



Del ser como acto

Época II, año VII, número III Mayo - Junio 2009.
Moderador: Enrique Martínez.

Introduccio

Un maestro tomista de nuestros tiempos ha sido el Prof. Francisco Canals Vidal, fallecido el 7 de febrero de 2009. El portal e-aquinas desea no sólo rendirle homenaje, sino aprovechar su magisterio, que nos conduce directamente a Santo Tomás de Aquino. En los próximos meses, pues, e-aquinas va a dedicar sus estudios a cuestiones metafísicas tomistas, a la luz de las enseñanzas del Prof. Canals. Y comenzaremos con la que éste calificaba como "el verdadero núcleo de su síntesis metafísica", esto es, la comprensión del ser como acto. Gustaba por ello de repetir aquellas palabras de Domingo Báñez: "Y esto es lo que frecuentísimamente clama santo Tomás y que los tomistas no quieren oír: que el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, y que no se halla en cosa alguna como recipiente y perfectible, sino como recibido y perficiente de aquello en que es recibido".

LECTIO

VERBA DOCTORIS

Enrique Martínez citó el 4 de Mayo de 2009:

Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.4, a.1

Parece que no convenga a Dios ser perfecto.

3. [objección] Se ha mostrado más arriba que la esencia de Dios es el ser mismo; pero el ser mismo parece ser imperfectísimo, ya que es comunísimo y receptor de todas las adiciones. Por tanto, Dios es imperfecto.

Respondo que hay que decir que, como narra el Filósofo en el libro XII de la Metafísica, algunos filósofos antiguos, a saber, los pitagóricos y Espeusipo, no atribuyeron al primer principio lo mejor y la máxima perfección. La razón de esto es que los filósofos antiguos consideraron únicamente el principio material, y el primer principio material es imperfectísimo. Ya que, siendo la materia, en cuanto tal, en potencia, es necesario que el primer principio material sea máximamente en potencia, y, así, máximamente imperfecto.

Pero Dios se pone como primer principio, no material, sino en el género de la causa eficiente, y esto es necesario que sea perfectísimo. Así como la material, como tal, es en potencia, el agente, como tal, es en acto. Por esto el primer principio activo es necesario que máximamente sea en acto, y, por consiguiente, que máximamente sea perfecto. Puesto que se dice que alguna cosa es perfecta en tanto que es en acto, porque se denomina perfecto a aquello que nada le falta según el modo de su perfección.

3. [Respuesta] A la tercera objeción, pues, hay que decir que el ser mismo es lo más perfecto de todo. En efecto, se compara con todas las cosas como acto, porque nada tiene actualidad, sino en tanto que es. Por tanto, el ser mismo es la actualidad de todas las cosas, y hasta de las mismas formas. De manera que no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido, sino más bien como lo recibido al recipiente. Ya que cuando digo el ser del hombre o del caballo, o de cualquier otra cosa, el ser mismo se considera como formal y recibido, y no como aquello a lo que pertenece ser.

<http://www.corpusthomicum.org/sth1003.html#28381>

COMMENTARIA

Enrique Martínez respondió el 4 de Mayo de 2009:

Para orientar el comentario de este texto, propongo tratar de aclarar si el ser, "actualidad de todas las cosas, y hasta de las mismas formas", es en este mismo sentido "comunísimo y receptor de todas las adiciones", como se afirma en la objeción.

Alejandro Clausse respondió el 9 de Mayo de 2009:

Me llamó la atención la acotación del segundo párrafo "los filósofos antiguos consideraron únicamente el principio materia". Es notable cómo la historia se repite, ya que la misma afirmación se puede hacer del cientificismo de nuestros tiempos.

Aquino deja aquí bien claro una diferencia crucial entre su doctrina y la del materialismo: en éste el ser lo origina la materia, mientras que en Santo Tomás el ser "se considera formal".

Mario Caponnetto respondió el 11 de Mayo de 2009:

Estimados amigos:

Resulta muy esclarecedora la lectura del texto que se pone a nuestra consideración. En el corpus del artículo, Santo Tomás subraya que Dios es perfectísimo en tanto es el primer principio; pero no un primer principio a la manera de una causa material (como juzgaron los primeros filósofos materialistas)

sino a la manera de una causa eficiente. Y en tanto es causalidad eficiente es necesariamente perfecto pues así como la materia es potencia el agente es acto. Vemos, pues, claramente la siguiente correlación: causa eficiente, acto, perfección. Ergo, la suma causa eficiente, es el sumo acto y, por ende, la suma perfección. Hasta aquí, Santo Tomás discurre siguiendo las categorías aristotélicas de acto y potencia y de la perfección del acto respecto de la potencia.

Pero la objeción tercera, y su consiguiente respuesta, introducen una perspectiva radicalmente distinta que tiene que ver con la tesis capital de la metafísica tomista, el ser como acto. A diferencia de las dos objeciones anteriores -en las que, o bien se apunta a la inconveniencia de aplicar el nombre de perfecto a Dios pues se dice perfecto lo que es hecho, o bien se alude a un primer principio material y potencial-, esta tercera toma otro camino. Recuerda el objetor que antes se ha establecido que la esencia de Dios es su mismo ser; pero el ser es imperfectísimo porque es lo más común a todas las cosas y el recipiente de todas las adiciones. ¿Cómo puede ser perfecto un ser cuya esencia es ser? Santo Tomás responde lo que se lee: que el mismo ser (*ipsum esse*) es lo más perfecto de todo porque es acto; es la máxima actualidad de todas las cosas hasta de las mismas formas. Por tanto no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido sino más bien como lo recibido al recipiente. Y agrega, cuando se dice el ser de algo en particular (el de un hombre o el de un caballo) el ser mismo de cada uno de esos seres se considera como formal y recibido y no como aquello a lo que pertenece ser. Quiere decir que sólo Dios es el ser; todo lo demás, fuera de Dios, no es el ser sino tiene ser, esto es, es un *habens esse*. La doctrina tomista del ser como acto tiene, pues, en este pasaje una de sus formulaciones más claras y precisas.

Siguiendo la orientación del Moderador, se nos pide aclarar si el ser, entendido como máxima actualidad de todo, es en este mismo sentido comunísimo y recipiente de todas las adiciones como se sostiene en la objeción. Tal vez pueda servirnos a este propósito una distinción que hemos hallado en un valioso trabajo del P. Álvaro Calderón, titulado “Ser y persona”, (publicado en la Revista “Circa Humana Philosophia”, n. II, Buenos Aires, 1997, páginas 85 a 131). Distingue el autor entre el “ser como acto” (*esse ut actus*) y el “ser en acto” (*esse in actu*). El primero es el ser propiamente “tomista” del que aquí se habla, el que emerge como máxima actualidad por sobre toda forma o naturaleza; el segundo, es el ser “aristotélico”, el “*esse*” tomado como el infinitivo abstracto de “*ens*”, y el ente es propiamente la substancia. Este “*esse in actu*” se predica de la substancia, ya en abstracto, lo que tiene el ser, ya en concreto, lo que es. Y en este sentido puede decirse que el ser es común a todas las cosas y recipiente de todas las otras adiciones.

Me interesa muchísimo conocer qué opina al respecto el Dr. Martínez y, desde luego, los demás colegas del Foro.

Un cordial saludo

Mario

Enrique Martínez respondió el 16 de Mayo de 2009:

Alude el Dr. Caponnetto a la distinción del P. Álvaro Calderón según la cual el ser puede ser comprendido de dos modos, bien como la “máxima actualidad por sobre toda forma o naturaleza” (*esse ut actus*), bien como “infinitivo abstracto de ‘ens’, común a todas las cosas y recipiente de todas las otras adiciones” (*esse in actu*).

En este planteamiento parece, de entrada, hacerse una distinción en la que el concepto de ser es resultado, por un lado, de una consideración formal del ente y, por otro, de una consideración material. En la primera, se atiende a lo actual y determinante en el ente, abstrayéndolo de lo potencial e indeterminado; se sirve aquí el entendimiento de aquel modo de abstracción denominada “formal”. En la segunda, el ente es considerado materialmente, atendiendo a lo potencial e indeterminado, abstrayéndolo de lo actual y determinante; se sirve aquí el entendimiento de aquel otro modo de abstracción denominado “total”.

En el primer caso, en que el ente –“*id quod habet esse*”- es considerado formalmente, resulta un concepto de ser como acto, esto es, como “lo más perfecto de todo ... la actualidad de todas las cosas, y hasta de las mismas formas; de manera que no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido, sino más bien como lo recibido al recipiente” (S.Th. I, q.4, a.1 ad 3); es lo que califica acertadamente el P. Calderón como “*esse ut actus* ... máxima actualidad por sobre toda forma o naturaleza”. No hay que olvidar, sin embargo, que en este concepto del ser como acto se incluye en cierto modo la esencia, como explica el Ferrariense: “el ser es importado como el significado principal y formal, por el hecho de que es lo abstracto de este concepto: ente; mientras que lo que tiene el ser es importado secundariamente, como sujeto receptor del ser” (In I Contra Gentes, c.26).

En el segundo caso, en que el ente es considerado materialmente, entonces “el ser no es lo abstracto, sino la esencia –continúa explicando el de Ferrara-; y por ello su significado principal no es el ser, sino la

esencia” (idem); aquí, por tanto, se atiende a lo “comunísimo y receptor de todas las adiciones” -como leemos en la objeción que pone el Aquinate en el texto propuesto para ser comentado-, sin que por ello se deje de atender indirectamente al ser; es lo que el P. Calderón describe como lo “común a todas las cosas y recipiente de todas las otras adiciones”.

Cierto es que no acabo de comprender la denominación “esse in actu” que usa para hablar de este modo de concebir el ente, pues a mi entender no se trata aquí tanto del “esse” cuanto de la “essentia”, por lo que agradeceré al Dr. Caponnetto más información acerca de la posición del P. Caldera al respecto.

Un saludo cordial a todos,
Enrique Martínez

VERBA DOCTORIS

Enrique Martínez citó el 4 de Mayo de 2009:

Tomás de Aquino, Summa contra gentiles I, c. 28

259. Aunque los entes que son y viven sean más perfectos que aquellos que sólo son, Dios, sin embargo, que no es otra cosa que su ser, es el ente universalmente perfecto. Y llamo universalmente perfecto a aquello a lo que no le falta ningún género de nobleza.

260. Efectivamente, a cualquier cosa le es propia toda nobleza según su propio ser: por ejemplo, el hombre no tendría ninguna nobleza por su propia sabiduría, si no fuera que por ella el hombre es sabio; y así sucede con las otras cosas. Así pues, según en qué medida la cosa tiene ser, así es la medida de su nobleza; ya que una cosa se dice que es más o menos noble, según que su ser se contrae a alguna medida especial, mayor o menor, de nobleza. Por tanto, si hay algo a lo que compete toda la virtud del ser, no le puede faltar ninguna nobleza que convenga a alguna cosa.

Ahora bien, a la cosa que es su propio ser, le compete ser según toda la potestad de su ser. Así, si existiera alguna blancura separada, nada le podría faltar de la virtud de la blancura. Ya que, a alguna cosa blanca le falta algo de la virtud de la blancura por defecto del recipiente de la blancura, el cual la recibe según su propia medida, y tal vez no según todo el poder de la blancura. Por tanto, Dios, que es su propio ser, como se ha probado más arriba, tiene el ser según toda la virtud del mismo ser. No puede, por tanto, faltarle ninguna nobleza que convenga a otra cosa.

261. Ahora bien, así como toda nobleza y perfección residen en la cosa en tanto que es, todo defecto reside en la cosa en tanto que de alguna manera no es. Pero Dios, así como tiene el ser totalmente, así se aparta totalmente de Él el no ser; porque en la medida en que algo tiene ser, se separa del no ser. De Dios, pues, todo defecto se aparta. En consecuencia, es universalmente perfecto.

262. Aquellas cosa, en cambio, que sólo son, no son imperfectas por una imperfección del ser absoluto mismo, ya que no tienen el ser según todo su poder, sino que lo participan en cierta medida particular y imperfectísima.

<http://www.corpusthomicum.org/scg1014.html#23772>

COMMENTARIA

Enrique Martínez respondió el 4 de Mayo de 2009:

Para orientar el comentario de este texto, propongo aclarar si se deduce del texto que el ser es más perfecto que el vivir, a pesar de que se diga que el viviente es más perfecto que el ente que sólo es.

Aide Hidalgo respondió el 4 de Mayo de 2009:

Aide Hidalgo (04 de Mayo de 2009) Venezuela Tenía miedo de continuar participando... bendito sea Dios. La clave es acudir más insistentemente a este conversatorio, para cambiar la visión sobre excesiva complejidad.

“Los entes que son y viven” en un orden maravilloso imitan la infinita belleza de Dios, Principio del ser y de la luz intelectual. “Los entes que son y viven” se van inclinando al Corazón del Verbo y el hombre que es más que “aquellos” frente el Acto en Persona “Cubrió el rostro porque tenía temor de Dios” (Ex 3, 4)

Profesó temor ¡"Que temible es este lugar" !"Esto no es otra cosa sino la casa de Dios"! (Gn. 28, 17); Pequeñez "Si los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte" (R, 8, 26). Pobreza "No soy digno de desatarle la correa de la sandalia" (Jn 1, 27). Desde el abismo de mi nada, los saludo con el Amor excelso, sublime y santo que reina en el Corazon de Cristo, Aide.

Alejandro Clause respondió el 10 de Mayo de 2009:

A mi me parece que de la primera frase del texto se deduce que vivir es más perfecto que sólo ser. Aunque habría que acotar que para el viviente, ser es vivir. Por eso me parece que el texto propuesto plantea esta otra cuestión interesante e importante: ¿cómo se define vivir usando la palabra "ser"? Lo que remite en última instancia a ¿qué es la vida? Parece deducirse del texto que en cualquier viviente su esencia es su ser (en cierta medida, claro está). En Dios eso se daría de manera absoluta, mientras que en las criaturas vivientes se daría en forma relativa a los seres inertes o a los vivientes con menor organización.

VERBA DOCTORIS

Enrique Martínez citó el 4 de Mayo de 2009:

Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.3, a.4 in c.

Respondo que Dios no sólo es su esencia, como se ha mostrado, sino también su ser. Lo que puede mostrarse de muchas maneras (...) Segundo, porque el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza; pues la bondad o la humanidad no son significados en acto, sino en cuanto significamos que son. Se sigue, pues, que el mismo ser se compare a la esencia, que es distinta de aquél, como el acto a la potencia. Y como en Dios no hay nada que sea potencial, como se ha mostrado más arriba, se sigue que en Él la esencia no es otra cosa que su ser. Luego su esencia es su ser.

<http://www.corpusthomicum.org/sth1003.html#28351>

COMMENTARIA

Enrique Martínez respondió el 4 de Mayo de 2009:

Para orientar el comentario de este texto, propongo aclarar el significado de la afirmación "el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza".

Alejandro Clause respondió el 10 de Mayo de 2009:

Pregunto: ¿la cuestión que propone Enrique sería la diferencia entre "poder ser algo" y "serlo efectivamente"?

Es decir, ¿es correcto decir que la forma o naturaleza es lo que se puede ser?

Enrique Martínez respondió el 10 de Mayo de 2009:

Respondo a Alejandro que la forma debe ser entendida en cuanto tal como acto: forma, inquantum forma, est actus (S.Th. I, q.75, a.5 in c.). Ahora bien, ¿podemos decir que la forma es acto sin decir que es? Claramente nos responde Santo Tomás en el texto propuesto que "la bondad o la humanidad no son significados en acto, sino en cuanto significamos que son". Por tanto, hay que preguntarse si en tanto que receptiva del ser, la forma está en potencia respecto del ser, actualidad de toda forma.

Alejandro Clause respondió el 16 de Mayo de 2009:

Disculpame Enrique, pero entendí poco la explicación que ofreciste. Creo que en este tema (i.e. el acto) me sucede algo parecido a lo que pasó cuando meses atrás tratamos el tema del hilemorfismo: el léxico que se usa en el tomismo es medio extraño al lenguaje contemporáneo. En atención a un diálogo

fructífero con los ambientes de la filosofía natural (i.e. la ciencia bien entendida), agradecería que en esta lectio me puedan ayudar a entender mejor la noción de acto que se está considerando, y a poder expresarla en un lenguaje más ordinario en la medida de lo posible. Con motivo del hilemorfismo, recuerdo que se me ocurrió preguntar por un ejemplo concreto de materia prima. Y si bien la pregunta quedó finalmente sin respuesta, sirvió para despertar un diálogo fecundo. Con este ánimo, comento que la palabra "acto" no parece tener el significado tomista (o aristotélico) cuando se usa en ambientes científicos contemporáneos. Con el verbo "actuar" se refiere en ciencia a la producción de un efecto por parte de una causa eficiente (e.g. de una fuerza). Pero no se usa la palabra acto, sino acción. Luego aparece la noción de interacción, que es fundamental en las teorías mecánicas. Pregunto entonces, ¿tiene alguna relación esta "actuación" a que nos referimos en física, con la noción de "acto" que aquí estamos tratando? Si el P. Álvaro Calderón a que se refiere Mario es el argentino, él seguramente entienda mi confusión, ya que él es ingeniero (nos recibimos juntos en el Instituto Balserio).

Enrique Martínez respondió el 17 de Mayo de 2009:

Apreciado Alejandro,

Me disculpo por no haberme explicado mejor. Comienzo respondiendo a su pregunta: ¿tiene alguna relación esta "actuación" a que nos referimos en física, con la noción de "acto" que aquí estamos tratando? Respondo que sí. El mismo Santo Tomás explica que "el acto es doble, a saber, primero, es la forma, y segundo, es la operación; y según parece por el común sentir de los hombres, el nombre de acto fue aplicado en primer lugar a la operación, pues éste es el sentido más obvio que tiene la palabra acto; pero en segundo lugar fue trasladado para designar a la forma, en cuanto que la forma es el principio y el fin de la operación" (De Pot. q.1, a.1 in c). Usted entiende acto principalmente en este segundo sentido, que es el primero en el orden del conocimiento, y consiste en lo que usted define como la "producción de un efecto por parte de una causa eficiente". En efecto, este acto no es otra cosa que el movimiento, el acto imperfecto de lo que está en potencia en tanto sigue estando en potencia. No obstante, la operación se ordena a un fin, que es la forma; y éste es el otro sentido de acto, que denota la perfección, la entelequia hacia la que tiende el movimiento. Este otro sentido de acto es el que usamos aquí. Este concepto de acto, entendido como perfección, permite ser aplicado no sólo a la forma, como hizo Aristóteles, sino a la forma de las formas, que es el ser, como hizo el Aquinate. Y de ahí el texto propuesto para comentar: "El ser ... se compara con todas las cosas como acto, porque nada tiene actualidad, sino en tanto que es. Por tanto, el ser mismo es la actualidad de todas las cosas, y hasta de las mismas formas" (S.Th I, q.4, a.1 ad 3).

Lo que no alcanzo a conocer es si el P. Álvaro Calderón es ingeniero y coincidió con usted en el Instituto Balserio, pero estaré encantado un día en visitar Argentina para investigarlo. Por lo pronto esta visita está en potencia, pero espero que un día se dé el acto imperfecto que me mueva hacia allí, y el acto perfecto de encontrarme con mis amigos argentinos en su tierra para hablar de lo justo y de lo injusto, de lo humano y lo divino...

Un cordial saludo,
Enrique Martínez

Alejandro Clause respondió el 22 de Mayo de 2009:

Interesantes las aclaraciones de Enrique. Persisten, de todas maneras, algunas frases difíciles de entender para mí. Pero igualmente agradezco mucho la paciencia, porque varias cosas se me han aclarado y otras cuestiones han aflorado, lo cual enriquece el diálogo. Releyendo la última explicación varias veces, veo que lo que me resulta extraño son las transcripciones de textos de Aquino. Quizás sea un problema de traducción del latín al castellano. Vuelvo a consultar entonces, en el espíritu de la lectio, que es tratar de entender bien los pasajes propuestos. En particular:

- No entiendo qué quiere decir "el acto imperfecto de lo que está en potencia en tanto sigue estando en potencia". ¿Por "movimiento" nos referimos aquí a "cambio de forma" (como lo he visto referido en tratados de metafísica clásica), o a lo que ordinariamente llamamos movimiento, o sea el desplazamiento en el espacio? En cualquiera de los dos casos, ¿qué significa que es un acto imperfecto?

-En la última cita que hace Enrique (S. Th. 4,1,3) se menciona la "actualidad" de todas las cosas. Actualidad en castellano quiere decir el tiempo presente. Pero eso no parece ser lo que menciona la cita. ¿Se puede traducir aquí "realidad" en vez de "actualidad"?

-También me resultó difícil la afirmación de que la operación se ordena a un fin. Si operación es la producción de un efecto por parte de una causa eficiente (como se entiende en física), entonces no

siempre hay un fin. Los efectos casuales (azarosos) no tienen fin. Pregunto: en ese caso ¿se viola la regla que menciona Aquino de que el acto es doble? Es decir, ¿sería correcto decir que en las cosas casuales, hay sólo operación (i.e. actuación) y no hay forma?

Mario Caponnetto respondió el 23 de Mayo de 2009:

Estimados amigos:

El Dr. Enrique Martínez me pide algunas precisiones respecto del trabajo del P. Álvaro Calderón en relación con la distinción *esse ut actus* y *esse in actu*.

El trabajo del P. Álvaro Calderón se titula "Ser persona". Como se aclara en el epígrafe, el mismo constituye una suerte de fundamento o introducción filosófica de una obra teológica del autor sobre la unidad del ser en Cristo. Apunta, pues, a un estudio metafísico del concepto de persona.

El Padre Calderón establece dos distinciones en el supósito: la primera, la distinción entre esencia y ser; la segunda, entre supósito y naturaleza. Luego, en el final, compara ambas distinciones y es aquí donde se encuentra la mencionada distinción del *esse*, a saber, *esse ut actus* y *esse in actu*, aclarando que la fuente de donde ha sido tomada esta distinción es Cornelio Fabro de quien cita específicamente la obra "Participation et causalita selon S. Thomas d'Aquin".

Trascribiré el pasaje correspondiente:

"COMPARACIÓN DE AMBAS DISTINCIONES

"1. La esencia como modo esencial y como modo total de ser

De lo expuesto debemos concluir que la esencia, en cuanto se distingue del *esse*, no significa exactamente lo mismo que la esencia o naturaleza en cuanto se distingue del supósito. Esta última está tomada en sentido más estricto, distinguiéndola de toda forma accidental que no pertenezca *per se* al supósito. Es la dada por la definición. En cambio aquella está tomada en sentido más amplio, como el modo de ser total del supósito, incluyendo toda determinación. Está tomada como todo en el orden formal. "Si ergo in angelo est compositio sicut ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae" ["Si hay, por lo tanto, en el ángel composición como de esencia y ser, no es, sin embargo, como una composición de partes de la substancia sino como de la substancia y lo que se asocia a la substancia" (Quodlibeto II, q 2, a 1, corpus in fine)].

"Las dos distinciones no están hechas en el mismo nivel. Para distinguir esencia y *esse* el bisturí del metafísico debe calar hasta la médula del ente. Esta es la distinción fundamental alcanzada sólo por S. Tomás, fundamental porque sin ella toda otra distinción presenta problemas irresolubles. Sin embargo, la distinción supósito-naturaleza, aunque no se explique totalmente sin la otra, no la necesita explícitamente para ser planteada. Como vimos, ya había sido resuelta por Aristóteles, distinguiendo lo que pertenece *per se* de lo que pertenece *per accidens* a la substancia.

"2. El ser como acto y el ser en acto

"Los dos modos de entender la esencia, uno en oposición al *esse* y el otro no, nos llevan a señalar dos modos correspondientes de entender el mismo *esse*.

"*Esse ut actus*. Éste es el *esse* propiamente «tomista», considerado por oposición a la esencia (en sentido amplio) como el acto se opone a la potencia o lo participado al participante. "*Esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam*" ["El ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, pues la bondad o la humanidad no se significan en acto sino en cuanto que son. Es necesario, por lo tanto, que el ser se compare a la esencia, que es distinta de él, como el acto a la potencia" (STh I, q 3, a 4, corpus)].

"*Esse in actu*. Este es el *esse* que podríamos llamar «aristotélico». Para Aristóteles, *esse* no es más que el infinitivo abstracto de *ens*, y *ente* es propiamente la substancia. Tomando el *esse in actu*, sí podemos predicarlo del supósito tanto en concreto, *id quod est*, como en abstracto, *id quod habet esse*".

En este punto el autor pone una nota al pié de página: "Confundir el abstracto del *esse in actu* con el *esse ut actus*, es error tan grave como confundir el abstracto de hombre, «humanidad», que incluye materia y forma, con la forma substancial, principio actual (confusión frecuente contra la que repetidas veces previene Santo Tomás). Así, tener ser, en el primer sentido es el hecho de estar siendo, existir; en el segundo sentido es un principio del ente.

Por cierto, en respuesta a la pregunta de Alberto, el P. Álvaro Calderón es su antiguo condiscípulo del Instituto Balseiro.

Un cordal saludo

Mario

Mario Caponnetto respondió el 23 de Mayo de 2009:

Estimado Alejandro:

Debo pedirte disculpas pues, por error, en vez de decir, en mi mensaje anterior, "en respuesta a la pregunta de Alejandro", dije "de Alberto".

Un cordial saludo y, nuevamente, perdón.

Mario

Alejandro Clausse respondió el 23 de Mayo de 2009:

Me dio mucha alegría saber que el P. Calderón es en efecto mi compañero de universidad. Recuerdo cuando decidió entrar al seminario meses después de graduarnos, y de tanto en tanto oigo, como en este caso, alguna noticia de él.

El texto que Mario transcribe sobrepasa mi comprensión ampliamente. No llego a entender la distinción a la que se refiere. La última frase parece intentar una explicación en lenguaje ordinario: "Así, tener ser, en el primer sentido es el hecho de estar siendo, existir; en el segundo sentido es un principio del ente". Pero igualmente no alcanzo a salir de la confusión, lo cual me preocupa porque el mismo P. Calderón hace notar que es una confusión grave. Agradecería que me ayuden a entender en un lenguaje más accesible la distinción entre esse ut actus y esse in actus.

Por ejemplo, considerando la última frase, una cosa que no entiendo: tener ser, existir, ¿no es un principio del ente?

DISPUTATIO

QUAESTIO

Enrique Martínez escribió el 7 de Junio de 2009:

La primera cuestión que deseo plantear se deriva del texto en que Santo Tomás habla de un esse "comunísimo y receptor de todas las adiciones" [*ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum, et recipiens omnium additiones*] (STh. I, q.4, a.1 arg.3): **¿Puede identificarse este ser comunísimo con el ser, actualidad de todas las cosas?**

RESPONSIONES

Alejandro Clause respondió el 3 de Julio de 2009:

No entiendo la frase de Santo Tomás. ¿Qué son las adiciones?
Tampoco entiendo bien la pregunta. Cuando se refiere a "el ser, actualidad de todas las cosas", ¿se habla del verbo "ser", como cuando uno dice figuradamente "el caminar" para referirse a la acción del verbo caminar?

QUAESTIO

Enrique Martínez escribió el 7 de Junio de 2009:

La segunda cuestión que deseo plantear se deriva del texto en que Santo Tomás dice que viviente es más perfecto que el ente que sólo es (SCG I, c.28): **¿Es el ser es más perfecto que el vivir?**

RESPONSIONES

Alejandro Clause respondió el 13 de Junio de 2009:

Esta pregunta me pareció fácil en un principio, pero al tratar de contestarla se me complicó.
Parecería que el verbo "ser" contiene al verbo "vivir", ya que todo lo que vive es, pero no todo lo que es vive. En ese sentido parecería que ser es más perfecto que vivir.
Sin embargo, Aristóteles dice que vivir implica algún grado de posesión de la causa. En este sentido, parecería que vivir (es decir, ser con causa intrínseca) es más perfecto que ser con causa extrínseca. Por eso un organismo vivo es más perfecto que una máquina artificial.

Enrique Martínez respondió el 14 de Junio de 2009:

La respuesta de Don Alejandro comienza proponiendo considerar el "ser" más perfecto que el "vivir" por cuanto aquél es más universal que éste: "ya que todo lo que vive es, pero no todo lo que es vive". No obstante, más allá de esta consideración material en base a la mayor universalidad del concepto "ser", pienso que es necesario acudir a una consideración formal, que es la que se apunta en la segunda parte de la respuesta.

Explica el profesor Canals: "Conviene que reflexionemos sobre el sentido en que pueda afirmar Santo Tomás la mayor perfección, en la línea de una consideración 'formal', según su concepto esencial, del 'ser' por encima de la vida. Orienta la respuesta, pero no constituye la respuesta misma, la afirmación de la mayor universalidad del ente respecto de la vida. La respuesta se dará correctamente –sigue Canals– si se respeta como es debido el carácter de la abstracción ontológica, y no se interpreta la 'universalidad' de los trascendentales en la línea de una totalidad universal genérica, sino en la de una intensiva comprensión de lo que constituye formalmente la inteligibilidad máximamente universal, pero analógica, de aquellos conceptos" (*Sobre la esencia del conocimiento*, p.592).

No obstante, el resultado de esta consideración en la respuesta de Don Alejandro es que el vivir es más

perfecto que el ser, pues implica un principio intrínseco de operaciones, que no se da en todo ente. Sin embargo, esto permite afirmar que “el viviente” es más perfecto que “el ente”, pero no que el “vivir” sea más perfecto que el “ser”. Por eso dice Santo Tomás que “aunque los entes que son y viven sean más perfectos que aquellos que sólo son, Dios, sin embargo, que no es otra cosa que su ser, es el ente universalmente perfecto” (SCG I, c.28).

¿No será entonces que el vivir es un grado en la posesión perfecta del ser? De este modo, el viviente sería más perfecto que el mero ente por participar más perfectamente del ser, que “es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como acto” (S.Th. I, q.4, a.1 ad 3).

Alejandro Clause respondió el 15 de Junio de 2009:

Notable el análisis que hace Enrique de mis comentarios simples (los cuales más bien fueron una expresión de mis dudas, y que me alegro que sirvan al menos para que los participantes del foro tengan un dato experimental de cómo piensa un ingeniero).

Agradecería que me acerquen una explicación en un lenguaje más sencillo el texto de Canals, ya que no pude entenderlo. Sobre todo la última oración donde menciona “una intensiva comprensión de lo que constituye formalmente la inteligibilidad máximamente universal, pero analógica, de aquellos conceptos”. En particular:

- ¿Qué es una comprensión intensiva? ¿Quiere decir que se entiende bien algo, o se refiere por intensiva a la propiedad opuesta a extensiva?

- ¿Qué quiere decir que “constituye formalmente”?

No llevo a entender la diferencia entre decir que el “viviente” es más perfecto que el “ente”, y decir que “vivir” es más perfecto que “ser”. Me parece que mi confusión puede derivar de que la palabra “perfecto” suele usarse con diferentes acepciones. En la cuestión planteada se usa “perfecto” en su sentido comparativo, es decir que da lugar a un conjunto ordenado (i.e. ser es más perfecto que vivir, o viceversa). La cuestión planteada sería en ese sentido un caso particular de la cuestión general de ordenar verbos según su grado de perfección. Visto así quizás ayudaría a entender mejor la cuestión plantear un ejemplo análogo: “¿caminar es más perfecto que correr?” Si convenimos que perfecto quiere decir poseer el máximo grado de bondad (definición del diccionario), entonces en su acepción comparativa es sinónimo de “mejor”. ¿Qué es mejor, correr o caminar? Depende de la finalidad por la que nos desplazamos. Si lo hacemos para llegar antes a un lugar, es mejor correr (salvo que nuestra condición física sea tan deplorable que corriendo pelagra más nuestra salud que caminando). Pero si la finalidad es recorrer un lugar para contemplarlo, lo mejor es caminar. Es decir, la bondad se entiende con respecto a un fin.

¿Cómo queda en esta perspectiva la cuestión del ser y el vivir? Si lo que buscamos es abarcar más, la respuesta es que ser es más perfecto, porque abarca más que vivir. Esa fue mi primera conclusión. Lo que no entiendo es cuál es el fin, i.e. la referencia que deberíamos usar para comparar el grado de bondad, de la “consideración formal” que menciona Enrique al final de su primer párrafo.

Aporto una observación más a la cuestión, que sirve para resaltar la importancia de la cuestión planteada que, si bien en primera instancia parecería una disquisición abstracta sin aplicaciones concretas, no lo es tanto en lo que respecta a sus implicancias. Para la gente de ciencias “duras” nos es muy difícil entender la noción de vivir. Principalmente porque se nos entrena para reducir todo a la dupla causa-formal-cause-material, es decir, ecuaciones genéricas (forma) y condiciones iniciales (aplicación concreta). Por eso es que es tan popular y tentadora en los ambientes de física la pretensión de reducir la vida a una instancia del desplazamiento en el espacio o de una fórmula matemática. “Formal” en este ambiente tiene la implicancia tácita de ser “reducible” a una explicación inerte, es decir sin vida, a través de una “ley fría”, de unas reglas ciegas, sin finalidad. Quizás por eso me cuesta entender la “consideración formal” que propone Enrique. A este respecto, en la cuestión que nos atañe aquí, el último párrafo del comentario de Enrique sobre el vivir como un grado en la posesión perfecta del ser, me pareció muy agudo e instructivo, y responde muy elegantemente a la pregunta que formulé en la lectio: ¿cómo definir vivir en términos del verbo ser? El tratamiento de este tema creo que es una cuestión que sigue vigente, y que se verá reeditado a la luz de los nuevos avances de la biofísica y la informática. La relectura de Aquino debería tener un papel fundamental en estos estudios ya que, como mostró Enrique en las citas de la Suma contra los Gentiles, fue uno de los que logró descubrir principios fundamentales que sirven de guía para la comprensión de estos problemas.

QUAESTIO

Enrique Martínez escribió el 7 de Junio de 2009:

La tercera cuestión que deseo plantear se deriva de la distinción presentada por el Dr. Caponnetto entre “esse ut actus” (principio del ente, opuesto a la esencia -en sentido amplio- como el acto se opone a la potencia o lo participado al participante) y “esse in actu” (existente, predicable del supósito tanto en concreto, “id quod est”, como en abstracto, “id quod habet esse”): **¿Es lo mismo ser y existencia?**

RESPONSIONES

Jorge Luis Ortiz Rivera respondió el 19 de Junio de 2009:

¿El ser y la existencia son lo mismo?

Parece que existen razones suficientes para afirmar cualquiera de las dos posibilidades. Por eso es necesario, para dilucidar bien el problema, partir, como lo sugiere el método clásico, por la delimitación de los términos que entran de juego de este problema.

Nominalmente “Existencia” es la forma abstracta de existir. Como tal, puede ser considerada desde dos perspectivas: a) En sentido lógico, la existencia sería aquello que responde a la pregunta “si acaso algo es en la realidad”, en contraposición a esencia, que respondería a la pregunta “qué es algo”; b) en sentido ontológico, “existencia” se entiende gracias a la consideración de su opuesto: el estado de mera posibilidad. Así, algo existe cuando se ha constituido formal y actualmente fuera del estado de mera posibilidad y fuera de sus causas.

De lo anterior se desprende que, existe una diferencia perceptible sólo por medio de una división de razón entre ser y existencia. Ello es palpable desde la definición que da Tomás de Aquino de ser o ente como aquello que existe o puede existir. Si ser y existir fueran lo mismo, entonces esta definición no pasaría de ser una necesidad, o en términos filosóficos, una tautología, en donde el predicado no estaría agregando nada nuevo al sujeto como, en otro contexto, sostiene el mismo Tomás en “De Veritate”, q.1 a. 1 s.c. 2. Y ello sería así porque “ser” y “Existir” serían idénticos. Pero en la mente, se puede descubrir que el concepto “existir” añade algo, “in conceptibus” al de “ser” y es la afirmación de que una esencia ha adquirido la actualidad en la realidad de las cosas. Sin embargo esta realidad es más extensa que la mera realidad física. En ese sentido, puede afirmarse que aquellas cosas que no existen “in re”, posee algún tipo de existencia, al menos como objeto de conocimiento en la mente divina.

En efecto, en la consideración tomista del ser, existe el ser que es existencia en acto, el “primus ese subsisten” y aquéllos que poseen la existencia como mera posibilidad; si aquélla se actualiza se hablaría de un ser realmente existente en acto. Y es que en la mente de Dios, todas formas en como su esencia, que es idéntica a la existencia, se encuentran presentes todas las formas posibles en cómo ésta puede ser actualizada. De esta manera, en los seres contingentes, que pueden ser o no ser, es posible realizar una división de razón que distinga entre lo que son como posibilidad, la esencia, y el hecho de estar siendo, su existencia.

Así, aunque en sentido estricto ser y existir son lo mismo “in re”, no lo son bajo la consideración de la mente, la cual puede distinguir entre la característica de mera posibilidad de ser en acto y el ser en acto realmente existente, es decir cuando el ser se posee como hábito. El mismo Tomás de Aquino así lo reconoce, cuando haciendo referencia a la introducción de la Metafísica de Avicena, reconoce que éste tiene razón al afirmar que “quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis” y en libro De Causis, el mismo Comentarador sostiene que “prima rerum creaturarum est esse” [“De veritate”, q. 1 a. 1 s.c. 4]; y ello no, porque el ser sea creado, pues el ser por excelencia es Dios, sino en el sentido que cualquier esencia requiere primero, lógicamente hablando, de la noción de ser, que actualice la esencia tenida en la Dios, para que adquiera la actualidad en acto.

Pablo Gaston Maillet Aranguiz respondió el 20 de Junio de 2009:

Me sumo a al contundente aporte de Jorge Luis Rivera. En sentido estricto, “ser” Y “EXISTIR” son lo mismo in rebus. En el libro Teoría del Objeto Puro del profesor Millán-Puelles, se hace la distinción con mayor claridad, ya que aquellos entes “irreales” de algún modo son pero no existen, como son, por ejemplo, los potenciales, las ilusiones, las ideas, los números, de algún modo son, no in re, sino a su modo, pero no podemos decir que existan, ¿o sí?

Jorge Luis Ortiz Rivera respondió el 30 de Junio de 2009:

Pues habría que distinguir. Los potenciales, las ilusiones, las ideas, los números no forman parte de un

sólo grupo, por lo que la respuesta no puede ser unívoca desde este planteamiento del problema. Desde la metafísica escolástica en general y, especialmente la de santo Tomás de Aquino, un ente que existe en la mente no necesariamente es un ente razón. Éste último debe entenderse como "aquello que sólo puede existir objetivamente en la mente" y, en este caso podría aceptarse que "son, no in re, sino a su modo" como acertadamente dice Pablo Gaston Mailliet en la nota anterior.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que para que ello sea así, las características enunciadas en la definición de ente de razón deben estar todas presentes, de lo contrario, se extendería a otro tipo de ente. En este sentido, no debe obviarse, por ejemplo, que sólo pueden existir "objetivamente" en la mente.

Esto es importante para responder a una de las cuestiones planteadas por Pablo, ya que, por ejemplo, las ideas, existen en la mente de manera efectiva, no objetiva, a modo de acto de conocimiento por medio de la simple aprehensión y, en este caso, el hecho de que estén en la mente, no es óbice para negar también su existencia en la realidad, como es fácil deducir de la definición de idea.

Ahora bien, los potenciales, si con este nombre nos referimos a los entes meramente posibles, (lo cual parece desprenderse del hecho de que Pablo enuncie los números al final de su aportación) tienen una existencia, en el pensamiento del Aquinate, al menos en la mente de Dios como formas posibles de actualizar su ser.

En cuanto los números, ahí sí aplicaría la observación anotada, ya que éstos se caracterizan por ser entes de razón "cum fundamento in re" relativos, con una relación fundada en la segunda operación mental. Sin embargo, en la medida que no son exclusivamente "nada", es decir, no ser, no puede afirmarse que no existan, pues en tanto que son "entes" de razón deben conservar la conformación de esencia y existencia y en ese sentido existen, claro que no con una existencia "in re", sino con una existencia intramental, es decir, en tanto que objeto conocido.

Alejandro Clausee respondió el 3 de Julio de 2009:

A riesgo de ser caer en el platonismo, y quizás por acostumbramiento de tanto trabajar en matemática aplicada, para mí los números existen también en las cosas reales, es decir extramentalmente, no sólo intramentalmente. El número dos que se abstrae al ver un par de ojos es el mismo que se entiende al sumar uno más uno, o sacar la raíz cuadrada de cuatro.

Un indicio de que los números existen son los teoremas de existencia de la matemática. Por ejemplo: "No existe ningún número natural que elevado al cuadrado dé un resultado menor que 1".

Jorge Luis Ortiz Rivera respondió el 6 de Julio de 2009:

La respuesta a la objeción está en el mismo planteamiento del problema: "El número dos se abstrae al ver un par de ojos".

Es verdad que a través de la abstracción se logra llegar a la conceptualización de las cosas, pues "no hay nada en el intelecto que no haya pasado por los sentidos", como lo afirmó Aristóteles y en varias ocasiones lo recuerda Tomás de Aquino.

Sin embargo, de ello no se desprende la existencia extramental de todo lo que obtenemos por medio de la abstracción. Si así fuera, tendríamos que afirmar la existencia de muchas cosas que son producto de la imaginación y que, sin embargo, tienen su origen en los datos obtenidos por el intelecto a través del proceso de abstracción.

No conozco los "teoremas de existencia", pero el ejemplo expuesto por Alejandro puede también servir para explicar el pensamiento de Santo Tomás. La frase "No existe ningún número natural que elevado al cuadrado dé un resultado menor que 1", debe entenderse como no existe, en el rango de existencia al cual pertenece el conjunto de los números naturales. Y éste es al rango de los entes de razón "cum fundamento in re". En este sentido, las dos objeciones se unen para dar la razón al Santo de Aquino, pues el "dos" se abstrae a partir de entes que son susceptibles de ser considerados cuantificables, es decir, de los entes materiales.

Al fin y al cabo, la cantidad es el accidente de los entes que poseen "partes extra parte" y, ello sólo es posible, en la medida que están compuestos de materia. A partir de ellos, en el pensamiento tomista, la mente elabora la noción de todo número como una agregación o suma de unidades. Pues debe recordarse que todo ente, por el hecho de ser ente, es uno. La unidad se logra captar cuando al ente se le considera desde una negación, en este caso, una negación de multiplicidad.

Así, es verdad que los números existen, pero como accidente de cantidad en los entes sometidos a la extensión. Pueden tener una existencia intramental, "cum fundamento in re" y dentro de este rango es que funcionarían los teoremas de existencia, cuando éstos se refieren a números considerados en

abstracto.

Usando el ejemplo de Alejandro en sentido contrario, Los dos ojos demuestran la existencia de dos entes de los cuales es posible abstraer la noción de "dos" y ésta es a la que llamamos número.

Néstor Martínez respondió el 6 de Julio de 2009:

Estimados amigos:

Disculpen, la primera vez lo envié a la página equivocada.

Comenzando con una cuestión de vocabulario, vamos a llamar "ser" a lo que Santo Tomás llama "esse", o sea, el acto de ser, y "ente" a lo que Santo Tomás llama "ens", o sea, el sujeto del acto de ser. Si admitimos que hay entes posibles, entonces "ente" es el sujeto actual o posible del acto de ser. En este último caso, es la esencia meramente posible. No existe, sino que puede existir. ¿No existe en la mente de Dios? No como esencia real, sino como objeto de conocimiento o esencia conocida por Dios. ¿Es lo mismo, entonces, ser y existencia? No parece, porque la existencia no admite grados: algo existe, o no. Mientras que el ser sí los admite, desde los seres inanimados hasta el Acto Puro de Ser, pasando por los vegetales, los animales, los humanos y los ángeles.

Saludos cordiales

Néstor Martínez respondió el 6 de Julio de 2009:

Ahora bien, que ser y existencia sean distintos, no quiere decir que sean realmente distintos. En ese sentido, estoy de acuerdo con Jorge Luis en que se trata de una distinción de razón. En efecto, los entes no se componen de esencia, ser y existencia. La existencia sería entonces un cierto modo nuestro de considerar la posesión del acto de ser.

Saludos cordiales

Alejandro Clause respondió el 7 de Julio de 2009:

Primero que nada, agradezco el lenguaje claro y fluido de las explicaciones de Jorge Luis y Néstor. Es notable lo atractivo que es la filosofía cuando no se presenta en forma rebuscada.

La última conclusión de Néstor parece darle la razón a Kant. Si la existencia es un "modo nuestro de considerar", que exista la computadora en la que estoy escribiendo dependería de mí.

Respecto a la discusión del número dos, no llegué a entender la conclusión de Jorge Luis. Si los números pueden existir "en las cosas", quiere decir que son extramentales. A no ser que aceptemos el postulado idealista de que todas las cosas sólo existen en la mente. Que podamos abstraer implica que los números también pueden existir "en la mente", además de "en las cosas". La existencia de los números "en la mente" (i.e. en abstracto), se deduce de las relaciones entre ellos que podemos descubrir al hacer matemática. Eso es lo que quise decir con el ejemplo del número dos: lo abstraigo de ver un par de ojos, pero luego lo trabajo en abstracto y descubro por ejemplo que está relacionado con el 4 de varias maneras ($2+2=4$, $\text{raíz}(4)=2$, etc.). Esto último lo elaboro en la mente, pero tampoco quiere decir que por eso es meramente imaginación. En una tercera operación vuelvo sobre las cosas extramentales, y "aplico" estas relaciones descubiertas en abstracto. Algunas "aplicaciones" encuentran su correlato en las cosas, otras no. Estas últimas son meramente imaginaciones. Pero las otras, no, son bien reales, existen efectivamente fuera de la mente.

Otra cosa sería decir que la existencia del número dos es igual a la existencia de una cosa concreta (e.g. esta computadora con la que escribo). Para mí, no son formas de existir iguales. El número dos es inmaterial, por lo que su existencia es más "estable"; mientras que la existencia de esta computadora es contingente.

De todos modos, creo que lo que confunde en estos casos es que cuando se dice que algo es meramente una distinción de razón, se implica que es lo mismo que una alucinación, una apariencia.

Jorge Luis dice al respecto:

"Es verdad que a través de la abstracción se logra llegar a la conceptualización de las cosas, pues "no hay nada en el intelecto que no haya pasado por los sentidos", como lo afirmó Aristóteles y en varias ocasiones lo recuerda Tomás de Aquino. Sin embargo, de ello no se desprende la existencia extramental de todo lo que obtenemos por medio de la abstracción. Si así fuera, tendríamos que afirmar la existencia de muchas cosas que son producto de la imaginación y que, sin embargo, tienen su origen en los datos obtenidos por el intelecto a través del proceso de abstracción."

Yo agregaría que de que descubramos que algunas abstracciones -las imaginaciones- no tienen

existencia extramental, no se desprende que todas las abstracciones son meramente imaginaciones. Esto sería caer en el empirismo.

Jorge Luis Ortiz Rivera respondió el 8 de Julio de 2009:

Estoy de acuerdo con el excelente resumen que presenta Nestor de lo discutido en esta cuestión. Ha logrado, en pocas palabras dejar en claro lo principal del problema.

Ahora, sobre lo último que dice Alejandro, no queda sino reconocer que ha expuesto con claridad lo que yo había comentado más arriba. Sólo una aclaración. Mi intención no era afirmar que los números existen en las cosas. Si así fuera, como dice Alejandro acertadamente, estaríamos suscribiendo la tesis idealista.

Quizá la confusión surge de una frase que escribí en mi anterior intervención, que decía que los números existen como accidente en los entes. Esto no significa que existan como tal, sino como "aquello que requiere de la substancia para poder existir", es decir, en tanto que accidente, es un tipo de ser, con respecto al sujeto que conoce al ente. Lo que se descubre en los entes es el accidente de cantidad, el cual, para poder ser entendido, recurre al concepto de unidad y, a partir de él se elabora, por agregación el concepto de cada uno de los números. De manera tal que lo que existe en el ente es el accidente de cantidad, no los números.

Suscribo yo también la conclusión a la que llega Alejandro al final de su intervención

Enrique Martínez respondió el 8 de Julio de 2009:

Apreciados amigos,

Iba a cerrar la disputatio de este mes, pero viendo las últimas intervenciones he decidido aplazarla unos días, dando opción a continuar el diálogo iniciado. Un saludo cordial,
Enrique Martínez

Néstor Martínez respondió el 8 de Julio de 2009:

Estimados amigos:

La respuesta de Alejandro muestra lo que faltaba precisar en la mía anterior. El hecho de que la existencia, en tanto que distinta del acto de ser, sea un modo nuestro de considerar, no quiere decir que la existencia no sea algo en sí, independiente de nuestro pensamiento. Es como si dijéramos que el emperador de Francia, en tanto que distinto del esposo de Josefina, es un modo nuestro de considerar. Napoleón sigue siendo una realidad (pasada) independiente de nuestro pensamiento.
Saludos cordiales Néstor Martínez.

Martín Federico Echavarría respondió el 9 de Julio de 2009:

Estimados amigos: Me disculpo por introducirme algo tarde en la discusión, pero hay un par de cosas que me gustaría puntualizar. Si entiendo bien a santo Tomás, el *esse* como *actus essendi*, es la perfección primera, más formal, fundante e íntima de todo ente. Corresponde a lo que Fabro llama "*esse ut actus*". Este "*esse*" se distingue de lo que este mismo autor llama "*esse in actu*", que es el mero "hecho de ser", es decir, el que una esencia no sea una mera posibilidad, sino que se dé efectivamente en la realidad. La distinción entre "*esse ut actus*" y "*esse in actu*" se sigue de la distinción (real y no sólo de razón) entre acto y potencia. Aquí se deben discernir: los estados de una potencia, que puede "estar en potencia" o "estar en acto" (v.g. la potencia visual, puede estar en potencia respecto del acto de ver, o estar en acto de ver); y el acto, recibiendo el cual, la potencia pasa de su estado potencial al estado actual (v.g., cuando la potencia visual recibe la "*species*" de lo coloreado, *species* que es su acto). De modo semejante, el ente (creado) que no se identifica con su *esse* (*ut actus*) es potencia respecto del acto de ser. El ser es el acto, gracias al cual el ente "está en acto", es de hecho. Por este motivo, si por *esse in actu* entendemos la existencia, considero que hay distinción real entre ser (*esse ut actus*) y existir (*esse in actu*). La existencia, así entendida, está del lado de la potencia, es un estado suyo, el estado de actualidad. La existencia es uno de los posibles estados del ente o de la esencia, y no es realmente distinto de ella, sino sólo según la razón. El *esse ut actus*, en cambio, es realmente distinto, tanto de la esencia, como de la existencia, que es uno de sus estados. Otro tema distinto a discutir es si ente, esencia y forma significan necesariamente limitación, potencialidad, modo. Claramente es así en

las criaturas. Pero también pueden ser pensadas como perfecciones puras, y por ello de Dios no se dice que no tiene esencia, sino que su esencia se identifica con su *esse* o, como dice santo Tomás, que "no tiene una esencia que no sea su ser".

Néstor Martínez respondió el 10 de Julio de 2009:

Estimados amigos:

Me parece exacta la distinción que plantea Martín entre "*esse ut actus*" y "*esse in actu*", así como la identificación del primero con el acto de ser y del segundo con el hecho de ser. Igualmente, la afirmación de que el segundo es como un efecto del primero. Y finalmente, la identificación del "*esse in actu*" con la existencia, al menos cuando el acto en cuestión es el acto de ser.

Por ahí sí podría plantearse, entonces, como la que hay entre el todo y la parte. La parte sería el acto de ser, el todo, el ente actualmente existente, en cuanto tal. Porque no veo forma, en Santo Tomás, de introducir otro principio "*a parte rei*" además de la esencia y el acto de ser. Lo "otro" de lo que se puede hablar en Santo Tomás no es un principio del ente, sino el ente mismo, que se distingue de todos sus principios intrínsecos como el todo de sus partes (metafísicas).

Lo que sí se podría hacer es agregar una distinción de razón, diciendo que el "*esse in actu*" es el ente, pero considerado precisamente en cuanto al hecho de que es en acto y no como mera posibilidad. Dicho hecho, obviamente, se distingue del ente mismo actualmente existente con distinción solamente de razón.

Pero no me parece que se pueda identificar el "*esse in actu*", es decir, la existencia, con la esencia. No veo cómo la esencia podría estar en estado de pura posibilidad si fuese realmente idéntica a la existencia actual. La misma idea de que la existencia actual es uno de los estados posibles de la esencia, va en contra de dicha identificación.

Saludos cordiales

Néstor Martínez respondió el 10 de Julio de 2009:

Perdón, donde dice "*esse in actus*" hay que leer, obviamente, "*esse in actu*".

QUAESTIO

Enrique Martínez escribió el 12 de Julio de 2009:

E-aquinas ha pretendido aproximarse un poco a la comprensión del ser como acto. El profesor Francisco Canals Vidal, fallecido recientemente y a quien pretendemos homenajear en este portal con la propuesta de diferentes cuestiones de metafísica tomista, calificaba el tema de este mes como "el verdadero núcleo de la síntesis metafísica de Santo Tomás".

El planteamiento general del tema de estudio podría formularse de este modo sintético: **¿es el ser el acto primero y más perfecto?**

Esta cuestión ha podido ser reflexionada durante estos dos meses a partir de diversas aportaciones, que son de agradecer; y lo han hecho principalmente bajo tres aspectos, tanto en la *lectio* como en la *disputatio*, que pueden ahora formularse como objeciones:

En primer lugar, parece que el ser no es acto, porque el acto dice razón de perfección, pero "el ser mismo parece ser imperfectísimo, ya que es comunísimo y receptor de todas las adiciones" (S.Th. I, q.4, a.1 obi.3).

En segundo lugar, parece que el ser es acto, pero no el más perfecto, porque "los entes que son y viven son más perfectos que aquellos que sólo son" (SCG I, c.28).

En tercer lugar, parece que el ser es acto, pero no el acto primero, porque la existencia, que en ocasiones se denomina "ser" -como cuando se dice de algo que ha llegado a ser-, es lo último que adviene a la esencia.

Sin embargo, está lo que afirma Santo Tomás en *Summa Theologiae* I, q.4, a.1 ad 3: "El ser (*esse*) es la actualidad de todas las cosas, y hasta de las mismas formas. De manera que no se compara a las otras cosas

como el recipiente a lo recibido, sino más bien como lo recibido al recipiente" (S.Th I, q.4, a.1 ad 3).

Respondo que, en efecto, el ser debe ser entendido como el acto primero y más perfecto. Hay que comenzar distinguiendo dos modos de entender el concepto "ente" según cuál sea el modo de abstracción que se utilice. Siguiendo en esto al Cayetano, podemos distinguir entre un concepto obtenido por abstracción formal, resultando un todo definible, esto es, según lo que en lo conocido es actual y determinante; o entre un concepto obtenido por abstracción total, resultando un todo universal, esto es, según lo que en lo conocido es potencial y determinable. El concepto definible, por cuanto atiende a lo más formal, es más comprensivo e inteligible que el concepto como todo universal, que al atender a lo más material es más extensivo y menos inteligible en sí mismo.

Así, cuando el concepto de ente es resultado de una abstracción total, nos encontramos con un concepto máximamente universal en su extensión e indeterminado en su inteligibilidad, pero mínimamente comprensivo. Por el contrario, cuando el concepto de ente es resultado de una abstracción formal, nos encontramos con un concepto máximamente definible e inteligible, comprensivo de toda forma. Y eso máximamente formal, actual y determinante, es lo que denominamos "ser", "actualidad de todas las cosas, y hasta de las mismas formas". Con ello pienso que queda resuelta la primera objeción, pues no nos referimos al ser considerado desde lo potencial, sino desde lo actual o formal.

El texto citado del Aquinate, con el que comenzábamos la *lectio*, era comparado del siguiente modo por uno de los mejores comentadores del Aquinate, el dominico Domingo Báñez: "Aunque el ser mismo, recibido en la esencia compuesta de sus principios esenciales, sea especificado por ellos, sin embargo, en cuanto es especificado, no recibe perfección alguna, sino, más bien, es deprimido y desciende a ser secundum quid (es decir, de algún modo), por cuanto ser hombre o ser ángel no es perfección simpliciter (es decir, hablando de ella en cuanto tal y por sí). Y esto es lo que frecuentísimamente clama Santo Tomás y que los tomistas no quieren oír: que el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, y no se halla en cosa alguna como recipiente y perfectible, sino como recibido y perficiente de aquello en que es recibido" (In Primam q.3, a.4).

Es sorprendente la protesta de Báñez: que el ser es acto es algo "que frecuentísimamente clama Santo Tomás y que los tomistas no quieren oír". Podríamos usar las palabras de Báñez para reconocer entre algunos tomistas un cierto "olvido del ser". Pero lo más sorprendente es que esa tesis tomista es el verdadero núcleo de la síntesis metafísica del Aquinate, que da sentido, por ejemplo, a la célebre tesis de la distinción real entre ser y esencia.

Sólo desde este principio es posible definir al ente como "lo que tiene ser" o es "partícipe del ser". Y de ahí penden los desarrollos metafísicos acerca de la diversa participación del ser según grados de perfección y de la infinidad de Dios mismo en la perfección (tesis 23 de las veinticuatro tesis): "La esencia divina se nos propone bien al afirmar que está constituida, en una conceptualización metafísica, como identificada con la actualidad ejercida del Ser mismo, o diciendo que es 'el mismo Ser subsistente'; y por esto mismo, se muestra la razón de su infinidad en su perfección".

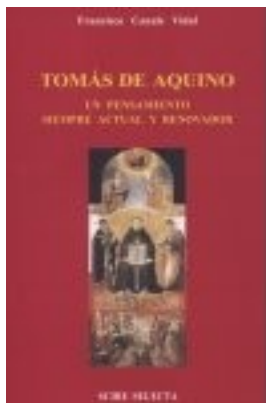
Respecto a la definición metafísica de Dios no es de extrañar que una comprensión del concepto de ente diversa a la de Santo Tomás dé origen a conclusiones diferentes acerca de Dios, como la de Duns Escoto, que acaba identificando en la "infinidad radical" el constitutivo formal de la divinidad. Pero no parece tan comprensible en el casos de tomistas tan representativos como Gredt, quien habla de Dios "ente por sí, que por sí, por su esencia, tiene la razón suficiente de sí mismo, o cuya esencia es la razón de su existencia" -aunque formule la salvedad de que "esto sólo es pensable porque concebimos imperfectamente la esencia de Dios como anterior a su existencia y la existencia como si fluyese de su esencia"- (*Elementa philosophiae aristotelico-thomistae* n.801, 1). Este modo de hablar, dice Canals, "sugiere el ambiente y contexto intelectual esencialista de una filosofía racionalista". Este ambiente racionalista es el que lleva a reducir el ser como la mera existencia que adviene a la esencia; por el contrario, concebir el ser como actualidad de toda forma nos aleja de toda suerte de esencialismo, en el que la existencia es una última perfección que no se distingue realmente de la esencia; o de toda suerte de existencialismo, que al eliminar el mundo de la esencia pasa a entender la existencia como algo ininteligible, sin sentido, arrojado en el mundo. Y con ello pienso que se da respuesta a la tercera objeción.

Por otra parte, y respecto a la diversa participación del ser según grados de perfección, cito nuevamente al profesor Canals: "La perfección, decía el Padre Orlandis, no es menor perfección por ser perfección. No somos ignorantes ni de saber limitado porque seamos vivientes dotados de entendimiento, sino porque nuestras perfecciones de vivir y conocer están recibidas en un sujeto receptivo y potencial. Por ello, no se añaden el vivir y el entender al ser del hombre como algo extrínseco o sobrevenido. Ni la vida, ni la naturaleza cognoscente, ni la intelectualidad pueden ser adecuadamente concebidas por diferencias genéricas o específicas como determinaciones de la substancia. Se trata de grados de perfección, de más y más perfectas participaciones del

ser. Nada de cuanto, en la escala de los seres, se nos presenta como constituyendo un grado de perfección puede ser entendido en su propia razón de ser si lo entendiésemos incluido en alguno de los modos y categorías del ente predicamental, como una categoría del mismo. Son, precisamente, grados de participación del ser mismo.”

Esta comprensión admirable de la participación del ser formulada por Canals permite afrontar con toda su densidad ontológica y de riqueza vital todos los conceptos referentes a la vida intelectual humana, de suyo infinitamente abierta y por la que puede decirse con Aristóteles que el alma es en cierto modo todo. En esta perspectiva puede decirse que ese olvido del ser entre los tomistas denunciado por Báñez fue el que llevó al Cayetano a constatar la necesidad de un esfuerzo para "meter en la cabeza de los que filosofan" que "sentir y entender no son otra cosa que cierto ser" (*Comentario in De anima* III, cap. 5).

Volveremos en otro mes de e-aquinas a estos temas del conocimiento como ser. Baste por hoy estas reflexiones que permiten resolver también la segunda objeción, puesto que al referirnos al ser como acto no lo hacemos como si habláramos del ente o el viviente, sino del ser o del vivir; y siendo el ser acto y perfección, hay que decir entonces que el vivir es un grado de ser.



Bibliotheca

Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador

Francisco Canals

Barcelona, Scire, 2004

ISBN: 84-933925-7-X.

Francisco Canals, uno de los más prestigiosos difusores del pensamiento tomasiano, es el autor de este libro en el que, con su habitual lucidez, nos redescubre la actualidad de la filosofía de santo Tomás. Antes de adentrarnos en el volumen es conveniente apuntar algunos datos sobre el autor. El modo de hacer filosofía de Canals no es el habitual de las diferentes escuelas, aún tomistas, que coexisten en la actualidad. Se da en él una orientación sistemática hacia la síntesis que heredó de su maestro el Padre Ramón Orlandis Despuig. De ese jesuita, que no frecuentó los foros académicos ni se entretuvo en disputas de escuela, se ha publicado recientemente una selección de sus escritos (*Pensamientos y Ocurrencias*, ed. Balmes, Barcelona 2000). Conforme Canals ha ido avanzando en su magisterio ha reiterado, de forma constante, su dependencia del Padre Orlandis. Esa dependencia no consiste en un sistema acabado de pensamiento sino, fundamentalmente, en ideas clave y pensamientos centrales que, a modo de sugerencia, le fueron propuestos para su reflexión. Sorprende ver la habilidad que tuvo el padre jesuita para orientar a Canals en puntos decisivos de su investigación y, en concreto, el carácter locutivo del entendimiento o, en otro orden de cosas, la distinción agustiniana entre especie, modo y orden, que desarrolló el también filósofo barcelonés Jaume Bofill. Esa atención a orientaciones concretas, como la lectura de Juan de Santo Tomás, la analogía de Cayetano o, en otro orden, las conversaciones que mantuvo con el Padre Bartomeu Xiberta sobre san Cirilo y el tema de la gracia, muestran un modo de proceder intelectual muy poco habitual en la filosofía contemporánea. De ahí que su pensamiento pueda leerse en perfecta continuidad con el de los grandes comentaristas de santo Tomás y en diálogo, y a veces refutación (aunque en sus escritos prefiere no citar a rebatir), con otros autores modernos y contemporáneos.

Francisco Canals ha escrito sobre unos cuantos temas que ha estudiado constantemente durante toda su vida consciente de su importancia. No es, por tanto, una filosofía a la moda, ni que pague peaje a unas circunstancias determinadas, sino centrada sobre los temas fundamentales de la metafísica. Mientras otros se han limitado a levantar acta de su defunción o han actuado como corifeos de Martín Heidegger, Canals ha tomado el guante lanzado por Kant y que la posterioridad se ha dedicado a pisotear o a pasar de mano en mano, para mostrar la posibilidad del conocimiento, necesario no sólo para la filosofía sino imprescindible para la ciencia teológica que, desde hace años, corre el grave peligro de entrar en descomposición. Ese trabajo dio lugar a una impresionante obra, *“Sobre la esencia del conocimiento”* (PPU, Barcelona 1987), que algunos han considerado como la mejor contestación a la Crítica kantiana.

Por tanto, el pensamiento de Canals puede caracterizarse como un intento de síntesis y de fundamentación, pero elaborado desde la fidelidad a la filosofía perenne de santo Tomás. En su obra no se encuentra en ningún momento el prurito de haber encontrado algo nuevo, sino más bien la humildad filosófica de proponer todos los hallazgos como resultado de fidelidad al pensamiento del Aquinate, con quien el autor ha sintonizado no sólo por la verdad que emana de las obras del dominico, sino también como obediencia intelectual al magisterio constante de la Iglesia que ha insistido en la conveniencia de no separarse, especialmente en temas de metafísica, de Tomás de Aquino.

En el Padre Orlandis encuentra su origen la llamada escuela tomista de Barcelona, que tiene como característica el estudio directo, buscando hacerse partícipes del pensamiento de Tomás de Aquino y librarse de unilateralismos polémicos empobrecedores, y también de cualquier veleidad ecléctica que busque equivocadamente una “actualización neotomista” de su pensamiento mediante la

atenuación de sus principios o la interferencia de principios opuestos. En ese sentido Canals ha insistido en refutar el prejuicio bastante difundido, que contrapone la escolástica aristotélica de santo Tomás a las tradiciones del platonismo cristianizado que estuvieron presentes en la Patrística griega o en la grandiosa obra de San Agustín. Al respecto es iluminador el capítulo titulado “Actualidad teológica de santo Tomás”, en el que Canals se hace eco de la afirmación de Enrique de Noris, conocido agustiniano, para quien santo Tomás es el mejor discípulo de san Agustín.

El libro “Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador”, es por otra parte singular. Su origen se remonta a un conjunto de trabajos presentados en RIIAL (Red de Internet de la Iglesia en América Latina), bajo el título general de “Aportaciones para la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino”. A petición de Monseñor John P. Foley, presidente del Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, Canals escribió una serie de trabajos en Internet sobre la síntesis de santo Tomás. En el horizonte estaba una conferencia dictada años atrás y en la que, a las 24 tesis tomistas, añadía él otras que consideraba centrales en el pensamiento tomista y que, sin embargo no habían quedado recogidas en el documento pontificio. Entre otras, como aportación esencial de santo Tomás que forma parte del núcleo esencial de su pensamiento, señalaba Canals el carácter difusivo del bien, el doble conocimiento que el alma tiene de sí misma (universal y existencial), la concepción del entender como ser...

Canals insiste también en la presencia, en el pensamiento de Tomás de Aquino, de la metafísica agustiniana del espíritu que lo libra del riesgo empobrecedor de un aristotelismo en un horizonte que le haría vecino de un empirismo sensualista en la interpretación del conocimiento humano del universo. Es notable advertir que santo Tomás tiene tan clara conciencia de este punto que, al afirmar que para nosotros, los hombres, el conocimiento del alma viene a ser el principio para el conocimiento de las sustancias separadas de lo sensible, afirma, de modo intencionado y como gracioso, que “esto es tan verdadero que incluso en Aristóteles hallamos afirmado que el conocimiento del alma es el principio para todo lo que podemos conocer sobre aquellas sustancias separadas”. En coherencia con ello, santo Tomás alude a que es por el alma humana por la que el hombre asciende al conocimiento de Dios.

El desconocimiento o la poca atención a la inequívoca afirmación de santo Tomás de la existencia, en el conocimiento humano, de un auto-percepción o experiencia inmediata del ser de la mente en la conciencia de sus actividades mentales privó a la escolástica tomista del lugar más decisivo en donde tomar el punto de partida para rechazar primero la tentación de los gratuitos postulados intuicionistas de los sistemas cartesianos y para no caer después en la impotencia ante la fuerza aparentemente invencible de los planteamientos kantianos por los que, desde la trascendentalidad del sujeto pensante, se llegó al fenomenismo sobre lo inmanente y al agnosticismo sobre lo trascendente.

El olvido de la conciencia existencial del yo impidió a los más elaborados y vigorosos esfuerzos de superación del idealismo trascendental mediante un diálogo con los planteamientos de la “Crítica de la Razón Pura” encontrar, en el ser mismo del hombre como individuo personal, el acto iluminador de los contenidos de la conciencia que abre ésta al horizonte infinito de aquella intencionalidad objetiva por la que el alma cognoscente se hace todas las cosas y es apta para describir en sí el orden del universo y de sus causas.

Joseph Maréchal quiso superar el formalismo logicista por el dinamismo de la inclinación de la voluntad. Era añadir a la “especie” de la perfección y bien del conocimiento humano su “orden” a la verdad como a fin; pero a esta consideración faltaba la reflexión sobre el modo de todo conocimiento, que es siempre la mismidad consciente del pensante.

Si a esta atención a la mismidad consciente del yo humano la contemplamos, por lo mismo, como activamente manifestativa, es decir, como constitutivamente locutiva, encontraremos en santo Tomás, como supo hacer el gran comentarista Juan de Santo Tomás, la necesaria expresión de lo entendido en lo que san Agustín llamaba “Verbum hominis”, la palabra del hombre. Por ser éste el elemento constitutivamente propio de la verdad del ente como manifestativa del ente en su esencia, se habrá encontrado, así, en santo Tomás, el carácter propio de su realismo. Este hecho fue calificado, en diálogo con el gran conocedor de la modernidad filosófica, el padre Eusebi Colomer, como “realismo pensante”. Según Colomer, es buena definición del modo como santo Tomás considera ontológicamente la referencia del hombre a la verdad la de “realismo pensante”.

Se evita así el riesgo de postular una primacía exclusiva de una intuición inmediata que haga presente el objeto al sujeto, y en nombre de la cual se desvalore como mero sucedáneo todo el orden de las enunciaciones conceptuales y de los raciocinios por conceptos, desvalorización que ha llevado tantas veces, en el campo filosófico, y aun en el teológico, a la desintegración anárquica de las proposiciones inteligibles y al relativismo de cualquier enunciación metafísica o cualquier

formulación dogmática sobrenatural.

El punto de apoyo radical de este reencuentro que fundamenta el pensamiento en la conciencia existencial del yo está, precisamente, en el redescubrimiento del ser como acto que, en su tiempo, Domingo Báñez lamentaba haber sido olvidado por la generalidad de los tomistas de su tiempo. Y esto es así, precisamente, porque la comprensión de lo que significa el acto no se limita a distinguir la posición existencial de la consistencia esencial o eidética. El acto es no sólo lo que, siendo lo perfectísimo de todo, es la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas o esencia, ni sólo aquello a que tiende todo lo que es capaz o potencial –de un modo análogo en que el unívoco a como la materia tiende a su forma- sino que el acto, en sí perfecto, es constitutivamente perfectivo de lo otro a modo de fin, por este carácter comunicativo de sí mismo del acto es por lo que podemos afirmar, con Cayetano, que “el ente se convierte con lo bueno”. También es por este carácter comunicativo del acto por lo que del ser se sigue el obrar.

Hay que sobrepasar las escisiones entre el orden entitativo y el orden operativo relacionando, precisamente, entre sí estos dos principios verdaderamente capitales y demasiadas veces olvidados, que están en el corazón del pensamiento de Tomás de Aquino: es de la naturaleza de cualquier acto que se comunique a sí mismo en cuanto es posible. El obrar –agere- no es otra cosa sino comunicar aquello por lo que el agente es en acto.

Si nos situamos en lo que nos da al pensamiento la lectura directa de los textos mismos de Tomás de Aquino, no podremos ya tener la impresión de que hay en él eclecticismos o superaciones dialécticas de oposiciones y contrariedades. La afirmación de la eternidad de Dios no nos parecerá ya, como a veces se dice tan errónea e injustamente, una contaminación de la revelación bíblica con el monismo estático de la escuela eleática, ni pensaremos que, al atribuir el carácter substancial, hipostático, a las divinas personas y a la persona del Hijo, que asumió en unidad la naturaleza humana en una sola hipóstasis, estamos “cosificando” naturalísticamente lo divino, es decir, viendo las divinas personas como cosas en la naturaleza, estables perennemente a través del tiempo. Canals nos advierte que si atendiésemos vitalmente a santo Tomás, quedaríamos liberados de erróneas perspectivas al leer cómo demuestra la eternidad de la vida de Dios: “En cualquier operación permanece el operante, aunque a veces la operación sea transitoria sucesivamente. Pero donde la operación es el agente mismo, necesariamente nada habrá transitorio, sino todo simultáneamente permanente”. De aquí que la vida de Dios sea sempiterna.

Vuelvo sobre lo implícito en lo previamente puesto por Tomás de Aquino: en toda operación, el operante permanece. El monismo del devenir, al rehuir el reconocimiento de la sustancialidad en el ente, obliga a no poder afirmar ya ningún real cambio en las cosas. Si todo fluye, nunca pasa nada. La comprensión sintética de la vida del espíritu por el ser participado como constituyendo a un ente en viviente, imagen del primer analogado de toda vida, del que dice de Sí mismo “Yo soy quien soy” y que es viviente eterno porque es el ser subsistente, infinitamente consciente de sí, y fuente de toda entidad y verdad creadas, posibilita también radicalmente comprender en unidad el dinamismo del ente personal hacia su fin, es decir, su plenitud de perfección. La metafísica del acto y la conversión del ente con el bien que en ella se contiene impide también de raíz la escisión de lo contemplativo y de lo práctico, y también evita caer en las antítesis entre un antropocentrismo que tiende a sentir necesaria la negación de la dependencia respecto de Dios para afirmar la libertad y autonomía del hombre, o a postular que el reconocimiento de Dios como ente primero habrá de conducir a un sistema de monismo emanatista plotiniano o estático spinoziano, que niega, a la vez, la consistencia entitativa de las personas finitas creadas y la trascendencia y libertad de Dios creador.

La fundamentación del orden moral en santo Tomás, para quien necesariamente aprehendemos como bueno aquello a que nos sentimos naturalmente inclinados, y así “según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la Ley natural”, y para quien la inclinación profunda y última de toda criatura es alcanzar el bien divino como su supremo bien, ya que “todo lo que es aspira a su perfección propia en cuanto que esta es una semejanza de la bondad y perfección divinas, y no a la inversa, escapa, por tanto, a la antítesis entre lo autonómico o lo heteronómico. Un antropocentrismo autonómico desconocerá la orientación profunda a la posesión del bien divino como felicidad suprema del hombre, pero un teocentrismo que ignorase el carácter efusivo y máximamente liberal o generoso de la voluntad divina creadora y “divinizante” ignoraría que, en el pensamiento de Santo Tomás, la afirmación de la primacía eficiente y final de Dios se da en un teocentrismo que podríamos calificar, con el Apóstol, de “filantrópico”. Tomás de Aquino cita reiteradamente a Agustín, que afirma que Dios no busca su gloria para sí mismo, sino para nosotros, porque es a nosotros a quienes aprovecha conocerle y amarle como bien supremo.

El lector se encuentra con una obra de plenitud que trata de los temas fundamentales de la

metafísica, recuerda lo más nuclear del pensamiento tomista (tantas veces olvidado), y sin rechazar el lance con el criticismo kantiano muestra la fecundidad, también en nuestros tiempos, de la filosofía de santo Tomás.