

# SENTIDO DE LA EXISTENCIA CREADA

## 1. Tomismo y Existencialismo.

No intentamos hacer un estudio comparativo entre tomismo y existencialismo. Sin embargo, estando colocados en un terreno común, al menos en el enunciado material de los sujetos que estudiamos, no podemos dejar de aludir, siquiera de modo transitorio, a las preocupaciones existencialistas, tan de moda en la filosofía contemporánea. Con seguridad podemos afirmar que la filosofía escolástica no está del todo ausente en la elección de los términos filosóficos que emplean muchos de los cultivadores de la filosofía existencialista. Sólo que en su pluma tienen un sentido truncado y, por lo mismo, generalmente falso, al transponerlos del campo fenomenológico, que no pueden trascender en virtud de su método, al plano metafísico, al que tiende naturalmente la inteligencia humana, cuyo objeto formal común es el ente en cuanto ente. Sin embargo, aun cuando señalemos la estructura del ente finito, no captamos toda su inmensa riqueza existencial. La realidad, decía Leibniz, es mucho más rica que todas las filosofías que acerca de ella se construyan. Únicamente el pensamiento infinito de Dios puede agotar en su mirada comprensiva todo el contenido y todas las posibilidades de la existencia en las cosas del mundo, porque, como arquitecto supremo del universo, ha trazado hasta sus últimas líneas y detalles (1).

Sin embargo, tiene razón el existencialismo cuando dice que el existente creado es en sí mismo un "problema" para la inteligencia humana. El sabio dominico español P. Norberto del Prado, escribió una serie de artículos bajo el título "*El problema ontológico*"

---

(1) I. P., q. 14, a. 8.

(2.). “En este problema, planteado por los entes del mundo, trátase de la real distinción entre elementos reales constitutivos de las cosas *in linea entis*, o sea, del ente real sustancial, completo y subsistente. Planteada, pues, así la cuestión, todo ente real completo y subsistente es un compuesto de dos entidades o reales elementos que entran a constituirlo tal, esto es, subsistente, completo y real; y una de estas entidades o elementos reales es la *esencia* singular o individua de la cosa que existe, y la otra realidad o elemento constitutivo es la *existencia*” (3).

¿Qué significa, pues, la estructura del compuesto subsistente creado? ¿Cuál es la última explicación y la solución del problema de las cosas? Preguntas que sugiere el análisis del existente creado, hechas en una dimensión metafísica y a las que no puede contestarse más que en la misma línea metafísica.

También el existencialismo se plantea el problema de las cosas. Gabriel Marcel ha puesto en boga el término. Una de las corrientes existencialistas se caracteriza por ser una dialéctica que se contenta con plantear problemas sin darles solución. Pero, aun en aquellas tendencias del existencialismo que tratan de dar solución al problema del hombre—el problema del ente y el de los entes se resuelve a través del problema del hombre—las respuestas quedan siempre en el vacío, como colgadas sobre el “abismo”, originando así el “sentimiento trágico”, o la “angustia” del humano existir. A veces, como en Heidegger, la solución del problema del existente se coloca en la nada: Venimos de la nada y caminamos a la nada; somos seres-para-la-nada, *sein-zum-Nicht*, seres-para-la muerte, *sein-zum-Tode*.

En Sto. Tomás el problema de la existencia se inserta en el problema del ente y desde él se resuelve; y el problema de las “existencias particulares” no puede plantearse más que en los entes particulares y concretos. Por eso, la solución tomista del problema de los entes no se hunde en el vacío de la nada, sino que se resuelve y se explica en un Ente, que es Existencia Subsistente. La existencia finita, en el tomismo, halla su explicación plena en la Existencia infinita a la que se llega por medio de la trascendencia, inserta en la

(2) NORBERTO DEL PRADO, O. P. *El problema ontológico*: La Ciencia Tomista, septiembre-octubre 1913, pp. 23-27; nov.-dic. 1913, pp. 177-192.

(3) NORBERTO DEL PRADO, O. P. *El problema ontológico*: La Ciencia Tomista, septiembre-octubre 1913, pág. 27.

misma existencia creada. Tal es el "itinerario" que Santo Tomás sigue en su proceso ascendente desde los existentes creados a Dios. En el proceso descendente de Dios a las criaturas, la trascendencia creada es sustituida por la infinita liberalidad del Creador, que libremente comunica la existencia a las cosas. Proceso, para nosotros, noético-metafísico el primero, en el que la existencia de Dios se nos presenta como un problema que hay que resolver en función de la existencia de las cosas; proceso ontológico-metafísico el segundo, en que el problema de las cosas se resuelve en función de la Existencia de Dios.

## 2. Ser y tener.

La filosofía tomista ve en la existencia el acto de la esencia, como lo más fundamental y originario en esa perfección del ente concreto. Por eso, la primera división del ente, su más radical y profunda diferenciación es la de ente absoluto o ilimitado y ente por participación o limitado, según que el acto de su esencia sea existencia subsistente o existencia inherente.

Santo Tomás ha expresado con frases concisas esta idea-eje de su metafísica; la cual, al estudiar el ente en cuanto ente, lo descubre, en primer lugar, no en un ente que subsiste por sí mismo, sino en un ente por participación, en las cosas inferiores. "Nuestro entendimiento ve el existir según el modo como se encuentra en las cosas inferiores, de las cuales toma su ciencia; y en éstas el existir no es subsistente, sino inherente. La razón, es decir, el proceso demostrativo, encuentra que hay algún existir subsistente" (4). Por eso, "el existir de Dios se distingue e individualiza de todo otro existir, precisamente, porque es el existir que subsiste por sí mismo y no adviene a una naturaleza que sea distinta del mismo existir. En cambio, todo otro existir que no es subsistente se individualiza por la naturaleza y la substancia que subsiste en tal o tal determinado existir" (5).

Esta es también la razón profunda de la participación, según la cual el existir creado no es otra cosa que una como "impresión", hue-

(4) *De potent.*, q. 7, a. 2, ad 7um.

(5) *De potent.*, q. 7, a. 2, ad 5um.

lla o vestigio, que la Existencia por esencia ha dejado señalada en la criatura. De aquí que “el ente se predique por esencia de Dios sólo, ya que el existir divino es subsistente y absoluto; de todas las creaturas se predica por participación. Porque ningún ser creado es existencia, sino poseedor de existencia” (6). La creatura, pues, no es existencia, mas *tiene* existencia.

Ser y tener: he aquí dos “condiciones” o propiedades del ente que la filosofía de hoy cree haber descubierto y que en el siete veces secular sistema tomista son como los dos polos hacia los que se orienta la especulación filosófica.

Es fundamental, dentro del tomismo, la consideración del ente como nombre y como participio. El ente-nombre se inscribe siempre en el ámbito del ser; cada cosa es esencialmente lo que es y no puede ser de distinta manera. El ente-participio, o ente, sin más, posee una doble condición, según que se le considere en el Ser Subsistente o en el ser por participación. En el primero hablamos de un existir substancial, es decir, de la condición del ser; en el segundo mentamos un existir accidental, esto es, del orden del tener.

“El ser como tal, no se refiere a ninguna otra cosa y está caracterizado por la *identidad* consigo mismo. El tener nos remite a una distinción entre el sujeto que tiene y la propiedad tenida. Entre el poseedor y la posesión hay una relación de propiedad, pero no de esencia” (7). Esta observación de González Alvarez envuelve toda una teoría metafísica, que en Santo Tomás y en el tomismo es como el denominador común de toda su trayectoria filosófica y teológica.

Ser en sentido substantivo, nominal, es sinónimo de esencia. Ahora bien, esencia es aquello que constituye a un ente en su especie determinada e indivisible, necesariamente una e invariable, siempre idéntica a sí misma. El ser substantivo no recibe más o menos; o se posee todo o no se posee de ninguna manera, es decir, que una cosa es o no es tal especie determinada (8). En las substancias creadas, podemos hablar de la categoría del ser cuando permanecemos dentro del orden de la esencia. Es la enseñanza de Santo Tomás siguien-

(6) “Ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem; nulla creatura est suum esse, sed *habens* esse”. *Quodl.* 2, a. 3.

(7) A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid 1945, página 289.

(8) I. P., q. 76, a. 4, ad 4um.

do al Filósofo. La definición, expresa una identidad real. "Pedro es hombre", "Pedro es animal", es posible únicamente, porque en la realidad son un mismo todo Pedro y hombre, Pedro y animal. Sin embargo, aun entonces, la identidad ontológica es una identidad individual y particular, de ningún modo específica. El genio de la lengua castellana expresa exactamente esta verdad, al suprimir el artículo determinativo del atributo específico o genérico. Pedro es hombre, no *el* hombre; es decir, es *un* hombre, *algún* hombre. Pero este predicado conviene a Pedro esencialmente, *per se* en el primer modo, no como algo extraño y añadido a su esencia (9). La razón de esta identidad esencial, pero particular e individual, con que afirmamos en el juicio la conveniencia del predicado con el sujeto, hay que buscarlo en la índole del conocimiento humano, según el sistema aristotélico. Como dice Geiger, "en el sistema platónico la cópula *est* es interpretada en el sentido de *identidad* absoluta; en el sistema de Aristóteles recibe una significación más relativa: expresa la recomposición por la inteligencia, de vistas múltiples y fragmentarias obtenidas por la razón" (10).

Sin embargo, ningún ente, en cuya composición entra la materia, posee la totalidad de la forma de su especie con todo lo que a ella pertenece. El individuo material no agota la virtualidad de la especie a que pertenece. Ningún hombre es la humanidad, ningún caballo la equinidad. Los individuos participan de las especies y las especies de los géneros (11). Santo Tomás ha expresado este modo de participación, al señalar la materia como el principio de individuación y a la forma como el principio de las especies.

Ni la materia es el individuo, ni la forma es la especie; sólo son aquello por lo que las cosas son individuos o pertenecen a determinados grupos específicos (12). El individuo participa de la forma sustancial específica, y la especie no tiene la totalidad del género. Por eso en las creaturas el supuesto se distingue realmente de su naturaleza (13).

(9) *In VII Metaph.*, l. 5, n. 1.362.

(10) A. GEIGER, O. P. *La participation dans la philosophie de S. Thomas*, París, Le Saulchoir, 1942, pág. 128.

(11) "Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo praedicatur; nam species participare dicitur genus, et individuum especies." *I Contra Gentes*, cap. 56.

(12) *De ente et essentia*, cap. 3.

(13) *Quodl.* 2, a. 4.

Solamente en las sustancias separadas el individuo agota la totalidad de su forma específica. Por eso, en ellas la especie se identifica con el individuo, hasta tal punto que es metafísicamente imposible la multiplicación numérica, dentro de la misma especie. La materia es el principio de individuación y la multiplicación numérica es posible porque la forma puede ser recibida en sujetos diferentes, que la realizan sólo en parte. Y así como sería imposible que se dieran muchas blancuras o humanidades separadas, porque una sola sería la totalidad de la blancura y humanidad con exclusión de todas las otras, así también en las sustancias separadas cada una de ellas verifica la totalidad de su forma sustancial y constituye una sola especie (14). Por consiguiente, como la "luz se predicaría esencialmente de una luz separada, si existiera" (15), y "en un calor subsistente por sí mismo, si se diera, no habría más que calor" (16), y "aquello que es totalmente de alguna manera es esencialmente tal, por ejemplo, si existiera algo totalmente bueno, sería la esencia de la bondad" (17), también en las sustancias separadas su forma específica, que expresa totalmente su esencia, se predica de ellas esencialmente, es decir, según la totalidad de su contenido. En la naturaleza de las sustancias inmateriales no caben determinaciones de los principios esenciales y específicos; porque en ellas la misma naturaleza de la especie se individualiza por sí misma, por el hecho de que tal forma no está ordenada a ser recibida en materia alguna. Por ello, no puede multiplicarse ni predicarse más que de un sólo individuo (18).

Pero si de la esfera quiditativa pasamos a la entitativa o existencial en las creaturas, el dominio del tener sobre el ser es absoluto, hasta el punto de excluirlo totalmente. Ni las sustancias inmateriales, ni los seres sensibles pueden adjudicarse nada que pertenezca al orden del ser. En este sentido la "condición de la creatura

(14) *I. P.*, q. 50, a. 4.

(15) *Quodl.* 2, a. 3.

(16) *In I Metaph.* l. 10, n. 154.

(17) *In De divinis nominibus*, cap. 4, l. 14.

(18) "Substantiis vero immaterialibus creatis... non accidunt aliqua, quae sunt determinativa essentiae speciei; quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam, sed per seipsam ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia; unde per seipsam non est multiplicabilis, neque praedicabilis de pluribus." *Quodl.* 2, a. 4.

es un *tener*" (19). Un tener, cuya expresión más genuina es colocada por la metafísica tomista en la real distinción de esencia y existencia, como el constitutivo formal de todos los seres creados.

*Ser*, en cambio, será la condición, si así puede decirse, del Creador, cuyo constitutivo metafísico es la identidad absoluta de su esencia y su existir, esto es, la Existencia Subsistente, el Ser. Y, entonces, el único medio que nos queda para afirmar la existencia de seres distintos de este Primer Ser, que es totalidad de ser e identidad existencial, es el de admitir en ellos la dualidad entitativa, afirmando que su existir no es subsistente, sino inherente, participado, tenido por un sujeto que lo determina y lo hace imperfecto en la misma razón de existir; lo cual implica distinción real entre lo que tiene y la perfección tenida, composición real del sujeto que existe con la existencia (20).

Al definir la condición de la creatura como un tener, no pretendemos sustituir con ello la distinción real de esencia y existencia, sin la cual aquélla no tendría sentido. Lo que hacemos es traducir la real distinción por un concepto más fácil, por más próximo a la experiencia el cual no sólo se aplica a la existencia tenida sino a todos los demás accidentes y propiedades que pueden afectar al sujeto. Por eso en la creatura, tanto en el orden sustancial entitativo como en el orden accidental, el dominio del tener sobre el ser es absoluto (21).

### 3. Fenomenología y metafísica del tener.

Gabriel Marcel, en su libro clásico *Etre et avoir*, se ocupa mucho de la fenomenología del tener, pero no llega a calar hasta la misma metafísica de esta "categoría". Santo Tomás le había precedido en el análisis fenomenológico del tener y había profundizado hasta su entraña metafísica al aplicarlo a la existencia creada

(19) Cfr. TH.-G. CHIFFLOT, *L'avoir condition de la creature*. Revue des Sciences philosophiques et theologiques, vol. XXVIII (1939), pp. 40-58.

(20) "Omne quod est in genere substantiae est compositum reali compositione... Et ideo, omne quod est directe in praedicamento substantiae compositum est saltem ex esse et quod est". *De Veritate*, q. 27, a. 1, ad 8um.

(21) Nulla autem creatura est suum esse, sed habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter quia est ipsa bonitas. Creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem." *Quodl.* 2, a. 3.

en sus funciones entitativas y no sólo en sus manifestaciones accidentales.

Estudiando la naturaleza de los hábitos, Santo Tomás comienza por fijar los diversos sentidos en que se entiende la palabra *habitus*. Etimológicamente *habitus* se deriva de *habere*, que puede significar, bien *poseer* alguna cosa, bien una *disposición* especial del sujeto en sí mismo o en orden a otro. En el primer sentido *habere* es común a muchos géneros. Por eso el Filósofo lo coloca entre los *Pospredicamentos*. Es el pospredicamento *tener*. En el segundo sentido, *habere* forma el predicamento *hábito* (22). *Habere*, entendido como pospredicamento, “es el modo según el cual una cosa se ordena a otra, de manera que se pueda decir que una es tenida por otra” (23). En el comentario a la *Metafisica* de Aristóteles, estudia de intento Santo Tomás el pospredicamento tener, determinando en él cuatro modos distintos:

*Tener por dominio*: En este sentido se dice que la fiebre domina o tiene al hombre, que los tiranos tienen en sus manos la ciudad; tal es también el significado de la frase vulgar “tener a uno en un puño”. A este modo se reduce, además, el *tener por posesión*, porque el hombre puede usar, según su voluntad, de la cosa poseída (24).

El segundo modo de tener, según el análisis aristotélico-tomista, es el *tener por inherencia*. Y así se dice que aquello en lo cual existe una cosa como en propio sujeto receptor tiene la cosa recibida. El cobre tiene la figura de la estatua, el cuerpo tiene la enfermedad. A este modo de tener se reducen las diversas maneras de tener un sujeto la ciencia, la cantidad y cualquier accidente y forma (25).

En tercer lugar se enumera el *tener por continencia*: El continente tiene lo contenido; un vaso tiene agua, la ciudad tiene hombres, la nave marineros, el todo las parte y el lugar lo que en él está (26).

El cuarto modo de tener es aquel según el cual una cosa tiene a otra en cuanto le impide obrar o moverse conforme a su propia

(22). I-II, q. 49, a. 1.

(23) J. GREDT, O. S. B. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. I, n. 207, Herder, Friburgi Brisgoviae 1937.

(24) *In V Metaph.* l. 20, n. 1.080.

(25) *Ibid.* n. 1.081.

(26) *Ibid.* n. 1.082.

inclinación o ímpetu. Podríamos llamar a este modo: *tener por sustentación o soporte*. Así las columnas tienen los cuerpos pesados que se ponen sobre ellas al modo como Atlante sostenía el mundo sobre sus espaldas, según cuenta la fábula mitológica. Este cuarto modo de tener puede reducirse al tercero, pues también los continentes sostienen lo contenido e impiden que se derrame, como hace el vaso con el agua (27).

Tal es lo que pudiéramos llamar “fenomenología tomista del tener”. Fenomenología, no ya puramente extrínseca y accidental, puramente empiriológica, sino auténtica e intelectual, a través del examen filosófico de las diferentes formas o modos del tener.

Pero Santo Tomás busca su fundamentación metafísica por medio de su reducción al ente, noción primera y resolución última de todo conocer y de toda realidad. De la “fenomenología” del tener pasa a su “ontología” o metafísica.

En efecto, dice el Doctor Angélico, los modos de tener son modos de existir o de ser una cosa en otra, y los modos de existir en esta forma siguen a los modos del tener. Así la existencia de las partes en el todo integral y en el todo universal y las de estas dos clases de todo en sus partes, se reducen al modo de tener por continencia. La existencia de una cosa en otra, como en causa eficiente o motora, sigue al modo de tener por dominio o posesión. El modo de existir en un sujeto, como la forma en la materia, sigue al tener por inherencia. La existencia de una cosa en su causa final es un tener por sustentación, en cuanto que el fin da cohesión y unidad de dirección (28).

De este modo completa Santo Tomás el estudio del pospredicamento tener. Pospredicamento, dicen los escolásticos, y no simplemente predicamento o “categoría”, como se expresan los modernos. Con esto quieren decir los escolásticos que el tener no es un modo especial del ente que forme un género, categoría o predicamento a parte de los otros diez, sino que es un modo común del ente predicamental o categórico que se da en todas las categorías. “Los pospredicamentos, dice Santo Tomás, siguen a diversos géneros de las cosas” (29). Es que el tener no expresa una

(27) *Ibid.* n. 1.089.

(28) *Ibid.* n. 1.084.

(29) “Postpraedicamenta sunt quae diversa rerum genera consequuntur.” I-II, q. 49, a. 1.

realidad independiente y absoluta de todo orden; antes bien significa un modo de existir relativo, la interdependencia mutua de dos elementos o principios que se comportan el uno frente al otro como lo activo y lo pasivo: el uno tiene y el otro es tenido; poseedor y poseído, continente y contenido, recipiente y recibido.

En su sentido más general, el tener implica siempre una dualidad: algo que tiene—*habens*—y algo que es tenido—*habitum*—. Pero esta dualidad no significa una alteridad total aun cuando entre sus dos términos exista real distinción. Por tratarse de dualidad de correlativos entre ambos hay algo común. “Marcel tiene razón cuando define el tener, diciendo que es una cierta manera de ser lo que no se es” (30). Algo así como si el que tiene prolongara su ser en lo tenido, comunicándole una parte de su intimidad, por lo cual viene a hacerle propio. El vaso comunica su forma al agua, el vestido se configura con el cuerpo, la forma se ajusta a la materia; en una palabra, lo tenido es algo del que lo tiene. En medio de la dualidad podemos ver cierta reducción a la unidad a causa de esa compenetración mutua entre el poseedor y lo poseído. Dualidad y unidad más o menos pronunciada, según la escala de los modos diferentes del tener; desde tener cosas exteriores a tener cuerpo y tener existencia hay una escala inmensa de relaciones de posesión.

Además de esta dualidad, otra consecuencia se sigue de la consideración del pospredicamento del tener: la relación que hay entre el poseedor y la cosa poseída no puede nunca ser expresada en términos sustantivos. “La posesión no puede jamás ser atribuida en términos sustantivos; únicamente se la atribuirá en términos adjetivos” (31). Se sigue lógicamente de la dualidad expresada en el tener. La atribución sustantiva significa identidad, la adjetiva dice diversidad. Por eso, no puede nunca decirse que “Pedro es blancura”; mas se dirá que “Pedro es blanco”, expresando que la forma de blancura es inherente a Pedro, pero no se identifica con él.

Hemos dicho que en el orden entitativo o existencial, en los seres del mundo, es absoluto el dominio del tener. Su fundamento es la distinción real entre esencia y existencia, primaria y original en todos ellos. Por eso, todos los modos del tener son posibles y se

(30) TH.-G. CHIFFLOT, *L'avoir condition de la creature*, loc. cit., pág. 214.

(31) A. GONZÁLEZ-ALVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, pág. 290.

realizan únicamente en suposición de esta distinción real. En una identidad entitativa no cabe la diversidad inherente a cualquiera de los modos del tener.

#### 4. La existencia tenida.

¿A cuál de los modos del tener se reduce la dualidad de esencia y existencia?

Santo Tomás no la menciona expresamente en ninguno de ellos, a pesar de los numerosos ejemplos que pone. Silencio significativo en el Doctor Angélico, principalmente si no se olvida que, siempre que trata de contraponer la existencia divina con las existencias creadas, dice que éstas son tenidas y aquélla es *idéntica* a la esencia divina, a Dios mismo. Dios es su existir, es Existencia; las creaturas no son su existir, tienen existencia (32). Por eso, en Dios no hay diferencia entre “aquello que tiene y lo que es tenido” —*habentis et habiti*—; es su naturaleza y su existir, no pudiendo haber en él nada ajeno o accidental. En cambio en la creatura, sobre el tener básico de la existencia por la esencia se fundan todos los demás modos de tener accidentales que pueden darse en ella (33).

Pero este tener la existencia no se explica tan sencillamente como parecen indicar los que escriben hoy de la “existencia tenida”. Si no se ha profundizado antes en las relaciones del ente y de la esencia con la existencia, si no se ha estudiado, en un primer momento, el modo de convenir la existencia al sujeto existente y a sus principios de composición, es poco menos que imposible entender el significado exacto y rigurosamente metafísico que se expresa al colocar la existencia creada en la línea del tener, como lo hace Santo Tomás. Se dirá, sin duda, que la creatura “no es existencia”, sino que tiene existencia; que “no es bondad”, más tiene bondad; pero se corre el peligro de concebir este tener como algo meramente accidental, al modo como lo entendía Avicena, y después Boecio a propósito del problema del bien (34). Por eso, aun cuando el “tener” sea una propiedad del ente creado, no puede, sin embargo, decirse lo mismo de la “existencia tenida”, que,

(32) *Quodl.* 2, a. 3.

(33) *De potent.*, q. 7, a. 4; Cfr. *II Contra Gentes*, cap. 53; I P., q. 45, a. 5, ad lum.

(34) *De hebdomadibus*, cap. 2.

hablando en rigor metafísico, no es propiedad, ni tampoco accidente predicamental en ninguna creatura.

El tener, efectivamente, es propiedad de la creatura, porque sólo a ella conviene. Se extiende tanto como el mismo ser creado y brota de su misma esencia metafísica. Si su esencia no es existir, es necesario que el poseer la existencia le convenga como algo no idéntico a ella, sino como algo realmente distinto, es decir, que el ser creado tenga existencia, pero que no sea existencia.

Mas el existir creado es contingente; puede darse o no en la creatura. Por lo mismo, no puede ser considerado como propiedad en ninguno de los seres del mundo. La propiedad, actualmente verificada, supone ya la existencia, también actual, de la cosa. Porque la propiedad fluye de la esencia como escuela natural y por cierta causalidad formal, en virtud de la acción eficiente de la causa productora. "Los accidentes propios que convienen a la especie, como la risibilidad al hombre, son causados por los principios esenciales de la misma especie. Es imposible que la existencia sea causada *tan sólo* por los principios esenciales de la cosa, porque nada puede ser la causa de su propio existir" (35).

Pero tampoco la existencia puede ser accidente predicamental en las cosas del mundo. Santo Tomás critica la accidentalidad aviceniana. La existencia, según la concepción tomista, es una *cuasi propiedad* de la esencia creada. De aquí que no sea totalmente *ab extrínseco*, sino que, supuesto el influjo de la causa eficiente, se sigue de la forma, como la luz sigue a la diafanidad del aire, supuesto el influjo del sol (36).

La existencia, pues, en cuanto tenida, no puede identificarse con el modo de tener con que los accidentes y las propiedades son tenidas por el sujeto.

Sin embargo, el modo de ser tenida la existencia por la esencia y por el supuesto creado puede ser encuadrado dentro del segundo modo de tener que veíamos en el comentario de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles, y que llamábamos *tener por inherencia*. Dice el Santo que a este sentido del tener se re-

(35) I P., q. 3, a. 4.

(36) "Esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis." I P., q. 104, a. 1, ad lum.

ducen los diversos modos de tener un sujeto la ciencia, la cantidad y cualquier *accidente* o *forma* (37).

Ahora bien, según Santo Tomás, la esencia creada es el propio recipiente—*propium susceptivum*—(38) de la existencia, que se comporta con la esencia como el acto con la potencia (39). Todo lo que existe, fuera del Primer Ser, no siendo idéntico a su existir, *tiene* la existencia *recibida* en algo, por lo cual es limitada. Por eso en las cosas materiales, la naturaleza o esencia constituída de materia y forma es como potencia respecto del existir en cuanto que es su sujeto receptor. Y lo que es la naturaleza compuesta respecto de la existencia en las sustancias creadas materiales, eso mismo es la forma subsistente en las sustancias inmateriales. Santo Tomás, que luchaba enconadamente desde el principio de su carrera docente contra el hilemorfismo universal, reconoce la analogía entre la composición hilemórfica y la de esencia y existencia (40).

La existencia creada pertenece a la línea del tener, porque es recibida en un sujeto a la manera como la forma se recibe en la materia, y es tenida por él como los accidentes son tenidos por la sustancia y las propiedades son poseídas por la naturaleza específica. Pero la existencia no hace más que completar y actualizar la esencia ya especificada (41). No es accidente, porque compone con la esencia en el mismo género supremo como el acto con la potencia. Ni tampoco es propiedad, ya que no es causada solamente por los principios de la esencia, sino que interviene el influjo de una causa superior. La existencia creada es, por consiguiente, tenida por la esencia y el supuesto creados como su última perfección y actualidad (42). Las cosas del mundo poseen la existencia como lo más íntimo y formal que en ellas hay (43); más íntimo aún que aquello por lo cual es determinada la cosa

(37) "Secundus modus est, prout illud, in quo existit aliquid ut in proprio susceptibili, dicitur habere illud... Et sub hoc modo comprehenditur habere scientiam, quantitatem et quodcumque accidens vel formam." *In V Metaph.* 120, n. 1.081.

(38) *II Contra Gentes*, cap. 55.

(39) *Ibid.* c. 52.

(40) "Et in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens materiae et formae, si tamen omnis potentia nominetur materia. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum." *De spiritualibus creaturis*, a. 1.

(41) *Quodl.* 2, a. 3, c. et ad lum.

(42) *I P.*, q. 3, a. 4, ad 3um.

(43) *I P.*, q. 8, a. 1.

creada (44), porque es lo que más inmediatamente conviene a las cosas (45).

Santo Tomás resume así el modo de tener la existencia los diferentes principios que integran las sustancias materiales: “La existencia es más formal en la constitución de la cosa en el género de ente que la misma forma que da este existir o que la materia a la cual es dado; de la materia y la forma resulta el compuesto, al cual, como ente, pertenece el existir. Por lo mismo lo más íntimo entre todos los principios de la cosa es la misma existencia; y después de ella la forma, por la cual la cosa tiene existencia. Y en último lugar la misma materia, que, aunque en la cosa sea fundamento, sin embargo, dista más que todos los otros principios de la misma existencia. Al acto de existir lo más próximo es la cosa misma como aquello de lo cual es, puesto que por medio de ella conviene a la forma y a la materia; excepto en el hombre, en el cual la existencia de la forma se comunica al todo, y esta existencia es de la forma como aquello de donde proviene, porque ella misma es el principio del existir; y, últimamente, conviene a la materia como a aquello en lo cual es recibida” (46). “La existencia pertenece a la naturaleza y a la hipóstasis; a la hipóstasis como a aquello *que* tiene existencia; a la naturaleza, en cambio, como a aquello *por lo cual* una cosa tiene existencia. Porque la naturaleza es significada a modo de forma, que se dice ente porque por ella una cosa existe; como por la blancura es una cosa blanca y por la humanidad, hombre” (47). “La existencia sigue a la naturaleza, no como a aquello que tiene existencia, sino como a aquello por lo cual algo existe; mas a la persona y la hipóstasis sigue como a aquello que tiene existencia” (48).

Por lo tanto, la existencia creada no es un existir subsistente. Es siempre una existencia determinada, concretada, tenida por un sujeto dado, que la circunscribe como la potencia al acto, a ser esta existencia y no otra (49). En la explicación tomista del tener hemos encontrado un rayo de luz que puede y debe iluminar toda verdadera fenomenología del existir. No basta encerrarse en

(44) *In II Sent.* d. 1, q. 1, a. 4.

(45) *QQ. DD. de anima*, q. unic., a. 9.

(46) *De natura accidentis*, cap. 1.

(47) *III P.*, q. 17, a. 2.

(48) *Ibid.*, ad lum.

(49) Cfr. D. BÁÑEZ, *Scholastica commentaria in I P.*, q. 3, a. 4.



obras (53). Por eso la participación desempeña en la filosofía tomista un papel muy semejante al que tenía en la filosofía platónica. Para Platón las cosas existen porque participan de las ideas; y son buenas, porque son participaciones de la bondad en sí; bellas, porque participan de la belleza en sí. Para Santo Tomás las creaturas existen porque participan de la existencia divina (54). son buenas, porque participan de la bondad de Dios (55), verdaderas y bellas, porque son participaciones de la verdad y belleza divinas (56).

Y aun cuando no nos sea posible determinar el modo exacto cómo la creatura participa de Dios, sabemos con todo ciertamente que, si algo existe, participa de la existencia divina y si posee las demás perfecciones puras es porque las participa de los ejemplares y perfecciones divinas. La creatura es esencialmente un tener; por lo mismo, una participación y semejanza imperfecta de Dios.

Sin embargo, Santo Tomás no admite la teoría platónica de la participación. Critica con Aristóteles el extrinsecismo platónico y sustituye, además, las ideas separadas por los ejemplares divinos de los seres. Porque “una cosa es absolutamente cierta: que existe un Primero, que por su esencia es ente y bueno..., origen de toda bondad y entidad de las cosas creadas que participan de él por cierta semejanza remota y deficiente” (57), “ya que ninguna creatura puede recibir perfección alguna según el modo con que ésta se verifica en Dios” (58).

La misma correlación que encontramos entre tener y ser, se da ahora entre ser por participación y ser por esencia. El tener supone diversidad entre el sujeto que tiene y la perfección tenida, mientras que el ser indica identidad entre ambas. El ser por esencia significa identidad absoluta, ente por participación indica diversidad y composición de dos elementos (59).

En efecto, participar según la definición que constantemente

(53) GEIGER, O. P., *op. cit.*, pág. 11.

(54) “Illa quae sunt a Deo assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.” I P., q. 4, a. 3.

(55) “Res creatae quodammodo naturae divinae simulantur prout a primo ente alia sunt entia et a bono bona, et sic de aliis.” *De potent.* q. 5, a. 4, ad 9um.

(56) I P., q. 16, a. 6.

(57) I P., q. 6, a. 4.

(58) *In I Sent.* d. 22, a. 1, ad. 2um.

(59) *Quodl.* 2, a. 3.

usa Santo Tomás “es tomar una parte”. Por eso, “cuando una cosa recibe particularmente aquello que a otra pertenece universalmente, se dice que la primera participa de la segunda” (60). Ahora bien, de dos maneras puede ser participada una perfección. En primer lugar, cooperando en la constitución de la esencia del sujeto que participa; de esta manera el género es participado por la especie. En este caso la distinción entre participante y participado es virtual o de razón fundada; hombre y animal son, en un sujeto concreto, una e idéntica cosa como realidad y por eso su relación se expresa en términos de identidad parcial. Pero hay otra clase de participación en la cual lo participado compone realmente con el participante. Tal es el caso de la existencia creada que no es participada por la creatura como algo que entre en el constitutivo de su esencia, sino como ajeno a ella (61). Entonces la dualidad de participante y participado es real, ya que cuando de una cosa se predica algo por participación hay que poner allí algo distinto de aquello que es participado. Por eso en toda creatura hay que distinguir la cosa que tiene existencia, y su misma existencia (62).

La distinción real entre esencia y existencia proporciona también la explicación de la participación del existir. Una existencia realmente idéntica con su esencia es una existencia subsistente total e imparicipada (63). La existencia creada no es subsistente, sino recibida en un sujeto que la limita según su capacidad (64). Por eso la creatura es esencialmente finita en cuanto que es limitada su existencia a la naturaleza con la cual hace composición (65).

Que la participación solamente es posible en el supuesto de la

(60) *In Boetium de Hebdomadibus*, cap. 3.

(61) “Aliquid participatur dupliciter: Un modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura... unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei, et ideo alia est quaestio an est et quid est.” *Quodl.* 11, a. 3.

(62) “In quolibet creato aliud est natura rei, quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum.” *QQ. DD. De Spiritu creat.*, a. 1.

(63) *I P.*, q. 3, a. 4; q. 44, a. 1; q. 66, a. 1.

(64) “Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis.” *I P.*, q. 50, a. 2, ad 4um. “Ipsium igitur creato esse per se subsistens est unum tantum. Impossibile est igitur, quod praeter ipsum sit aliquid subsistens quod sit esse tantum. Omne autem quod est, esse habet. Est igitur in quocumque praeter primum, et ipsum esse tanquam actus, et substantia rei habens esse tanquam rei potentia receptiva huius actus quod est esse.” *De natura angel.*, cap. 6.

(65) *I P.*, q. 50, a. 2, ad. 4um.

distinción real, lo repite Santo Tomás constantemente. La atribución esencial —*per essentiam*— se verifica en el caso en que el predicado no hace más que repetir lo enunciado antes por el sujeto, por el hecho de ser éste separado y, por lo tanto, subsistente por sí mismo y en estado puro. El predicado, atribuído esencialmente según su totalidad, no puede ser una parte o un aspecto del sujeto. Porque lo que es totalmente algo, no participa, sino que se identifica esencialmente con ello (66). Si, por ejemplo, existiera un calor subsistente, no se diría de él que participaba el calor, sino que sería el calor por esencia y en él no habría ni podría darse más que calor. Porque “lo que es totalmente de alguna manera, es por esencia tal, como si una cosa fuera totalmente buena, sería la totalidad de la bondad” (67).

En cambio, en la atribución por participación, el predicado enuncia solamente una parte del sujeto; de aquí que nunca es rigurosamente idéntico a él (68). No se podrá decir: “el cuerpo luminoso es la luz”, mas se dirá: “el cuerpo luminoso participa la luz” (69). “De la misma manera tenemos que decir que la creatura no es la existencia, mas participa la existencia” (70).

Esta manera de explicar la existencia de las creaturas por medio de la participación, constante en Santo Tomás, confirma con nueva luz la noción tomista del existir. Participar es recibir una parte, apropiarse algo de otro, por lo cual se adquiere semejanza con él. No sólo en la participación sustancial, sino también en la participación accidental. En la participación sustancial, la forma participada entra a hacer parte de la esencia del sujeto que participa; de esta manera la forma de animal, forma genérica, es recibida en el hombre, especie completa, y forma parte de su misma esencia. En este caso la semejanza entre participante y lo que es participado es esencial y la forma participada es intrínseca a la misma esencia del sujeto participante (71). En la participación accidental, la

(66) *In I Metaph.* l. 10, n. 154.

(67) “Omne quod est totaliter aliquale est essentialiter tale, sicut si aliquid est totaliter bonum est essentialiter bonum seu essentia bonitatis.” *In Diorysium de Divinis nominibus*, cap. 4, lect. 14.

(68) “Quod vero non totaliter est aliquid proprie participare dicitur.” *In I Metaph.* l. 10, n. 154.

(69) *Quodl.* 2, a. 3.

(70) “Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse.” *I P.*, q. 44, a. 1.

(71) *Ibid.*

forma participada, aun siendo extrínseca a la esencia del sujeto participante, pone algo real en éste, que adquiere, de este modo, una especial manera de existir (72). El accidente real es una real determinación del sujeto existente y por eso no es totalmente ajeno a él. De aquí que no pueda definírsele sin expresar su relación al sujeto (73). Por no tener individualidad propia ni subsistencia, el accidente se individualiza por su recepción en el sujeto y subsiste por la existencia de la sustancia que le posee (74).

La participación de la existencia tiene mucha semejanza con la del accidente. En primer lugar, la existencia participada no puede convenir esencialmente a ninguna creatura; no sería participada, sino totalmente realizada y entraría en la definición del ente creado. Esencia y existencia habrían de identificarse. Mas la existencia es participada como algo extraño a la esencia del sujeto participante, como realmente distinta de la esencia. Por eso, es un "accidente" en las creaturas (75).

Esta accidentalidad de la existencia es analógica solamente. Así como el accidente es participado por el sujeto y éste recibe una especial determinación por la cual se hace semejante a la forma accidental participada, así también la existencia es recibida en el sujeto, el cual por ella adquiere su determinación y realidad actual, por lo que puede llamarse y es ente (76). Toda nobleza y perfección, toda realidad y entidad, viene al ente creado de su acto de existir (77).

Pero, a diferencia de la participación del accidente que supone al sujeto ya dotado de existencia y completo sustancialmente, la participación de la existencia hace al sujeto existir, confirmándola su último complemento sustancial. La existencia no pone en la esencia creada ninguna determinación que ella no tuviera de por sí. Mas la esencia y el mismo sujeto, antes de recibir la existencia,

(72) "Accidentia dicuntur entia, quia substantia eis est vel qualis vel quanta." *De potent.*, q. 3, a. 8.

(73) *In II De anima*, cap. 7.

(74) *De ente et essentia*, cap. 7.

(75) "Esse non participatur a creatura quasi existens de substantia eius. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia non est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei... Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei dicatur accidens, esse, quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens." *Quodl.* 2, a. 3.

(76) "Ipsum esse est quo substantia denominatur ens." *II Contra Gentes*, c. 54.

(77) *I Contra Gentes*, cap. 28.

son una potencia entitativa, una posibilidad de existir, un orden transcendental a la existencia; algo entitativamente incompleto que “recibe su complemento al participar el acto existencial” (78). “La esencia o estructura inteligible, ya acabada en su propia línea de esencia, es perfeccionada o actuada por un acto *de otro orden*, que no añade absolutamente nada a la esencia en cuanto esencia, estructura inteligible o *quiditas*; pero que le añade todo en cuanto que la pone *extra causas* o *extra nihilum*. Nada de esto se puede comprender si se permanece en una perspectiva puramente esencialista, si no se ha visto que la inteligibilidad misma de las esencias en las cosas, no en nuestro espíritu, donde están separadas de las cosas, si no se ha comprendido que la inteligibilidad misma de las cosas es una cierta manera de poder existir. *Potentia dicitur ad actum*; la cognoscibilidad o inteligibilidad, la esencia se entiende en relación al existir” (79). La esencia sin la existencia es un posible metafísico que, como contrapuesto a la nada absoluta, expresa “la realidad de la quiddidad como orden transcendental a existir” (80). Es la “necesidad formal del ser” —*necessitá formale dell'essere*— que el P. Toccafondi ha puesto de relieve como punto principal para la solución del problema crítico y que se encuentra también en el centro del problema ontológico.

La existencia no es participada como una forma accidental que determinara al sujeto a existir de una especial manera suponiéndole ya constituido en su línea y perfección entitativa; mas es recibida en el sujeto “como la actualidad de la forma, que puede darse con materia o sin ella” (81), como “el acto de toda sustancia” (82). Porque el acto de existir, participado por las cosas, “es incomparablemente más que una simple posición sin valor inteligible propio; es el acto o la energía por excelencia y sabemos que a más acto, más inteligibilidad (83). Las esencias tienen realidad por su ordenación transcendental a la existencia; realidad posible, si todavía no verifican el existir; realidad actual, si actualmente poseen su acto existencial.

(78) *Quodl.* 12, a. 5.

(79) J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, pp. 61-62. Paul Hartmann, París, 1947.

(80) E. TOCCAFONDI, *La ricerca critica della realtà*, pág. 266. Roma, 1941.

(81) *Quodl.* 12, a. 5.

(82) *Quodl.* 2, a. 3, ad 2um.

(83) J. MARITAIN, loc. cit., pág. 35.

No siempre se da a la existencia toda su originalidad y todo el valor que debe desempeñar en la metafísica de las cosas. En Kant, por ejemplo, la existencia es extraña no sólo a la esencia, sino también a la misma cosa con todas sus determinaciones; porque no es, ni puede ser, un atributo o determinación real de ella. Los cien *táleros* pensados no podrían ser nunca idénticos a los cien *táleros* reales. La existencia, según Kant, únicamente agrega a la cosa una relación extrínseca a la facultad de percibir. Porque si en la realidad encontrara algo que no tengo en los *táleros* pensados, no tendría concepto de los *táleros* reales y no valdría mi conocimiento de la realidad. Por lo tanto, la existencia no es más que la relación que el objeto adquiere para con mi facultad de percibir, mejor aún de tener intuición empírica. Por eso, la existencia de los objetos, que, aun existiendo, no podemos percibir, se reduce también a una relación con la facultad de conocer, siendo sencillamente la relación de esos objetos con algo que está en contacto inmediato con mi experiencia real. La existencia, pues, no es una perfección de la cosa. Para Kant ésta queda completa e íntegra antes de existir. La existencia kantiana queda reducida a la relación, por la cual los objetos son puestos en contacto inmediato con la facultad de la intuición sensible o con los elementos materiales de la percepción (84).

Esta manera kantiana de entender la existencia, como una posición absoluta de la cosa en conexión con el conocimiento, atraviesa toda la filosofía moderna hasta la reacción existencialista, que exagera el extremo contrario, haciendo del existir el constitutivo metafísico de los seres reales. La misma filosofía escolástica hablaba también de la existencia como de "aquello por lo cual una cosa es colocada fuera de las causas y de la nada". Es la definición que, después de Suárez, se encuentra en todos los manuales de filosofía escolástica. Pero a pesar de que evita el subjetivismo, que tiene la noción kantiana, no evita, con ello, su extrínsecismo. Si no se explica posteriormente, esa definición escolástica de la existencia puede prestarse al equívoco de considerar el acto existencial como algo externo a la cosa, como un *accidene* que se añade totalmente desde fuera a un sujeto perfectamente constituido y com-

---

(84) M. KANT, *Crítica de la razón pura*. Analítica trascendental, cap. 2, sec. 3, § 4. Traducción M. Morente, pág. 99, ss. Madrid, 1928.

pleto no sólo en su dimensión formal, mas también en su línea entitativa.

El P. Geiger, que, por otra parte, hace un estudio magistral de todas las cuestiones referentes a la participación, no se libra, quizá, totalmente de este defecto, por querer distinguir con demasiado rigor la "participación por composición" y la "participación por semejanza". La limitación de las formas se explicaría entonces por la participación de semejanza y no por la de composición. "La composición, dice, representa el dato fundamental sobre el que se apoya la explicación de las cosas. Pero la composición no es la explicación última de la limitación en el ser. La limitación de las formas es primera en su orden, irreductible. No puede esperarse dar razón de esto acudiendo a una composición con otros elementos o a la inherencia en algún sujeto; porque estos elementos lo mismo que este sujeto deben ellos mismos ser determinados y limitados para ser, y su limitación pediría ser explicada a su vez. Es preciso, por tanto, renunciar a hacer de la composición el principio explicativo de toda limitación formal. Este último, bajo el modo fundamental de la diversidad de especies, si se comprende su verdadera naturaleza, es siempre necesariamente anterior a toda composición" (85).

Más conforme con el espíritu de Santo Tomás nos parece la posición del P. Fabro, el cual ve en la participación por composición la manera de explicar, dentro del tomismo, la limitación de formas y de la misma existencia. "Santo Tomás reconociendo las diferencias de Platón, Aristóteles y Avicena en el concepto de la participación, aprovecha lo que en cada una de estas teorías hay de verdadero superándolas en una síntesis de las tres. Por eso el doctor Angélico suele servirse indiferentemente de una o de otra, según le convenga para la cuestión de que trata; tanto más cuanto que la participación por semejanza implica la de composición y viceversa" (86).

La limitación de las formas por el sujeto receptor, y, muy en particular, de la existencia por la esencia, es una de las tesis típicas del tomismo. Geiger mismo escribe: "Si se pregunta por qué

(85) GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, pp. 66-67.

(86) "Per S. Tomaso presentano un contenuto metafisico equivalente, ed egli mostra, nelle sue opere, di usare in modo indifferente ora dell'una, ora dell'altra." *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*, p. 118.

tal forma no es más que parcialmente lo que otra es en plenitud, será obligado responder que el sujeto en que es recibida le impone sus propios límites. Se hace de la composición el principio de la limitación formal. La composición representa el dato fundamental sobre el cual se apoya la explicación de las cosas" (87).

Las perfecciones se encuentran limitadas porque son recibidas en una potencia subjetiva que las posee solamente en parte; si fueran poseídas totalmente, no serían participadas, ni, por tanto, limitadas; habría que concebirlas como subsistentes, de la misma manera que la esencia de los sujetos en que se encontrarán (88). Por eso, si la existencia no formara composición real con la esencia en que se recibe, siendo extraña a ella, sería subsistente al recibirse identificada con la esencia. Y una existencia subsistente es una existencia total, que por lo mismo no podría ser multiplicada, ni recibida o participada (89).

Mas si la existencia creada forma composición con el sujeto que la recibe y es extraña a la esencia de la creatura, sin embargo, es algo que los seres del mundo participan y poseen como propio. Por lo mismo la existencia es una perfección de un sujeto, el término último de su actualidad entitativa. La existencia, pues, no es una forma vacía de contenido real, como enseña Kant, ni tampoco es la pura relación de dependencia a un agente externo, al modo como entendían el existir —*ex sistere*— algunos escolásticos anteriores a Santo Tomás (90). Es, ante todo, un principio del ente, algo intrínseco a la misma cosa producida. Lo primero que se concibe en la existencia es su inminencia en el sujeto, con el que hace composición. La dependencia de un agente, aunque ontológicamente sea primera en las cosas creadas, nosotros la conocemos solamente después, una vez conocidas las características fundamentales de la existencia creada en sí misma.

(87) GEIGER, *La participation...* pp. 65-66.

(88) I P., q. 44, a. 1.

(89) "Quod enim totaliter est aliquid non participat illud, sed est per essentiam idem illi Quod vero non totaliter est aliquid, proprie participare dicitur." *In I Metaph.* l. 10, n. 154.

(90) Así entendían la existencia, entre otros, HUGO DE S. VÍCTOR, RICARDO DE S. VÍCTOR, ALEJANDRO DE HALES y el mismo S. BUENAVENTURA. Cfr. MANSEH, *La esencia del Tomismo*, pp. 560 ss.

## 6. El lenguaje de las creaturas.

El tener, en que se inscribe la existencia creada, explicada por una recta aplicación de la teoría de la participación, puede darnos el sentido exacto de los seres del mundo. El tener revela la dualidad entre poseedor y cosa poseída; la participación indica, además de la composición, la semejanza entre sujeto que participa y perfección participada.

El existencialismo contemporáneo en su afán de dramatizar las cosas, quiere presentar los seres del mundo no tan sólo como problemas a resolver, sino también como "cifras" de una escritura cuya clave solamente se adquiere en la "experiencia" de la "angustia existencial", del "yo encarnado en una situación determinada". Jaspers, que todo lo reduce a "cifra", la naturaleza, la historia, el lenguaje, la vida, el arte y la religión, nos da la clave para "descifrar" esa escritura misteriosa: "el modo como yo comprendo el lenguaje de la cifra tiene su fundamento en lo que yo mismo soy. Y lo que soy tiene su fundamento en las relaciones originarias que tengo con la trascendencia en la rebelión y en el abandono, en la caída y en la aspiración ("elan, slancio"), en la obediencia a la norma luminosa y en la pasión por la noche" (91).

En medio de esta "misteriosa oscuridad nocturna", con que Jaspers quiere "clarificar" su pensamiento, se encierra un fondo de verdad cuyo descubrimiento es bastante más antiguo que la novísima filosofía de la existencia. San Pablo echaba en cara a los paganos el no haber sabido interpretar el lenguaje de las creaturas que hablaban del Creador (92). Y antes todavía, Cicerón llamaba "necios" a quienes, mirando al cielo, no experimentaran la existencia de Dios. Y la filosofía, principalmente la tomista, se ha esforzado siempre por interpretar fielmente el lenguaje de las cosas del mundo. Pero, a diferencia de Jaspers, para quien la Trascendencia forma parte constitutiva de los seres, en el tomismo el Creador no es parte constitutiva, sino causa eficiente y ejemplar de la

---

(91) JASPERS, *La filosofía dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*, pág. 256, cit. por C. FABRO, *Problemi dell'esistenzialismo*, pág. 39, A. V. E., Roma, 1945.

(92) *Ad Rom.* I, 20.

existencia creada, la cual, por eso, participa, análogicamente y por semejanza imperfecta, la existencia divina (93).

Nadie con más fuerza que los místicos cristianos ha sabido interpretar el lenguaje de los seres del mundo. A San Agustín las creaturas le hablan de su Hacedor. "Il canticò delle creature" de San Francisco y el "Cántico espiritual" de San Juan de la Cruz, son dos interpretaciones del lenguaje de las creaturas que ningún existencialista moderno ha podido igualar. Santo Tomás traduce en términos filosóficos este sentido profundo de la existencia creada.

### 7. La creatura vestigio de Dios.

La participación tomista de la existencia en las creaturas, no puede ser entendida como la recepción pasiva de algo, que, añadido desde el exterior, viene a componer con la esencia o sujeto que recibe. El acto de existir no sólo pone las cosas fuera de las causas y de la nada entitativa, haciéndolas pasar de la total no-existencia a la existencia, mas principalmente penetra e invade hasta lo más íntimo y profundo del ser creado, comunicándole de esta manera la semejanza participada de la misma Existencia Subsistente. La participación de la existencia, como efecto de una causalidad eficiente, se completa y adquiere toda su vitalidad original, al estudiarla, al mismo tiempo, como efecto de una causalidad formal extrínseca, es decir, como participación por semejanza. En este sentido podemos decir con exactitud y rigor metafísicos, que "la Existencia de Dios es la existencia de todas las cosas, en cuanto que de ella procede como de causa eficiente y ejemplar toda existencia creada" (94).

La creatura, en la totalidad de su ser y perfecciones, es una participación del ser y las perfecciones de Dios. No sólo en cuanto a su existir, mas también en lo que tiene de bondad y de verdad, de unidad y de belleza, la creatura participa del Creador. Participación remota y deficiente, pero que le comunica todo lo que es y todas sus posibilidades de aumentar sus perfecciones actuales. Por eso Santo Tomás, después de criticar como absurda la teoría plató-

(93) *Divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta. Et ideo Esse Divinum dicitur esse omnium rerum, a quo esse creatum effective et exemplariter manat.* *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 2.

(94) *Ibid.*

nica de las ideas separadas, reconoce, con todo, la parte de verdad que hay en ella: "Aun cuando la opinión platónica sea irracional en cuanto que pone las especies de las cosas naturales como separadas y por sí mismas subsistentes..., sin embargo, es absolutamente verdad que existe algo Primero, que por su esencia es ente y bueno, al cual llamamos Dios... Y por relación con este Primer Ente y Bondad por esencia, cualquiera otra cosa puede ser dicha buena y ente en cuanto participa de El por cierta semejanza, bien que remota y deficientemente... De este modo todas las cosas se dicen buenas por la bondad divina, como principio ejemplar, eficiente y final de toda bondad. Mas, a pesar de todo, cada cosa se dice buena por la semejanza con la bondad divina a ella inherente, la cual es formalmente su propia bondad" (95).

En una metafísica como la tomista, centrada sobre la existencia, como actualidad de toda forma y centro de unidad de todas las perfecciones, el acto creador no puede explicarse adecuadamente por el simple "comunicar formas", al estilo del Demiurgo platónico, ni puede entenderse como la operación de un agente que, desde afuera, mueve y determina el movimiento del mundo y de las esferas celestes como podría hacerlo el Primer Motor Inmóvil de Aristóteles. Por penetrar la existencia en todas las profundidades del ser, el acto creador entra también, por medio de ella, hasta lo más íntimo de las cosas, las cuales reciben, de este modo, no sólo su existir, sino también su esencia y perfección (96).

En su ontología del concreto Aristóteles había llegado a descubrir la teoría del acto y la potencia como única solución posible al dilema de Parménides. En nuestro conocer abstractivo, a partir del mundo sensible, el ser se nos hace patente ante todo como acto. Pero no como acto fijo, inmóvil; lo primero que percibimos en el conocimiento sensible es el cambio, el movimiento, que es algo real, algo que se da realmente y no es puro subjetivismo de nuestras facultades cognoscitivas (97).

Sin embargo, Aristóteles no llegó a penetrar la originalidad del acto existencial en todo su contenido y virtualidad metafísicas. Es que en su sistema el acto de existir no podía tener la preponderan-

(95) I P., q. 6, a. 4.

(96) *De potent.* q. 3, a. 2. ad 2um.

(97) ARISTÓTELES, *I phys.*, cap. 8, I, 193 a.

cia que adquirirá en la prolongación cristiana de su doctrina del acto y la potencia.

En efecto, el mundo de Aristóteles es un mundo eterno que dura fuera de Dios y sin relación con El. Y en un mundo eterno y necesario lo importante es la esencia, la cual, eterna e increada también, sólo admitirá cambios y modificaciones en su modo de realizarse. La esencia, en una concepción semejante, siempre está realizada, siendo imposible concebirla como algo que no es o existe. La esencia, pues, contiene en sí misma la razón y la necesidad de su existir (98).

Santo Tomás contrapone la metafísica de Platón y de Aristóteles a la filosofía de los antiguos presocráticos, que sólo se preguntaban por la causa de los cambios accidentales en los cuerpos y suponían su sustancia como algo incausado. Platón y Aristóteles buscaban también la causa de la sustancia. ¿Cómo? Admitiendo la distinción entre materia y forma, y la necesidad de una causa formal universal, como hacía Aristóteles; o de muchas causas formales, como quería Platón con su doctrina de las ideas (99). Tanto Platón como Aristóteles se han elevado a la consideración del principio universal que hace que cada ser particular no sólo sea *tal* ser, sino también *este* ser, *esta* sustancia determinada, concreta. Por eso el Dios de Aristóteles es causa de la sustancia del cielo y no solamente de su movimiento (100).

Mas el Angélico Maestro no atribuye ni a Platón ni a Aristóteles las ideas del origen radical del ser, es decir, la idea de la creación. Estos filósofos, escribe el Santo, solamente llegaron a la consideración del principio de *esta* sustancia, esto es, a la consideración de la causa de las mutaciones sustanciales y no se quedaron, como los presocráticos, en el estudio de la causa de los cambios accidentales. Pero ni Platón ni Aristóteles se elevaron a la consideración de la causa del ser en su totalidad, al principio primero y absoluto de los seres, no ya en cuanto *tales* seres —por su forma accidental— y *estos* seres —por su forma sustancial— sino en cuanto que son *seres*. Porque aquello que es causa de las cosas en cuanto que son seres, ha de ser causa de ellas según todo lo que de cualquier modo les pertenece. Pero según Aristóteles, la materia prima que forma parte

(98) VII *Metaph.* 17, II, 1.041 a.

(99) GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, pág. 74, París, Vrin, 1944.

(100) I P., q. 44, a. 2.

de los seres sensibles, escapa a la acción del primer principio. La materia prima es eterna en el sistema del Filósofo (101).

En Aristóteles "el *on* permenideo-platónico ha sufrido una involución. Y esto ha reforzado en el Filósofo la convicción sobre la eternidad de la Potencia. Materias diferente al Acto-Forma, también eterno. El movimiento deriva *per accidens* del no ser, como de un relativo no ser que, en el fondo, se reduce a la potencia. Si Aristóteles hubiera tenido más fuerte conciencia del *on*, quizás hubiera admitido el tránsito *per se* desde el no-ser. Hay que confesar que ni siquiera Platón pudo librarse de la materia eterna, bien que en él aquel factor no tuviera un pleno valor especulativo. En Aristóteles es el sistema mismo lo que exige la eternidad de la materia, puesto que la potencia siempre precede al acto del movimiento" (102).

La idea de la creación *ex nihilo* es totalmente ajena a la filosofía griega, según lo afirman hoy casi todos los historiadores de la filosofía helénica. Ya Juan de Santo Tomás negó rotundamente la existencia de esta idea en el Estagirita. A pesar de que hay quien pretende atribuir a Aristóteles el concepto de creación, la mayoría de los autores niegan tal prerrogativa al Filósofo (103). La conclusión positiva de la polémica que sostuvieron Brentano, que defendía el creacionismo en Aristóteles, y Zeller, que lo negaba, puede resumirse en esta frase de Manser: "Aristóteles ni negó ni afirmó la creación, porque no llegó a conocerla" (104). Jolivet ha dicho lo mismo: "Aristóteles ha ignorado la creación" (105.) Y Maritain extiende la conclusión a toda la filosofía griega: "En realidad el pensamiento griego no ha llegado al concepto explícito de creación" (106.)

La ignorancia de esta noción en la filosofía griega es una de las

(101) "Utrique (Plato et Aristoteles) consideraverunt ens particulari quadam consideratione vel in quantum est *hoc* ens, vel in quantum est *tale* ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Sed ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum *ens in quantum est ens*; et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt *haec* vel *talia*, sed secundum quod sunt *entia*. Hoc igitur quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia, per formas accidentales; nec secundum quod sunt haec, per formas substantiales; sed etiam secundum omne illud, quod pertinet ad esse illorum quocumque modo." *Ibid.*

(102) G. DI NAPOLI, *L'idea dell'essere da Parmenide a Aristotele*, Rivista di Filosofia neoscolastica, settembre 1947, pág. 235.

(103) Cfr. MANSER, *La esencia del Tomismo*, pág. 612 ss.

(104) JOLIVET, *Aristote e la notion de creation*, Revue des sciences phil. et theol. XIX, 1930, pág. 233.

(105) MANSER, loc. cit. pág. 615.

(106) J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, pág. 426, París, M. Riviere, 1930.

causas principales de que los pensadores de Grecia no pudieran levantarse hasta la más alta explicación de los seres del mundo. Como escribe el Cardenal Ceferino González, “los errores y las lagunas y vacilaciones, a primera vista incomprensibles, que con frecuencia se encuentran en los escritos de Platón y Aristóteles se deben, en gran parte, a que les faltaba la idea de la creación” (107). Es que “el concepto de creación domina todo el pensamiento filosófico” (108).

Si esto es cierto para todo problema filosófico lo es de una manera especial tratándose del problema que nos ocupa. La existencia, en efecto, es la piedra angular en el creacionismo cristiano, cosa que el tomismo ha sabido traducir en un sistema coherente. Crear es producir una cosa de la nada absoluta de existencia y ponerla en el mundo de la realidad existencial. Crear es, por consiguiente, producir la existencia, con lo cual se quiere indicar la producción de todo el ser, de todo lo que pertenece a la realidad actual de una cosa cualquiera (109). Por la existencia las cosas son puestas fuera de la nada y de sus causas. El efecto propio de la causalidad divina es la existencia, por la cual Dios concurre a la producción de todos los efectos de las creaturas, produciendo el ser de los entes particulares producidos por las causas segundas. La existencia actual, pues, pone a la esencia entre los seres del mundo real y fáctico, comunicándole la actualidad propia y subsistente, que posee fuera de la inteligencia y del poder de su causa creadora en su concreta y singular realización (110). La esencia es constituida por el pensamiento divino que ve sus notas constitutivas como algo no contradictorio. El existir es el efecto propio de la causalidad eficiente y creadora, que, recibido en la esencia pensada por la mente divina, la coloca fuera del entendimiento y de la potencia del Creador, y le comunica, como algo íntimo y exclusivo, la semejanza real actual con la esencia divina, que hasta entonces solamente había poseído como pensada (111).

En este momento es cuando la creatura comienza a ser en realidad “vestigio de Dios”. Los existentes del mundo son sustancias que

---

(107) C. GONZÁLEZ, O. P. *Estudios sobre la filosofía de Sto. Tomás*, t. II, pág. 408. Manila, 1864.

(108) JOLIVET, loc. cit. pág. 332.

(109) I P., q. 44, a. 2, c. et ad 3um. *De natura angelorum*, cap. 7.

(110) *De potent.* q. 3, a. 5, ad 2um.

(111) I P., q. 45, a. 5, ad 1um.

subsisten en sí mismas y poseen una actividad propia; pero, al mismo tiempo esta subsistencia y actividad dependen íntima y necesariamente de la causa que las ha puesto en el mundo y de ella, como efectos, participan, imitándola, si bien sea imperfectamente.

De este modo se llega a descubrir que esa substancialidad propia e individual en cada uno de los seres del mundo, no es algo en sí mismo perfectamente absoluto, sino en íntima dependencia con el acto creador. La creatura se nos manifiesta entonces como ordenada al ser, por sí mismo subsistente. La creación, en la creatura es la relación real predicamental al Creador como principio de su existir (112).

Sin embargo, la dependencia causal de los seres del mundo respecto al Creador, esta relación a El no es lo primero que se patentiza a la inteligencia humana. Si la dependencia de la causa creadora es ontológicamente anterior en la creatura, noéticamente es para nosotros algo que viene después. Lo primero en las cosas creadas es ser algo en sí, subsistentes, individuales (112 bis). Porque, como escribe Juan de Santo Tomás, “nada se dice existente o producido de hecho a no ser por algo que posea intrínsecamente... Todo cuanto existe, existe en sí y no basta la sola relación de dependencia al agente; porque el existir una cosa no es efecto formal relativo, sino absoluto... Por eso, la existencia creada no es sólo dependencia —*subjectio*— al agente, sino algo que le denomina intrínsecamente y por lo cual la cosa producida existe actualmente” (113).

El examen metafísico nos revela después, por un raciocinio casi inmediato, la dependencia causal de todo ser creado, su “abalidad”, como decían los escolásticos. Porque, “aun cuando la relación a la causa no entre en la definición del ente causado, sigue, sin embargo, a sus principios constitutivos, ya que, del hecho de ser ente por participación, se sigue que es causado por otro. Consiguientemente, no puede darse un ser por participación que no sea causado por otro, lo mismo que no puede existir un hombre que no sea risible” (114).

(112) “Creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum... Unde relinquatur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium sui esse.” I. P. q. 45, a. 3.

(112 bis) “Creationis... secundum quod vere est relatio, creatura est eius subiectum, et prius ea in esse, sicut subiectum accidente. Sed habet quamdam rationem prioritatis ex parte obiecti ad quod dicitur, quod est principium creaturae.” I P., q. 45; a. 3, ad 3um.

(113) J. DE SANTO TOMÁS, *Phil. Nat.* I. P., q. 7, a. 4, Reiser, II pág. 136.

(114) I P., q. 44, a. 1, ad lum.

La *abalidad* es una propiedad de todo ente creado, porque no poseyendo la existencia como idéntica a su esencia, la participa de otro que la posee en su totalidad (115). La existencia de los seres del mundo, principio intrínseco de su realidad actual, íntima en todos ellos como la última de sus perfecciones, está, sin embargo, orientada hacia fuera, porque es realmente distinta de ellos y deriva de otra Existencia que subsiste en sí misma.

Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, repite en todas sus obras que las creaturas son “vestigio de Dios” (116). En cuanto vestigios de Dios, los seres del mundo conducen a su Hacedor, que ha grabado en ellos esa señal. El efecto lleva a la causa, cuya naturaleza participa e imita. De aquí esa tendencia natural de todas las creaturas a Dios como a su fin último, esa teleología universal y apetito natural, que Santo Tomás señala en toda la creación y en cada uno de los seres que la integran (117).

Siendo Dios una causa análoga, sus efectos no pueden imitar y participar su naturaleza con toda la perfección que ella tiene. Son participaciones limitadas e imperfectas. La existencia participada es determinada por la capacidad receptiva del sujeto que la participa. Por eso, en todo ser creado, sin excluir las sustancias espirituales, se da potencialidad y composición, algo que existe —*quod est*— y algo por lo cual existe —*quo est*—, siendo la existencia aquello por lo cual las cosas existen (118). A causa de esta imperfección con que las creaturas realizan el existir, Santo Tomás las llama vestigios de Dios, huellas del Creador. Porque el vestigio señala, no ya la naturaleza, sino el movimiento de algún ser que pasa (119). Vestigio en esta acepción “es una expresión metafórica cuyo significado hay que entender en relación con el sentido propio de la palabra. Es esta una impresión de la superficie inferior del pie de un animal, por medio de la cual y cierta confusión, podemos llegar a conocer el animal de que se trata” (120).

Es la existencia lo que nos permite descubrir en la creatura el vestigio del Creador. La existencia completa, la que poseen las sustancias creadas, es como la huella que Dios ha ido dejando a su paso

(115) *Quodl.* 7, a. 1.

(116) Cfr. *In I Sent.*, d. 3, q. 2, a. 3; *De potent.* q. 9, a. 9; *I P.*, q. 45, a. 7.

(117) *I P.*, q. 6, a. 1, ad 2um.; *II Contra Gentes*, caps. 19-20.

(118) *I P.*, q. 75, a. 5, ad 4um.

(119) *I P.*, q. 45, a. 7.

(120) *In I Sent.*, q. 2, a. 1.

por la creación. Y porque los accidentes tienen también su ser, su existencia, aunque incompleta e imperfecta por orden a la sustancia, también en ellos en una cierta manera, se encuentra el vestigio de Dios (121).

La esencia sin la existencia no pasa de ser un contenido inteligible en la mente divina, donde es la misma esencia creadora o una abstracción de la inteligencia creada, que la piensa como un orden transcendental a existir. En el primer caso, la esencia no es vestigio de Dios, porque es el mismo Dios, que piensa su esencia como imitable fuera de El. Pero tampoco podemos decir que las cosas son vestigios de Dios, en cuanto son pensadas por una mente creada. Porque el ser propio o existencial de las cosas no es el puro pensamiento de las cosas, como afirma el idealismo absoluto. Si las cosas no tuvieran más realidad que el ser pensadas por la mente creada, nunca podrían ser vestigio de una realidad existente fuera y por encima de todo pensamiento. La existencia al dar realidad actual a la esencia creada imprime en ella el sello, que consigo trae, como efecto real de una causa también real y existencial.

Tal es el fundamento de las pruebas tomistas de la existencia de Dios, que evita todo el ontologismo apriorístico del que adolecían los pensadores anteriores a Santo Tomás. Centrado en el plano de la existencia, Santo Tomás comienza por realidades existenciales para levantarse hasta la verdadera Realidad y la verdadera Existencia. Comenzando por el análisis de esencias, es imposible salir al mundo de la existencia. Lo que se busca es un Dios real existente, personal, no un Dios-esencia, cuya realidad puede confundirse con una abstracción mental; privado, por lo demás, de la más noble de las perfecciones.

Puesto que en la existencia creada se encuentra el vestigio de Dios, Santo Tomás acude a los seres de este mundo, comenzando por las realidades que se ven y se sienten, para descubrir por esa huella, primero y claramente, la existencia del Ser que le ha grabado; y después, oscuramente (en la oscuridad de la analogía), su esencia, por la vía de la causalidad, remoción y eminencia. Nuestro conocimiento natural de Dios comienza en las creaturas y termina en el Creador.

Por eso la existencia de Dios no es una verdad de la que no pue-

---

(121) *Ibid.* a. 3.

da dudarse; para nosotros, no es evidente, ni, menos, experimental. Es la conclusión de un proceso demostrativo *a posteriori*. Si en sí misma es una verdad evidente, nosotros no vemos tal evidencia y necesitamos toda la fuerza del raciocinio metafísico para afirmarla. La inteligencia puede intuir la equivalencia de dos conceptos; pero cuando se trata de afirmar una existencia actualmente verificada, hay que acudir a la intuición y a la experiencia, única vía cognoscitiva de ponernos en contacto inmediato con la realidad existencial.

El esquema para la demostración de la existencia de Dios es siempre el mismo en las obras de Santo Tomás. La encontramos ya en el *Comentario a las Sentencias*. Ante todo, la experiencia sensible, que nos da una existencia finita e imperfecta. En esa imperfección existencial de las cosas captadas por los sentidos, la inteligencia descubre la razón de efecto. Ahora bien, todo efecto realizado supone la existencia de una causa, la cual, si también es causada, postula, finalmente, la existencia de una Causa Primera incausada. Por consiguiente, la existencia de Dios es, por lo tanto, una realidad existencial perfectísima y no simplemente un Ideal supremo de perfección (122).

#### 8. Mutabilidad del ser creado.

La participación de la existencia, que asemeja la creatura con el Creador haciéndola vestigio e imagen suya, es también el fundamento y origen de la intrínseca mutabilidad de todos los seres del mundo, en contraposición de la inmutabilidad absoluta de Dios.

En efecto, la existencia recibida y participada en la esencia creada, se comporta con ella como acto respecto de la potencia. Acto y potencia realmente distintos que forman entre sí composición real como dos principios del ente. Santo Tomás, ya en la luminoso concepción metafísica del opúsculo *De ente et essentia*, ordenó todas las cosas del universo según su mayor o menor proximidad al Primer Ser que es acto puro, porque su esencia es idéntica a su existir. Pero las creaturas todas, por muy perfectas que sean, están

---

(122) "Sed visis istis sensibilibus, non devenimus in Deum nisi procedendo, secundum quod ista causata sunt, et quod omne causatum est ab aliqua causa agente, et quod primum agens non potest esse corpus, et ita in Deum non devenimus, nisi arguendo. Et nullum tale est per se notum." In *I Sent.* d. 3, q. 1, a. 2.

sujetas a una mutabilidad radical, porque todas tienen mezcla de potencialidad (123). Después de remontarse al Ente Unico, porque en El "existir no es distinto de su esencia o quiddidad", el Doctor Angélico deduce que en todos los demás entes la existencia es causada por otro, y, por lo tanto, la esencia de toda creatura está en potencia respecto del acto existencial que recibe de Dios. Ahora bien, todo ente, en el cual se den acto y potencia, es un ente que cambia, un ente mudable e inestable; porque "el movimiento, de cualquier manera que se entienda, sigue a una potencia. Por consiguiente, toda creatura es mudable, puesto que en ella hay siempre algo potencial, siendo el acto puro atributo exclusivo de Dios" (124). Es que ningún ser creado posee la totalidad de la existencia y las riquezas infinitas propias del acto existencial. De aquí que en toda creatura pueda darse el paso de un estado a otro, el cambio y el movimiento (125).

Aristóteles era el Maestro de Santo Tomás en estas deducciones. Nadie como el Filósofo ha penetrado en la íntima naturaleza del movimiento, realidad compleja y misteriosa, que ha atormentado a los filósofos de todos los tiempos. El movimiento, según Aristóteles enseña contra Heráclito, implica un móvil, un ser, que se mueve. Porque, si nada existiera, nada podría moverse. Por otra parte, si lo que se mueve existiera plenamente y poseyera la totalidad absoluta de su ser, no podría moverse. En esto tenía razón Parménides. Moverse es cambiar y el cambio supone adquisición y pérdida en la cosa que cambia. Para devenir una cosa, es preciso no haberla sido antes. Un bloque de mármol puede llegar a ser estatua de Mercurio; lo imposible es que la estatua de Mercurio se haga estatua de Mercurio. Existiría antes de existir. Lo que es, es y no puede no ser; del ente no se hace el ente. El movimiento, sin ser la nada, tampoco es el ser plenamente. Es una manera de ser, un modo especial de existir, medio entre el acto y la potencia. Es el acto de un ser en potencia, en cuanto que está en potencia. Por eso, necesariamente indica un defecto de actualidad y de existencia. Es acto,

(123) *De ente et essentia*, cap. 5.

(124) "Motus, quocumque modo dicatur, sequitur potentiam. Cum igitur omnis creatura habeat aliquid de potentia, quia solus Deus est actus purus, oportet omnes creaturas mutabiles esse." *In I Sent.* d. 8, q. 3, a. 1.

(125) "Si alicuius esse non est totum simul, oportet quod ei aliquid deperire possit et aliquid advenire. Deperit autem illud quod transit, et advenire ei potest quod in futurum spectatur." *In I Sent.* d. 19, q. 2, a. 1.

puesto que existe; pero no es actualidad pura, ya que deviene. Y su potencialidad tiende a actuarse continuamente, porque cambia. Tanto es así, que el movimiento afecta intrínsecamente a la naturaleza de la cosa que se mueve y no es algo puramente del exterior. Aun en el más mínimo movimiento local, hay que suponer otra mutabilidad más profunda en la cosa, que se traslada. Dios no puede moverse con movimiento local, porque es inmutable en su naturaleza. La posibilidad de que una cosa pueda dejar de estar en el lugar que ahora ocupa, es señal de otra posibilidad más profunda, la de no ser o existir como ahora es o existe (126).

Aristóteles ve en la composición de potencia y acto, inherente a todos los seres del mundo, tanto corruptibles como incorruptibles, la explicación metafísica de la mutabilidad. La primera composición que advertimos en los entes que cambian, es la de sustancia y accidentes, que también es composición de acto y potencia; la sustancia, aún siendo en sí misma acto, puede ser considerada como potencia a causa de su capacidad de recibir accidentes (127). En los cuerpos corruptibles la materia, que es potencia de recibir formas, es causa del cambio (128). En los cuerpos incorruptibles, que son los cuerpos celestes, la "materia local" es causa del movimiento local de los astros (129). Pero la materia no puede darse en un ser inmutable. Tal ente no puede ser más que lo que es, ni de otra manera de como es. En él no hay nada de potencia, ni materia. No se puede concebir en él otra cosa que lo que actualmente es. Es el Acto Puro, la Forma Simplicísima, la inmovilidad absoluta del Pensamiento que se piensa a sí mismo (130). Tal es el Dios de Aristóteles.

Santo Tomás, al poner la mutabilidad de los seres del mundo frente a la inmutabilidad de Dios, después de registrar esta intrínseca y esencial mutabilidad de la creatura, atiende principalmente a la mutabilidad en la línea entitativa o existencial. El plano de la esencia está regido por la identidad. La esencia y los atributos esenciales se poseen totalmente o no se poseen de ninguna manera. En las perfecciones esenciales no caben grados.

(126) ARISTOTELES, *De anima*, I. 3, c. 2, I 427 a.

(127) *Ibid.* I *Phys.* c. 8, I 191 b.

(128) *Ibid.* VII *Metaphys.* c. 1, II 1.042 a.

(129) *Ibid.* c. 4, II 1.044 a.

(130) *Ibid.* XI *Metaphys.* c. 7, II 1.072 b.

Pero en la línea de la existencia el perfeccionamiento es indefinido; todo progreso se funda sobre el acto de existir. Siendo la existencia la perfección por excelencia, en ella se asientan todas las demás y de ella reciben su valor en el mundo de la realidad. Todas las perfecciones pertenecen a la perfección de la existencia. De aquí que Dios, Existencia Pura y Subsistente, posee en sí mismo las perfecciones de todas las cosas de una manera muy superior a como las tienen ellas mismas. Dios es una totalidad de existencia y, por consiguiente, omniperfecto (131).

La creatura, en cambio, al no poseer la totalidad de la existencia, ni, por lo mismo, la totalidad de las perfecciones, ha de ir adquiriéndolas poco a poco, para imitar con más perfecta semejanza el ejemplar de toda perfección.

La creatura, en su actual existir, lleva consigo la potencialidad de la esencia realmente distinta de su existir. Por lo mismo, aun en la realización de su acto existencial, es, por necesidad, contingente y mudable. Los seres del mundo pueden existir y no existir. Teniendo existencia mas no siendo existencia, son seres por participación del existir de otro ser. Y por depender de esta participación para comenzar a existir y perdurar en la existencia, todas las creaturas son mudables, en cuanto que pueden dejar de existir, volviéndose a la nada de donde Dios las sacó con su poder creador.

Encontramos, pues, como realidad profunda, la mutabilidad esencial de la creatura, contenida en su constitución metafísica de acto con mezcla de potencia, es decir, de existencia realmente distinta de su esencia. Por traer consigo la incapacidad de existir por sí misma y de mantenerse en el ser, si no es sostenida por el influjo constante de su causa creadora, la creatura tiene también la posibilidad intrínseca de dejar de ser constantemente lo que ahora es. La existencia creada está como en un perpetuo fluir, en un continuo *fieri*, por el influjo constante que en cada momento de su duración ejerce Dios sobre ella. El perdurar las cosas en la existencia es como una creación continuada, como la conservación de la luz en la atmósfera es debida al influjo constante del sol (132).

(131) "Deus est ipsum esse per se subsistens. Ex quo oportet quod totam perfectionem in se contineat. (...). Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi. Secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit." I P., q. 4, a. 2.

(132) I P., q. 104, a. 1, c. et ad 4um.

No solamente esta potencialidad o posibilidad de perder la existencia es propiedad de la creatura. Hay en ella otra posibilidad positiva de adquirir perfecciones que también es propia y exclusiva del ente creado y se funda en la primera posibilidad, que es la recepción de la existencia en la esencia.

En nuestros días se habla mucho de las “posibilidades de la existencia”, frase puesta de moda por la filosofía existencial, que concibe “al hombre como *una* existencia, que, por el despliegue de sus propias posibilidades y mediante el ejercicio de su libertad, se lanza a la conquista de su esencia”. Pero, como es frecuente en estas visiones parciales del existencialismo, también ahora confunde lo accidental con lo substancial. La esencia del hombre, como de cualquier otro “ser en el mundo”, no es algo que se haya de “conquistar”. Es algo que se nos da sin lucha ni esfuerzo, con una liberalidad infinitamente generosa. Y. en cuanto a hombres y como sustancias específicas e individualmente determinadas, nuestro empeño es únicamente pasivo: recibir lo que nos dan. La lucha, el quehacer, comienza en seguida de ser puestos en la existencia. Y esta lucha no se ordena a la conquista de la esencia, sino a la adquisición de las posibilidades de la existencia, que no son otra cosa que el perfeccionamiento, cada vez mayor, imitando el ejemplar divino de la propia perfección. Los seres del mundo son participaciones imperfectas de Dios. Recibida la existencia, se asemejan, en cierto modo, a su causa. Pero con ello no poseen más que el fundamento, sobre el cual pueden recibir las demás perfecciones (133).

Santo Tomás ha escrito páginas maravillosas al estudiar la imitación y participación de Dios por las creaturas. No sólo la multiplicidad o “numerositas” de las cosas, creciente a medida que se alejan de la unidad de su principio, mas también la multiplicidad de perfecciones dentro de una misma cosa es requerida en la tensión íntima de la creatura a imitar la perfección de Dios.

Pero esta asimilación a Dios hay que proyectarla, además, en su dimensión dinámica, en ese esfuerzo que toda creatura tiene por imitar más perfectamente al Creador. Si es verdad que la participación de la omniperfección divina es limitada y defectuosa en cada uno de los seres creados y en el conjunto de ellos, todos conservan, sin embargo, como sello de origen una energía especial,

---

(133) *In Boet. De Hebdomadibus*, cap. 2.

que constantemente les hace fuerza para mejorar y aumentar su semejanza con Dios. Santo Tomás, al afirmar la suprema aspiración de toda la naturaleza creada de tender, como a último fin, a parecerse a Dios participando más y más de su bondad infinita, dice que ello proviene de la inadecuación de la naturaleza finita a las infinitas posibilidades de la existencia. En cambio, en Dios la existencia reúne todas las perfecciones de todos los géneros de las cosas. Las creaturas no poseen su bondad y perfección en una sola cosa simple, sino en muchas. Porque lo que en el Ser Supremo está unido, en lo ínfimo se encuentra separado y multiplicado. La creatura adquiere su perfección llenando las diversas posibilidades de su ser, calmando de este modo las apetencias de superación. Así todas las cosas tienden a Dios como a último fin, no tan sólo según su existencia, sino también según todas las posibilidades de su existir (134).

De aquí que todos los seres del mundo apetezcan naturalmente su propia existencia y resistan, también por naturaleza, a todo lo que les impide conservarse en el ser (135); de aquí también la tendencia de todas las cosas a imitar, por su movimiento y acciones, la infinita bondad de Dios (136).

Por consiguiente, no sólo el hombre tiende a llenar las posibilidades de su existencia, calmando así las inquietudes de su corazón, sino todas las cosas del mundo, que de este modo imitan, según su naturaleza, la infinita perfección de Dios. Este es el significado profundo de todos los movimientos y operaciones, aun de los cuerpos más imperfectos. La misma materia prima siente esa tensión y busca no una forma cualquiera, sino la mejor de que es capaz, no contentándose con las formas imperfectas; porque, tendiendo, como potencia que es, al acto, no puede saturarse sino con el acto más perfecto de que sea capaz y con el cual quede totalmente actuada su potencialidad.

(134) Si autem res quaelibet tendit in divinae bonitatis similitudinem sicut in finem, (...) manifestum est quod res ordinatur in Deum sicut in finem, non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem ipsius et etiam secundum propriam operationem, quae etiam pertinet ad perfectionem rei". *III Contra Gentes*, c. 20.

(135) "In omnibus rebus evidenter apparet quod esse appetunt naturaliter; unde, et si qua corrumpi possunt, naturaliter corruptentibus resistent et tendunt illuc ubi conserventur." *III Contra Gentes*, c. 19.

(136) Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem sicut in finem ultimum." *Ibidem*.

Tales son los horizontes que se abren a la creatura por causa de su mutabilidad radical al no poseer la totalidad de la existencia y de sus posibilidades, sino sólo una parte muy pequeña. Horizontes que se dilatan hasta el infinito en la creatura racional, que con sus facultades espirituales está abierta a las creaturas y al Creador, y por medio de la Gracia se introduce en lo más íntimo de la vida de Dios, completando así la semejanza e imitación de Dios en los seres del mundo. Entonces el apetito natural de Dios será “sobrenaturalmente natural” (137).

De este modo, por medio de la mutabilidad inherente a toda creatura, llegamos a dar un sentido verdadero y metafísico de la existencia creada. El mundo procede de un Dios infinitamente imitable y que libérrimamente hace participar de su propia perfección a otros seres, los cuales no pueden, con todo, imitarle perfectamente a causa de la limitación con que reciben el acto mismo de existir. Dios, siendo inexhaustamente imitable, al dar participación de su existir a las creaturas, les concede también las perfecciones esenciales y toda la posibilidad de imitación que en ellas se encuentra. Precisamente de esta posibilidad de imitación en la creatura depende el que ésta pueda ser creada por Dios (138).

Esta es, pues, la dignidad de la creatura, que, en medio de su indigencia constitutiva, tiene esta posibilidad de enriquecer su existencia con perfecciones siempre nuevas en una escala casi infinita de mayor acercamiento a la plenitud de perfección, que es la Existencia Divina. Pero solamente la creatura racional es “capaz de Dios”, puesto que sólo ella puede conocerle y amarle de una manera explícita y consciente. Las demás creaturas participan la semejanza de Dios por medio de su existencia; y así, amando su existir y apeteciendo conservarse en él, aman y apetecen a Dios (139).

(137) M. CUERVO, O. P. *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la apolo-gógica inmanentista. La Ciencia Tomista*, Nov.—Dic. 1928, pág. 347.

(138) “Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius entis perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.” I P., q. 25, a. 3.

(139) “Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicitè; sed aliae creaturae participant divinam similitudinam et sic ipsum Deum appetunt.” *De verit.* q. 22, a. 2 ad 5um. Y antes había escrito: “Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis; unde, in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum appetunt.” Ad 2um.

### 9. Temporalidad de la existencia creada.

La mutabilidad y la recepción de la existencia en la esencia creada postulan, como lógico corolario, la temporalidad de la misma existencia de los seres del mundo. Se da el tiempo, donde hay mutación, cambio, un antes y un después. Porque el tiempo no es más que la medida de ese movimiento (140). El movimiento solamente es posible en aquellos seres que no reciben simultáneamente la totalidad de su acto. Se mueven, porque dejan la posición en que antes se encontraban; se desarrollan y crecen, porque van adquiriendo perfecciones que antes no tenían; cambian, porque de la potencia pasan a la actualidad; del acto primero, pasan a la operación. Un antes y un después señalan la sucesión temporal, el devenir lo que no se era. No es una existencia absoluta, sino fluyente, sucesiva e imperfecta.

El tiempo es el "fluir de un mismo ahora" (141); un ahora que sirve de puente para unir el pasado con el futuro; no es una realidad estable, sino una continua sucesión de alteridad. Para Santo Tomás sólo Dios posee una existencia total y plenamente idéntica a su esencia. Por eso es el Acto Puro, sin posibilidad alguna de cambio, ni sucesión temporal. La sucesión en el tiempo es exclusiva de las cosas sometidas al movimiento, en las cuales se da un antes y un después. En Dios nada perece ni nada se adquiere. Es eterno, porque existe siempre con la totalidad simultánea de su ser.

Sin embargo, ni el tiempo ni la duración forman parte esencial y constitutiva de la creatura; son accidentes del ser en el mundo. Querer definir el ser mundano como tiempo o temporalidad, es sencillamente confundir una de sus manifestaciones accidentales con su esencia. El tiempo supone un móvil que pasa por estados sucesivos; la duración, un sujeto que permanece actualmente en el sucederse del tiempo. La duración tampoco es la existencia física o metafísica de la realidad actual; se relaciona con la existencia cuya medida es. En este sentido, la duración no es más que

(140) "Cum enim in quolibet motu sit successio et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu." I P., q. 10, a. 1.

(141) "Fluxus ipsius nunc, secundum quod alternatur ratione est tempus." I P., q. 10, a. 4, ad 2um.

el tiempo, el evo o la eternidad que miden la existencia del mundo material —el hombre pertenece a él por su cuerpo— del mundo de las sustancias espirituales separadas, y de Dios (142).

Santo Tomás ha visto también la relación entre la nada y la existencia creada. Naturalmente, para el Doctor Angélico, ser y tiempo, ser y nada, son dos binomios de sentido radicalmente distinto del que tienen en el profesor de Friburgo. “Para Heidegger el sentido del ser es la nada. *Ex nihilo omne ens que ens fit*, y el destino a que irremisiblemente va el ser es la nada; con lo que viene a reducirse el existir a un pequeño salto desde el abismo de la nada original al abismo de la nada final” (143).

Para el Angélico Doctor la relación a la nada es algo inherente a todo ser creado. Este, al no ser su existir, dice necesariamente posibilidad de ser o no ser. Aun en el supuesto de una creación eterna, el existir creado dice alguna relación con la nada. No será ciertamente orden de tiempo, porque no se da tiempo si no existen cosas que se mueven; mas será una relación que expresa un orden de naturaleza. Porque la existencia de la creatura es una existencia recibida y dependiente de otro. Dependencia total y absoluta, pues la creatura, de sí misma, es un no-ser, una nada de existencia. Y esta nada en la creatura precede, según orden de naturaleza, a la existencia que recibe de Dios. La existencia es un efecto primero que no supone ninguna otra cosa.

Si se admite la creación en el tiempo, la relación a la nada es más evidente. Es la relación del no-ser al ser, de la no-existencia a la existencia. Porque la nada no es algo positivo, una realidad terrible y misteriosa, que constantemente estuviera mandando seres a la existencia mundana para engullirlos de nuevo en sus entrañas abismales. Así la imagina la fantasía de muchos existencialistas de hoy. La nada es un ser de razón. Una negación total de realidad y de existencia. Decir que el ser mundano viene de la nada, significa que pasa de la total no-existencia a la existencia,

(142) Hablando con propiedad, el nombre “duración” debe reservarse para la existencia creada; porque “duratio dicit quamdam *distensionem* ex ratione nominis; et quia in divino esse non debet intelligi aliqua talis distensio, ideo Boetius non posuit *durationem*, sed *possessionem*... Illud dicimus possidere quod quiete et plene habemus.” *In I Sent.* d. 8, q. 2, a. 6, ad 6um. Y en la *Summa Theologica* escribe: “*Protensio* autem durationis videtur attendere secundum operationem, magis quam secundum esse; unde et tempus est numerus motus.” I P., q. 10, a. 4, ad 3um.

(143) J. ITURRIOZ, S. J. *El hombre y su metafísica*, pág. 189. Madrid. Aldecoa, 1943.

del no-ser absolutamente, al ser; ser relativo y existir imperfecto, precisamente por este orden a la nada. Porque la existencia perfecta es siempre y totalmente actual, infinito ser, cuya esencia es existir.

Decir que la creatura viene de la nada, significa simplemente una relación de razón entre el ente, que ahora existe, y su no-existir anterior. El origen real y positivo de la existencia en el mundo hay que buscarlo en otra realidad existente, cuyo poder sea tan soberano, que pueda dar la existencia a lo que antes de ningún modo era.

La creación es una verdad que puede demostrar la razón del filósofo, además de ser afirmada por la Revelación. Santo Tomás lo afirma con decisión desde sus primeras obras y lo demuestra racionalmente basando su argumentación en la doctrina aristotélica del acto y la potencia en su manifestación ontológica de esencia y existencia. Tomemos un ejemplo del "Comentario a las Sentencias", advirtiendo que la misma doctrina se encuentra en las *Quaestiones Disputatae de Potentia*, en la *Summa contra Gentes* y en la *Summa theologica*. Consta que todo lo imperfecto en un género de cosas procede de aquello en lo cual se encuentra plena y primeramente la naturaleza de ese género... (144). Ahora bien, todas las creaturas y cuanto en ellas hay, participan del ser —*esse*, en su valor existencial—, pero mezclado con imperfecciones, más o menos pronunciadas, a medida que se alejan del principio del existir. Por lo tanto, todas las cosas y lo que en ellas hay, proviene, en la totalidad de su ser, del que es Primero y Perfecto. Eso es precisamente la creación: producir, sacar una cosa al ser, a la existencia según toda su sustancia.

La creación requiere dos condiciones en la cosa que es creada: Primera, su absoluta no-existencia con lo cual la creación se distingue de la generación y demás mutaciones. La causalidad del acto creador se extiende a todo lo que hay en la cosa, hasta los mismos principios esenciales, sin excluir la materia. La creación es *ex nihilo*, porque nada puede preexistir en ella. La creación su-

---

(144) Para la interpretación de este principio y su valor en la dialéctica tomista de las perfecciones, puede consultarse el estudio, que de él hace, a propósito de la cuarta vía, el P. FRANCISCO P. MUÑIZ, "La cuarta vía de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios". *Revista de Filosofía*, Núms. 10, 11 y 12.

pone, en segundo lugar, que, en la cosa creada, la no-existencia sea anterior al existir con prioridad, al menos, de naturaleza (145).

La producción total de la existencia no implica cambio ni mutación alguna, en el agente creador. Y en la misma cosa creada el *fieri* y el *factum esse* se identifican. Crear es poner instantáneamente una cosa en la existencia, que es el término propio de esa acción (146). Tal acción supone, en el agente creador, un poder infinito e intransferible, que se identifica con su mismo existir.

## 10. Conclusión.

La existencia esencial o subsistente —el *Esse Subsistens*—, he ahí la luz, que ilumina todos los ámbitos de la metafísica tomista. Por eso el nombre primero y máximamente propio de Dios, es el que El mismo se dió en el *Exodo: Qui est*. El que existe, o El que es. Todos los demás nombres con que designamos a Dios, están comprendidos en este nombre “El que es” y a él se añaden. “Diciendo que es, está dicho todo; y por más que se agreguen y se añadan *predicados* a ese es sustantivo, hasta agotarse todas las ideas y pensamientos y todos los vocabularios y todas las lenguas humanas y angélicas, se dirán más palabras, se expresarán más ideas, se multiplicarán los conceptos, pero no se podrá decir nada más. *El que es*: si añadieses es *sabio*, es *bueno*, es *santo*, es *omnipotente*, etc., no dices nada nuevo, ni nada diverso, ni nada realmente distinto de lo que se expresa y está contenido en el *Es*; porque en la subsistencia del acto de existir, en el *Esse Subsistens*, todo es y no hay nada que no sea; y ser sabio, bueno, santo y cuantos atributos y perfecciones sean posibles, todo es una sola perfección, que es el *Ser* en quien por lo mismo que se identifican la esencia y el acto de existir, también se identifican consiguientemente el *ser*, y el *ser sabio*; el *ser*, y el *ser santo*; el *ser*, y el *ser bueno*; el *ser*, y el *ser hermoso*; el *ser*, y el *ser bienaventurado*; el *ser*, y el *ser infinito*; el *ser*, y el *ser inmenso*; el *ser*, y el *ser lo más excelente* y *perfecto* que se puede decir ni pensar. El *Ser Subsistente* es la Verdad, la Bondad, la Vida, la Hermosura, el Amor, la

(145) *In II Sent.* d. 1, q. 1; a. 2. Cnfr. *De Potentia*, q. 3, a. 1; *II Contra Gentes*, cc. 25-28; I P., q. 44, a. 1.

(146) I P., q. 45, a. 2, ad 3um.

Bienaventuranza, todas y cada una de las perfecciones en una sola perfección subsistente. *Esse Subsistens*. —*Deus in suo Esse omnes perfectiones habet*” (147). El nombre propio de Dios significa “un piélago infinito de sustancia” (148.)

Tal es, para Santo Tomás, el problema de las cosas del mundo. el significado de su existencia participada, mudable y temporal, y la última explicación de todos los atributos de las creaturas. La problemática de los seres del mundo nos conduce a Dios.

FR. ALEJANDRÒ DEL CURA, O. P.

*Profesor de Metafísica.*

---

(147) NORBERTO DEL PRADO, O. P. *Escoto y Santo Tomás, La Ciencia Tomista*. Mayo-junio, 1914, pág. 179.

(148) *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 1, ad 4um.