tiene por objeto saber lo que los hombres pensaban, sino cuál es la verdad de las cosas".

## Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- AQUINO, Tomás de. *Comentario a la Física de Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Comentario al libro VIII de la Metafísica de Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Comentario al libro VIII de la Metafísica de Aristóteles*. Trad. Jorge Morán, Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona: Eunsa, 1999.
- \_\_\_\_\_. *El ente y la esencia*. En: *Opúsculos y cuestiones selectas*. Madrid: BAC, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Los principios de la naturaleza*. En: *Opúsculos y cuestiones selectas*. Madrid: BAC 2001.
- \_\_\_\_\_. *Summa contra gentiles*. Edición bilingüe dirigida por L. Robles Caicedo, O.P. y A. López Sierra, O.P., BAC, Madrid, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Suma teológica*. Texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por Francisco Barbado Viejo, O.P., BAC, Madrid, 1950–64.
- BROCK, S. L. Prólogo a L. Dewan. En: DEWAN, Lawrence. *Lecciones de Metafísica*. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Review of Lawrence Dewan, O.P., Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*. In: *Acta Philosophica*. N° 17(2008)1.
- \_\_\_\_\_. *Harmonizing Plato and Aristotle on Esse: Thomas Aquinas and the De hebdomadibus*. In: *Nova et Vetera [English Edition]*. N°5 (2007)3: 465–494.

- DEWAN, Lawrence, O.P. *Capreolus, St. Thomas, and Being* [publicada en francés: *Capreolus, saint Thomas et l'être*. En *Jean Capreolus et son temps 1380–1444*, Colloque de Rodez, (special number, #1 of *Mémoire dominicaine*). Paris: Cerf, 1997, pp. 77–86.]
- \_\_\_\_\_. Émission radiophonique sur Étienne Gilson. Dans la série: “*Penseurs et apôtres du 20e siècle*”. Diffusée le 24 nov., 1999, à 17h, Radio Ville Marie, Montreal. [Publicado en medio impreso como “Étienne Gilson”, in Jean Genest (ed.). *Penseurs et Apôtres du XXme Siècle*. Montreal: Fides, 2001.]
- \_\_\_\_\_. Étienne Gilson y el actus essendi. Trad. C.D. Domínguez y L.B. Irizar. En: *Stella Matutina*. La Plata (Argentina): Universidad Católica de La Plata, 2011. [Originalmente publicado como “Étienne Gilson and the Actus Essendi. In: *International Journal of Philosophy* (Taipei). N° 1 (2002): 65–99 (versión revisada de la publicación de 1999)].
- \_\_\_\_\_. *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*. Washington: The Catholic University of America Press, vol. 45, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Lecciones de Metafísica*. Trad. C. R. Domínguez y L. B. Irizar, Edición dirigida y revisada por L. B. Irizar. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2009.
- \_\_\_\_\_. On Anthony Kenny’s Aquinas on Being. In: *Nova et vetera*. N° 3 (2005).
- \_\_\_\_\_. *Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas*. Trad. y ed. L.B. Irizar. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2012. [Originalmente publicado como: *Saint Thomas and Form as Something Divine in Things*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2007 (The Aquinas Lecture, no. 71)].
- \_\_\_\_\_. St. Thomas, Aristotle, and Creation. In: *Dionysius* (annual of the Classics Dept.). Halifax, Nova Scotia: Dalhousie University. N°15 (1991): 81–90.
- \_\_\_\_\_. St. Thomas, the Fourth Way, and Creation. In: *The Thomist*. N° 59 (1995).

- \_\_\_\_\_. Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians. In: *Laval théologique et philosophique*. N° 50 (1994): 363–387.
- ECHAURI, Raúl. *El pensamiento de Etienne Gilson*. Pamplona: Eunsa, 1980.
- \_\_\_\_\_. Nota preliminar a *El ser y los filósofos*. Pamplona: Eunsa, 1979.
- GILSON, E. *El ser y los filósofos*. Trad. S. Fernández Burillo. Pamplona: Eunsa, 1979.
- \_\_\_\_\_. *El tomismo*. Trad. F. Múgica. Pamplona: Eunsa, 1989<sup>2</sup>. (es traducción de la edición francesa de 1965).
- \_\_\_\_\_. Introducción a la filosofía cristiana. Trad. J. R. Courrèges, Madrid, Encuentro, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Virtus essendi*. In: *Medieval Studies* (Toronto). N° 26 (1964): 1–11.
- GONZÁLEZ GATICA, Alejandro. *El pensamiento de Gilson sobre el “actus essendi” tomista. Thesis ad Doctoratum in Philosophia totaliter edita*. Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Philosophiae, 2010
- IRIZAR, Liliana B.-DEWAN, Lawrence, O.P. *Conversations with L. Dewan*, O.P.: His Central Metaphysical Topics. (En proceso de edición).
- JUAN PABLO II. Carta Encíclica *Fides et ratio*. Madrid: Ed. San Pablo, 1998.
- REDPATH, Peter A. (Ed.). *A Thomistic Tapestry. Essays in Memory of Étienne Gilson*. New York: Editions Rodopi, B.V., 2003.
- SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 3: *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1886.
- \_\_\_\_\_. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*. Ed. P. Marc, C. Pera y P. Caramello. Taurini-Romae: Marietti, 1961.

\_\_\_\_\_. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22: Quaestiones disputatae de veritate*. Roma: Ad Sanctae Sabiniae/Editori di San Tommaso, 1975-1970-1972-1973-1976, 3 vol. 5 fascicula.

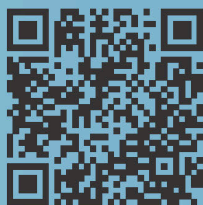
\_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de potentia*. Ed. P. M. Pession. 10<sup>a</sup> ed.: Marietti. Taurini-Romae, 1965.

\_\_\_\_\_. *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5. Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889.

SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, I. c. 28. Ed. P. Marc, C. Pera y P. Caramello. Taurini-Romae: Marietti, 1961

\_\_\_\_\_. *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5. Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889.

WEST, Jason. *Review of Lawrence Dewan, O.P., Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*. In: *Nova et vetera* [English version]. Florida: Naples, 2009.



Fondo de Publicaciones  
Universidad Sergio Arboleda



9 789588 866222

Con su estilo sobrio, riguroso y extraordinariamente lúcido, Lawrence Dewan nos incitará una y otra vez a renovar la mirada sobre la realidad a fin de reconocerla en su infinita dignidad y honra, para “leer dentro” y, así, descifrar su significado y unidad más profunda. Su trabajo esforzado, paciente, minucioso por mostrar “lo que dice Tomás de Aquino”, devela aquí algunos de sus frutos, todavía incipientes. Frente a la intransigente ideología postmetafísica, el pensamiento fuerte, irradiado luminosamente desde la figura y la pluma de Fr. Dewan, una vez más ha vigorizado su vigencia y revelado su necesidad. Sí, ciertamente este pensamiento es más necesario ahora que nunca.

Este trabajo es uno de los resultados de investigación del *Proyecto Dewan en español* que desarrolla, desde el año 2008, el grupo *Lumen* de la Escuela de Filosofía y Humanidades, Universidad Sergio Arboleda. El proyecto tiene como objetivo principal traducir, analizar y difundir en el ámbito de habla hispana, tanto la magistral obra del filósofo tomista canadiense Lawrence Dewan, O.P., como la de aquellos expertos del tomismo que desarrollan una línea de pensamiento afín a la de Dewan.

**UNIVERSIDAD SERGIO ARBOLEDA**

Carrera 15 No. 74-40. Tels: (571) 325 7500 ext. 2131 - 322 0538. Bogotá, D.C.  
Calle 18 No. 14A-18. Tels: (575) 420 3838 - 420 2651. Santa Marta