

ORIGINALIDAD DE LA CONCEPCION METAFISICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Sentido de la originalidad Tomista

En comparación con las modernas concepciones de la Filosofía y, en concreto, de la Metafísica, Santo Tomás suele dar la impresión de demasiado respeto hacia las filosofías anteriores. Hasta se ha llegado a negar toda originalidad a la síntesis intelectual tomista y todavía se repite la acusación de compilador que Pedro Duhem hizo contra el Doctor Angélico. Evidentemente, si por originalidad filosófica queremos significar la ruptura absoluta con la tradición, al estilo de Descartes o Kant, Santo Tomás no es original. Nadie tan respetuoso como él con los pensadores que le precedieron. No había en él pereza para dejar de consultar los trabajos de sus antecesores ni soberbia para despreciarlos (1). Con ello, a todos superó en profundidad y anchura de conocimiento (2). Con verdad ha escrito Gilson que, en Santo Tomás, «la razón humana que no es antigua, ni medieval, ni moderna, sino simplemente razón, se ha puesto a la obra» de la Filosofía (3).

Mas si por originalidad se entiende la elaboración propia de un sistema, la orientación y organización de materiales en torno a una idea de conjunto, la armonización de partes, la vitalidad y validez de la doctrina para la solución de los principales problemas que el hombre se plantea en su entendimiento y en su actividad, entonces la ori-

(1) II-II, q. 49, a. 3, ad 2.

(2) CAYETANO, in II-II, q. 148, a. 4.

(3) GILSON: *La philosophie au Moyen Age*, P. 536, Payot, París, 1947.

ginalidad de Santo Tomás es de las más perfectas y absolutas. Sobre todo, su originalidad es la más profunda e incommovible, porque se funda en la misma originalidad de la verdad, que la inteligencia descubre en la naturaleza misma de las cosas. Y en esa intuición genial, Santo Tomás ha llegado a la raíz de esas cosas para sorprender su estructura y su interna constitución, como base y origen de toda su interpretación filosófica. *Materia, forma* y «*esse*», los tres grandes eslabones de esa cadena científica, que partiendo de las cosas compuestas de materia y de forma, contemplando las sustancias que sólo son forma sin materia, pero que no son su propio acto de ser o existir, su *esse*, llega finalmente, por rigurosa demostración científica, a afirmar la realidad de una Existencia pura y subsistente, de un *Esse sine forma*.

La respetuosa veneración que sintió Santo Tomás por la tradición cultural no le impidió, sin embargo, ver siempre y en todas partes la verdad, aunque para ello tuviera que criticar las posiciones de Platón o de Aristóteles, y aun del mismo San Agustín. Por eso el Angélico es platónico y aristotélico al mismo tiempo, y es también agustiniano. Mas, superando toda polaridad antitética, ha forjado su propio sistema, lógico y coherente, que ni es platónico, ni aristotélico, ni siquiera agustiniano. Sencillamente, es tomista.

Martín Grabmann ha escrito justamente al comparar la metafísica de Sto. Tomás y la metafísica de Aristóteles: «Para formarse idea del abismo que separa la metafísica tomista de la aristotélica basta dirigir una mirada al coronamiento de la metafísica tomista, que es la doctrina acerca de Dios y de sus atributos. En lugar del *actus purus* de Aristóteles, en lugar del pensamiento eterno y de la primera causa altísima del movimiento, Santo Tomás coloca el *Esse Subsistens*, la Primera causa creadora, la causa Ejemplar infinita y perfecta, el último fin de la creación, la providencia universal que rige al mundo y ordena a todos los seres personales a un destino inmortal. El atributo divino esencial de la Revelación se halla sobre las alturas de la metafísica en el Ser Altísimo, cuya existencia es exigida por los datos reales de la experiencia como una necesidad metafísica» (4). Magnífico comentario a lo que tantas veces había escrito Cayetano: «con frecuencia el autor (Santo Tomás) en filosofía expone y comenta a

(4) Dr. MARTIN GRABMANN: *Esencia y significación del aristotelismo de Santo Tomás de Aquino*. «La Ciencia Tomista», 67 (1944) p. 334.

Aristóteles *como filósofo*, sin preocuparle lo que el mismo Aristóteles opinara (como particular); del mismo modo que en teología se esfuerza por exponer a los Doctores *en cuanto teólogos*, sin importarle lo que esos autores sintieran, para interpretar en sentido aceptable sus palabras» (5).

La tradición del tomismo español.

Esta originalidad, una de las cualidades que más llamaron la atención de sus contemporáneos (6), es hoy también uno de los puntos en que más se fijan los modernos historiadores del tomismo. Es Etienne Gilson quien con más insistencia ha escrito sobre la originalidad de la metafísica tomista. No es el primero, ni el que con mayor rigor metafísico ha señalado la concepción tomista del acto de existir, como eje central de la filosofía de Santo Tomás. Toda la tradición tomista se alimenta «de esa verdad sublime», que hace del existir sustancial la más profunda concepción de la esencia Divina, mientras que ve en la existencia contingente y realmente distinta de la esencia, la esencia metafísica de todas las cosas creadas.

Justo es reconocer que la tradición tomista española ha sido la que con mayor precisión ha estudiado este punto esencial de la doctrina metafísica del Doctor Angélico. Ya en el siglo XIV, el catalán Bernardo de Trilla—«dogmatibus ac nectare fratris Thomae excellenter imbutus»—defiende reiteradamente la distinción real entre esencia y existencia en los seres creados (7). Desde el siglo XVI—siglo de oro español, aun en lo que al tomismo se refiere—la metafísica tomista se despliega en todo su esplendor, dirigida por «la verdad fundamental de la filosofía cristiana». Domingo Báñez, en sus Comentarios a la Primera Parte de la Suma, se revela como el gran «Filósofo del ser». Fray Pedro de Ledesma, suplente de Báñez en la cátedra salmantina, escribió su tratado *De divina perfectione*, que es «de lo más sutil y metafísico que ha producido el ingenio hispano» (8) y agota todas las cuestiones que puedan plantearse sobre el ser de Dios y de

(5) In III P. q. 27, a. 4.

(6) GUILLERMO DE THOCO: *Vita S. Thomae Aquinatis*, c. 14, *Fontes*, p. 81. Citado por S. RAMIREZ: *Suma Teológica*, t. 1, *Introducción General*, p. 16. Madrid, B. A. C., 1947.

(7) G. S. ANDRE, S. I.: *Les Quodlibeta de Bernard de Trilla*, *Gregorianum*, 2 (1921), págs. 226-265.

(8) P. SANTIAGO RAMIREZ: *Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos*. «Estudios Filosóficos», n. 1, 1951-52, p. 13.

las criaturas. Fr. Diego Más, el gran metafísico valenciano, escribió una magistral *Metaphysica disputatio de ente et eius proprietatibus, quae communi nomine inscribitur de transcendentibus*. Ya en el siglo XVII Fr. Francisco de Araujo publicó sus *Commentaria in universam Aristotelis Metaphysicam*, que «le colocan a la cabeza de todos nuestros metafísicos, siendo una réplica tomista vigorosa y de altura a las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez» (9). Juan de Santo Tomás dejará su impronta en toda la metafísica posterior del tomismo y su *Cursus Philosophicus*, «tomado en su conjunto, es el mejor curso de Filosofía que posee la escuela tomista de todos los tiempos y de todas las latitudes» (10). Juan Martínez del Prado, aunque critique a Juan de Santo Tomás en muchos puntos, no por ello rompe la trayectoria tomista, antes la corrobora con su erudición extraordinaria. Y es una gloria indiscutible del P. Norberto del Prado el haber hecho que los tomistas contemporáneos volvieran a meditar sobre «la verdad fundamental de la filosofía cristiana».

Nuestro intento.

En otros trabajos hemos estudiado algunos de los aspectos de la existencia en la concepción metafísica de Santo Tomás. Quisiéramos ahora poner de manifiesto que la originalidad metafísica del Angélico Maestro encuentra su último fundamento en su nueva manera de entender la existencia como el acto supremo del ser y su última formalidad y perfección.

Los estudios de Gilson son definitivos y sus conclusiones en este punto nos parecen incuestionables.

El P. Luis M. Régis, O. P., Director del Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Montreal, bajo el sugestivo título de *L'Odysee de la Métaphysique*, describe las vicisitudes de la Metafísica, que después de casi veinte siglos logra descubrir su objeto por medio de Santo Tomás de Aquino. Los presocráticos se quedaban en el ente sensible del primer conocimiento intelectual; Platón es el metafísico del «aliquid», que lleva a la afirmación del uno, del que todas las cosas participan, pero que no es ser, sino bien; en la metafísica de Aristóteles el ente en cuanto ente queda reducido al ente-cosa, sustancia o naturaleza cuya mayor perfección es su acto esencial,

(9) *Ibidem*, p. 15.

(10) *Ibidem*, p. 16.

que se llama forma sustancial. En Platón habla el ser como esencia, en un individualismo radical y es traducido por la *definición*. En Aristóteles, es el ser naturaleza o causa, que se manifiesta como un centro de donde parten miriadas de accidentes y hacia el cual vuelven todos otra vez; su lenguaje es el *raciocinio*. Para Santo Tomás es el ser en cuanto ser cuyo lenguaje se traduce a la inteligencia por su acto de existir y se expresa por el *juicio*. Así «recoge todas las verdades contenidas en el Platonismo y Aristotelismo y las agrupa en torno al ser en cuanto ser, luz infalible de nuestra inteligencia, luz que la arrastra hacia su única patria, aquella en que habita el que es el Ser y el Bien» (11).

Del ser esencial al ente en cuanto ente

Gilson ha denominado ontología esencialista a la corriente doctrinal, que se caracteriza por el predominio de los valores esenciales sobre los existenciales. Se toma aquí la esencia en su pura abstracción e independencia sin orden trascendental a su acto propio de existir.

Dejando para otra ocasión nuestras notas sobre Platón y Plotino, Aristóteles y la filosofía árabe y Boecio, vamos a limitar nuestro estudio a algunos escolásticos pretomistas con unas breves observaciones sobre San Agustín y San Anselmo, los dos grandes maestros de los filósofos escolásticos.

San Agustín.

Platón es el prototipo del filósofo esencialista. El hombre platónico, despojado de imaginación y de sentidos, no puede ser el compuesto sustancial de alma y cuerpo, de inteligencia y facultades sensibles. Es inteligencia pura, aunque aprisionada en el cuerpo, del que tiene que liberarse para volver a la pura inteligibilidad. Por eso el ser se da únicamente donde hay inteligibilidad. El contenido ideal de las esencias nos da al mismo tiempo su realidad existencial. Saber lo que es una cosa es saber al mismo tiempo que es o existe. No se nos da la existencia por el contacto con los seres de este mundo visible por pura inteligencia. Analizando los conceptos, que se despierr-

(11) LOUIS-M. REGIS, O. P. : *L'odisée de la Métaphysique*, p. 95. Institute d'Etudes Médiévales, Montreal, 1949.

tan en la mente al roce con las apariencias que son las cosas, encontramos la verdadera existencia, que es propia de las ideas separadas, única y verdadera realidad.

San Agustín decididamente sigue las enseñanzas de Platón, pero cristianizándolo. Sólo hay un ser que «en verdad es», los demás «no son verdaderamente». Por esta su verdad en el existir, es en absoluto inmutable, uno y siempre idéntico a sí mismo. Sin nacimiento, sin muerte posible (12). En cambio, los demás seres, por no ser verdaderamente, son mudables y múltiples, inestables y en perpetuo fluir. Expuestos a desaparecer y volverse a la nada, que en otro tiempo fueron (13).

También para San Agustín la esencia es el valor supremo, y si identifica a Dios con el «*ipsum esse*», este ser es preferentemente la realidad de la esencia divina. «En Dios se identifican el ser y el ser fuerte, sabio, justo y todo lo que se puede decir de aquella simple multiplicidad o múltiple simplicidad, con lo cual El designa su sustancia» (14). Además es preferible traducir el *ousia* griego por *esencia*, y no por *sustancia*. Porque, hablando con absoluto rigor, Dios no es *sustancia*. *Essentia* es el sustantivo del infinitivo *esse* (15). Es la esencia divina, inmutable y simple, múltiple simplicidad o simple multiplicidad, el conjunto infinito de todas las perfecciones. Dios es la bondad sin cualidad, la grandeza sin magnitud, el creador sin indigencia, presente sin situación, continente de todas las cosas sin ser afectado por ellas, omnipresente sin lugar, sempiterno sin tiempo, causa agente de todas las mutaciones sin cambiar El, ni ser sujeto

(12) «Res enim quaelibet, prorsus qualicumque excelentia, si mutabilis est, non vere est: non enim est ibi verum esse, ubi est non esse» SAN AGUSTIN: *In Joannis Evangelium*, tract. VIII, c. 8, n. 10. P. L. 35, col. 1680. La contraposición entre Dios, que posee un ser verdadero, y las creaturas, que tienen un ser no verdadero, un ser falso, se encuentra en todos los escritores de la primera Escolástica, para acentuar vigorosamente la distinción entre el ser de Dios y el ser de las creaturas.

(13) «Aliae essentiae vel substantiae capiunt accidentia, quibus in eis fiat magna vel quantacumque mutatio. Deo autem aliquid huiusmodi accidere non potest; et ideo sola substantia Dei vel essentia, quae est Deus, incommutabilis est. Cui profecto maxime et verissime competit esse. Quod enim mutatur non servat ipsum verum esse; et quod mutari potest, etiam si non mutatur, potest quod fuerat non esse». *De Trinitate*. Lib. V, c. II, col. 912. P. L. 42.

(14) *De Trinit.* lib. VI, c. IV, P. L. 42, col. 927.

(15) «Sicut ab eo quod est esse appellatur essentia, ita et ab eo quod est subsistere, substantiam dicimus: si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere» *De Trinit.* L. VII, c. V, col. 942, P. L. 42.

paciente de nada. Todo lo que podamos imaginar de perfección, todo lo tiene Dios (16).

San Agustín hace frecuentes referencias al texto del Exodo, donde Dios se define como «El que es». Ahí cree encontrar la verdadera definición de Dios, de ese ser inmutable y absolutamente simple, que tanto había ilustrado el genio de Platón. El Dios del Exodo es justamente el ser de que hablaba el divino Platón, quien, según piensa San Agustín, habría conocido el Antiguo Testamento en alguno de sus infinitos viajes (17). «Aquel es el ser primero, dice en otro lugar, que es totalmente inmutable y que ha podido decir con todo rigor: Yo soy el que soy; y tú le dirás: «El que es me ha enviado a vosotros» (18).

En una de sus maravillosas Homilías sobre el Evangelio de San Juan, el Doctor de Hipona acude al «Maestro interior» para que le ilumine sobre el sentido de las palabras de Jesús: «Si no creyereis que yo soy, moriréis en vuestros pecados» (Jo. VIII, 24). «¿Qué significa, pregunta Agustín, si no creyereis que yo soy? ¿Yo soy qué? No añade nada... ¿Qué había de decir? ¿Si no creyereis que yo soy el Cristo; si no creyereis que yo soy el Hijo de Dios; si no creyereis que soy el Verbo del Padre?... Este «Yo soy» es angustioso... También Dios había dicho a Moisés: «Yo soy el que soy»... ¿Qué pensamiento podrá comprender este «Yo soy»?... Y preguntándole a Dios, añade: «¿Qué hay, en efecto, que no sea de todo lo que Vos habéis hecho? ¿Es que el cielo no es? ¿No es acaso la tierra? ¿No son las cosas que hay sobre la tierra y en el cielo? ¿Y no es el hombre mismo a quien habláis?... ¿Habrá que entender el «Yo soy el que soy» como si lo demás no fuera? ¿Cómo, pues, entender las palabras de Jesús: «Si no creyereis que soy yo»?... Que el ser mismo—*ipsum esse*—significa lo que es... que el pensamiento comprende que el ser verdaderamente es ser siempre de la misma manera» (19) *Vere esse est semper eodem modo esse*.

(16) «Intelligamus Deum quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest invenire omnino quid sit, ipse pie tamen caveat, quantum potest, aliquod de illo sentire quod non sit» *De Trinit.* Lib. V, cap. I, col. 912, P. L. 42.

(17) *De Civitate Dei*, lib. VIII, c. 11, P. L. 41, col. 236.

(18) *De Doctrina christiana*, lib. I, c. 32, n. 35; P. L. 34, col. 32.

(19) *In Joannis Evangelium*, tract. XXVIII, c. 8, n. 8-10; P. L. 35, col. 1678-9.

El ser, como inmutabilidad, no puede menos de recordarnos la *ousia* de Platón, la *essentia* de los latinos, concebida como lo inmóvil o fijo, como el elemento permanente que no se altera a través de los vaivenes accidentales a que pueda sometérsela. Por eso «debe decirse que sólo Dios es *essentia*. Porque sólo El es verdaderamente, ya que es inmutable» (20).

San Anselmo.

El Arzobispo de Cantorbery es un continuador fiel de la concepción esencialista en la línea platónico-agustiniana. También para él la existencia es determinada en función de la esencia. La inteligibilidad y la inmutabilidad son siempre las características del ser verdadero. Entender lo que una cosa es o no es, equivale a saber que es o no es, que existe o no existe.

Lo mismo que San Agustín, tiene cierto reparo en usar el término «*substantia*», tratándose de Dios, y prefiere el de «*essentia*»; porque Dios está fuera y sobre toda sustancia. Además, como ya antes hiciera San Agustín (21), usando el término «*essentia*» no ofende los oídos de los griegos, que entendían siempre «*essentia*» como «*ousia*» y «*substantia*» como «*hypostasis*» (22). Por eso el término «*essentia*» es siempre preferido en los autores trinitarios. Y para San Anselmo esencia es el supremo apelativo con que la filosofía puede denominar a Dios. Porque esencia es «lo que es», «lo que existe o subsiste» (23). Y la realidad existente más perfecta será la esencia inmutable, eternamente idéntica a sí misma: «Tú eres el que eres, porque todo lo que has sido y ahora eres siempre lo fuiste absolutamente igual. Y tú eres el que eres, pura y simplemente porque no

(20) *De Trinit.*, lib. VII, c. 5, n. 10; P. L. 42, col. 942.

(21) *De Trinit.*, lib. VII, c. 4, P. L. 42, col. 939.

(22) Esta terminología, esencia, sustancia, hypóstasis, persona, quedó definitivamente fijada a propósito del Dogma de la Trinidad, contra el arrianismo y el sabelianismo y más tarde completada para el Dogma de la Encarnación contra Nestorio y Eutiques. Sobre el término «sustancia» escribe Santo Tomás: «*Apud nos nomen substantia aequivocatur. Quandoque enim ponitur pro essentia, secundum quod nos dicimus significare substantiam rei—otro códice dice «essentiam»—quandoque ponitur pro supposito substantiae, sicut dicimus Socratem esse substantiam quamdam. Et ideo ut tolleretur malus intellectus, sancti noluerunt uti hoc nomine «substantia» pro supposito, sicut graeci utuntur; sed transmutaverunt et posuerunt «subsistentiam» respondentem «hypostasi» et «substantiam» respondentem «ousios»; quamvis sit e converso secundum veritatem significationis. Magis enim curaverunt vitiationem errorum, quam proprietatem nominum». In *I Sent.* 23, q. 1, a. 1, ad 5.*

(23) S. ANSELMO: *Monologium*, c. VI, P. L. 158, col. 153.

hay en Tí ni *haber sido*, ni *haber de ser*, sino simplemente *ser*, en presente, y no puede concebirse que un momento siquiera hubieras podido no existir (24).

Colocado en este plano esencialista, San Anselmo cree descubrir en su dimensión el gran argumento de la existencia de Dios. No le parece lo más digno fijarse en las existencias particulares; porque si hemos de llegar a una esencia inmutable y eternamente idéntica, no podemos apoyarnos en las cosas que continuamente cambian en su duración temporal y existencial, para terminar desapareciendo, dejando su puesto a otras.

La esencia nos habla de perfección, de estabilidad. Y en el análisis de esta idea de perfección es imposible concebir una esencia absolutamente perfecta e inmutable, que pueda no existir. Porque también la existencia es una perfección esencial, y si pudiera concebirse una esencia perfectísima sin existencia, aún no sería lo último de perfección, aún no sería Dios. Dios, por consiguiente, existe, porque es lo más perfecto que podemos pensar. Porque Dios es una esencia que se define «El que es», lo que existe, no puede concebirse como no existiendo (25). En la dialéctica de San Anselmo, el plano de la esencialidad exige en Dios el existir, no porque se apoye en realidades existenciales, sino porque lo requiere el análisis de una idea, de una esencia. De aquí la imposibilidad de salir a la existencia. Comenzar con esencias ideales es condenarse a permanecer siempre en un mundo vacío de existencia.

Pedro Lombardo.

Se encuentra en la misma línea esencialista, sobre todo por el influjo de San Agustín. Lo que principalmente intenta el Maestro de las Sentencias es poner de relieve la absoluta necesidad e inmutabilidad de la esencia divina.

«Sólo Dios es propia y verdaderamente esencia o *esse*» (26). Y es tal, porque su esencia no conoce ni pretérito ni futuro. Solamente Dios, que no tiene principio, puede ser llamado esencia. Porque en comparación de aquél que verdaderamente es, por ser inmutable,

(24) *Proslogion*, c. XXII, P. L. 158, col. 238.

(25) *Proslogion*, c. IV, col. 229.

(26) PEDRO LOMBARDO: *I Sent.* dist. VIII, Ed. Mandonnet, 1929, p. 188.

casi no son las cosas mudables. De quien se dice fué, ya no es ; y de quien se dice será, todavía no es. Tan sólo Dios *es*, pues no conoce haber sido, ni haber de ser. Únicamente Dios en verdad *es*. En comparación con su esencia nuestro ser no es (27). Al decir que Dios fué, será, no hay que entender que haya pasado o que haya de ser ; sino que existe absolutamente—simpliciter—sin movimiento temporal alguno. Los distintos tiempos del verbo sustantivo en Dios tan sólo insinúan la *essentia sine existentia* de su divinidad (28).

La esencia divina es su actualidad y realidad existencial, porque es inmutable, ya que no se cambia ni puede cambiarse. No es, por consiguiente, la existencia subsistente la raíz y la fuente más rica de las perfecciones divinas, sino su esencia inmutable. El ser, por lo tanto, no recibe su plenitud de su actualidad existencial, que de suyo es variable ; la riqueza entitativa hay que buscarla más bien en la realidad fija y determinada de la esencia, que le hace una identidad perfecta y una inmutabilidad absoluta.

Hugo de San Victor.

El P. Manser, en su monumental obra «*La esencia del tomismo*», le dedica un recuerdo entre los posibles predecesores de la distinción real entre esencia y existencia (29). Ciertamente «él enfocó el problema con más claridad que todos sus antecesores» (30). Todavía no se encuentra en sus escritos el binomio esencia y existencia, ni siquiera el «quod est» y «quo est». Prefiere la combinación «quod est» y «esse». En Dios se identifican ; en la creatura se distinguen.

Que no se refiere a la composición lógica sino real, parece deducirse del contexto del capítulo ; precisamente trata «*De tribus rerum*

(27) «Ipse vere et proprie dicitur essentia, cuius essentia non movit praeteritum vel futurum... In eius comparatione qui vere est, quia incommutabilis est, quasi non sunt qui mutabilia sunt. De quo enim dicitur fuit, non est ; et de quo dicitur erit, nondum est ; Deus enim tantum est, qui non movit fuisse vel futurum esse. Solus ergo Deus est, cuius essentiae comparatum nostrum esse non est». *Ibid.* p. 187.

(28) *Ibid.* p. 187.

(29) MANSER, Dr. P. G. M., O. P. : *La esencia del tomismo*, traducción de la segunda edición alemana por VALENTIN G.^a YEBRA, Madrid, 1947. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 561-2. Sentimos no poder compartir con el P. Manser su opinión sobre algunos de los autores a quienes atribuye la distinción real entre esencia y existencia. Precisamente por la concepción que estos autores tienen de la existencia, punto álgido de la cuestión y donde está, como él mismo dice, «el verdadero caballo de batalla».

(30) MANSER, o. c., p. 562.

differentiis). El «esse» de que habla es ciertamente un esse actual ; existencia, si se prefiere el término. Pero identifica el esse existencial con la dependencia que la esencia creada dice al Creador. Esta dependencia de efecto a su causa sigue al esse verdaderamente tal, que es la esencia o la forma sustancial. En Hugo de San Víctor el «quod est» y el «esse» tienen el mismo sentido que en Boecio: sujeto y forma sustancial ; su distinción habrá que entenderla como la de supuesto, y naturaleza. Distinción, por consiguiente, entre el todo y una de sus partes.

El valor existencial siempre permanece en segundo plano y, como es frecuente en estos escritores, suele quedar reducido a una relación de dependencia causal de la creatura al Creador. En Dios su última perfección hay que ponerla en su inmutabilidad esencial, en la ausencia absoluta de cambio de su ser, porque ni tuvo principio ni ha de tener fin. Dios no depende de nadie y «en El causa y efecto se identifican» (31).

Ricardo de San Víctor.

Es el primero y casi el único de los antiguos escolásticos en que aparece el término existencia haciendo pareja con el de esencia. ¿Qué relación hay entre ambos ? ¿Qué valor da a existencia ?

Queriendo estudiar las Divinas Personas—punto central donde siempre encontramos en estos autores las combinaciones de esencia, sustancia, subsistencia, ousia, hipóstasis, persona—, advierte que a las Personas trinitarias puede considerárselas desde dos puntos de vista : en sí mismas y en su origen. ¿Qué son en sí mismas ? Son su esencia. Con relación a su origen son existencias, es decir, sistencias o esencias dependientes de otro. Porque *existir* significa *sistere ex* ; *sistere* que equivale a esencia y *ex* que significa dependencia. ¿Causal ? No lo dice claramente, aunque Hugo de San Víctor lo afirmaba.

(31) «Sunt autem in rebus alia, quae nec principium habent nec finem et haec aeterna nominantur ; alia, quae principium quidem habent, sed nullo fine clauduntur et dicuntur perpetua ; alia quae initium habent et finem et haec sunt temporalia. In primo ordine id constituimus cui non aliud est esse et id quod est, id est cuius causa et effectus diversa non sunt : quod non aliunde, sed a semetipso subsistere habet, ut est solius naturae genitor et artifex. Illud vero cui aliud est esse et id quod est, id est quod aliunde ad esse venit et ex causa praecedenti in actum profluxit ut esse inciperet, natura est quae mundum continet omnem». *Erud. didasc.* L. I, c. 7, P. L. 176, col. 745.

Más tarde Alejandro de Hales dirá que únicamente significa orden de origen.

Por consiguiente, también aquí existencia equivale a dependencia, reservando para la esencia el carácter de absoluto e inmutable.

Los escolásticos del siglo. XIII.

En los autores de la primitiva escuela franciscana no vamos a encontrar progresos determinantes de variación en esta línea esencialista de los valores del ser. Ciertamente la elaboración de su obra filosófico-teológica es infinitamente superior a la de todos sus antecesores, y las figuras de Alejandro de Hales y San Buenaventura han de ir siempre asociadas a las de San Alberto y Sto. Tomás de Aquino.

Sin embargo, la corriente franciscana se alistó casi en masa en las filas del voluntarismo e iluminismo agustiniano, que en ella adquirió vigor para poder subsistir, al lado del tomismo, a través de todas las vicisitudes de la Escolástica.

Estos autores prefieren los términos «quod est» y «quo est» al «quod est» y «esse», que agrada más a Hugo de San Víctor y luego a Santo Tomás. La interpretación que de ellos dan es la clásica, que entonces dominaba en la Escuela, a pesar de la voz solitaria de Guillermo de Auvergne bajo el influjo de Avicena. «Quod est» sigue siendo el sujeto concreto—hombre—; «quo est» significa unas veces la esencia o naturaleza abstracta por la cual el supuesto es esta o aquella especie determinada—humanidad—, y otras, es la misma forma abstracta recibida actualmente en el sujeto concreto que le da la plenitud de su actualidad formal, y le comunica el último complemento para que pueda existir (31 b). En Dios «quod est» y «quo est» se identifican; en las criaturas se distinguen.

La composición entitativa de esencia y existencia no les urge tanto como a Santo Tomás. Si para un filósofo cristiano es absolutamente indispensable la afirmación de la composición y multiplicidad de las criaturas frente a la simplicidad infinita y unidad de Dios, encontraban una solución radical en la universalidad de la compo-

(31 b) DE WULF da esta interpretación equivalente: s'agit plutôt de l'essence abstraite, par ex., l'humanitas (quo est) vis a vis de l'essence concrete de tel homme (quod est)... C'est donc bien la construction interne d'une essence qui est en question et non pas l'acte existentiae». *Histoire de la Philosophie médiévale*. 6eme ed. 1936, Paris. Vrin. t. II, p. 107.

sición hilemórfica, que hacían llegar hasta los ángeles y las almas separadas. De esta manera tenía sentido perfecto la sentencia de Boecio: «En todo lo que no es Dios, hay distinción entre esto y esto» (32).

Alejandro de Hales.

Es el primero entre los mendicantes que enseña en la Universidad de París. Con él se inaugura la Escuela Franciscana.

Las páginas de su Suma Teológica nos recuerdan, al tratar de la existencia de Dios, los argumentos de San Anselmo, con sus mismas características esencialistas y ontológicas.

Los problemas de la existencia se resuelven en función de los de la esencia, nombre por excelencia para expresar el ser de Dios o, como a él le gusta decir, la *esencialidad* divina. Porque existencia, como antes notábamos, encierra para Hales orden de origen, relatividad, algo ab alio (33), que no conviene a la plenitud absoluta del ser divino. Por eso, «el nombre propio de la esencialidad divina es esencia, que significa la esencialidad sin ningún otro aditamento» (34).

A pesar de esta predilección por el nombre de esencia tratándose del ser de Dios—y en esto sigue a San Agustín y a Pedro Lombardo—, admite también que Dios es sustancia y la sustancia por excelencia. Así no cae en tautología hablando de la «esencialidad de la esencia divina», que sustituye por «la esencialidad de la sustancia divina». Con este título encabeza el tratado de las pruebas de la existencia de Dios.

Ya podemos deducir la posición de Alejandro de Hales ante el problema de la existencia de Dios. No se trata de demostrar que Dios existe, porque es evidente y absolutamente necesario el que la sustancia divina exista. Tan necesario, que es impensable su no existencia. Con encontrar una esencia que en su concepto incluya necesariamente el existir, tenemos demostrado que Dios es una realidad existente.

(32) BOECIO: *De Hebdomadibus*, lect. 2. Edit. De Maria, S. J. Tiferni Tiberini, 1886, pág. 392.

(33) ALEJANDRO DE HALES: *Summa Theologica*, lib. I, n. 349, Ed. Quaracchi, 1924: «Nomen existentiae significat essentiam cum ordine originis».

(34) Si vero intelligatur cum praecisione vel privatione eius quod est ab alio, vel ens mutabile, efficitur (essentia) proprium nomen divinae essentialitatis: essentia enim nominat essentialitatem nullo addito». *Summa Theologica*, lib. I, n. 346.

También en Alejandro de Hales la inmutabilidad es la característica primordial del ser verdadero. La mutabilidad, el cambio, señala imperfección, deficiencia en la esencia por ellos afectada. La inmutabilidad es patrimonio exclusivo de Dios; el cambio, el devenir, es lo que con mayor exactitud define a la creatura.

Mas no se trata de análisis existenciales, de cambios que los sentidos aprehendan en el choque con el mundo del devenir. Basta con mirar a la esencia de creatura para saber que es mudable, que no es la identidad inmóvil y absoluta. En tal análisis esencial se descubre inmediatamente la necesidad de poner una esencia inmutable, que haya causado esa esencia mudable y precedera.

He aquí, por ejemplo, uno de los argumentos para la existencia de Dios: Las creaturas, considéreselas finitas o infinitas, son causadas. Pero nada es causa de sí mismo. Luego el universo tiene una causa que no es causada (35). Como nota Gilson (36), el argumento es un «grosero paralogismo». ¿Por qué han de ser causadas las creaturas? ¿Porque su noción esencial está indicando dependencia, subordinación a otro ser? Pero el análisis puramente conceptual de una esencia que diga mutabilidad, dependencia, no-ser, únicamente puede hacer concluir el concepto de otra esencia inmutable, necesaria, absoluta. ¿Es lícito pasar del pensamiento a la existencia? El análisis conceptual de una esencia mudable no permite salir del concepto de otra esencia inmutable a su existencia en un mundo de realidades.

Santo Tomás criticará también el argumento de Alejandro de Hales que se funda en la existencia de la verdad. La verdad que siempre ha sido y que siempre será es la esencia divina (37). Y como la existencia de la verdad es una cosa evidente—*per se notum*—evidente es también la existencia de Dios. Quien niega que la verdad existe, concede que la verdad no existe. Y si la verdad no existe, es verdad que la verdad no existe. Luego si hay algo verdadero, aunque sea la no-existencia de la verdad, la verdad existe. Luego Dios existe (38).

(35) *Summa Theologica*, L. I, n. 25, II.

(36) E. GILSON: *Le Thomisme*, J. Vrin, París 1945, p. 79.

(37) *Summa Theologica*, L. I, n. 25, III.

(38) SANTO TOMÁS: *Summa Theologica*, I P, q. 2, a. 1, obj 3. La solución que da Santo Tomás a esta dificultad está totalmente conforme con su posición real existencialista, que domina las pruebas tomistas de la existencia de Dios. «Ad tertium dicendum, quod veritatem esse in communi est per se notum; sed primam veritatem esse hoc non est per se notum quoad nos».

San Buenaventura.

El Doctor Seráfico repite las enseñanzas de su Maestro. El mismo confiesa que no quiere introducir novedades, sino sólo recomponer las doctrinas comunes y ya aprobadas. Sobre todo se adhiere a la enseñanza de su maestro y padre Fr. Alejandro (39).

En San Buenaventura, quizá más que en todos sus predecesores, el predominio de los valores esenciales sobre los existenciales se acusa desde las primeras cuestiones de su Comentario a las Sentencias. Esencia sigue siendo sinónimo de estabilidad, de inmutabilidad, de inteligibilidad. El ser absolutamente inmóvil, que no tiene comienzo ni fin, que es un presente eterno e infinito, es necesariamente una esencia también infinita, fuente de toda inteligibilidad, ser absoluto, que no puede concebirse sin existencia, infinita también y esencial. Pero es función de la esencia, algo subordinado a ella. Por eso, mejor que hablar del *Esse* subsistens, de Existencia Pura, debe decirse Esencialidad pura, en cuyo concepto están incluidas todas las perfecciones, aun la existencia.

No es de admirar que San Buenaventura se incline decididamente por el argumento ontológico y haga de la existencia de Dios un *verum indubitabile*, que en el lenguaje de Sto. Tomás significa poco más o menos un *per se notum* (40). «Tan grande es la verdad del Ser divino, que no puede pensarse con seriedad en su no-existencia» (41).

Que la existencia en las creaturas no se identifique con la esencia, le parece cosa evidente. Pero ¿qué entiende por existencia? Los múltiples sentidos que da al verbo *esse* nos impiden determinar con exactitud su contenido óntico. Además, la existencia, ¿no se identificaría con la imposibilidad de pensar una cosa como no existente?

Las pruebas de la existencia de Dios nos inclinan a pensar que la existencia en San Buenaventura es la dependencia causal u originada

(39) «At quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri fratris Alexandri, sic in consequentibus... Non enim intendo novas opiniones adversare sed communes et approbatas retexere». *Praelocutio ad II L. Sent.*

(40) «Si Deus est, Deus est. Sed antecedens est adeo verum quod non potest cogitari non esse. Ergo Deum esse est verum indubitabile». *De Myst. Trinit.* L, 1, 29, t. V. Gilson critica con razón a los editores de Quaracchi, que tratan de interpretar en tomista esta doctrina de San Buenaventura. Cf. *La philosophie de Saint Bonaventure*, París, Vrin, 1943, 2^{me} ed., p. 117.

(41) «Tanta est veritas divini esse quod cum assensu non potest cogitari non esse. Nam Deus sive summa veritas est ipsum esse quo nihil melius cogitari potest: Ergo non potest non esse nec cogitari non esse. Praedicatum enim clauditur in subiecto». *I Sent.* d. 8, q. 1, a. 1, n. 2.

de una esencia dependiente, tal como la entendía Alejandro de Hales. Y entonces Dios no «existiría» en la unidad y simplicidad absoluta de su esencia; existirían las Divinas Personas y las cosas creadas. Dios únicamente «sería».

Ciertamente que San Buenaventura admite una prueba de Dios partiendo de los seres creados. Pero más que fijarse en su realidad existencial, que es captada inmediatamente por los sentidos, le gusta analizar el contenido conceptual de su esencia—ser causado—para concluir en la necesidad de poner una causa incausada. ¿Existente? Así lo afirma él; pero no vemos cómo puede salvarse del paralogismo al que se expone.

Al contrario de Santo Tomás, que se preocupa tanto por establecer en el mundo de las realidades sensibles el punto de partida, San Buenaventura parece despreocupado por la elección de un determinado efecto creado con preferencia a otro. Como lo hace notar Gilson en su magistral estudio «*La Filosofía de San Buenaventura*», el Doctor Seráfico «no intento construir cuatro o cinco pruebas convincentes por su solidez, sino mostrar, más bien, que Dios es tan universalmente atestiguado por la naturaleza, que su existencia es una especie de evidencia que no necesita demostración» (42). La razón profunda de esta indiferencia hay que buscarla en el hecho de que «las pruebas por lo sensible no son a sus ojos pruebas porque argumenten partiendo de lo sensible, sino porque ponen *en juego nociones intelectuales que implican la existencia de Dios*» (43). Las cosas mudables, perecederas, relativas, no nos sugieren el concepto de existencia temporal y participada, que nos transporte mediante la causalidad a la existencia eterna y esencial. Justamente apreciamos lo defectuoso de las cosas porque tenemos en nosotros, como algo innato, la idea de perfección completa y sin defecto (44).

(42) ET. GILSON: *La philosophie de Saint Bonaventure*, ed. cit. p. 107.

(43) *Ibidem*.

(44) «Si omnis cognitio fit ex praexistenti cognitione, ergo necessario intelligentia experitur in se quod habeat aliquod lumen per quod cognoscat primum esse». In *Haxæm* V, 30 et 32. Y en otra parte dice más claramente: «Quomodo autem sciret intellectus hoc esse ens defectivum et incompletum, si nulla haberet cognitionem entis absque omni defectu?». *Ilin*. III, 3. Parece como si Santo Tomás tuviera delante los escritos de San Buenaventura cuando ponía las objeciones contra su tesis de la necesidad de demostrar la existencia de Dios a posteriori, porque no es una verdad evidente. San Buenaventura admite como verdad indudable la existencia de Dios, porque su evidencia se nos manifiesta:

1) En la presencia de Dios al alma. *De Myst. Trinitatis*, IV, 1.

San Alberto Magno.

En su inmensa y enciclopédica labor doctrinal, la síntesis no ha podido llegar a su madurez. Mas al contacto con el pensamiento de todos los escritores que pudo tener a su alcance, cristianos o paganos, su inteligencia extraordinaria abre definitivamente el camino a su discípulo predilecto, entregándole el inmenso material por él acumulado y señalándole directrices nuevas en la investigación.

El Comentario del «famosísimo binario» de Boecio—*quod est et esse*—es la ocasión de expresarse sobre el sentido de la existencia. Pero la interpretación de estos dos términos no es homogénea. Él mismo lo señala en su *Summa Theologica*, escrita después de 1274, advertido quizá por su discípulo Tomás, que había notado en la lectura del Maestro la multitud de facetas del infinitivo *esse* y del sujeto *quod est*.

A veces *quod est* significa la esencia de la cosa; entonces el *esse* equivale a la forma que hace efectiva la esencia; otras veces *quod est* significa la sustancia primera o supuesto, única que existe verdaderamente en la naturaleza por oposición al accidente. Quizá entonces el *esse* podía equivaler a existencia (45). Con más frecuencia *quod est* designa aquello que subyace a la forma y principalmente aquello en virtud de lo cual el sujeto subsiste (46). *Quo est* o *esse* significa la forma del compuesto, del todo (47) no la forma, que unida a la mate-

2) En la certeza firme de los juicios de nuestro espíritu movable. *Itin.* c. 3, n. 3.

3) En la imposibilidad de poder pensar la no-existencia de Dios. *De Myst. Trinit.* V, 45.

4) En el clamor de toda la creación.

He aquí uno de los textos más expresivos: «Ostenditur triplici via (la evidencia de la existencia de Dios): Prima est ista: Omne verum omnibus mentibus impressum est verum indubitabile. Secunda est ista: Omne verum quod omnis creatura proclamat, est verum indubitabile Tertia est ista: Omne verum in seipso certissimum et evidentissimum, est verum indubitabile». *De Myst. Trinit.* V, 45.

(45) SAN ALBERTO MAGNO. *Summa Theologica*, II, P. tract. 1, q. 3, Membra. 3, a. 2.

(46) «Id autem quod est intelligo esse id quod substat formae, et praecipue illud ratione cuius subsistit. Hoc autem est in quo forma compositi habet esse secundum naturam». *Summa de Creaturis* I. Tract. 1, q. 2, a. 2, ad 7.

(47) *Summa de creaturis* I, Tract. 1, q. 2, q. 5. «Quo est est forma totius».

ria es parte del todo. «Hombre» es la forma total de Sócrates, y a la vez es su ser, lo mismo que ángel es el ser de Rafael (48).

Como todos los filósofos cristianos, San Alberto tiene especial cuidado en señalar la composición y la imperfección del ser creatural frente a la simplicidad absoluta del Ser divino. Citando la autoridad del filósofo en el libro *De Causis*—Santo Tomás fué el primero que negó tal paternidad a este libro—señala como la primera entre las cosas creadas el *esse*, un ser puro, que no tiene mezcla ninguna; es únicamente ser. Pero el ser creado necesariamente dice dependencia al Creador; dependencia que es algo real en él, aunque de carácter relativo. Por eso la existencia no es su patrimonio esencial (49). ¿No recuerdan estos conceptos la idea de la existencia como «ex-sistentia», que vimos en Hugo de San Víctor y en Alejandro de Hales? La existencia equivaldría a una esencia dependiente, relativa.

San Alberto, «lago que se ve turbado por el caudal impetuoso de los innumerables torrentes que en él desembocan», ha sufrido en este punto las influencias sucesivas de Boecio y de Avicena. Como ha hecho notar De Wulf para la filosofía en general (50), también aquí San Alberto sigue a Boecio cuando le comenta, y es aviceniano parafraseando al filósofo árabe.

Cronológicamente Boecio es anterior en su influjo sobre el *Doctor Universalis*. Los ángeles, las sustancias separadas, son sustancias compuestas. ¿De materia y de forma? San Alberto decididamente niega que en los ángeles haya materia. Pero constan de partes esenciales (51).

¿Qué son esas partes esenciales? Nos lo dice en la *Summa de Creaturis*: «El ángel es una sustancia compuesta que consta de muchas

(48) «Dico autem formam totius formam illam quae est predicabilis de toto composito, sicut homo est forma Socratis; et dico formam partis formam materiae, quae est anima». *Ibid.* Tract. IV, q. 20, a. 1. Y en la cuestión 21 añade: «Similiter esse voco formam compositi, quod praedicatur de ipso composito, sicut homo est esse Socratis, et angelus est esse Raphaelis; et in hoc differt a forma materiae quae non praedicatur de toto composito, nec est forma totius, sed partis, scilicet materiae».

(49) «Sumatur ipsum ens creatum in absoluto entis intellectu, de quo dicit Philosophus: Prima rerum creaturarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud. Istud ens verum est, quod non habet aliquid in se praeter ens: tamen quia creatum est, de necessitate ponit habitudinem ad creatorem, et haec habitudo aliquid est in ipso, licet sit respectu alterius; unde haec habitudo cum ente creato facit concretionem et compositionem et sic non est ei proprium simpliciter esse». *In II Sent.* Dist. II. a. 13.

(50) DE WULF: *Histoire de la Philosophie médiévale*. p. 136.

(51) «Mea opinio semper fuit quod angelus sit compositus ex partibus essentialibus; sed non ex materia et forma». *In II Sent.* dist. 3, a. 4.

cosas, es decir, de *esse quod est* y de *esse quo est* (52). Y otras veces: una naturaleza doble según un doble ser—*esse*—o un doble ser—*esse*—en una esencia» (53). La pequeña variante que con relación a Boecio introduce en el *quo est*, no permite todavía pensar en la existencia.

El *esse*, como acto del ser en su significación existencial, todavía no aparece claramente en la primera época de San Alberto. La existencia no desempeña en esta etapa la función preponderante, que poco a poco va adquiriendo en él, y que tiene después en Santo Tomás. Quizá sea lo más exacto decir que la existencia para San Alberto se reducía a la presencia de una cosa, al estado de un ser actualizado en el mundo de la realidad, por oposición a un ser meramente posible o pensado. Y precisamente por esta posibilidad, característica del ser creado, éste puede considerarse como un «accidente»: Pudo no existir, y su existencia actual no le quita la posibilidad de volver a la no existencia (54).

Los historiadores señalan el influjo de Avicena sobre San Alberto principalmente a partir de su obra «*De causis et processu universitatis*» escrita por los años 1270-1272 (55). Pues bien, en este libro en su primer capítulo, el infinitivo *esse* del famoso binomio boeciano aparece significando el acto de existir. El *esse* de Boecio tiende ahora al *esse* de Avicena sin llegar a identificarse con él. Es notable la precisión y claridad con que aquí se expresa San Alberto y no puede menos de recordarnos las expresiones de Santo Tomás.

En todo lo que existe dependiente de otro es necesario distinguir *esse* y *quod est* (56). Antes decía San Alberto que el *esse* de Sócrates era *homo*, la forma del todo y que este ser no lo tenía de por sí, sino que lo recibía de otro. Ahora en cambio enseña que, existan o no sujetos actualmente, siempre será cierto que el hombre es hombre y el animal es animal; porque una esencia es tal independientemente de

(52) «Angelus est substantia composita et tamen non est ex materia et forma, sed est substantia composita sicut substantia, quae habet in se plura, scilicet esse quod est et esse quo est». *Summa de Creaturis*, P. I, tr. 4, q. 20.

(53) *In XI Metaph.* tr. 2, c. 19.

(54) «Omne enim ens creatum fuit in potentia et potuit non esse quantum ad potentiam causae efficientis et ideo dicitur accidens». *I Sent.* d. 8, a. 15.

(55) Cfr. M. DE WULF: *Histoire de la philosophie Médiévale*, p. 132; MANSER: *La esencia del tomismo*, Madrid, 1947; ROLAND GOSSELIN: *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*. Le Saulchoir, Kain 1926, p. 178.

(56) San Alberto prefiere siempre el binomio «quod est»-«esse», al «quod est»-«quo est». «Quas partes nostri doctores vocant quod est et quo est, et Boecius videtur vocare quod est et esse». *In II Sent.* dist. 2, a. 2.

su existencia. Por otra parte, la existencia no pertenece por sí misma a la cosa que ha sido puesta fuera de sus causas. Viene del Primer Ser. Y no sólo la existencia, *esse*, sino también la esencia—*illud quod est*—la recibe el ser creado del Primer Ser. Más aún; la existencia del ser creado es en él un *accidente*, porque no la tiene como algo propio y que brote de su esencia, sino que la recibe de otro. Esta accidentalidad de la existencia creada hace posible que preguntemos si existe o no existe tal ser; pregunta que encuentra su solución adecuada en la causa misma de la existencia. En el Ser Primero no hay lugar a plantearse la cuestión de su existencia, porque al no tenerla recibida de otro, la posee por sí mismo; existe esencialmente. Por lo tanto—concluye San Alberto—todo lo que existe, de sí mismo tiene la esencia—*id quod est*—; su existencia—*esse suum in effectum*—no la puede poseer de sí mismo (57).

La concepción albertina de la existencia queda claramente determinada. Intimamente relacionada con la esencia, en Dios es un predicado esencial, un *per se* en el primero de los modos. En la creatura la existencia es un accidente. ¿Predicamental, como decía Avicena? No, responde San Alberto; es un accidente, porque puede darse y no darse «*contingit inesse et non inesse*. Es un predicado contingente, un accidente predicable (58).

En la *Summa Theologica*, precisamente en la segunda parte, que es posterior a 1274—por consiguiente, también posterior a la muerte de Sto. Tomás—, encontramos explicaciones precisas y exactas sobre la existencia, que explican sobre todo el sentido de su accidentalidad.

Avicena había defendido tenazmente que la existencia no brota de la esencia como fruto espontáneo o manifestación natural. Es un accidente que se añade a la esencia por creación (59). ¿Cuál es la naturaleza de este accidente?

(57) «*Omne enim quod ex alio est aliud habet esse et hoc quod est; quod enim animal, vel homo sit homo, quod est pro certo non habet ex alio; hoc enim aequaliter est hoc existente vel non existente secundum actum. Quod autem esse habeat in effectum, ex se non est sibi, sed potius ex primo esse ex quo fluit omne esse quod est in effectum. Hoc ergo quod est ab alio habet esse et illud quod est, et sic esse hoc modo accidit ei, quia ab alio sibi est; et ideo in ipso quaeri potest an est, an non est, et quaestio determinabilis est per causam eius quod est esse. In primo autem propter hoc quod esse non habeat ab alio, esse per se est, et quaestio an est locum nullum habet... Patet ergo quod omne quod est id quod est habet a seipso, esse autem suum in effectum, si ex nullo est, a seipso habere non potest*». *De causis et processu universitatis*. Lib. I, tr. I, c. 8.

(58) *I Sent.* d. 8, a. 15.

(59) *Summa Theologica*, II P. Tr. 4, q. 19, m. 3, sol.

Hay muchas cosas, dice San Alberto, que son accidentales, sin que sean en sí mismas accidentes ; es accidental al animal el ser hombre, y a la blancura el ser hombre o piedra, y sin embargo ni hombre ni piedra son accidentes. De esta manera la existencia es accidental para las cosas que existen y fueron creadas. La existencia no les conviene esencialmente, sino por la dependencia que dicen a su causa (60).

La predicación esencial es *per se et in quid*. Hombre es animal, animal es sustancia, son tipos de predicación esencial. Pero la atribución de la existencia a una sustancia creada no puede ser esencial. Porque se predica como lo primero creado, de lo cual todas las cosas participan (61).

A pesar de todas estas afirmaciones, San Alberto no ha llegado a la claridad de Santo Tomás en su elaboración metafísica de la existencia. Ciertas expresiones suyas nos inclinarían a pensar en un accidentalismo más acentuado que el de Avicena y Guillermo de Auvergne. Otras, en cambio, parece que hablan, como hemos visto, de un accidente predicable. El mérito principal de San Alberto está en haber llamado la atención sobre este «accidente», que se llama *esse*, para descubrir su importancia capital en una concepción completa y metafísica de la realidad. Su temperamento científico-filosófico le inclinaba a plantar las raíces de su metafísica en las realidades que se ven sobre la tierra, para encaramarse hasta la realidad existencial por excelencia, el Ser cuya naturaleza es una existencia eterna, inmutable, infinita... subsistente.

Santo Tomás de Aquino

El carácter realista, existencial, del pensamiento de Santo Tomás es la nota que más resalta cuando se viene de la lectura de los escri-

(60) «Multa sunt per accidens, quae non sunt accidentia secundum sui naturam, sicut animalis accidit quod sit homo... Hoc enim modo accidit quod secundum ipsum non convenit. Et hoc modo *esse accidit his quae sunt et creata sunt*, quia secundum id quod sunt non convenit eis, sed secundum hoc quod dependent ab alio». *Summa Theologica*, II P. tr. 4, q. 19 m. 3, ad 1.

(61) «Cum dicitur homo est animal, praedicatio est per se et in quid... Cum autem dicitur substantia est ens, praedicatio nec est per se, nec in quid, ut dicunt Avicenna et Algazel. Esse enim non praedicatur de substantia ut genus, vel differentia nec ut potentia eius nec ut actus, sed praedicatur ut creatum primum ab alio participatum. Et ex hoc sequitur de necessitate quod esse accidit omni ei quod est et quod creatum est, et quod nec genus nec differentia nec potentia, nec actus est de quo praedicatur». *Summa Theo.* II P. tr. 4, q. 19, m. 3, ad 2.

tores precedentes. Hasta el mismo estilo literario pierde su aire de elocuencia y discurso oratorio para convertirse en serenidad académica, con sabor a escuetas explicaciones de clase; estilo positivo, razonado, que no pierde jamás el contacto con la realidad de la vida y de la experiencia.

El primer principio gnoseológico, que tiene que regir aún las cumbres más elevadas de su metafísica teológica, afirma que el origen de todo conocimiento natural del hombre está en el sentido. El Doctor Angélico no puede despreciar la intuición sensible de la existencia con que los seres del mundo viven y permanecen en la sucesión temporal.

Más todavía, si no existieran cosas de experiencia, si la existencia no se diera realizada en los seres materiales, presentes a nuestros sentidos, no habría tampoco posibilidad de conocimiento connatural, y el análisis de lo que injustificadamente se llamaría esencia quedaría reducido a juegos de palabras, cuyo significado no podría verificarse. El descuido de la intuición existencial de la experiencia sensible o el no apreciarla en su justo valor conduce necesariamente al innatismo, subjetivismo iluminista y al ontologismo, que de un modo más o menos acentuado se advierte en los filósofos pretomistas y que permanece principalmente en la escuela franciscana.

Santo Tomás repite constantemente que la inteligencia humana, en su estado de encarnación, aprehende lo inteligible en lo sensible. Sólo después, y por analogía con este inteligible ofrecido en lo material de los sentidos, se va abriendo el horizonte del conocimiento humano a las regiones del ente en cuanto tal y del Ente Divino, causa primera de todo lo que es. Esta es la condición necesaria de nuestra metafísica humana si no queremos condenarla a una pura combinación de conceptos. Así lo recuerda con insistencia Santo Tomás al llegar al conocimiento de Dios: «Nuestro conocimiento natural tiene su origen en los sentidos. Por eso, tanto puede extenderse nuestra conciencia natural de Dios, cuanto pueda ser conducida por las cosas sensibles» (62). Y en sentido universal, comprendiendo toda clase de conocimientos, había señalado el áureo principio de su realismo

(62) *V. Metaph.*, L. IV ed. Cathala p. 284. Citamos por esta edición el texto aristotélico porque inserta la traducción que para Santo Tomás hizo su hermano de hábito Guillermo de Moerbeka, Arzobispo de Corinto. Por otra parte, como lo reconocen los modernos historiadores y editores de Aristóteles, es una de las traducciones más perfectas.

filosófico : «Porque el principio de nuestro conocimiento es el sentido, es necesario resolver en el sentido todo aquello que conocemos ; por eso dice el Filósofo que el complemento del arte y la naturaleza es la cosa sensible visible, según la cual hemos de juzgar de todas las demás» (63).

Materia. forma, existencia.

Este realismo de Santo Tomás tiene su fundamento metafísico en la condición actual de la inteligencia humana. El análisis metafísico del ser ha de comenzar por las cosas dadas en el sentido. Vamos a seguir, a grandes rasgos, este análisis, que el Santo ha realizado de manera insuperable. Y los tres grandes puntales que nos han de servir de andamio serán los tres principios reales que nos dan la explicación del ser. Desde la materia, que no puede existir separada, pasando por las cosas que existen como compuestos de materia y forma y por los seres que sólo existen como formas puras, llegamos a descubrir el Ser que sólo es ser, que no existe ni como compuesto de materia y forma, ni como forma pura, sino sólo como ser : el Ser que es Existencia pura o Subsistente. Entre la materia prima, que está cerca de la nada, y los puros espíritus que están cerca de Dios, se despliega el horizonte de las cosas que reciben su complemento del más perfecto de los actos, que es la existencia y que ninguna de ellas posee como propia ni esencial.

Recorramos este horizonte en que Santo Tomás contempla las cosas, como antes lo hiciera San Agustín (64). Nuestra conclusión nos hará ver que lo original en la concepción metafísica tomista proviene del valor primordial que en ella se atribuye al acto de existir.

Comenzamos por las sustancias sensibles, que son, como dice Santo Tomás, las más manifiestas y cuya existencia es admitida por todos (65). Son las únicas sustancias de las cuales tenemos experien-

(63) «Esse duobus modis dicitur: Uno modo secundum quod significat *veritatem propositionis*, secundum quod est copula; et sic... est *praedicatum accidentale*... Et hoc esse non est *in re* sed *in mente* quae conjungit subiectum cum praedicato». *In II Sent.* d. 6, q. 2, a. 2;

(64) «Tu eras et alius nihil, unde fecisti coelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil; unum quo superior Tu esses; alterum, quo inferius nihil esset». *Confes.* L. XII, c. 6.

(65) «Nunc autem inmediate oportet tractare de illis substantiis, quas omnes confitentur esse, scilicet de sensibilibus ut ex manifesta ad inmanifesta procedamus». *In VII Metaphys.* 1, n.º 1685.

cia directa, pues constituyen el *sensibile per accidens* de nuestro conocimiento. Es, por otra parte, el método que sigue el mismo Santo en su inigualable y exhaustivo análisis de la estructura metafísica del concreto en su opúsculo *De ente et essentia*. Por eso también nuestro análisis será intelectual y metafísico, no por medio del sentido, que sólo descubre la unidad extensa de un contenido material, ni al modo como lo hace la filosofía natural (66).

La composición hilemórfica se da en el ámbito de la esencia; no es entitativa como la de esencia y existencia. De la unión de materia y forma resulta la esencia o naturaleza de las sustancias sensibles. Es evidente que la materia sola no puede constituir la esencia de las cosas materiales, porque no es principio de cognoscibilidad y especificación, que son los caracteres de toda esencia (67). Pero tampoco la forma sola es la esencia de las sustancias compuestas. La definición de las sustancias sensibles, que expresa su esencia, incluye también la materia, no como algo accidental, sino como formando parte de la misma esencia (68).

La concepción unitaria del concreto individual no permite la división interna de su esencia. Si tiene una definición es porque forma una unidad íntima e indisoluble.

La teoría aristotética del acto y la potencia como dos coprincipios de un todo unitario desempeña una importancia decisiva en la concepción estructural del individuo sensible. Pero a diferencia de la unidad entitativa, que solamente dice proporción de esencia a existir, incluyendo actualmente, si bien de modo implícito, todas las diferencias en las cuales se verifica esa proporción, la unidad de materia y forma funda la univocidad y no la analogía. Decir que dos individuos son de la misma especie es atribuirles la misma e idéntica perfección esencial constituida por la unión de una forma con una materia común. Esencia es lo específico de las cosas y se realiza de la misma manera en todos sus individuos (69).

Definir, pues, la esencia de la sustancia material como una unidad inteligible es señalar a la materia como potencia y al acto como su

(66) «Diversitatem materiae ab omnibus formis non probat Philosophus per viam motus, quae quidem est probatio per viam naturalis philosophiae». In *VII Metaphys.* lect. 2, n. 1287.

(67) *De ente et essentia*, c. 2.

(68) *Ibid.*

(69) In *XI Metaphys.* lect. 3, n. 2197.

forma correspondiente. Esta concepción es genuinamente tomista (70), y se funda en la famosa definición negativa que Aristóteles dictó: «Llamo materia a aquello que por sí mismo ni es sustancia, ni accidente, ni otra alguna cosa con las que existe un ente determinado» (71). Pero esta definición se completa con la noción positiva de materia prima dada por el mismo Aristóteles: «Primer sujeto de todo ser corpóreo, del cual, como coprincipio interno, nace el ser sustancial del ente corpóreo» (72).

Es, pues, la materia prima un coprincipio sustancial de la esencia compuesta. Por eso, aunque en sí misma no sea sustancia ni accidente, en orden al compuesto adquiere sustancialidad y entidad (73). No es nada de aquello por lo que existe un ser determinado; pero tampoco es nada absoluta; antes bien, es el principio pasivo de la esencia corpórea, principio inmanente y constitutivo. Por eso, en la concepción aristotélico-tomista, la materia prima no queda reducida a un mero ente de razón; no se confunde con la simple privación, como la entendía Platón (74). Es capacidad real receptiva de la forma (75). Y de este someterse a la forma deriva a la materia toda su perfección y cognoscibilidad (76).

El otro componente de la esencia de la sustancia corpórea es la forma sustancial. La importancia de la forma en la filosofía aristotélico-tomista deriva de que se la considera siempre como el acto primero de la materia (77). De aquí, la clásica definición aristotélica del alma como «acto primero del cuerpo físico orgánico» (78).

La forma es el principio de perfección. Santo Tomás, comentando la *Física* de Aristóteles, dice que la forma es una cosa divina, óptima y apetecible. Divina, porque toda forma es una participación de la existencia divina, que es Acto Puro. Óptima, porque siendo acto es la

(70) Cfr. MANSER: *La esencia del tomismo*, pág. 717.

(71) ARISTOTELES: *VII Metaphys.*, c. 3, 1.029 a. 20.

(72) Traducción de MANSER. El texto latino de Aristóteles dice: «Primum uniuscuiusque rei subiectum ex quo insito fit primo et non secundum accidens». *I Phys.* c. 9, II 260, 24.

(73) «Materia autem dicitur substantia non quasi ens aliquid actu existens in se considerata, sed quasi in potentia ut sit aliquid actu». *In VIII Metaphys.* lect. 1, n. 1687.

(74) *In VII Metaphys.* lect. 2, n. 1290; Cfr. *Lib. II*, lect. 4, n. 329.

(75) *In I Phys.* lect. 15, n. 7.

(76) «Materia prima non potest sciri per seipsam, cum omne quod cognoscitur cognoscatur per suam formam. Materia autem prima consideratur subiecta omni formae». *In I Phys.* lect. 12, n. 3.

(77) ARISTOTELES, *VIII Metaphys.*, c. 2, 1043, a. 10, 27.

(78) ARISTOTELES, *II de Anima*, c. 1, 412 b, 20.

perfección de la materia y, por lo tanto, su bien. Apetecible, porque todas las cosas apetecen su propio bien y perfección (79). El Santo habla de un apetito insaciable, que la materia prima siente por la forma; porque a ella se ordena trascendentalmente y de ella recibe su perfección y actualidad (80).

La unicidad de forma sustancial es un postulado metafísico exigido por la unidad sustancial del ser corpóreo. Cada forma, en cuanto principio real, perfectivo y específico, es, en el orden de la esencia, un acto y, por consiguiente, un modo de ser. Por eso, poner diferentes formas sustanciales en un ser concreto equivale a multiplicar su esencia destruyendo así su unidad sustancial. La multiplicidad de formas sustanciales es un absurdo. Santo Tomás no puede estar más categórico (81).

La composición hilemórfica, tal como la entiende el Doctor Angélico, afirma ante todo esta primera verdad: en un compuesto sustancial no puede haber más que un solo acto, una sola forma sustancial. Por eso, la materia prima no puede tener actualidad de ninguna clase, ni formal, ni entitativa y su realidad consiste en su potencia real de ser y de existir (82).

Así se comprende perfectamente la afirmación de Santo Tomás: Esencia en las sustancias compuestas significa aquello que se compone de materia y forma (83). Pero toda esencia dice relación inmediata al ente, al concreto; es aquello por lo cual una cosa es lo que es y se coloca en un determinado predicamento. ¿Qué es, pues, en la esencia corpórea aquello por lo cual ésta se refiere al ente?

La tesis IX de las XXIV aprobadas por la Sagrada Congregación de Estudios como genuinamente tomistas está así formulada: «Ninguna de las dos partes tiene por sí existencia, ni se produce, ni se corrompe por sí, ni se pone en el predicamento de sustancia a no ser por reducción como principio sustancial» (84).

Es evidente que la materia no puede ser aquello por lo que la sustancia corporal es o existe. Siendo pura potencia no puede existir

(79) *In I Physic.* lect. 15, n. 11.

(80) «Nihil est aliud materiam appetere formam, quam eam ordinari ad formam... Inest ei semper appetitus formae». *In I Phys.* lect. 15, n. 10.

(81) «Unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una forma tantum». I P. q. 76, a. 4.

(82) *In II De Anima*, lect. 1, n. 224.

(83) *De ente et essentia*, c. 2.

(84) *C. Centes*, c. 54.

por sí misma ; si no es nada, porque la nada no puede existir, tampoco es acto, sino sólo la capacidad de existir por otro y en otro. Tiene actualidad por medio de la forma y por ella recibe también la existencia en el compuesto material. Es lo único que tiene de por sí (85). De consiguiente, no puede concebirse la materia como algo absoluto, como una cosa existente antes de recibir la forma.

Para Santo Tomás es más absurdo que la materia exista sin la forma que el accidente exista sin sujeto ; es una perfecta contradicción que ni el poder absoluto de Dios puede realizar (86). Tomada aisladamente, en sí misma no es sustancia, ni ente, a no ser de una manera potencial en cuanto que no dice imposibilidad de ser actualada por la forma (87). Por esta razón puede entrar a formar parte del compuesto sustancial sin romper su unidad existencial (88).

Pero tampoco la forma sola es «lo que» existe en la sustancia material. La forma es, ciertamente, un elemento superior a la materia, porque es el principio de perfección específica y de cognoscibilidad sustancial ; es lo que determina la materia a una perfección propia y específica. Los diversos elementos materiales que entran en la composición de un organismo viviente son específicamente diversos de sus similares en el mundo inorgánico, porque en el organismo son elementos vitales ; la vida les informa a todos (89).

La materia prima es pura potencialidad totalmente determinable por la forma, que es su primer acto. La razón intrínseca y la función primordial de la forma es la de constituir una esencia en cuanto esencia. La forma es un acto esencial y su efecto propio es informar y actualizar dentro de la dimensión esencial : constituye el elemento específico por el cual los individuos se agrupan entre sí formando una unidad homogénea. Santo Tomás habla de la forma como de un

(85) «Materiae per se convenit ut esse habeat per formam». *In VIII Phys.* lect. 9, n. 9.

(86) «Magis repugnat materiae esse actu sine forma quam accidenti sine subjecto». I P. q. 66, a. 1, ad 1. Y antes había escrito : «Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma est dicere contradictoria esse simul. Unde a Deo fieri non potest». I P. q. 66, a. 1, c.

(87) «Esse per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirat esse in actu, quod acquisivit formam». I P. q. 75, a. 6 ; Cf. q. 76, a. 7 ; *In VII Metaphys.* lect. 2, n. 1281.

(88) «Ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius ; eius enim actus est esse, de quo possumus dicere quod sit ; esse autem non dicitur de materia, sed de toto ; unde materia non potest dicere quod est, sed ipsa substantia est id quod est». *II C. Gentes*, c. 54.

(89) *In II De Anima*, lect. 3, n. 328.

«complemento» de la sustancia, cuyo acto es el existir. De esta manera la forma es aquello por lo cual la sustancia es lo que es (90).

«En el orden quiditativo, escribe el P. Guillermo Fraile, la esencia queda completa, cerrada o terminada con la unión de sus dos principios esenciales: materia y forma. La forma sustancial da la perfección y el complemento absoluto en el orden quiditativo, saturando, por decirlo así, toda la potencialidad de la materia, de tal suerte que una materia no puede ser actuada a la vez más que por una forma sustancial única, ya que la forma constituye a la esencia en especie y la especie es indivisible. Dentro del orden específico y quiditativo no cabe ningún otro acto fuera de la forma, afirmación que Santo Tomás repite insistentemente en numerosos lugares de sus obras, como de una de sus tesis más características contra la antigua escolástica de tipo agustiniano» (91).

Por consiguiente, no es la forma ni la materia la que existe. La materia es «principio» de individuación y la forma es «principio» de especificación. Tanto una como otra son principios de «aquello que existe» y mutuamente se completan y determinan para formar el individuo existente. La materia en el compuesto es específica en sí misma, mas por medio de la forma; y ésta es individual en sí, pero porque es recibida en la materia. Especificación e individuación, que adquieren realidad actual por medio de la existencia del concreto.

Relaciones entre forma y existencia.

Sin embargo, las relaciones de la forma con la existencia son de una importancia extraordinaria en la filosofía tomista. Santo Tomás repite continuamente fórmulas de origen aristotélico que, en su pluma, poseen un alcance que en Aristóteles no tienen. La distinción de potencia y acto adquiriría en el peripatetismo su más alta realización en la distinción de materia y forma; en el tomismo la composición real de esencia y existencia se coloca en el centro mismo de la metafísica, quedando en segundo plano la composición hilemórfica. De una manera semejante, la forma, que era el centro de la metafísica de Aristóteles, queda suplantada por la existencia, desplazando de este modo el centro de la metafísica al último y más perfecto de los actos, a la perfección de perfecciones y actualidad de actualidades,

(90) *II C. Gentes*, c. 54.

(91) G. FRAILE: *El constitutivo formal de la persona humana según Capréolo*. «Ciencia Tomista» 1944 (67), a. 209, p. 145.

de la cual hasta las mismas formas reciben su complemento y perfección (92).

¿Cómo, pues, entender las fórmulas tomistas: «La forma sustancial confiere el *esse simpliciter*» (93); «*esse* en acto lo tiene la materia por medio de la forma sustancial, que hace *esse simpliciter*» (94); el primer efecto de la forma es *esse*; porque toda cosa tiene *esse* según su forma»? (95).

He aquí un problema delicado que sólo puede resolverse si no se olvida el genuino concepto tomista de la forma y del existir. Se repiten las fórmulas sin analizar su contenido, y cuando se examinan las aplicaciones que de ellas se hace no puede menos de encontrarse la contradicción entre las diversas afirmaciones.

Que esas expresiones tomistas se relacionan con un nuevo aspecto de la sustancia, es algo que aparece con el sólo enunciado de sus términos. Siendo actualidad, la forma tiene íntima relación con el acto último sustancial por el cual, traspasando el plano quiditativo y específico, se orienta a la dimensión entitativa o existencial. Santo Tomás, que concibe la metafísica como la interpretación más profunda de la realidad, no se contenta con un estudio abstracto, esencialista, de las sustancias. Para el Angélico la esencia—compuesto de materia y forma en las sustancias corpóreas, forma espiritual en las inmateriales—es aquel elemento potencial por el cual una cosa existe como ente específicamente determinado. En este sentido la dimensión quiditativa es sobrepasada por la entitativa, y el estudio de la sustancia se hace por medio del estudio del ente. No sólo queremos saber por qué una cosa «es lo que es», sino también por qué «lo que es» es o existe, qué es lo que hace que una cosa determinada exista.

¿Es la forma la última determinación de la realidad? En una ontología de tipo «esencialista», que identifica la sustancia con el ente, la forma es el último elemento de la realidad, porque es la que completa y cierra la sustancia en cuanto la constituye en especie

(92) *I. P.* q. 4, a. 1.

(93) *I. P.* q. 76, a. 4.

(94) *Ibid.* a. 6. Conf. *II Sent.* d. 12, q. 1, a. 4; d. 18, q. 1, a. 2; *IV Sent.* d. 44, q. 1, a. 1, ad 4; *De Pot.* q. 3, a. 9, ad 20; q. 8, a. 4, ad 2; *II C. Gentes.* c. 57, 58; *IV C. Gentes.* c. 81; *I. P.* q. 76, a. 3, 8; *De spr. creaturis*, q. unic. a. 1, c. et ad 9; *Q. disp. de Anima*, a. 9; *Quodl. I.* a. 6; *Quodl.* 9, a. 11; *Quodl. XII.* a. 9; *III P.* q. 50, a. 5, ad 1, et passim.

(95) *I. P.* q. 42, a. 1, ad 1^{um}.

determinada. Mas en la metafísica tomista, que concibe la sustancia en función del ente, puesto que se define por su orden a la existencia, la forma aparece, en la línea entitativa, como un complemento o co-principio—*quo est*—secundario, subordinada a otro complemento primario, que es el acto mismo de existir. Por encima de la forma que hace que un ente sea *tal ente*, porque le pone en tal especie determinada, es preciso colocar el acto de existir—*esse existentiae*—que hace que la sustancia así constituida en tal especie sea un ente, es decir, un existente (96). Son palabras del Angélico Maestro: «La existencia—*esse*—es acto todavía con relación a la forma. Por ello, en las cosas compuestas de materia y forma, la forma es el principio del ser, porque es el complemento de la sustancia, de la cual es acto el existir (97).

Cayetano ha hecho famosa una distinción que, si en su expresión verbal es anterior a él, el sentido plenamente tomista que en él adquiere no se encuentra en sus predecesores. Por lo demás se limita a cualificar y traducir explícitamente dos sentidos diferentes en que Santo Tomás emplea el infinito *esse*. Contestando a las objeciones de Escoto contra la tesis tomista de la unidad de existencia en el hombre, compuesto de alma y cuerpo, señala, como medio de solución, la diferencia entre *esse* quiditativo o de esencia y *esse* de existencia actual (98).

En Santo Tomás no se encuentra expresamente la fórmula *esse essentiae* y *esse existentiae*. Pero el sentido de estas expresiones es profundamente tomista. El mismo Santo dice explícitamente que uno de los posibles sentidos del infinito *esse* es justamente *essentia*, contrapuesto a *esse* en su equivalencia de *actus essendi*, *ipsum esse*, que es la existencia.

Ya en el *Comentario a las Sentencias*, queriendo determinar el sentido exacto de *esse*, señala en él tres significados diferentes, análogos, por su relación al significado primitivo de *existir*.

(96) GILSON: *Le Thomisme*, p. 50.

(97) «Ad ipsam etiam formam comparatur esse ut actus. Per hoc enim, in compositis ex materia et forma, forma dicitur principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse». *II C. Centes*, c. 54.

(98) CAYETANO: *In De ente et essentia*, c. 5, a. 12.

La primera significación del *esse* es la de cópula verbal en oposición a su sentido existencial (99). Como cópula, *esse* es un verbo, sustantivo que une un sujeto con un predicado realmente idénticos entre sí, y por lo mismo no pasa de ser una relación de razón, un accidente lógico, que nada esencial pone en el sujeto (100).

En un segundo significado, *esse* significa el *acto del ente*, que resulta de los principios de la cosa, como el lucir es acto de un sujeto luminoso. Este «acto del ente» no es algo lógico o mental; pertenece a la cosa extrasubjetiva, en cuanto que se divide en diez predicamentos (101). El *esse* en esta acepción equivale a *existir*, al *esse actualis existentiae*, que decía Cayetano; actualidad entitativa e intrínseca al sujeto existente, pero determinada por la esencia al modo que el acto es determinado por la potencia.

Finalmente *esse* en un tercer significado, equivale a esencia específica de una cosa, es el *esse essentiae* de Cayetano. Sin embargo, esta acepción es impropia y no tiene sentido más que en proporción con el *esse* de existencia. Como designamos las potencias y los hábitos por sus actos, así también, a veces, se designa la esencia por su acto de existir (102).

Con estas aclaraciones, hechas por Santo Tomás mismo, la interpretación de las fórmulas tomistas, que hablan de la forma como principio del *esse* en la sustancia y en el individuo existente, no presenta la insuperable dificultad que en ellas veía Suárez, y menos aún la radical contradicción e ininteligibilidad que les atribuye. Los grandes comentaristas dominicos, españoles y extranjeros, antes y después de Suárez, presentan soluciones que aclaran decisivamente la función de la forma sustancial en relación con la existencia (103).

(99) *In III Sent.* d. 6, q. 2, a. 2. Más tarde, en el Comentario a la Metafísica de Aristóteles, precisa cómo está en la mente y no en la cosa este *esse*. La cosa en su realidad existencial es el fundamento causal de la verdad lógica o del entendimiento. Cfr. *In V. Metaphys.*, lect. 9, n. 896.

(100) *De ente et essentia*, c. 1.

(101) «Alio modo dicitur *esse*, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur, secundum decem genera. Et hoc quidem *esse in re* est, et est actus entis». *In III Sent.* d. 6, q. 2, a. 2. Cf. *In I Sent.* d. 19, 2, 5, a. 1.

(102) «Aliquando tamen *esse* sumitur pro *essentia*, secundum quam res est, quia per actus consueverunt significari eorum principia ut potentiae et habitus». *In III Sent.* d. 6, q. 2, a. 2.

(103) Cr. CAPREOLO: *In I P.* def. 8, q. 1, ad 4 Aureoli; CAYETANO: *In De ente et essentia*, c. 5, q. 10; *In I P.* q. 3, n. 4; FERRARIENSE: *In I C. Gentes*, c. 22; P. LEDESMA: *De divina perfectione*, q. 12, a. 6; D. BAÑEZ: *Scholastica Comentariorum in I P.* q. 3, a. 4; J. DE SANTO TOMAS: *Philosophia Nat.* IV P. q. 9, a. 1, *Cursus Phil.* Reiser, t. 3, pág. 280 ss.; N. DEL PRADO: *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, I. IV, c. 7, p. 445 ss. etc.

Al decir que la existencia es efecto de la forma, o que la existencia conviene *per se* a la forma, suponemos ante todo que la forma es primariamente en su razón intrínseca el constitutivo formal de la esencia específica en sí misma (104). Por tanto, el *esse* que la forma da a la esencia o a la sustancia es, en primer lugar, el *esse* quiditativo y específico, el ser *tal* cosa, de esta o de aquella especie. El alma humana informa al cuerpo y hace «humana» aquella porción de materia organizada en que es recibida; la forma «canina» informa al perro y hace también canina a su materia (105). Pero la forma, como forma, no implica en sí misma existencia actual. En un orden abstracto, de pura consideración de la forma aislada, prescindiendo de su relación a un agente exterior, la forma no incluye, de suyo, el existir.

La existencia es un accidente predicable en las creaturas y, por tanto, les pertenece contingentemente. Ahora bien, si la forma fuera *per se* el principio de existir en el sentido de que ahora tratamos, la existencia pertenecería esencialmente a las creaturas, como esencialmente les conviene el ser de tal especie determinada por su forma sustancial. Aún más; una existencia que pertenezca a una cosa por su forma es ilimitada e infinita, porque la forma sustancial se posee totalmente o no se posee de ninguna manera; no admite más o menos, siendo indivisible como la especie, cuyo principio es (106).

La forma, pues, en su específica razón de tal no dice la existencia. En cuanto forma solamente dice actualidad formal o esencial, mas en modo alguno entitativa o existencial. Forma y existencia son dos conceptos formales distintos. Santo Tomás las contrapone constantemente y, en las sustancias espirituales, es la única composición real que admite frente a la absoluta simplicidad de la esencia divina. Los ángeles son todavía seres compuestos de *quod est* y *quo est*, de *quod est* y *esse*, de *forma* y *esse*; todavía son forma y existencia, mientras que Dios es *esse sine forma*, *Esse Subsistens* (107).

(104) «Unumquodque constituitur in specie per propriam formam. Unde definitio speciei maxime significat formam». *In II Metaphys.* lect. 4, n. 320.

(105) «Materia enim recipit formam, ut secundum ipsam constituatur in esse alicuius speciei; vel aeris, vel ignis, vel cuiuscumque alterius». *I P.* q. 50, a. 2, ad 2.

(106) «Impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus. Nam esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit, et omnis additio vel subtractio variat speciem sicut in numeris». *I P.* q. 76, a. 4, ad 4.

(107) *Ibid.* p. 15.

Por otra parte, en todo ente creado la existencia es algo accidental no sólo a la forma material, sino también a las formas puras. Accidental no de tipo predicamental, sino como actualidad de toda sustancia (108). Por ello, la misma forma es aún potencial, «material» en relación con la existencia, que siempre es «formal en relación con todas las formas y actualidades de la cosa» (109). Ninguna creatura es su propio acto de ser o su existencia. Es ente por participación, de manera que en ella hay distinción de sustancia que participa la existencia y de existencia participada. Porque toda sustancia creada es compuesta de acto y potencia (110). De este modo, la composición real de esencia y existencia llega a su más profunda significación metafísica en la real composición de forma y existencia en las sustancias espirituales.

Con ello queda evidentemente demostrado que la forma no es ni puede ser nunca causa formal de la existencia en ningún ente creado.

Porque la existencia significa de suyo perfección ilimitada e indistinta. Es lo más perfecto de todas las perfecciones; tiene razón de acto en relación con toda realidad. Es acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones y es lo que hay de más formal en las cosas, es formal en relación con las mismas formas. Aun las mismas formas subsistentes, comparadas con el acto de existir, tienen razón de potencia real subjetiva (111). Finalmente, toda nobleza les viene a las cosas de su acto de existir. Según el modo de existir así es el modo y grado de nobleza; y de igual modo todo defecto les acontece a las cosas en cuanto que de alguna manera fallan en su acto de existir (112).

La forma, en cambio, significa de suyo perfección siempre limitada. Porque aun sin estar unida a la materia, que limita la amplitud de la forma a un determinado individuo, no expresa más que perfección en un grado fijo e invariable, con número, peso y medida. Como los números, así las formas determinan, sin cambio posible de mayor o menor perfección, las esencias genéricas o específicas. En las formas no hay más y menos, ni jerarquías, ni grados; se posee

(108) *Quodlibet.* 2, a. 3.

(109) *I P.* q. 3, a. 4.

(110) *Quodlibet.* 3, a. 20.

(111) *De Pot.* q. 7, a. 2, ad 9.

(112) *I C. Gentes,* c. 28.

una forma en su total perfección o no se posee de ninguna manera. Un hombre no es formalmente más hombre que otro. «La perfección, que conviene a un sujeto por razón de su propia naturaleza y no por alguna causa extrínseca, no puede encontrarse en él de manera defectuosa e imperfecta» (113).

¿Es acaso la forma causa eficiente de la existencia? Los textos tomistas parecen indicarlo: La forma confiere el ser, el efecto de la forma es el ser...

Sin embargo, para Santo Tomás es evidente que la forma no puede ser causa eficiente de la existencia.

Es condición indispensable en toda causa el poseer al menos virtualmente toda la perfección de sus efectos. Ahora bien, la forma—lo acabamos de decir—no tiene de suyo la existencia, porque existiría antes de existir. Luego no puede dar ella la existencia (114).

Santo Tomás va aún más lejos. La existencia—repite con insistencia, que indica convencimiento de la novedad e importancia de tal afirmación—es efecto propio de Dios y, como tal, incomunicable a ninguna otra causa (115). Porque si efecto propio es aquel que las causas producen según su naturaleza específica—el efecto propio del calor es calentar y el del fuego quemar—solamente aquella causa cuya esencia sea el existir, tendrá como su efecto propio el producir la existencia.

Y no se piense que Dios causa la existencia de las cosas cuando éstas empiezan o comienzan a ser. La influencia de la acción divina permanece mientras las cosas duran en su existir, como la influencia del sol permanece mientras dura la luz en la atmósfera. Por eso, Dios está tan íntimo a las cosas, como lo está su mismo ser, ya que llega hasta su más profunda realidad por su mismo acto de existir (116).

Con todo, la función de la forma en relación con el acto de existir no se limita a ser mera potencia subjetiva o puro elemento receptor de la existencia. Hemos dicho que cada causa obra según el modo de su propia naturaleza. Por ello la forma no puede menos de ejercer su causalidad como forma y principio de especificación. La

(113) *I C. Gentes*, c. 22.

(114) *II C. Gentes*, c. 15.

(115) *I Sent.* d. 36, q. 1, a. 1; d. 37, q. 1, a. 1; *II Sent.* d. 18, q. 1, a. 2. *I.* 8, 1; 45, 5; 65, 3; *I-II*, 55, 5, ad 4, 1₁; *C. Gentes*, c. 21, 22, 40; *De Verit.* q. 5, a. 9, ad 7; *De Pot.* q. 3, a. 1, 4.

(116) *I P. q.* 3, a. 1.

forma no sólo limita según su capacidad a la existencia, sino que al mismo tiempo la hace y constituye según su propio modo de ser. La existencia, de suyo, no es humana ni angélica; esta determinación la recibe de la forma sustancial, que constituye las esencias en sus determinadas especies o naturalezas (117).

En lo cual, evidentemente, se distingue la potencialidad de la forma frente al acto de existir y la potencialidad de la materia prima en relación con la forma. La materia sólo limita y numera a la forma, la cual, a su vez, da el ser específico a la materia. Pero en relación con el acto de existir, la potencialidad de la forma no es sólo limitación e imperfección, mas también, en algún sentido, perfeccionamiento y especificación.

La explicación profunda de esta íntima relación de la forma con la existencia hay que buscarla en el concepto exquisito y genuinamente tomista de la existencia como el acto de la esencia o del ente. En Santo Tomás, la existencia se distingue realmente de la esencia, no forma parte de su concepto completo y adecuado, es algo extrínseco a ella. Pero esta extrañeza y exterioridad no es absoluta. Esencia y existencia son dos realidades incompletas trascendentalmente ordenadas la una a la otra en la unidad del ente. Son tan íntimas sus mutuas relaciones, que en la filosofía tomista la existencia «brota de los principios esenciales» (118), «se constituye por los principios de la esencia» (119), es la última y más perfecta de las actualidades de la esencia, a la que se ordenan todas las otras como a su fin (120).

Mas entonces se da una interferencia causal de la forma con la causa eficiente que produce la existencia. Lo insinúa el Angélico en el *De ente et esentia* y en la *Summa Theologica* y lo afirma categóricamente en las cuestiones disputadas *De Veritate* y *De Charitate*. La creación, afirma, excluye toda mediación eficiente, mas no la mediación formal (121).

(117) «Hoc esse ab illo esse distinguitur in quantum est talis vel talis naturae». *De Pot.* q. 7, a. 2, ad 9.

(118) *In III Sent.* d. 6, q. 2, a. 2.

(119) *In IV Metaph.* 1, 2, n. 558.

(120) *De Pot.* q. 7, a. 2, ad 10.

(121) «Esse naturale per creationem Deus fecit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali; forma enim naturalis principium est esse naturalis». *De Verit.* q. 27, a. 1, ad 3. «Deus esse naturale creavit sine medio efficienti, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset». *De carit.* q. unic. a. 1, ad 13.

En efecto, la causa eficiente no dice oposición de incompatibilidad y repugnancia con la causalidad formal. Las causas se determinan mutuamente en su causalidad. Cada una de ellas ejerce su causación según su propia naturaleza. Ahora bien, en el orden de la ejecución, la eficiente es la primera de todas las causas. Y produce su efecto propio, no en virtud de una determinación extrínseca, sino en virtud de su propia esencia o naturaleza. El fuego, según su naturaleza, tiene como efecto propio el quemar. Y el efecto propio de la eficiencia de Dios es el ser, *esse* en su más hondo sentido existencial, ya que la esencia de Dios es su mismo acto de ser, su existir.

Si la causa eficiente no admite determinación intrínseca en su misma forma o esencia causal, no excluye toda determinación extrínseca a su razón formal de causalidad eficiente. Su efecto necesariamente es un nuevo ser, distinto de ella misma. Y este nuevo ser estará constituido por su esencia o forma propia, la cual determina a la causa eficiente, desde fuera de su razón formal de eficiencia, a modificar su impulso en ese sentido determinado. No es igual el impulso del fuego al quemar un trozo de yesca, que al cebarse en un tronco verde. Como tampoco se manifiesta de idéntico modo la virtud eficiente divina al producir el ser o la existencia de un ángel, de un hombre o de una piedra.

Es evidente que la forma tiene que existir para ejercer su causalidad. Y existe con su existencia propia o subjetiva precisamente por la misma existencia que en ella se recibe.

Pero la forma existe también, con existencia virtual e intencional, en la misma causa eficiente, que de este modo produce determinadamente sus efectos.

Con lo cual no caemos en el absurdo de creer que la forma pueda tener algún ser entitativo antes de recibir la existencia. Jamás Santo Tomás ni tomista alguno ha admitido semejante contradicción, del que con tan poco sentido metafísico se les acusa a la ligera (122). La forma o esencia existen por la existencia y ésta es tal o tal determinada existencia por la forma en que es recibida. Todo lo que una es, lo es por la otra, con la cual forma el ente. Raeymaeker ha es-

(122) «Deus simul dans esse producit id quod recipit esse». *De Pot.* q. 3, a. 1, ad 17.

crita: «Lo que un principio es en sí mismo, no es una condición «anterior» al ejercicio de su función» (123).

Esto no significa, en modo alguno, poner determinación en la causalidad eficiente de Dios a partir de las formas o esencias de las cosas creadas. Las mismas esencias, en su razón de esencias, no dependen de la voluntad de Dios, sino de su entendimiento, que las piensa como posibles imitaciones ad extra de su esencia. De aquí que toda la dependencia y determinación que señalamos en la voluntad de Dios, causa eficiente de las cosas creadas, es determinación puramente de razón, una relación de razón entre la voluntad y el entendimiento, realmente idénticos en Dios. De esta manera, a la voluntad divina no se le pone ninguna necesidad eficiente a partir de las cosas creadas, sino una necesidad formal desde el mismo ser de Dios (124).

La forma, pues, es causa formal de la existencia de las cosas creadas. No ciertamente intrínseca, como si la existencia estuviera constituida por la misma forma; existencia y forma son dos principios realmente distintos. La forma es el especificativo extrínseco de la existencia, en virtud de la cual la causa eficiente produce una existencia determinada y no otra cualquiera (125).

Conclusión

Ante todo, salta a la vista la originalidad y la importancia que el acto de existir adquiere en la sistemática de la metafísica tomista. Quien, después de haber estudiado la historia de la filosofía pre-tomista, comienza la lectura de las obras de Santo Tomás, experimenta aquella impresión de novedad que sentían sus discípulos en los comienzos de su carrera docente. No se trata ya de orden y claridad en su manera de exponer las cuestiones; es, sobre todo, un nuevo modo de resolver los problemas ya antes de él planteados. Nuevas soluciones que aquietan, en lo posible, las exigencias de la inteligencia, que en ellas encuentra la solidez de que en los demás autores carecían. Quizá no siempre la exposición de Santo Tomás

(123) L. DE RAEMYAECCKER: *La philosophie de l'être*. Louvain, 1947, p. 132.
Cf. N. J. J. BALTHASAR: *Mon moi dans l'être*. Louvain, 1946, pp. 104-114.

(124) *I P.* q. 44, a. 3.

(125) *I C. Gentes*, c. 28.

sea tan sugestiva como la de un San Agustín o un San Buenaventura, por ejemplo. Pero siempre es más firme, más coherente, en una palabra, más filosófica y metafísica. Al examinar luego los fundamentos de las soluciones tomistas, encontramos el plano de la existencia dando firmeza y valor real a sus más altas especulaciones metafísicas.

En efecto, la existencia pasa las determinaciones formales de las cosas para colocar las esencias en el mundo de la realidad, no ya del puro pensamiento o de las abstracciones de tipo esencialista, que convierten así la metafísica en ciencia de lo abstracto, en el sentido de lo irreal.

Para Santo Tomás la existencia es mucho más que una categoría lógica, pues es el predicado más real y más íntimo de las cosas existentes. Es cierto también en el tomismo que la existencia no modifica la estructura inteligible de las cosas. Antes de Kant lo había enseñado Santo Tomás, repitiendo la doctrina de Alfarabi y Avicena. Para el Doctor Angélico, la existencia está fuera del contenido inteligible de la esencia, pudiendo conocerse perfectamente la esencia de una cosa desconociendo en absoluto su existencia actualmente realizada. Y en las cosas del mundo, no sólo el contenido inteligible, más también el contenido real de ambos principios del ente es perfectamente distinto, sin dejar por ello de ser ambas íntimas a la cosa que existe. Por eso, la cuestión de la existencia—*an sit*—es distinta de la cuestión que pregunta por la esencia—*quid sit*—. Solamente en Dios las dos cuestiones llegan a identificarse realmente, hasta el punto de ser absurda la esencia de un Dios inexistente, o que no exista con la totalidad simultánea de la existencia infinita. Pero, aun entonces, las dos cuestiones son perfectamente separables para la inteligencia del hombre, pudiendo darse un concepto perfecto de Dios, sin haber llegado a demostrar su existencia real.

Mas si la existencia no añade nada a las determinaciones inteligibles de las cosas es, sin embargo, la fuente de todas sus riquezas y contenido de realidad. Y aquí está lo más profundo de la teoría tomista del «acto de existir», «acto del ente», «acto de la esencia», que de los tres modos llama Santo Tomás a la existencia.

Porque siendo la existencia el acto de las cosas que la poseen, es evidente que por necesidad ha de ser algo íntimo a ellas; intimidad que invade todas sus perfecciones y determinaciones; comunicándoles con su contacto toda la nobleza que les correspondía en

su ordenación al existir. Por eso, la existencia, que, según Santo Tomás, es recibida en una potencia subjetiva, realmente distinta de ella, no es totalmente ajena y extrínseca a la misma esencia, como un accidente predicamental que se añadiera desde fuera. El Doctor Angélico, al criticar severamente la concepción accidentalista de la existencia en la filosofía árabe—*multum quidem peccavit Avicenna*—concebía la existencia como brotando de los principios mismos de la esencia, como constituida por los principios esenciales, reconociendo de este modo la causalidad material y formal especificativa que la esencia ejerce sobre el acto de existir.

Así se comprende también cómo la existencia, en la metafísica tomista, sin ser la esencia ni parte de la esencia constitutiva de la cosa existente creada, es uno de sus principios intrínsecos y sustanciales en la línea entitativa. No es la existencia el simple estado de realización, el puro estar ahí o el ponerse delante; ni siquiera la mera posición fuera de la nada y de la virtualidad de las causas, como dice la definición de existencia, que aparece ordinariamente en los manuales de metafísica.

La existencia, para Santo Tomás, es un acto, el acto por antonomasia, la energía, nobleza y perfección primaria de las cosas, a la cual se reducen todas las demás perfecciones y noblezas entitativas de las cosas que existen (126).

Y siendo la existencia el acto por excelencia de las cosas del mundo, síguese que en ellas significa relación necesaria a una potencia real correspondiente, de la cual, por lo mismo, realmente se distingue. La existencia en los seres finitos no es subsistente, sino inherente; no es existencia pura y separada, sino limitada y recibida como acto en un sujeto que la determina y contrae a una especie determinada (127). Por eso, esencia y existencia no son dos cosas, dos objetos, dos entes completos, sino dos principios del ente, dos partes de la sustancia que existe, un acto y una potencia reales trascendentalmente ordenados el uno al otro. Son los dos principios metafísicos en la línea entitativa, cada uno con sus funciones correspondientes: la esencia determina, limita y especifica; la existencia comunica actualidad, realidad y perfección última, siendo como el complemento de la sustancia.

(126) «Omnes autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi. Secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent». *I P.* q. 4, a. 2.

(127) *I P.* q. 44, a. 2.

No se da, ni puede darse, ente sin esa tensión íntima de esencia y existencia en la infinita variedad de su mutua proporción o analogía. Ente, en la concepción tomista, es la relación de una esencia a una existencia; bien que esa relación sea de identidad real, y en ese caso la existencia es infinita y se realiza en toda su plenitud: es el Ente, que existe en sí y por sí, porque es el Existir Subsistente; bien que esa relación sea como de acto y su potencia correspondiente. Entonces nos encontramos ante la escala infinitamente variada de los seres del mundo, finitos e imperfectos por no poseer la totalidad del acto de existir y todas sus posibilidades. Y entre estos seres finitos, la diversa manera de realizar su acto existencial nos proporciona las variedades del ente actual y el ente posible; el ente real y de razón; el ente que es sustancia y el ente que es accidente. En todos ellos la proporción entre esencia y existencia es el denominador común, que hace posible el que todos puedan ser llamados entes.

La metafísica es la ciencia del ente en cuanto ente. Si pues las cosas se denominan y son en realidad entes por su relación al acto de existir, la función de la existencia en la metafísica tomista es de una importancia capital.

Gilson ha insistido mucho en la evolución que se nota en la metafísica tomista sobre la genuinamente aristotélica. La forma, que en la «ontología sustancialista» del Filósofo era el valor supremo de la realidad y de la inteligibilidad, pasa a segundo plano en la ontología tomista, desplazada por el acto existencial, por el *esse*, colocado a la base de toda realidad e inteligibilidad. Y es que dentro del creacionismo cristiano, la existencia adquiere un valor totalmente nuevo, insospechado en la filosofía helénica, que no llegó a plantearse el problema del origen radical de los existentes del mundo. Tan fundamental es el valor de la existencia, que Santo Tomás no duda en ponerla como el efecto propio de la acción creadora e intransferible del poder infinito de Dios. Porque el efecto propio de una causa procede de ella según la semejanza de su naturaleza. Por eso, así como propio del fuego es quemar, así el efecto propio de Dios es dar la existencia, porque el existir es la sustancia o naturaleza de Dios (128).

La creación, en efecto, es el paso del no-ser al ser, del absoluto no-existir al existir. Aristóteles no conoció más no-ser que el no-ser

(128) *De potent.* q. 7, a. 2.

relativo, que él identificaba con la materia-potencia, eterna e increada. Por eso, la solución que dió al dilema de Parménides, si era eficaz y válida en el plano en que estaba planteado, no llegó, sin embargo, hasta lo más profundo de la cuestión, que de él brotaba. Se contentó, dice Santo Tomás, con la explicación del origen de *este ser* y de *tal ser*. Si la materia es eterna siempre existió, y los seres que de ella se originan siempre existieron en su potencialidad. De este modo el ser no se produce en su totalidad existencial; siempre existió y no puede dejar de existir. Lo que ahora se produce y se destruye son seres particulares, cuya sustancia cambia por el cambiar de la forma. El ser, que ahora no existe en la realidad actual, existe en la realidad potencial de la materia. La causa agente se limita a obrar sobre esa potencialidad y a actualizarla, introduciendo en ellas nuevas formas o, más exactamente, sacando—educiendo—de ella las formas, que allí estaban en potencia (129).

Mas cuando se llega al origen radical del ser y se afirma que todo ente, todo lo que de alguna manera es o tiene existencia, por el hecho de tenerla y según ese modo de poseerla, procede de Dios, entonces ya no se habla de cambios de formas, aunque sean sustanciales, sino de origen de existencias. Y el existir adquiere todo el valor que podían tener las formas y enriquece más su contenido. Porque si el cambio de las formas, que daba origen a nuevos seres particulares, era posible en Aristóteles por la causalidad final y aun eficiente—Santo Tomás la atribuye también al Primer Motor del Filósofo—del Agente Primero, el *Esse Subsistens* tomista no sólo es causa del movimiento y de los cambios sustanciales de los seres, mas también de su mismo existir, aun en su individualidad concreta. De aquí que la misma materia prima no sólo recibe su actuación de la forma comunicada por el Primer Motor, mas sobre todo es producida, creada junto con la forma por la Existencia Subsistente, que de este modo le comunica su acto de existir y su realidad actual en el mundo de las cosas.

Quizá exagere Gilson al contraponer demasiado radicalmente la metafísica cristiana, que es la metafísica de la Biblia, a la metafísica de Aristóteles y Platón (130). Pero no cabe duda que la concepción del Dios de la metafísica cristiana, como Existencia Subsistente,

(129) *I P. q. 44, a. 2.*

(130) E. GILSON: *L'esprit de la philosophie médiévale*, pp. 39-85. París, Vrin, 1948.

supera al Dios Uno y al Dios Acto Puro, que es Pensamiento del Pensamiento. La contingencia de la multiplicidad platónica y de los seres de Aristóteles dista mucho de ser la contingencia del mundo cristiano. La contingencia platónica no pasaba del mundo de la inteligibilidad, sin penetrar hasta el plano de la existencia. La contingencia del mundo cristiano, tal como lo ve la metafísica del Doctor Angélico, es contingencia existencial, que no sólo abarca el mundo de las mutaciones sustanciales y accidentales y el mundo de la materia incorruptible, de que se componen los astros según la cosmogonía que seguía Santo Tomás, sino que se extiende también al plano de los espíritus separados, porque lo más profundo de la contingencia de los seres del mundo está en su plano existencial. Solamente hay un ser necesario, un Ser en cuanto Ser, increado y eterno. Todos los demás, aun los motores de los cielos, son seres contingentes, creados, que no pueden existir si no les dan la existencia y les sostienen constantemente en ella.

El mundo se nos revela más claro. Las cosas del mundo son seres, pero no el Ser. Y si no son el Ser, siendo sin embargo seres, es evidente que no tienen de sí mismos el ser entes, ni el poseer existencia y pudieran sin contradicción no tenerla. El hecho de existir no les pertenece de por sí, aunque, recibido, lo poseen como propio; es, con todo, un don gratuito de Dios. Teniendo existencia, mas no siendo existencia, las cosas del mundo participan de este acto infinito, que es la esencia de Dios, por la cual reciben, al existir, el vestigio y la imagen de la Causa que las puso en la existencia. De aquí que en su mismo durar, las cosas están pendientes de la Existencia Eterna, que contiene en la totalidad simultánea de su ser toda la virtualidad de la existencia. En lugar del ser suspendido del Pensamiento que le piensa, el mundo está suspendido de la libertad de una voluntad que le ama (131).

FR. ALEJANDRO DEL CURA, O. P.

(131) *Ibidem*, pág. 73.