

La noción tomista de ente. Perspectiva histórico-crítica

Julio Raúl Méndez

1. El ente como primer principio óntico-gnoseológico

La oficialización del pensamiento de Tomás de Aquino (en adelante TdA) por parte de la Iglesia Católica a fines del siglo XIX tuvo sin duda el efecto de su difusión masiva en las instituciones de estudios eclesiásticos, y el impulso de los estudios con método histórico crítico, sobre todo por la edición de las obras completas.

Ahora bien, lo primero tuvo mayor alcance y generó una gran profusión de publicaciones que ofrecía sistematizado lo que se consideraba la doctrina de TdA. Como habían surgido discusiones sobre algunas interpretaciones y para consolidar el proyecto central del papado, Pio X en 1914, sobre la base de la interpretación considerada a principios del siglo XX más rigurosa de lo que se tenía por “la esencia del tomismo”, autorizó la publicación de las célebres “*XXIV Tesis*”¹. De esta manera los múltiples manuales de estudios de filosofía tomista tenían un parámetro de referencia.

Este dinamismo se consolidaba autónomamente, abordando el estudio de TdA como una doctrina sistemática, pareja y cerrada en todas sus obras. Las primeras ediciones leoninas de las principales obras todavía no incorporaban los nuevos métodos de las ediciones críticas ni el espíritu histórico permeaba la generalidad de

¹ Las *XXIV Tesis* no tenían, por cierto, carácter dogmático sino de *directivas para la enseñanza*, especialmente en la formación del clero. Al parecer el destinatario más inmediato sería la Pontificia Universidad Gregoriana para zanjar discusiones y unificar el sentido del esfuerzo que venía desde la *Aeterni Patris* de León XIII (1879), aprovechando las décadas de debate en el seno del neotomismo (especialmente italiano). Para su mejor comprensión y ubicación histórica ver Daniel Gamarra, *Algunas valoraciones históricas del neotomismo*, en *Actas XXII Semana Tomista*. Sociedad Tomista Argentina, Bs. As., 1997; Enrique M. Aguayo, *La génesis histórica de las XXIV Tesis Tomistas*, tesis doctoral, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990.

los estudios tomistas. Más aun, era un tópico de diferenciación el no ceñirse a la “escuela” de las XXIV Tesis y abordar a TdA como un autor históricamente situado.

Este déficit perdía la oportunidad de dejar aparecer la verdadera figura de TdA, con su singularidad, su aporte y su proyección especulativa en la historia de la filosofía. Paulatinamente fue cobrando carta de ciudadanía el estudio histórico crítico, como se hace con todo autor. La edición leonina de sus obras adoptó el método científico y es la fuente decisiva para los mismos.

En este trabajo vamos a ocuparnos de una contribución tomista singular y decisiva, como es la noción intensiva de ente.

La llamada “escuela tomista” no había advertido su centralidad, siendo que expresamente TdA lo señala como el primer principio óntico-gnoseológico. En efecto, esta es la tesis tomista que encontramos si nosotros procedemos a remontar el itinerario especulativo filosófico que lleva a TdA a la metafísica o filosofía primera, fundamento de todo el saber humano como había dicho Aristóteles.

Qué entiende TdA cuando habla de “metafísica” lo podemos precisar por el establecimiento de su objeto, que resulta el ente trascendente, el ente en cuanto tal, común a toda la realidad: “philosophia prima considerationem suam extendit a **primo ente usque ad ens in potentia**, quod est ultimum in entibus”².

Ya en *In Boëtii De Trinitate* (escrito entre 1255 y 1261) en un sintético esquema epistemológico TdA había señalado cómo a este mismo saber le corresponden tres nombres. **Teología** o **ciencia divina** porque trata de Dios (como causa del ente finito); **metafísica** porque trata del ente que de por sí es ultrasensible y **filosofía** primera porque trata de los primeros principios (que son tales por la trascendencia del ente)³. Por ello Cornelio Fabro redactó en 1983 unas “nuevas tesis tomistas”, diversas de las XXIV de 1914. En esta nueva formulación Fabro acoge la centralidad de la noción “ente” para el pensamiento auténtico de TdA. Había

² *Summa contra Gentiles* I, 70 (ed. Marc 599). Esta obra fue escrita entre 1259 y 1264. Este texto pertenecería a 1259.

³ *In librum Boëtii ‘De Trinitate’ Expositio*, lect. II, q. 1, a. 1, resp.

operado un lento progreso de los estudios crítico-exegéticos y era posible reformular la estructura del itinerario especulativo tomista⁴.

El ente, común a toda la realidad, es lo primero que se presenta: es el *primum cognitum* que funda y trasciende todo conocimiento y todas las formas de conocimiento. La iniciación y todo el camino del conocimiento versa sobre el ente: es el *noema* originario. Desde el punto de vista semántico, “ente” es el semantema trascendental fundante (Fabro) respecto a cualquiera otra determinación. Desde el punto de vista objetivo, el ente supera todo objeto; es el “iluminante trascendental” (Fabro) que hace inteligible toda la realidad.

El ente no es un género al cual se le puedan añadir diferencias, pues fuera del ente nada hay. La trascendencia absoluta del ente era un motivo parmenídeo que a TdA le era caro reconocer en Aristóteles, a través de la hermenéutica aviceniana.

El redescubrimiento del ente como principio encuentra una fuente central en el programático texto de la cuestión *De veritate*, escrita entre 1256 y 1257, donde TdA integra Avicenna y Aristóteles en una fórmula que en realidad es suya y expresa su pensamiento original:

“illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resoluit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae; unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens, unde probat etiam Philosophus

⁴ Cf. Cornelio Fabro, *Introduzione a San Tommaso*, Milano, Ed. Ares., 1983, pp. 204-224. Esta obra tiene como base la anterior *Breve Introduzione a San Tommaso*, Roma, ed. Desclée, 1960. Las XXXV nuevas tesis que propone forman parte de las modificaciones introducidas al texto de 1960 redactadas al efecto; en cambio otras son recuperaciones de su clásica *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d’Aquino*, según el texto de la 3ª ed., SEI, Torino, 1963, con algunas breves modificaciones para esta oportunidad. Sobre estas posiciones de Fabro, cf. Julio R. Méndez, “Las tesis de Cornelio Fabro”, *Sapientia*, 39, 153, 1984, pp. 181-191. Por su parte el argentino Ponferrada ya había llamado la atención en estos términos: “no es costumbre entre los tomistas citar el concepto *ente* entre los principios primeros del conocimiento [...]. Sin embargo Santo Tomás insiste en que lo primero que cabe en la concepción del entendimiento es el *ente*”, cf. Gustavo E. Ponferrada, “Los primeros principios”, *Sapientia*, 34, 1979, pp. 171-206.

in III *Metaphysicae* quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens in quantum expriment **modum ipsius entis** qui nomine entis non exprimitur”⁵.

Poco después, hacia 1259 TdA presenta este pensamiento programático en la *Summa contra Gentiles* (en adelante *SCG*). Tratando de que “Deus non est in aliquo genere”, reporta las consideraciones sobre la trascendencia del ens, que valen para Dios en cuanto *Esse per Se Subsistens*.

“Quod autem ens non possit esse genus, probatur per Philosophum in hunc modum. Si ens esset genus oporteret differentiam aliquam inveniri per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione; sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. **Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur.** Et sic per nullam differentiam contrahi potest”⁶.

Los conceptos genéricos obtenidos mediante la abstracción tienen una extensión mayor a medida que el número de propiedades que integran su contenido (comprehensión) es menor. En cambio la noción de ente lo contiene todo, toda noción menor participa de *ens*. Se trata de la máxima extensión pero también de la máxima comprensión, de tal manera excluyente de carencia que la llamamos “intensiva”.

Por una parte, “ente” abarca todas las realidades (extensión máxima), pero además las significa con todas sus particularidades, pues todas esas características singulares o determinaciones son ente y no quedan fuera de esa noción (comprehensión intensiva), aunque en “ente” estén significadas de un modo indiferenciado. Entender la noción ente como género significaría vaciarla de contenido real y reducirla a una logicidad pura: por un ascenso abstractivo arribar a una noción vacía de contenido propio⁷.

⁵ *De Veritate*, q. I, a. I, resp. (100-114). Cf. Aristóteles, *Metafísica*, III, 8 (998 b 22).

⁶ *SCG*, I, 25 (232).

⁷ Cf. Giorgio Giannini, *Tesi di ontologia tomista*, Roma, PUL, 1980, p. 118 y ss.

Pero la noción metafísica intensiva de ente (*id quod habet esse*) no es la noción vaguísima y psicológicamente primera de ente. Es una conquista del saber humano a la que no se arriba fácilmente. Es aquello en lo cual (*in quod*) se resuelve toda realidad; por ello “*metaphysica [...] inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda*”⁸.

En efecto, esta noción intensiva le ha dado mucho trabajo a los intérpretes de TdA, que trataron de eliminar su novedad reconduciéndola a la noción aviceniana que invocaba el maestro. El texto de la cuestión *De Veritate* que hemos citado según la recuperación de la edición leonina (1970) muestra un caso prototípico del método de TdA que llamamos de **asunción asimilante**: invoca el pensamiento y aún el texto de una autoridad pero, sin indicarlo, lo interpreta de modo que se integre a su propio pensamiento. Si confrontamos la noción de ente intensivo con la remisión que el mismo TdA hace a Avicena nos encontramos con una disparidad tal, que los copistas-intérpretes⁹ no pudieron asimilar y entonces modificaron el texto.

El texto de la versión más difundida pero errónea dice así: “**illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo conceptiones omnes resoluit est ens**, ut Avicenna dicit in principio metaphysicae suae”. El subarquetipo Φ no sólo introdujo la variante “*metaphysicae suae*” para explicitar en qué obra de Avicena se encuentra tal doctrina¹⁰ sino que modificó la expresión “*in quod*” (atestiguada por el original B de la Biblioteca Apostólica Vaticana) por la lectura *in quo*, que resulta menos propia del TdA de los tiempos del dictado de este texto y más cercana a Avicena y al mismo Aristóteles.

⁸ SCG, I, 4 (23 c).

⁹ Es sabido que cuando el copista era a su vez alguien que entendía (o pensaba que entendía) la materia sobre la que versa el texto era un copista con serios riesgos de infidelidad, pues se veía inclinado a modificar el texto según su criterio: para hacerlo más inteligible, expresar mejor el pensamiento del autor o tratar mejor la cuestión. Posiblemente sea éste el caso para el llamado “subarquetipo Φ ”, que sería el origen de la abultada “tradicción universitaria” de manuscritos de la cuestión *De Veritate* que altera el original ya a fines del mismo siglo XIII. Sobre la historia del texto además de la *Introduction* a la edición leonina de 1970, cf. Antoine Dondaine, *Secrétaires de Saint Thomas*, Roma, Commissio Leonina, 1956, pp. 168-182; también el volumen de la *Praefatio* a la Edic. Leonina (tomo XXII) publicado en 1975, especialmente pp. 61-75.

¹⁰ Esta variante de inversión de los términos parece irrelevante, salvo que se quiera ver en ella una acentuación de la importancia de la remisión al texto aviceniano.

La noción intensiva de ente reclama el caso acusativo con la preposición latina *in*; su sentido de ingreso en un término (*in quod*) indica que todas las nociones se encuentran indiferenciadas en la noción intensiva de ente. En cambio la lectura de *in* con ablativo (*in quo*), como lo que ocurre estáticamente en un lugar, indica que en la noción “ente” desaparecen las demás nociones, con lo cual resulta la noción de máxima extensión pero de mínima comprensión.

Esta lectura suprimía la novedad de la metafísica tomista por la noción **intensiva** del ente. Anulaba el fruto de un largo progreso en el pensamiento de su autor y le hacía perder al ente su condición de primer principio en la metafísica tomista¹¹.

Si nosotros contrastamos los lugares paralelos del texto aviceniano nos encontramos no sólo con una notable distancia respecto al abordaje de la verdad sino con que su base se encuentra en la noción del ente. La cuestión tomista *De Veritate* se ha desprendido ya de la metafísica de Avicena y de su nocionalismo esencialista: para este último la verdad consiste en la necesidad racional, para TdA la verdad consiste ante todo en el ser real¹². A su vez, el primer principio para Avicena queda expresado de la siguiente manera: “Dicemus igitur quod **res** et **ens** et **neccesse** talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione”¹³; entre estos principios “ens vero et aliquid sunt nomina multivoca unius intentionis [...] quia verbum ens significat etiam multas intentiones”¹⁴. Para Avicena la noción ente es vacía de por sí y en su máxima extensión se declina por la infinita multiplicidad de intenciones de la comprensión sin contener intrínsecamente alguna de ellas.

De esta metafísica aviceniana ha partido sin duda TdA, todo su tratamiento de la cuestión *De Veritate* con su recurso a las nociones trascendentales lo evidencia; pero para entonces se había producido un importante giro en su pensamiento por la centralidad de la noción “ente” y su acepción intensiva. En cambio el texto tomista que resulta todavía más cercano a este desarrollo aviceniano es la juvenil obra *De ente et essentia*.

¹¹ Esta lectura tan difundida sigue circulando actualmente, a pesar de haber transcurrido tanto tiempo de la edición leonina, por haberla recogido la difundida edición Marietti (Turín, 1964).

¹² Cf. Avicena Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* I, 8 *et passim*. (ed. Simone van Riet) Leiden-Louvain, Brill-Peeters, 1977.

¹³ *Ibíd.*, I, 5 (A29).

¹⁴ *Ibíd.*, I, 5 (A31).

El texto avicenciano arriba citado es recibido en la obra juvenil con una transformación, pero conservando el sentido aristotélico y avicenciano que deriva el ente a la esencia: “[...] ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio sue metaphysice”¹⁵. Esta flexión esencialista es la que expulsa TdA cuando continúa diciendo:

“Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo¹⁶ dictum est quod significat essentiam rei. Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet ut essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis et sic de aliis”¹⁷.

En este teorema el ente aparece como vacío de contenido precisamente por su máxima extensión; todavía no había madurado en TdA la noción intensiva que presenta paradigmáticamente el teorema de la cuestión *De Veritate*.

2. El asimiento del ente

En el teorema del ente intensivo como primer principio trascendente su condición de *noema originario* resulta del reconocimiento de que “algo **es**”, sin distinguir todavía entre sujeto y predicado. Es el “asimiento del ente”.

Un autorizado intérprete del tomismo, el prof. Vansteenkiste, expresa esta operación de asimiento del ente como un **juicio sintético** absolutamente primero que no presupone ningún concepto anterior sino que los funda a todos¹⁸. Por su parte, Ponferrada prefiere hablar respecto al ente de un “**concepto** que parece expresar un juicio”, en cuanto se expresa que “algo es” la proposición “se entiende simultáneamente, no primero el sujeto y después el predicado, porque las partes se conocen por una sola *species* del todo”¹⁹.

¹⁵ *De ente et essentia*, Prologus (3-5), Roma, 1976, t. XLIII, p. 269.

¹⁶ El primer modo de nombrar el ente es como algo real: “primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit”, a diferencia del segundo modo “quod significat propositionem veritatem” (ibíd., cap. I, 11-12, 4-5).

¹⁷ Ibíd., cap. I, 18-26.

¹⁸ Cf. *Rassegna di Letteratura Tomistica* 15, 534, 1979, p. 171.

¹⁹ Cf. G. E. Ponferrada, “Los primeros principios”, *Sapientia* 34, 1979, pp. 171-206.

La disparidad en los intérpretes obedece a la singularidad de la noción de “ente”, que no se deja subsumir en la catalogación válida para las demás nociones.

Nos parece que el asimiento del ente es una sola operación, la primera, a la cual corresponde una sola *species* por la intrínseca pertenencia de los términos S-P (algo-es); por ello “ente” es un **noema sintético**: el *noema* originario es un plexo noético que corresponde al plexo real trascendente. La distinción S-P supone un análisis del plexo, explicitando los elementos al modo de un juicio que se formula en una proposición, lo cual es siempre inadecuado pues los términos se pertenecen intrínsecamente.

Fuera de la noción ente, en el caso de las nociones categoriales es posible con mayor rigor explicitar en una cópula lo que se conoció en un solo acto, porque la pertenencia de sujeto y predicado reconoce la intrínseca diferencia que proviene del límite de cada esencia²⁰. En este caso la unidad del juicio es descomponible en la multiplicidad de aprehensiones formales que encierra: todas ellas están contenidas indiferenciadas en la noción ente, pero al diferenciarse ninguna le añade alguna diferencia al ente²¹.

Ahora bien, cuando TdA dice que “*illud quod primo cadit in apprehensione intellectus est ens*”²² no se refiere a la “simple aprehensión” sino que indica precisamente la originariedad de ese plexo²³, de modo que “cuicumque apprehenso per intellectum intellectus attribuat hoc quod est ens”.

Por ello, siendo que se toma “*nomen entis ab esse*”²⁴, del **asimiento del ente como primer trascendente** se sigue la *essentia (res)* en cuanto el “*id quod*” es fundado por el *esse* que participa; luego se sigue el *aliquid* en cuanto cada ente por su esencia es diverso del otro²⁵.

²⁰ Cf. *SCG*, I, 55 (456).

²¹ Cf. *De Veritate*, q. I, a. I, corp. (115-124).

²² *De Veritate*, q. XXI, a. IV, ad 4 (261-264).

²³ Por ello G. Ponferrada sostiene que para TdA hay una “experiencia del ser” en la “experiencia del ente”, ambas de carácter intuitivo; advirtiendo que ellas no constituyen de por sí la instalación en el nivel epistémico de la metafísica, que requiere “una labor reflexiva y analítica de la que surja una purificación y elucidación de esta experiencia, elevada al grado superior de la inteligibilidad”. Cf. “La experiencia del ser”, *Sapientia*, 31, 1976, pp. 91-108.

²⁴ *SCG*, I, 25 (236c).

²⁵ Cf. *De Veritate*, q. I, a. I, corp. (145-161).

Por tanto, posterior al asimiento del ente y gracias a él tiene lugar la “simple aprehensión”: posterior al *noema* sintético que recoge el plexo de lo existente se suceden los conceptos de los múltiples “algo” que se van conociendo. Todos éstos, en la medida en que proceden (por la abstracción) de la realidad singular existente, remiten nuevamente a ella y se perfilan como recortes de la plenitud del ente intensivo, como diversos grados del *esse*²⁶.

Por su parte, el **juicio** como cópula de dos términos (S-P) resulta también necesariamente fundado por el ente. La cópula está en función de la realidad de los términos y de su real pertenencia: no es ella quien los funda; por ello una proposición que no recoge la realidad unida en el plano del ente es incapaz de comunicarle de parte suya esa unidad y permanece en la esfera meramente lógico-formal.

Primeramente se pasa por la multiplicidad de entes que suministra la abstracción, cuando nos presenta los distintos particulares modos de ser. En el conocimiento de las distintas naturalezas se recibe siempre la noción diversa que define a cada una y la noción de *ens-esse* (el ente como participio del *esse*) que viene determinado por esa naturaleza: “unaquaeque res habet proprium esse secundum rationem suae speciei [...]”²⁷, “unumquodque entium habet proprium esse secundum modum suae naturae”²⁸.

Por la “*conversio ad phantasmata*” es posible y se realiza un **contraste descendente entre el universal abstracto y el singular real** del que se partió²⁹ y un **volver a ascender** de cada *ens* participante, esta vez, **a la noción de *esse***, que se va enriqueciendo con las distintas naturalezas o modos que la coartan. La metafísica retiene esa noción del *ens* y su *esse*, que se descubre trascendiendo y englobando

²⁶ “[...] aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis secundum quos accipiuntur diversi modi essendi et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera”. *De Veritate*, q. I, a. I, corp. (115-119).

²⁷ *SCG*, II, 94 (1803).

²⁸ *SCG*, III, 107 (2824).

²⁹ Los *phantasmata* no sólo son necesarios para la formación de la *species intelligibilis*. Un vez formada ésta, aquellos son necesarios “quasi instrumento sive fundamento suae speciei”; de modo que “secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet sicut exemplar in exemplato” (*SCG*, II, 73, 1253c).

todas las demás, retiene el *ens* que se presenta en todas las realidades conocidas y las funda, como determinaciones suyas, como explicitaciones de su contenido.

Este *ens-esse* objeto de la metafísica contiene en sí y fundamenta todas las formalidades determinadas, pero en cuanto tal las trasciende. Se trata de una noción ya no confusa sino plena de actualidad y de inteligibilidad, fundamento de la actualidad e inteligibilidad de todas las nociones, abarcadora de todas las perfecciones de sus inferiores.

Por ello la metafísica constituye el saber fundado sobre lo entero de la realidad, que supera las instancias de las cosmovisiones culturales que se construyen como visiones totalizadoras desde una parcialidad formal. Solamente el carácter intensivo del ente le permite esta primacía absoluta desde su carácter de principio.

El proceso ascendente hacia el *ens-esse* ha sido llamado por De Munnynk “abstracción integrativa”³⁰. Nos parece más, adecuada la denominación de “**reflexión intensiva**” propuesta por Cornelio Fabro³¹ la cual ha encontrado aceptación en el lenguaje filosófico.

Se trata de recoger el “residuo” que deja fuera la abstracción formal: **el acto de ser**. De modo que se recupera el “*sínolo*” de esencia y acto de ser, síntesis real con la que el conocimiento se encuentra y en la cual funda todas sus operaciones. La operación en que concluye este proceso es la “**aprehensión resolutive**”³² cuyo objeto es precisamente el ente sintético comunísimo, que de por sí se dice de modo absoluto³³, y se divide en acto y potencia³⁴, perfecto e imperfecto³⁵, contingente y necesario³⁶, por sí y por otro³⁷, por esencia (ya no ente sintético sino simple) y por participación³⁸.

³⁰ Cf. Marc de Munnynck, *L'idée de l'Etre, Revue Neoscholastique de Philosophie*, 31, 1929, p. 183. Ver también del mismo autor: “Notes sur l'abstraction”, *Divus Thomas (Fri)*, 7, 1929, pp. 399-413.

³¹ Cf. Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s.Tommaso d'Aquino*, 3ª ed., Torino, SEI, 1963, p. 141.

³² Cf. Cornelio Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, SEI, 1960, p. 63.

³³ Cf. *SCG*, III, 20 (2013).

³⁴ Cf. *SCG*, II, 54 (1296).

³⁵ Cf. *SCG*, II, 95 (1807).

³⁶ Cf. *SCG*, III, 72 (2481).

Lo propio de la “aprehensión resolutive” metafísica es la resolución del ente en el *esse* que es su acto. Este *esse* metafísico no deja de incluir las modalidades que lo coartan en los entes; por ello se “intensifica” con todas las nociones superándolas siempre. Así por la reflexión intensiva se opera el ascenso por los grados del *esse* hasta el *esse* en cuanto tal. Quien conociera perfectamente el *esse*, conocería todos sus grados³⁹.

Podemos recoger todas estas consideraciones en este ensamble de textos: “Omnis res est per hoc quod habet esse” (SCG, I, 22, 210), “res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt [...] Sed [...] quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi [...] relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas quibus acquiritur esse diversimode” (SCG, I, 26, 239): “nomen autem rei a quidditate imponitur, [...] nomen entis ab esse” (SCG, I, 25, 236 c).

Para nuestra inteligencia, **las formalidades** (y no el acto de ser) proporcionan la faz eidética, pero ellas se resuelven en la actualidad del *esse*: ésta es la dialéctica de la fundación del *esse* que pertenece intrínsecamente a la noción intensiva, objeto-conquista de la metafísica⁴⁰.

3. El *esse* intensivo

Ahora bien, el ente, *noema* originario y resolutive de todo conocimiento, se resuelve en el *esse*: “*ens ab esse imponitur*”⁴¹, por ello “*esse dicitur de omni eo quod est*”, “*omnibus autem commune est esse*”⁴².

Esta es la prioridad trascendente y la evidencia del *esse* del ente por sí mismo, sin necesidad de la mediación de la “nada” para su intelección.

³⁷ Cf. SCG, IV, 83 (4182).

³⁸ Cf. SCG, I, 22 (210); II, 15 (926).

³⁹ Cf. SCG, I, 50 (422).

⁴⁰ Nuestra inteligencia conoce todo como compuesto de esencia y *esse*; pero cuando arriba al *Esse-per-se-subsistens*, la composición nocional se resuelve por el reconocimiento de la identidad real absoluta.

⁴¹ Cf. SCG, I, 25 (236).

⁴² Cf. SCG, II, 15 (923 a y 925 respectivamente).

La “nada” aparece sólo secundariamente, en el primer principio derivado que es el de no-contradicción. Lo primero absoluto es el *ens-ab-esse*⁴³. Todo se conoce en cuanto es ente, todo conocimiento tiene su principio en el ente. Los primeros principios derivan naturalmente del absolutamente primero que es el ente. La noción de “nada” es una noción derivada de la de ente, como la del “*non ens*”. Los primeros principios derivados son explicitaciones del primer principio absoluto que es el ente intensivo. Una exposición completa se encuentra en *SCG*, II, 83 (1678):

“Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam ‘ens’. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut ‘non esse simul affirmare et negare’, et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut colorem cognoscit visus tam communia quam sensibilia per accidens”.

El ente viene del *esse ut actus* y no de la nada⁴⁴, es pura afirmación, es simple plenitud⁴⁵. El ente remite al *esse ut actus* del cual es su ejercicio.

Esta noción intensiva de *esse ut actus* se abrió camino en la especulación tomista distinguiéndose de otras nociones que se hallaban en la tradición aristotélica⁴⁶ sobre todo en las versiones aviceniana, averroísta y boeciana. Por ello en su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo propone una triple consideración del término *esse* donde inserta su novedad frente a la doble acepción de raigambre aristotélica:

⁴³ Por ejemplo: “rationi entis in quantum huiusmodi repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens” (*SCG*, I, 84, 708); “rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens” (ibíd., II, 22, 983); “primo quidem contra rationem entis est quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum [...] ppositum autem entis est non ens”(ibíd., II, 25, 1019).

⁴⁴ Cf. *SCG*, II, 37 (1131) y II, 41 (1176).

⁴⁵ Cf. Bernhard Lakebrink: *Perfectio omnium perfectionum*, Vaticano, P.A.S.T. Ed. Vaticana, 1984, cap. I

⁴⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica* V, 7 *et passim*.

“sed sciendum, quod esse dicitur **tripliciter**: uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae”⁴⁷.

Según la cronología habitual de las obras del Aquinate este texto debería pertenecer al período 1252-1256 coincidentemente con *De ente et essentia*, probablemente poco posterior a este opúsculo. Si bien todavía no contamos con la edición crítica leonina, es sabido que respecto a *In IV libros Sententiarum* existe una discusión acerca de las revisiones sucesivas que habría realizado TdA hasta su última madurez⁴⁸.

⁴⁷ *In I librum Sententiarum*, d. 33, q. 1, a.1, ad 1.

⁴⁸ La extensión de la obra ya hace pensar que su redacción ocupó más que el primer cuatrienio de la primera estadía parisina, pero además las correcciones de los múltiples manuscritos hacen pensar en sucesivas revisiones. Tengamos presente que era el texto universitario de mayor éxito entre la producción tomista. Particularmente sobre el *In I Librum Sententiarum*, Ptolomeo De Lucca atestigua haber visto una nueva versión redactada por TdA durante su estadía en Roma, lo que nos llevaría a 1265-1266. A partir de un manuscrito de Oxford (*Lincoln College*, lat. 95) la opinión de los especialistas se inclina por reconocer como auténtica esta versión, que sería una *reportatio* de Jacobo de Ranuccio de Castelbuono o.p., alumno de S. Tomás, a partir de las clases romanas entre 1265 y 1266. Para la discusión cf. Hyacinthe. F. Dondaine, “Alia lectura fratris Thomae? (Super I Sent.)”, *Mediaeval Studies*, 42, 1980, pp. 308-336 de posición contraria; Leonard E. Boyle, “Alia lectura fratris Thomas”, *Mediaeval Studies*, 45, 1983, pp. 418-423 de neta posición favorable; Louis-Jacques Bataillon: *Bulletin, Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 73, 1989, p. 591 apoya a Boyle; Clemens Vansteenkiste: *Rassegna di letteratura tomistica* 19, 1986, p. 40 apoya con reservas. Completan el trabajo de Boyle: Mark F. Johnson: “Alia lectura fratris Thome: A List of the New Texts found in Lincoln College, Oxford, MS. Lat. 95”, en *Récherches de théologie ancienne et médiévale* (Louvain), 57, 1990, pp. 34-61, en la p. 37 testimonia un cambio de posición de H. F. Dondaine en sentido favorable; Emilio Panella, “Jacopo di Ranuccio da Castelbuono op testimone dell’alia lectura fratris Thome”, *Memorie Domenicane* 19, 1988, pp. 369-385; Jean-Pierre Tyrrell: *Recherches Thomasiennes*, Paris, Vrin, 2000, p. 124 con reservas.

Respecto a nuestro texto es llamativo que poco antes en la misma obra haya consignado: “[...] esse dicitur **dupliciter**: uno modo secundum quod ens significat essentiam rerum prout dividitur per decem genera; alio modo secundum quod esse significat compositionem quam anima facit; et istud ens Philosophus appellat verum”⁴⁹. Estas variaciones reflejarían el proceso de elaboración de S. Tomás, que fue conquistando la noción del *esse* intensivo cada vez con mayor precisión.

Este proceso de conquista también aparece en un texto de la segunda mitad de su primer magisterio parisino (probablemente de 1257), donde las dos acepciones aristotélicas del ser (categorías y cópula) son reelaboradas: de las categorías se predica el *esse* porque él es su acto. Aquí se recupera el ser de la flexión esencialista aristotélica y aparece en su centralidad:

“dicendum quod esse **dupliciter** dicitur, ut patet per Philosophum in V *Metaph.*, et in quadam *Glossa Origenis* super principium Ioan. Uno modo secundum est copula verbalis [...] unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividitatis [...] Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur”⁵⁰.

En este texto las acepciones primera y segunda de *In I librum Sent.*, d. 33 quedan plegadas en una sola por la radicalización del acto de ser⁵¹.

⁴⁹ *In I librum Sententiarum*, d. 19, q. 5, a.1, ad 1. En las versiones más difundidas el pasaje de la d. 33 supracitado aparece introducido también como “*esse dicitur dupliciter*” aunque luego consigne “*tertio modo*”. No sabemos si se trata de un error del copista o una inadvertencia de ajuste en la revisión original, al introducirse como segundo modo no ya el *esse* del juicio sino el *actus essentiae*.

⁵⁰ *Quodlibetum*, IX, q. 2, a. 2.

⁵¹ El método hermenéutico de **interpretación asimilante** que usa TdA va haciendo pasar el texto aristotélico por las sucesivas instancias de la evolución de su propia especulación. Lo mismo hace aquí con el texto de Orígenes, que en realidad se refiere al verbo ser en dos significaciones: movimiento temporal y naturaleza categorial respectivamente, como lo refiere en la *Catena Aurea super Ioannem* I, 1. Esta obra se suele datar entre 1265 y 1268. Con posterioridad, en su propia *Lectura super Ioannem* (escrita entre 1270 y 1272) asimila el segundo significado de Orígenes a la “*rei existentia*” que se puede entender como resultado de la posesión del *esse ut actus* (op. cit. I, 1 ed. Cai. Marietti. Torino, 1952, n. 40).

Una indicación de la conciencia que TdA tenía de la singularidad de su noción de *esse intensivo* la podemos registrar en el curioso caso (uno de los escasos) en que él redacta en primera persona para precisarla: “hoc quod dico *esse* est inter omnia perfectissimum [...] hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico *esse*, aliquid addatur quod sit eo formalius”⁵². Este texto pertenece a su período romano de plena madurez, entre 1265 y 1266.

La máxima nitidez de esta noción aparece en los últimos escritos de TdA a propósitos de las sustancias espirituales: *De spiritualibus creaturis* (perteneciente al período romano entre 1267 y 1268) y *De substantiis separatis* (escrito en París o en Nápoles entre 1271 y 1273).

La intensidad del *esse* se contrae en el ente finito por la esencia, que es potencia respecto al ser como acto.

“Omne igitur quod est post Primum Ens, cum non sit suum *esse*, habet *esse* in aliquo receptum, per quod ipsum *esse* contrahitur [...] Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam [...] Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui *esse*”⁵³.

La prioridad metafísica del *esse* y su carácter intensivo es para TdA una conquista que reconoce sus fuentes neoplatónicas (Pseudo Dionisio y *Liber de Causis*) proyectadas en el acto aristotélico y reconocidas por su valor hermenéutico para la exégesis bíblica de *Éxodo* III, 14 y XXIII, 19.

Por ejemplo en *SCG* estos momentos quedan evidenciados en las *auctoritates* conformantes (el “*hinc*”) que aduce cuando expone la perfección divina, corolario de su identidad entre *essentia* y *esse*: a) “*hinc* est quod, cum quaereret Moyses divinam videre faciem seu gloriam, responsum est ei a Domino, ‘Ego ostendam tibi omne bonum’, ut habetur *Ex.* XXXIII, 19, per hoc dans intelligere in Se omnis bonitatis plenitudinem *esse*” b) “Dionysius etiam, in V cap, de *Div. Nom.*, dicit: ‘Deus non

⁵² *De Potentia*, q. VII, a. 2, ad 9.

⁵³ *De spiritualibus creaturis*, q. unica, a. 1, corp.

quodam modo est existens, sed simpliciter et incircumscriptive totum esse in Seipso accepit et praecepit”⁵⁴.

En efecto, el *esse* es lo primero y fuente de todo. A una primera observación pareciera que el “*vivere*” es más perfecto que el simple “*esse*”. Pero en seguida advierte que el “*vivere*” o el “*sapere*” o cualquier perfección no es sino una contracción, un modo, una medida del *esse*; éste es pura perfección. Por ello el *Esse Separatum* es la Perfección Pura, ése es Dios, el “*Esse totaliter*”. En cambio los entes participantes son más o menos perfectos (o: más a menos imperfectos) según el modo en que participan el *esse*. Veamos la parte principal de ese capítulo.

“Licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt. Deus tamen qui non est aliud quam suum esse, est universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas. **Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est secundum suum esse**: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per **eam sapiens esset**, et sic de aliis. Sic ergo **secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate**: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. [...] Deus igitur, qui est suum esse [...] habet esse secundum totam virtutem ipsius esse [...] Deus autem, sicut habet esse totaliter [...] est igitur universaliter perfectus. Illa vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, **sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum**”⁵⁵.

El simple *esse* (*simple in linea essendi*) es pura perfección, la limitación le viene de ser recibido en un modo que lo coarta; la contracción viene de la composición *in linea essendi* con una esencia. Toda determinación (como el *vivere* o el *sapere*) separada del *esse* se pierde en la nada, por ello se advierte que todas se resuelven contenidas en él y no son sino manifestaciones suyas, son este o aquel modo de ser.

También en *De Potentia* remite al Pseudo Dionisio:

⁵⁴ *SCG*, I, 28 (267).

⁵⁵ *Ibid.*, (259-260).

“[...] Et per hunc modum, hoc **esse** ab illo **esse** distinguitur, inquantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dyonisius (cap. V de *Divin. Nom.*), quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen **esse** est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et **esse**”⁵⁶.

4. La sinteticidad del ente

También **semánticamente** se advierte que, quitado el predicado “*est*”, todo sujeto carece de sentido, y no puede haber predicado alguno que no incluya el *esse*. De manera que sujeto y predicado se resuelven siempre en el *esse* como acto de toda perfección.

“Quia vero quaedam praedicantur, in quibus manifeste non apponitur hoc verbum ‘est’, ne credatur quod illae praedicationes non pertinent ad praedicationem entis, ut cum dicitur ‘homo ambulat’, ideo consequenter hoc removet, dicens quod in omnibus huiusmodi praedicationibus significatur aliquid esse. **Verbum enim quodlibet resolvitur in hoc verbum ‘est’, et participium.** Nihil enim differt dicere ‘homo convalescens est’, et ‘homo convalescit’, et sic de aliis. **Unde patet quod quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur**”⁵⁷.

Lingüísticamente se expresa esta situación en el hecho de que el verbo “ser” no puede ser puesto en voz pasiva. En cambio oficia de auxiliar en toda acción pasiva y supera el contraste entre hacer y padecer porque sustenta a ambos.

Otra vía semántica para el descubrimiento de la prioridad del *esse* la ofrece la cuestión del mal como privación. La vía de abordaje en las distintas obras es la doctrina aristotélica según la cual “*ens*” se puede decir como esencia y como cópula: la primera expresa el “*ens extra mentem*”, la segunda el “*ens rationis tantum*”.

⁵⁶ *De potentia*, q. VII, a. 2, ad 9 in fine.

⁵⁷ *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. L. V, lect. 9. Ed Cathala-Spiazzi, Torino, Marietti, 1964 (n. 893). Este texto se suele datar entre 1270 y 1271. Nótese que para la resolución intensiva también utiliza la preposición *in* con el acusativo, que indica la contención de todas las perfecciones.

“Ens enim dupliciter dicitur, ut Philosophus in *Metaphysica* docet. **Uno modo**, secundum quod significat essentiam rei, et dividitur per decem praedicamenta: et sic nulla privatio potest dici ens. **Alio modo**, secundum quod significat veritatem compositionis: et sic malum et privatio dicitur ens, inquantum privatione dicitur aliquid eprivatum”⁵⁸.

El Aquinate remite a *Metafísica* V, 7 (1017 a 22-35) 54 donde el Estagirita, al poner esta distinción, declina el “*ens extra mentem*” en los diez predicamentos, de modo que la cópula “*est*” carece de sentido si no es una función de los términos que une (S-P). Este paso deja al “**ens**” **trascendente vacío de contenido** para el aristotelismo: cuánto más el infinitivo “*esse*” que nada dice determinadamente. Lo real será siempre una naturaleza determinada, el puro “*ens*” queda como una instancia mental judicativa resoluble en los términos predicamentales. He aquí la **flexión al esencialismo**, el “olvido del ser” del que emerge la doctrina tomista.

En su comentario al invocado pasaje de la *Metafísica*, luego de seguir los pasos aristotélicos de la cópula a la naturaleza, nuestro TdA avanza prolongando a Aristóteles: resuelve toda naturaleza en el “*ens*” trascendente intensivo que es lo “sustancial” en cada naturaleza. Así el puro “*ens*” no es lo vacío sino lo más real. De manera que la verdad de cada naturaleza es **la verdad del *esse* fundante** (el *esse* es el predicado sustancial trascendente); en cambio la verdad del juicio será la existencia o no de hecho, lo cual es secundario (de predicado accidental) y depende de lo primero: el *esse* es el predicado que sustenta todos los términos.

Por ello, mientras puede pensarse una naturaleza sin su existencia de hecho, no puede ni siquiera pensarse sin referencia al *esse* fundante. El fundante es el “*esse ut actus*”, no el “*esse in actu*”; la naturaleza es potencia participante del *esse ut actus*. Esta resolución de toda naturaleza en el *esse* es lo que impide que la privación pueda considerarse una naturaleza: porque toda naturaleza es un modo de participar el *esse* (esto es lo definitivo en ella) y la privación se opone contradictoriamente al *esse* (como *non-esse*). El *esse* es pura positividad y toda positividad se resuelve en él⁵⁹.

⁵⁸ SCG, III, 9 (1933). Esta versión varía respecto a la de *De ente et essentia*, I (1-13) en que identifica a la “*essentia rei*” como aquello que se divide en los predicamentos.

⁵⁹ “Sciendum est autem quod iste secundus modus [‘est’=cópula] comparatur ad primum, **sicut effectus ad causam**. Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas et falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum ‘est’ prout est verbalis copula. Sed, quia aliquid, quid est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut

Al decir con Aristóteles que “*ens*” no es un género, no se produce el vacío del ente declinado en sus inferiores, sino que **emerge trascendientemente como noción intensiva** (“*nam ens est superius ad unumquodque entium*”). Mientras Aristóteles se detiene en los predicamentos como “predicados sustanciales” consistentes (y en éstos la sustancia), para TdA la especulación continúa hasta el “*esse*” como predicado sustancial de fondo y fundante de la sustancia. Para Aristóteles el *esse* queda como un hecho fáctico (casi fortuito), para TdA emerge como el fundamento de la realidad, de donde procede también, y por tanto, toda facticidad.

El planteo aristotélico deja la vía expedita a la reducción del *esse* como existencia fáctica, relegada al orden de la predicabilidad accidental, como claramente expondrá Avicena, influyendo en el joven TdA del *De ente et essentia*. Luego la misma “escuela tomista” considerará (erróneamente, por falta de criterio histórico-crítico) esa posición como la auténtica y definitiva del Aquinate, centrando toda la fuerza en la no-inclusión de la existencia en el concepto de la esencia, sin tomar nota del proceso de transformación de las fórmulas del Aquinate y de su explícita crítica al extrinsecismo aviceniano⁶⁰.

El esencialismo desconoce el carácter intrínsecamente sintético del ente finito, el cual es siempre un modo del *esse*, donde el *quod est* limita al *esse*, donde no hay *quod est* o *essentia* fuera del sínolo con su *esse*. No hay esencia fuera del ente

negationem et huiusmodi, ideo quandoque dicitur esse de aliquo hoc secundo modo, et non primo. Dicitur enim, quod caecitas est secundo modo, ex eo modo quod vera est propositio, qua dicitur aliquid esse caecum; non tamen dicitur quod sit primo modo vera. Nam caecitas non habet esse in rebus sed magis est privatio alicuius esse. Accidit autem unicuique rei quod aliquid de ipsa vere affirmetur intellectu vel voce. **Nam res non refertur ad scientiam, sed e converso. Esse vero quod in sui natura unaquaeque res habet, est substantiale.** Et ideo cum dicitur ‘Socrates est’ si ille ‘est’ primo modo accipiatur, est de predicato substantiali. **Nam ‘ens’ est superius ad unumquodque entium**, sicut ‘animal’ ad ‘hominem’. Si autem accipiatur secundo modo, est de predicato accidentali”, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. L. V lect. 9. Ed Cathala-Spiazzi, Torino, Marietti, 1964 (n. 896).

⁶⁰ Como ejemplo de crítica explícita a Avicena: “Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ‘ens’ quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia”, *ibíd.*, L. V, lect. 2, ed. cit. (558). Otra crítica a Avicena consiste en señalar que, aun como predicamento al cual compete ‘*inesse*’, al accidente se le predica el *esse* ‘*secundum se*’ y no ‘*secundum accidens*’: a los accidentes les pertenece intrínsecamente el *esse* (in alio); cf. *ibíd.*, L. V lect. 9, ed. cit. (894).

sin-tético. La novedad que TdA perfila en distintas obras con mayor precisión es la **intrínseca pertenencia del *esse* al *ens***, de lo contrario éste se disuelve en la nada. El Aquinate no habla de composición de “*essentia et existentia*” sino de “*quod est et esse*” o de “*essentia et esse*”. **La existencia es un resultado, no un principio metafísico.**

En el ejemplo de la sabiduría reportado por TdA en nuestro texto de *SCG*, I, 28 no otra cosa importa la sabiduría sino el “*sapiens esse*”: “*et sic de aliis*”. He aquí la prioridad absoluta del *esse*: la sabiduría, la vida, la inteligencia, etc... son participaciones del *esse*, éste es su acto radical. La prioridad aristotélica de la sustancia es declinada en el *esse*⁶¹.

Toda cualidad, forma, especie, género, perfección pura... se funda en el *esse*, porque éste es su acto. Es el acto de todo acto, el acto más simple y universal y el más intenso: “*nihil est formalius et simplicius quam esse*”⁶². Esta noción intensiva del *esse*, al ser proyectada sobre el binomio aristotélico de acto-potencia como estructura del finito, revela *el esse* como acto intensivo.

Debido a la correspondencia entre acto y perfección, TdA arriba al “*esse ut actus*”, de donde procede el “*esse in actu*”. Si lo perfecto es “ser en acto”, el *Esse* que no tiene coartaciones (perfectísimo) carece de potencia, por tanto no sólo es “en acto” sino que es Acto Puro: “*Amplius. Unumquodque perfectum est in quantum est acto; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse*”⁶³.

De este modo, TdA, al volcar la primacía del *esse* intensivo, recibida de los neoplatónicos⁶⁴, en los cauces aristotélicos de acto-potencia, arriba a la noción de

⁶¹ “*Substantia quae est genus, non est ipsum esse*” (*SCG*, I, 25, 229).

⁶² *Ibíd.*, I, 23 (214).

⁶³ *Ibíd.*, I, 28 (264).

⁶⁴ En realidad el Pseudo Dionisio, si bien proporciona la noción intensiva del *esse* en el mundo finito, para Dios reserva la prioridad metafísica del Bonum (como era usual en el neoplatonismo). Es de notar la inversión que realiza TdA, a pesar de la autoridad patristica que le reconocía a esta fuente. Al proyectar la continuidad trascendente al *Esse Purum*, dice que se sigue la vía que concluye en Dios desde los efectos creados. Cf. *In librum B. D. 'De divinis nominibus' expositio* V. ed. Pera, Torino, Marietti, 1950, nn. 612-635.

acto absoluto que ya no es aristotélica sino que recupera el “ser” parmenídeo⁶⁵. Así interpreta y transfigura la noción del *Esse* que recibe de la fuente bíblica y de la tradición hermenéutica patristica⁶⁶.

La terminología de “*esse intensivo*” (técnicamente incorporada por C. Fabro) tiene su base en un texto del mismo TdA: “Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo **intensive** infinita erit, sed solum extensive, et per accidens; poterit enim aliquid albius inveniri”⁶⁷. La “*albedo intensive infinita*” sería la “*albedo separata*”, que es el sólito ejemplo usado por TdA para ilustrar los teoremas sobre la perfección absoluta del “*Esse per essentiam*”⁶⁸.

La noción aristotélica de, acto, que permanecía en el campo de las formas (la sustancia), es rescatada por TdA para el *esse*, de modo que la forma sustancial resulta ser potencia de frente al *esse*, que es su acto⁶⁹. Por tanto la sustancia requiere su composición con el *actus essendi*: sólo así puede sustentar los accidentes. No corresponde a la noción de *esse* que encontramos en TdA la identificación del ente con la esencia posible sino que se trata del ente sintético; el ente no es la esencia indiferente respecto al acto de ser, más aun: nada es la esencia fuera del ente sintético.

El Acto Puro en cuanto se participa en distintas medidas comunica el acto de todo ente, por el cual –según su medida– cada cual es algo y lo es en acto. Ahora bien, la prioridad trascendente del *esse ut actus intensivo* que establece la línea del participante al Participado, al mismo tiempo que señala su continuidad en la unidad de lo real, plantea el problema parmenídeo de la univocidad del ser.

Sobre la línea aristotélica, TdA prolonga la analogía del *ens*, manteniendo el carácter intensivo del *esse*, en el modelo neoplatónico de la participación. Aristóteles había afianzado la analogía con la distinción de los predicamentos, TdA mediante la intrínseca pertenencia del *esse* al ente echa las bases de la unidad, que

⁶⁵ Para la noción de “Absoluto” en Tomás y Aristóteles, cf. Marcelo Sánchez Sorondo, *Aristotele e S. Tommaso*, Roma, PUL, 1981, pp. 19-56.

⁶⁶ Cf. Jean-Marie Vernier, *Théologie et métaphysique de la création chez saint Thomas d’Aquin*, Paris, Ed. Tequi, 1995.

⁶⁷ *De veritate* q. XXIX a. 3, Ed. Leonina (162-165). El término “*intensive*” como calificativo de perfección óptica también es usado en *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 2, ad 3.

⁶⁸ Cf. *SCG*, I, 43 (357); para el uso de “*plenius*” (ibíd., 364). También II, 52 (1274).

⁶⁹ Cf. ibíd., II, 53 (1282-1286).

por la estructura participada (fundamento de la distinción real entre *quod est et esse*) tendrá carácter analógico.

La prioridad trascendente del *esse* que hemos planteado deviene la línea-eje de la especulación. La reconducción de la realidad a sus principios, como tarea del filósofo, deviene la reconducción al *esse*” por la intrínseca pertenencia dependiente del *ens* al *esse*.

Por ejemplo, si consideramos la estructura de la *SCG*, encontramos en el Libro I que el conocimiento de Dios se hará siempre sobre el nódulo de la condición *de Esse per Se Subsistens*. En el Libro II, que trata del ente finito, lo primero será considerar su producción en el *esse* y solamente luego su distinción de naturalezas, y posteriormente el estudio de las naturalezas (aquí lo decisivo será también la estructura metafísica, v. g. II, 52-55)⁷⁰. En el Libro III⁷¹ retoma la distinción entre el *Esse per Se Subsistens* y la creatura, cuya realidad está mediada por el amor que le comunica el *esse*, y se ocupa del fin de la creatura: que se identifica con el bien (= *esse perfectum*) que el amor creante ama⁷².

La sinteticidad del ente finito encontrada desde el primer conocimiento y reconfirmada en cada contacto con el ente real y en la visión panorámica de la multiplicidad de los finitos, determina que la tensión *ens finitum-esse* se precise buscando los principios constitutivos. La clave de este análisis es la conclusión en la distinción real entre *quod est et esse* (entre *essentia* y *actus essendi*). Esta es la consecuencia especulativa a que se arriba por la sinteticidad del ente finito y el descubrimiento del *esse* intensivo.

⁷⁰ En II, 5 (877) que oficia de introducción al libro segundo expone este “ordo dicendorum”: “Erit autem hic prosecutionis ordo, ut primo agamus de productione rerum in **esse** (cap. seq.); secundo de earum distinctione (cap. 39); tertio vero de ipsarum rerum productarum et distinctarum natura, quantum ad fidei pertinet veritatem (cap. 46)”.

⁷¹ Cf. *SCG*, III, 1 que oficia de proemio al libro tercero.

⁷² Para un detallado análisis metafísico de la *SCG* remitimos a nuestra obra *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la ‘Summa contra Gentiles’*, Bs. As., Ed. Sudamericana-Universidad Católica de Salta, 1990.

La distinción real se convierte en el **momento especulativo fundamental** de la metafísica de TdA y, juntamente con la noción intensiva, opera en todo el itinerario de la especulación⁷³.

Ya Aristóteles había reconocido la tensión acto-potencia como constitutiva de los entes físicos (compuestos de materia y forma), por exigencia del realismo gnoseológico y vía de solución al monismo. Pero él nada dice sobre la composición potencia-acto en las sustancias separadas; termina su *Metafísica* con el Acto Puro; nada dice sobre si las formas inmateriales tienen alguna composición. Este es otro momento aristotélico de la “declinación del ser” en los predicamentos a que hicimos referencia.

Aunque en los *Analíticos Posteriores*, hablando del hombre, dice que una cosa es el “*tó dé tí*” (esencia) y otra el “*eînai*” (ser), sin embargo no hay ningún desarrollo que indique la distinción real. Si se trata de una distinción de razón o si hay lugar a descubrir algo más es un tema discutible⁷⁴. Pero nos parece cierto que **no hay ningún desarrollo explícito, y no se ve que la tesis de la distinción real fuera concorde con el conjunto de textos aristotélicos** (aunque sí sea una adecuada prolongación de elementos que se hallan en el Estagirita)⁷⁵.

⁷³ Cuando a fines del siglo XIX se comenzó el estudio de las obras de TdA con métodos histórico-críticos, Zeferino González calificó la distinción real como “la verdad fundamental de la filosofía cristiana” (cf. su *Philosophia elementaria*. Madrid, 1868, vol. II, p. 50). Un importante eco de este juicio es la célebre obra de Norbert Del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Fribourg, 1911. Otro clásico es Aimé Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1956.

⁷⁴ Cf. *Analytica Posteriora* II, 7 (92 b 10). Como ejemplo de la polémica en el siglo pasado se puede ver en sentido positivo François-Xavier Maquart, “Aristote n’a-t-il affirmé qu’une distinction logique entre l’essence et l’existence?”, *Revue Thomiste*, 1926. pp. 62-72; en sentido negativo Louis Rougier, *La scolastique et le thomisme*, Paris, 1925, p. 208 y ss.

⁷⁵ Para la historia de la distinción real entre esencia y esse se puede ver Étienne Gilson, *L’être et l’essence*. Paris, 1962; *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1979; “Notes sur le vocabulaire de l’être: 1) *ens et quod est*, 2) *essentia*, 3) *existentia*”, *Mediaeval Studies* 8, 1946, pp. 151-158. Asimismo André Marc, *L’idée de l’être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure*, Paris, 1932. Para el período de los siglos IV al XIII ver Juan Rosanas, “Sentido del axioma escolástico ‘omne quod est citra Primum est compositum ex quod est et quo est’”, *Ciencia y Fe* 4, 1948, pp. 56-83; Alejandro del Cura, “La accidentalidad sui generis de la existencia creada”, *Estudios filosóficos* I, 1951-1952, pp. 45-62; también los trabajos de Carlo Giacon, Antonio Tognolo y Norika Ushida en las *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*. Madrid, 1979 (2 vol).

En la metafísica tomista es la prioridad trascendente del *esse ut actus* intensivo la que descubre el carácter sintético del ente, en un giro que radicaliza el binomio aviceniano *essentia-existentia* y ontologiza el binomio boeciano *quod-est et esse*⁷⁶. Esta estructura sintética opera en el conocimiento humano el surgimiento de los interrogantes metafísicos por la vía de la participación-causalidad: de esta manera el ente sintético despliega su virtualidad de principio de conocimiento en el recorrido hasta el Primer Principio (*Primum Ens, Esse per Se Subsistens*).

5. Los momentos del ente

La positividad real del ente finito en su misma identidad nos hace remontar su fundación por participación metafísica trascendente hasta el *Esse Subsistens*, Causa Primera. En la virtualidad del ente como principio de conocimiento es posible la especulación que busca la fundación del ente, es decir, la causalidad que desde el *Esse* pone el ente en la diferencia originaria.

En la reconducción del ente al *Esse-Acto-Puro* la dependencia es absoluta, de modo que el ente, previo a su causación, carece totalmente de actualidad y potencialidad real. La profundización de este análisis le otorga a TdA la clave para descubrir el tipo de causalidad que la misma estructura del ente por participación denuncia, como el efecto revela su Causa.

La conclusión que aflora una y otra vez en SCG, II, 15 es que la causalidad trascendente del *Esse Subsistens* tiene carácter universal extensivo e intensivo, en el sentido que es causa de todos los entes y causa total, es decir, de todo el ente. La abaliedad tiene carácter universal no sólo extensivo sino también intensivo: la

⁷⁶ El debate interno de los tomistas del siglo XX sobre la distinción real ha producido una bibliografía extensísima hasta la primera mitad del siglo, posteriormente ha dejado de suscitar interés entre los especialistas. Nos parece que la polémica arrojó como resultado histórico mostrar con evidencia la afirmación de la distinción real en los textos del Aquinate. Para un tratamiento sistemático remitimos a C. Fabro, *Esegesi tomistica*, Roma, PU, 1969, pp. 71-136; Giorgio Giannini: *Tesi di ontologia tomistica*, Roma, PUL, 1980, pp. 31-46; J. R. Méndez, *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la 'Summa contra Gentiles'*. ed. cit. pp.46-56; François Genuyt: *Verité de l'être et affirmation de Dieu. Essai sur la philosophie de saint Thomas*, Paris, Ed. Vrin. 1974, cap. V; Géry Prouvost, *Thomas d'Aquin et les thomistes*, Paris, Ed. du Cerf, 1996; Mario Pangallo, *L'essere come atto nel tomismo essenziale di Cornelio Fabro*, Varicano, PAST Ed. Vaticana, 1987, cap. VI-VIII.

reconducción intensiva *ente-esse* en la cúspide misma del *Esse Subsistens* excluye que “*aliquid aliud esset natum esse non ab Ipso*”⁷⁷.

El **momento extensivo** de la causalidad trascendente es inmediatamente recogido en *SCG*, II, 15 y su conclusión (“*quod Deus sit omnibus causa essendi*”) señala la exclusión de toda posibilidad de sustracción de algún ente a la causalidad primera. En sentido contrario a una causalidad universal extensiva TdA identifica dos posiciones. Por una parte, algunos “filósofos **naturales**” antiguos que consideraban algunos entes corpóreos como incausados: “*Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant corpora quaedam non habere causam essendi*”⁷⁸.

En la síntesis histórico-genética de la filosofía que ofrecerá más adelante (y en sus lugares paralelos) dirá que éstos, partiendo de la observación sensible de los cambios singulares, se preocuparon solamente de las modificaciones accidentales: lo que estaba sujeto a la causalidad no era el ente corpóreo como tal sino alguna determinada disposición suya. Por ello no se trataba de la fundación del ente ni de todo ente sino de ese tipo de ente que es el accidente corpóreo, se trataba de la “**alteración**” que sufre el ente:

“*Et ideo primi, magis extrinsece quam oporteret fieri rerum considerantes, posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut ‘rarum’, ‘densum’, et huiusmodi, dicentes per consequens fieri nihil esse nisi ‘alterari’, propter hoc quod ex ente in actu unumquodque fieri intelligebant*”⁷⁹.

⁷⁷ *SCG*, II, 15 (928).

⁷⁸ *Ibíd.*, (931 a).

⁷⁹ *SCG*, II, 37 (1130). Cf. *De Potentia*, q. III., a. 5; *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 2; *De substantiis separatis*, c. IX. En todos estos lugares paralelos reitera la misma apreciación respecto a los presocráticos; en cambio en la tardía (1272-1273) *In libros ‘De caelo et mundo’ expositio*, habiendo leído para entonces el comentario de Simplicio, adhiere a su opinión y revaloriza a Parménides y a Meliso, como filósofos que arribaron al “*ipsum ens*”, relativizando así la crítica aristotélica (loc. cit. III lect. 2 ed. Spiazzi, Torino, Marietti, 1952, n. 553). Nótese que en su anterior *In VIII libros Physicorum expositio* (de 1268-1269) TdA había aceptado llanamente las críticas de Aristóteles a Parménides y a Meliso por el mismo motivo (cf. op. cit. L. I ed Maggiolo. Torino, 1965, nn. 19-21; 29-35; 53).

Por otra parte, contra el momento extensivo de la causalidad trascendente, TdA señala, sin identificarlos, a algunos contemporáneos suyos que le reconocían a Dios la causalidad del movimiento del cielo pero no de su sustancia: “Et etiam quorundam qui dicunt Deum non esse causam substantiae caeli, sed solum motus”⁸⁰.

No tenemos elementos de juicio definitivos para precisar a qué pensadores se dirige la atención de TdA. Que se trate de contemporáneos suyos es posible suponerlo por cuanto los distingue de los antiguos y no los nombra; pero además porque esa opinión se encuentra entre las tesis condenadas por el obispo Esteban Tempier el 7 de marzo de 1277⁸¹ lo que revela que se trataba de una opinión sostenida entonces en algunos ambientes de la universidad de París.

Nuestro TdA en la *SCG* se ocupa nuevamente del tema poco más adelante, al discutir la eternidad del mundo, señalando que la “*necessitas essendi*” que se encuentra en algunos entes (como los cuerpos celestes o los espíritus) es subsecuente a su sustancia, pero la misma sustancia se revela al análisis metafísico como causada⁸². Porque la polémica tendría algún contexto aristotélico, se preocupa TdA de advertir que para el Estagirita la Causa Primera, Motor Inmóvil, es también causa de los cuerpos celestes, “*quae etsi sint incorruptibilia, tamen habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic Philosophus **expresse** dicit*”⁸³.

⁸⁰ *SCG*, II, 15 (913b).

⁸¹ Cf. *Propositio*, 93: “Quod corpora caelestia habent ex se aeternitatem suae substantiae, sed non aeternitatem motus”. Las *Propositiones damnatae a Stephano Tempier episcopo parisiensi* se encuentran publicadas en Heinrich Denifle - Emile Chatelain: *Chartularium Universitatis Parisienses*, Paris, 1889, vol. I, pp. 543-555. Los más afectados por esta condena son *Siger de Brabante* y *Boecio de Dacia*; sin embargo las ‘*propositiones damnatae*’ no reflejan sus tesis de un modo textual, sino más bien un complejo “movimiento de pensamiento” no compacto ni uniforme. Particularmente la *propositio 93* resulta ajena a estos pensadores. Cf. Fernand Van Steenberghen, *La philosophie au XIII siècle*, Luovain-Paris, 1966 cap. VIII; R. Siete, *Enquete sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, 1977.

⁸² Cf. *SCG*, II, 33 (1097) y II, 36 (1121).

⁸³ *In XII Metaphys. Expos.*, L. II, lect. 2 (ed. cit. 295). Nótese la construcción en pretérito (“*opinati sunt*”) en este comentario datado entre 1271 y 1272, frente al uso del presente (“*dicunt*”) de *SCG*, II, 15 (913 b) por cuanto este libro segundo dataría de 1261 y en todo caso antes de 1264. Tal vez este cambio refleje una indicación cronológica respecto a los “*quidam*” que sostenían esta tesis.

En realidad el problema es bastante complejo; lo que *expresse* dice Aristóteles es que no se puede ir al infinito en la búsqueda de las causas y así se arriba al Principio Inmóvil. Debajo de éste pone los cuerpos celestes eternos, ellos también dependen causalmente de aquél: por ello los principios de los entes que son siempre es necesario que sean siempre los más verdaderos⁸⁴.

Es claro que la Causa Primera es también causa para el mundo celeste; en este sentido vale el carácter extensivo que TdA quiere subrayar en Aristóteles: así pues de semejante principio penden el cielo y la naturaleza⁸⁵.

Pero la causalidad que **expresamente** le señala más adelante Aristóteles al Primer Motor respecto a los cuerpos celestes **se refiere al movimiento, no a la sustancia**. El Estagirita insiste en la unicidad del Motor Inmóvil, los demás entes causan (mueven) sólo en cuanto son movidos, aun el cielo, que es lo primero movido. No siendo de por sí generable ni corruptible ni alterable, el ser movido no le trae una modificación en cuanto a la sustancia sino en cuanto al lugar; este movimiento de traslación es el acto (*enérgeia*) del cuerpo celeste; así se entiende la universalidad extensiva de la causalidad del Acto Puro en Aristóteles⁸⁶.

Esta prioridad trascendente del acto aristotélico, al ser asumida en la noción de *esse* intensivo, hace que para TdA la universalidad de la Causa trascendente tenga *eo ipso* carácter extensivo e **intensivo**.

Por ello, en la *SCG* el siguiente capítulo (II, 16) explaya la clara consecuencia de la prioridad trascendente del *Esse* Intensivo Real: la creación como producción por parte de Dios de los entes sin partir de potencia real alguna. “Ex hoc autem apparet quod Deus res in esse produxit ex nullo praeexistente sicut ex materia”⁸⁷.

Por el asimiento del ente intensivo como plexo originario real y su resolución metafísica en el *actus essendi* TdA puede operar la máxima radicalización del Acto Puro Intensivo, de modo que la dependencia del ente por participación respecto al *Esse Subsistens* resulta “total” en sentido fuerte, es decir con sus dos momentos (extensivo e intensivo) implicados en una sola situación metafísica: la participación

⁸⁴ Cf. *Metafísica*, II, 1 (993 b 28-29).

⁸⁵ *Ibíd.*, XII, 7 (1072 b 13-14).

⁸⁶ *Ibíd.*, XII, 7 (1072 b 4-7).

⁸⁷ *SCG*, II, 16 (932).

metafísica trascendental. Lo real es esta situación metafísica, los momentos sólo se distinguen en el análisis que realiza el filósofo metafísico; aquí y en el orden de la fundación el momento intensivo resulta razón del momento extensivo.

De allí que cuando TdA reconoce a Dios como “*causa universalis essendi*” lo entiende en el sentido extensivo-intensivo. Semánticamente se refleja esta unitaria inclusión de ambos momentos en la pendularidad del uso de dos adjetivos diversos según el matiz que se quiere subrayar, entendiendo sin embargo que en el caso del *esse* la realidad significada es una sola.

Así el adjetivo “*omnis, -e*” refleja el momento **extensivo**, v. g. el título de *SCG*, II, 15: “Quod Deus sit **omnibus** causa essendi”, lo mismo su paralelo “Utrum sit necessarium **omne** ens esse creatum a Deo”⁸⁸. En cambio, el momento **intensivo** es señalado por “*totus, -a, -um*”, v. g. “Deus est **totius** esse activus universaliter”, “ad universalis autem agentis, quod est **totius** esse activum, cognitionem”, “fontale principium **totius** esse”⁸⁹.

En los argumentos que desarrolla *SCG*, II, 16 la clave está en la causalidad universal que, por el pasaje al límite de los momentos extensivo e intensivo, descubre la singularísima modalidad de la participación metafísica trascendente: la creación a partir de nada. “Deus autem est causa **omnium** quae sunt, ut supra ostensum est”⁹⁰. “In hac autem processione **totius** entis a Deo non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praeiacente: non enim esset **totius** entis creati factio”⁹¹.

El **primer argumento** asume la tesis aristotélica de la imposibilidad del proceso al infinito en la búsqueda de las causas y la consecuente necesidad de arribar a una Causa Primera que es Dios.

“Si enim est aliquid effectus Dei, aut praeexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum: scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo praeexistente. Si autem aliquid illi praeexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis naturalibus, ut Philosophus probat in II

⁸⁸ *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1.

⁸⁹ *SCG*, II, 16 (940, 945) y I, 68 (569) respectivamente.

⁹⁰ *SCG*, II, 16 (943).

⁹¹ *SCG*, II, 37 (1130 d).

Metaphysicae: aut erit devenire ad aliquod Primum quod aliud non praesupponit. Quod, quidem non potest esse nisi ipse Deus”.

Pero ya aquí hay un elemento específicamente tomista que hace de perno en la argumentación: porque TdA está considerando el proceso de fundamentación causal en la vía del *esse* intensivo y arriba a un Dios que es *Actus Purus* como *Esse Subsistens*, puede decir que el Primer Principio nada supone. El *Esse* Intensivo Real no es un Acto Puro que suponga una materia prima o potencia pasiva real sobre la cual actuar, por ello **crea sin partir de una potencialidad pasiva real subjetiva** (es Acto Puro) **ni objetiva** (es *Esse Subsistens* Intensivo).

“Ostensum est enim in primo libro (cap. 17) quod Ipse non est materia alicuius rei: nec potest esse aliud a Deo cui Deus non sit causa essendi [...] Relinquitur igitur quod **Deus in productione sui effectus non requirit materiam praeiacentem ex qua operetur**”⁹².

El **segundo argumento** explicita que la causalidad que se ejerce sobre una materia induciendo una forma es la causalidad predicamental o particular, no la trascendente o universal. Ubicados en el nivel de la resolución metafísica intensiva es donde se descubre la causalidad universal que por su carácter intensivo causa sin presupuestos.

“Unaquaque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquem speciem. **Operari ergo ex materia praeiacente superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem.** Tale autem agens est **agens particulare**: causae enim causatis proportionales sunt. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam praeiacentem ex qua operetur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut **causa universalis essendi** [...] Igitur Ipse in sua actione materiam praeiacentem non requirit”⁹³.

Sobre el mismo punto del nivel de resolución metafísica retorna el **tercer argumento**. Efectivamente, dicha resolución arriba al *esse* intensivo al cual se reconduce todo lo real; el “*esse*” resulta no sólo lo más universal en el orden lógico sino en el orden real, es lo más real: lo que otorga realidad. Al *esse*, por tanto, se reconduce también el movimiento; pero aquél permanece siempre primero y último,

⁹² SCG, II, 16 (933).

⁹³ *Ibid.*, (934).

realidad originaria y originante. Esta **prioridad trascendente absoluta** del *esse* intensivo muestra al *esse* participado como el efecto universalísimo al que se reconduce y en el que se resuelve el ente finito. Tal efecto requiere la causa más alta: universal en sentido extensivo e intensivo.

“Quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiolem: quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus eius extenditur. Esse autem est universalius quam moveri [...] Oportet ergo quod supra causam quae non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa quae est primum essendi principium. Hoc autem ostendimus (cap. praec.) esse Deum”.

Esta prioridad trascendente del *esse* intensivo como efecto universalísimo extensivo-intensivo suena como un eco (no denunciado aquí por una cita explícita) de la Prop. I del *L. de Causis*: “Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum, quam causa universalis secunda [...] esse ergo vehementius est causa homini quam vivum: quoniam est causa vivo, quod est causa homini [...] et quando removes ab eo vivum, non remanet vivum et remanet esse”⁹⁴, que ya había citado en las QQ. DD. *De veritate* y luego usará en otras obras⁹⁵ hasta la clara y definitiva *In librum De Causis expositio*⁹⁶.

⁹⁴ *L. de Causis*, prop. I (ed. Saffrey p. 4; ed. Pera p.3). Nuestro TdA observa que esta proposición es la primera (“*quasi quoddam principium totius sequentis operis*”) porque indica la absoluta prioridad trascendente de la Causa Primera por su carácter intensivo (ed. Saffrey 14-15, p. 3; ed. Pera, 10, p.5).

⁹⁵ Cf. *De Veritate*, q. XXIV, a. 1. 4; q. V, a. 9. 10; q. VI, a. 6 corp.; *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 4, corp.; I-II, q. 2, a. 6. 2; *De potentia*, q. III, a. 7, corp.; q. V, a. 8, corp.

⁹⁶ Cf. *Sancti Thomae de Aquino Super Librum ‘De Causis’ Expositio* (ed. H. D. Saffrey), Fribourg-Louvain, 1954; *Sancti Thomae Aquinatis In librum ‘De Causis’ Expositio* (ed. C. Pera), Torino, Marietti, 1955. Ambas ediciones traen el texto del *De Causis* con el comentario del Aquinate. Como es sabido, las proposiciones están tomadas de la *Elementatio Theologica* de Proclo según la traducción de Guillermo de Moerbeke, cf. Clemens Vanteenkiste, “Procli ‘Elementatio Theologica’ a Guilelmo de Moerbeke translata”, *Tijdschrift voor Philosophie* 13, 1951, pp. 263-302; pp. 491-531.

También se puede reconocer la Prop. IV del *L. de Causis*: “prima rerum creatarum est **esse** et non est ante ipsum creatum aliud”, que TdA incorpora a propósito de esta argumentación en diversas oportunidades⁹⁷.

Asimismo, podemos detectar la presencia (no indicada) del Pseudo Dionisio cuando señala que Dios:

“**totius esse** secundum virtutem supersubstantialem est substantificatrix **causa** et causatrix existentis” y respecto al efecto: “Et ante alias ipsius participationes, esse propositum est et est ipsum secundum se esse senius [...] et alia quaecumque existentia participantia, ante omnia participant esse [...] et nihil est existens cuius non sit substantia et aevum, ipsum esse”⁹⁸.

El *esse* como lo más simple es lo participado por todos los participantes (momento extensivo) en todas las participaciones (momento intensivo) como la vida, el conocimiento, etc...; el *esse* es su acto. La asunción del *esse* como efecto primero y más profundo, como efecto resolutivo universal, le abre al Aquinate el paso a la superación trascendente de toda causalidad en la Causa Universal resolutive (extensiva-intensiva):

“Deus igitur non agit tantum movendo et transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia praeiacente, agit solum movendo et transmutando: facere enim aliquid ex materia est per motum vel mutationem quandam. Non ergo impossibile est producere res in esse sine materia praeiacente”⁹⁹.

Es la prioridad trascendente del *esse* intensivo como efecto universalísimo resolutivo (“*quod prius advenit et tardius recedit*”, se lee en *L. de Causis*) en su condición de acto de todo acto, lo que en el original teorema tomista lleva a la radical posición de dependencia directa y total del ente respecto a Dios. La creación a partir de nada dice así la prioridad trascendente absoluta del *esse ut actus* que

⁹⁷ *De Causis*, prop. IV (ed. Saffrey “ante ipsam” p. 26; ed. Pera p. 27). Cf. en especial In *IV libros Sententiarum*, L. II, d. 1, q. 1 a. 3; *De potentia* q. III, a. 5 .2. Ver también *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2 s.c.; *De veritate*, q. I, a. 1, 4 s.c.; q. XXI, a. 2 .5; *De potentia*, q. III, a. 8 .19; q. VI, a. 1 .5; q. VIII a. 2, corp.

⁹⁸ *De divinis nominibus*, cap. V, 4, 5 (ed. Pera 262, 266).

⁹⁹ *SCG*, II, 16 (935).

excluye toda potencia pasiva real fuera del compuesto (ente sintético) y remite a la participación trascendente directa del ente respecto al *Esse Subsistens*.

Esta insistencia en la universalidad extensiva-intensiva que descubrimos con raigambre neoplatónica, pero acuñada en la original noción tomista de *esse ut actus*, nos permite valorar la fuerza de la indicación genético-histórica a que ya hicimos referencia.

6. La tercera navegación

El carácter de primer principio del ente intensivo por su prioridad trascendente refulge en la especulación metafísica cuando le permite a TdA develar la creación como causalidad universal extensiva-intensiva y arribar a la Causa Primera como el *Esse-per-Se-Subsistens*. Pero también por ello merece una explicitación histórico-genética que clarifique la noción. Este caso es uno de los muy raros en que TdA realiza este tipo de consideraciones. Para ello TdA articula un proceso que combina hitos históricos y progreso en los niveles epistémicos.

En *SCG*, II, 37 luego de las observaciones sobre los primeros físicos que se quedaron en el nivel de los cambios accidentales, TdA señala una *segunda etapa*: la del cambio sustancial: “Posteriores vero, magis intrinsece, rerum factionem considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia”.

Esta etapa gana en universalidad de análisis en cuanto arriba a la sustancia en su condición de género común. Pero permanece aún en el ámbito **predicamental** de las causas particulares: de este o aquel género. Su universalidad crece en el plano extensivo y en la máxima expansión que alcanza en este nivel puede llegar a la díada materia-forma o acto-potencia como los términos originarios en el proceso causal de los entes particulares (de tal o cual ente). “Hoc autem fieri, quod est entis ex qualicumque ente, est factio entis particularis: quod quidem fit in quantum est hoc ens, ut homo vel ignis, non autem in quantum est universaliter; **ens enim prius erat, quod in hoc ens transmutatur**”¹⁰⁰.

¹⁰⁰ *SCG*, II, 37 (1130c).

En este sentido es clara la lógica del valioso descubrimiento platónico del principio formal que es la Idea y el principio de indeterminación que es la potencia receptiva¹⁰¹ ligados por la participación; más aún, en lo que sería la última doctrina de Platón, la díada originaria sería lo Uno (como principio formal) y la espacialidad (*jóra*) como principio hilético: con ambos opera la poíesis-mímesis el demiurgo¹⁰². Ambos principios tienen carácter positivo real (la *jóra* no es un mero elemento dialéctico), también el demiurgo es real.

La crítica al separatismo y una profundización de las exigencias de lo real en términos de causalidad, conduce a Aristóteles a la resolución última en la díada acto-potencia. Esta díada se verifica en la estructura íntima de cada ente, compuesto de materia y forma; pero así como el principio del acto lleva a descubrir el Acto Puro que es Forma Pura (*noésis- noéseos- nóesis*), así hay una exigencia de reconocer una “materia prima en absoluto” (*he hólos próte hýle*)¹⁰³. Se trata de un principio positivo real pero no independiente, sólo existe en el sínolo del ente determinado que es la sustancia (*ousía*). La ‘*poíesis*’ resulta ser ‘génesis’ en cuanto no se trata de un paso del no-ente (*mè ón*) al ente (*tó ón*) sino del ser-en-potencia (*dýnamis*) al ser-en-acto (*enérgeia*); pero la pura potencia no tiene realidad propia, eternamente el Acto Puro (que emerge con prioridad absoluta) ejerce su influjo causal.

Pero la díada originaria de lo real es también alterada por el Estagirita en cuanto reconoce “motores inmóviles” múltiples, como formas puras que también como Dios-Primer-Motor mueven finalísticamente las diversas esferas celestes; en número de cincuenta y cinco (por cálculo astronómico) estas sustancias guardan un orden jerárquico (*katá tèn autèn táxin*)¹⁰⁴, pero no dependen del Primer Motor en cuanto al ser. No es clara la naturaleza de estas sustancias, porque siendo formas puras (sin materia) y eternas han de carecer de potencialidad (“nada potencial es eterno”¹⁰⁵): ¿hay una pluralidad de actos puros? La aporía no fue resuelta por Aristóteles, quien siempre reconoció un solo Dios-Motor-Inmóvil y un solo Cielo¹⁰⁶.

¹⁰¹ Cf. *Sofista*, 247 d-e.

¹⁰² Cf. *Timeo*, 50 a-52 b.

¹⁰³ Cf. *Metafísica*, V, 5 (1015 a 8).

¹⁰⁴ Cf. *ibíd.*, XII, 8 (1073 b 2)

¹⁰⁵ Cf. *ibíd.*, IX, 8 (1050 a 7-8)

¹⁰⁶ Cf. *ibíd.*, XII, 8 (1074 a 31, 35-38).

Por haber sometido el ser (*eînai*) a la forma (*morfé*) tanto Platón como Aristóteles estaban impedidos de arribar a la causalidad universal intensiva, de allí la necesaria multiplicidad originaria de lo real irreductible a principio Uno alguno. La posterior suerte del pensamiento occidental quedó marcada por este sino.

Solamente la resolución metafísica en el *esse* intensivo, de modo que frente al *Esse* Intensivo Real o *Esse Subsistens* no hay ningún otro principio o elemento, recupera la unidad de lo real, de modo que el *Esse Subsistens* es perfectísimamente Uno por ser tal *Esse Subsistens* y el ente por participación es constituido por causalidad trascendente en inmanencia extrínseca.

Lo Uno perfecto y originario no se halla, pues, en el plano de la pura forma sino del *Esse*; lo uno analógico se halla en la totalidad de lo real, donde en el *esse* se produce la diferencia metafísica originaria en cuanto el *Esse* crea el ente finito. Por ello se entiende que en su visión histórico-genética TdA incluya a Platón y Aristóteles en la segunda etapa en el texto paralelo de la *Summa Theologiae* (1266-1268?).

“Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant, increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentielles. Quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristoteles, vel ideas secundum Platonem”¹⁰⁷.

Algo antes (entre 1261 y 1268) respecto a la creación había escrito: “Secundus est error Platonis et Anaxagorae, qui posuerunt mundum factum a Deo sed ex materia praeiacenti [...] Tertius est error Aristotelis, qui posuit mundum a Deo factum sed ab aeterno”¹⁰⁸. También: “Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam: et ideo non posuit ideam esse materiae, sed materiae concausam”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 2, corp.

¹⁰⁸ *De articulis fidei*, Ed. Leonina vol. XLII, p. 246, 112-117. Curiosamente la edición Mandonnet consigna: “tertius est error Aristotelis, qui posuit mundum a Deo **factum non esse, sed ab aeterno fuisse**” (*Opuscula omnia*. Paris, 1927. Vol. III p. 3). Dicha lectura no aparece atestiguada en ninguno de los manuscritos cuyas variantes son reportadas por los editores leoninos; tampoco Mandonnet aclara su origen. Como se advierte, resultaría totalmente otra tesis: el mundo no fue hecho por Dios, sino que existe (por sí) desde siempre.

¹⁰⁹ *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 3, ad 3. Los “*quidam*” a que hace referencia serían comentaristas antiguos de Platón que aparecen innominadamente en la traducción del *Timeo*

La diferencia entre Platón y Aristóteles en el texto del *De articulis fidei* parece estar en la línea de lo que veremos a propósito del comentario al *De caelo et mundo*.

El problema de la interpretación de las doctrinas cosmogónico-metafísicas de Platón y Aristóteles sigue generando disparidad entre los autores contemporáneos¹¹⁰. En las breves líneas anteriores nosotros hemos bosquejado la interpretación histórica que nos parece más ceñida, sin podernos detener en mayores análisis que escapan al cometido de este trabajo. La apreciación del mismo TdA en otros textos parece

con comentario de Calcidio (siglo IV?) que TdA podría haber conocido directa o (más probablemente?) indirectamente. Cf. Calcidius: *In Timaeum*, cap. 248 (ed. J. H. Waszink - P. J. Jensen, *Timaeus a Calcidio translatus comentarioque instructus*, en *Plato Latinus*. Vol. IV. Leiden, 1962; segunda edición 1975). También puede incluirse a Pedro Lombardo, quien en las *Sententiae* dice: “Plato namque tria initia existimavit, Deum scilicet, et exemplar et materiam; et ipsa increata, sine principio, et Deum quasi artificem, non creatorem” (ob. cit. L. II d. 1 c. 2 ed. Col. S. Bonaventura ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1871, p. 330). De allí que en su *In IV libros Sententiarum* (L. II, d. 1, q. 1, a. 1) TdA ponga a Platón junto a Anaxágoras en el reconocimiento de un solo agente y de materia incausada, aunque Platón sumó las Ideas (*exemplar*) como tercer elemento originario.

¹¹⁰ Respecto a Platón, Alfred E. Taylor (que atribuía esas teorías a un desconocido autor del s. V a. C.) se inclinaba por interpretar al demiurgo como una figura creadora, no como quien opera sobre una materia preexistente, cf. *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 79 y p. 493. En sentido contrario, juzga la acción del demiurgo como “formadora” y no “creadora” Albert Rivaud, cf. *Timée*, en *Platon. Oeuvres complètes*. Paris, 1925 [1970], t. X, p. 36. Para una visión de conjunto cf. Francis M. Cornford: *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*. London, 1937; Gregory Vlastos, “Creation in the Timaeus: Is it a Fiction?”, *Studies in Plato Metaphysics*, London, 1967, pp. 401-409.

Respecto a Aristóteles, Franz Brentano se inclina por descubrir en él la idea de creación; cf. *Die Psychologie des Aristoteles*. reimp. Darmstadt, 1967, pp. 234-250. En contra se halla la mayoría de los intérpretes, como David Ross (cf. *Aristóteles*. Trad. esp. Bs. As., 1981, pp. 256-267); G. Reale (cf. *Introduzione* a su trad. ital. de la *Metafísica*. Milano, 1978); Enrico Berti (*Profilo di Aristotele*, Roma, Studium, 1979, p. 233 y ss.); Jean Jolivet (cf. “Aristote et Saint Thomas ou la notion de création”, *RSPHTh*, 19, 1930 p. 218 y ss.; reeditado en *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, 1955, p. 56). Este último autor no sólo niega que Aristóteles haya llegado a la noción de creación, sino que objeta una contradicción lógica con los propios principios aristotélicos, que TdA se habría negado a poner de relieve.

mostrar un cambio de juicio, y ha generado también algunas disputas entre sus estudiosos actuales¹¹¹.

En efecto, ya en un siguiente texto de la misma *Summa Theologiae* precisa al mínimo el alcance de la tesis aristotélica sobre la materia y el Cielo: de sus textos sólo se seguiría que no proceden por generación¹¹² y nada más. Esta perspectiva marca un antecedente para el giro que ha dado trabajo a sus intérpretes, a saber: en *De potentia* (q. III, a. 5) y en *De substantiis separatis* (c. IX), que son paralelos a la síntesis genético-histórica de *SCG* y *S. Th.*, coloca a Platón y a Aristóteles en la tercera etapa del pensamiento.

El *De potentia* (1265-1267), que sería posterior a *SCG* y casi contemporáneo a *S. Th.*, dice así: “Posteriores vero philosophi, **ut Plato, Aristoteles** et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt

¹¹¹ Por ejemplo Anton C. Pegis (*Saint Thomas and the Greeks*, Milwaukee, tercera edic. 1951, pp.101-103) sostiene que TdA no siempre distingue entre el Aristóteles histórico y el uso especulativo que hace de él; así, no es que atribuya al Estagirita la noción de creación, sino que armoniza el pensamiento aristotélico con el suyo propio. Nos parece que, más que una “armonía”, se trata de una asunción asimilante por parte de TdA, usual no sólo respecto a Aristóteles.

Por su parte Étienne Gilson (*L'esprit de la philosophie médiévale*, 2ª. edic. París, 1948, pp. 68-70) rechaza que TdA vea en Aristóteles la noción de creación. En su interpretación, en el texto de *De potentia* (q. III, a. 5) no le atribuiría la creación sino solamente una “causalidad universal”; la creación quedaría reservada a los neoplatónicos como Avicena. Coincidentes en la negativa son también Joseph de Finance (*Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Rome, PUG, 3ª ed., 1966, p. 129); Jean Maritain (*La philosophie bergsonienne*. 2ª ed. Paris, 1930, p. 426); José María Artola (*Creación y participación*. Madrid, 1963, p. 84); C. Fabro (“A Note on Saint Thomas. *Summa Theologiae*, I, 44, 1-2”, *Mediaeval Studies*, 8, 1946, p. 162); Leo Elders (*La metafísica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*. Ed. Vaticana. Vaticano, 1995, vol. II, pp. 368-371) y otros más. En cambio Marcel de Corte (*Aristote et Plotin*, Paris, 1935, p. 141 note 1) sostiene que TdA piensa que él puede encontrar la noción de creación en el mismo Aristóteles; por su parte Quintin Turiel (“¿Atribuyó Sto. Tomás a Aristóteles el conocimiento de la creación? La interpretación de Étienne Gilson de *Summa Theologiae* I, 44, 2”, *Philosophica* (Valparaíso) 19-20, 1996-1997, pp. 9-41) discute pormenorizadamente el asunto, centrándolo en Gilson como responsable de la que considera interpretación errónea. Turiel sostiene que TdA atribuyó a Aristóteles y a Platón haber conocido la creación.

¹¹² Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 1, .3 y ad 3.

aliquam universalem causam rerum, a qua omnia in esse prodirent, ut patet per Agustinum [...]”¹¹³.

El *De substantiis separatis*, que pertenece a la última especulación del Aquinate, marca una clara diferencia entre los filósofos presocráticos y el dúo Platón-Aristóteles: “Sed ultra hunc modum fiendi necesse est, **secundum sententiam Platonis et Aristotelis**, ponere alium altiore. Cum enim necesse sit primum principium simplicissimum esse, necesse est quod non hoc modo esse ponatur quasi esse participans, sed quasi Ipsum Esse existens”. Más adelante dirá consecuentemente que “non ergo aestimandum est quod Plato et Aristoteles, propter hoc quod posuerunt substantias materiales seu etiam caelestia corpora semper fuisse, eis subtraxerint causam essendi”¹¹⁴.

En este último texto, habiendo asimilado la noción de primer principio a la de *esse* intensivo, muestra que en el reconocimiento platónico-aristotélico del primer principio está el paso a la causalidad universal extensiva-intensiva, pero no les atribuye la afirmación de la creación: simplemente que la eternidad o necesidad de algunas creaturas no significa negar la causalidad intensiva. Nótese que, aun mediando la asimilación tomista de la noción de “primer principio”, sin embargo no pone en boca de Platón y Aristóteles la creación; se detiene en mostrar que (en esa interpretación intensiva) no la han negado explícitamente y que los entes eternos y necesarios no por tales escapan a la causalidad intensiva.

Del mismo tenor, es el correspondiente paralelo de la síntesis histórico-genética, en versión apretadísima, en la *In VIII libros Physicorum Aristotelis expositio*: “Quorum primi consideraverunt causas solarum mutationum accidentalium ponentes omne fieri esse alterari; sequentes vero pervenerunt ad cognitionem mutationum substantialium; postremi vero, ut Plato et Aristoteles, pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse”¹¹⁵.

Este texto, que es posterior a *SCG, De potentia* y *S. Th.*, luego continúa con la conocida diferencia entre el “*fieri ex nihilo*”, propio de la producción universal “*totius esse a primo essendi principio*” y la producción de un “*aliquod ens*” por parte de una causa particular. Allí declara expresamente TdA que la cuestión de la

¹¹³ *De potentia*, q. III, a. 5, corp.

¹¹⁴ *De substantiis separatis*, cap. IX (ed. cit. 94; 100).

¹¹⁵ *In VIII libros Physicorum expositio*, L. VIII, lect. 2, n. 5 (ed. cit. 975).

creación “*ex nihilo*” solamente se plantea porque se llegó a la noción metafísica del ente intensivo.

En otro comentario al Estagirita, *In Aristotelis libros de caelo et mundo expositio*, escrito en sus últimos años (1272-1273), TdA en tres oportunidades, al tratar de la concepción aristotélica sobre el cielo y la materia, reitera explícitamente que la posición del Filósofo a) sólo sostiene explícitamente que no son generados y que son eternos, b) reconoce un primer principio y no niega explícitamente la creación, c) se diferencia con su propia posición, en cuanto TdA sostiene la creación en un momento temporal.

“Non tamen dicimus secundum fidem catholicam, quod coelum semper fuerit, licet dicamus quod semper sit duraturum. Nec hoc est contra demonstrationem Aristotelis hic positam: non enim dicimus quod incoeperit esse per generationem, sed per effluxum a primo principio, a quo perficitur totum esse omnium rerum, sicut etiam philosophi posuerunt. A quibus tamen in hoc differimus, quod illi ponunt Deum produxisse coelum coaeternum sibi; nos autem ponimus coelum esse productum a Deo secundum totam sui substantiam ab aliquo determinato principio temporis”¹¹⁶.

Una lectura atenta de los textos paralelos que hemos presentado arroja los siguientes resultados:

- a) **el punto especulativo** clave para TdA es la **universalidad extensiva-intensiva del *esse***, a nivel de efecto y de causa;
- b) la creación es una conclusión especulativa exigida como el único tipo de causalidad que realiza la participación metafísica trascendente;
- c) el teorema es original y propio de TdA con asunción especulativa de las fuentes neoplatónicas y aristotélicas;
- d) hasta la *Summa Theologiae* ubica a Platón y a Aristóteles en la segunda etapa y reserva a otros (los neoplatónicos) el haber arribado al nivel de la universalidad de la resolución metafísica intensiva; **a partir del *De potentia*** admite también a Platón y

¹¹⁶ *In de caelo et mundo expositio*, L. I, lect. 6, n. 8 (ed. cit. 65). “Est autem considerandum quod praedictae rationes Aristotelis procedunt contra positionem ponentem mundum esse factum per generationem [...]. Sic igitur patet quod rationes praemissae in nullo impugnant sententiam catholicae fidei” (ibíd., lect. 29, n. 12, ed. cit. 287). También: “Nec etiam probatio Philosophi est contra sententiam fidei nostrae” (ibíd., L. III, lect. 8, n. 4, ed. cit. 598).

a Aristóteles en este nivel junto con los neoplatónicos (v. g. explícitamente Avicena);
e) el cambio de apreciación en ningún momento llega a atribuir ni a Platón ni a Aristóteles la noción de creación;
f) la inclusión de Platón y Aristóteles junto con los neoplatónicos (*L. de Causis*, Avicena, etc...) en el tercer nivel de la síntesis genéticohistórica se encuentra en contextos de una evidente asunción especulativa asimilante, donde tomando los elementos que los diversos autores ofrecen (v. g. Platón: la *perfectio separata* y la participación; Aristóteles: la derivación causal de los imperfectos del perfecto, la prioridad trascendente del Acto Puro; Avicena: la sinteticidad del ente y su remisión al *Necesse-esse*) los hace converger en su propio teorema original, que no es reductible a ninguna de sus fuentes¹¹⁷.

Esta asunción especulativa asimilante vuelve a quedar en evidencia cuando en *De potentia*, q. III, a. 17, al tratar del problema de la eternidad del mundo sostenida por Aristóteles, explica que el Estagirita no procede en el nivel de la causalidad del *esse intensivo* sino del **movimiento universal**, lo que en sentido trascendente es universal de modo extensivo pero no de modo intensivo: por ello en sentido trascendente absoluto “[...] est particularis causae, et non universalis”. En cambio los “**sequaces Aristotelis** considerantes exitum **totius** universi a Deo per suam voluntatem, et non per motum”, si bien se instalaron en el nivel del principio intensivo, se equivocaron al postular la eternidad del mundo por concebirlo a Dios antropomórficamente.

Esta importante distinción nos permite entender el proceso de *De Potentia*, q. III, a. 7 cuando reconduce la universalidad causal aristotélica (física y metafísica) a la trascendencia intensiva del *esse* que asume del neoplatónico *L. de Causis*.

A su vez, en *De substantiis separatis*, cap. IX, luego del acostumbrado esquema histórico, formula magníficamente el teorema de la creación, por la vía intensiva del

¹¹⁷ El texto de *De potentia*, q. III, a. 5, es una maravillosa muestra del método de asunción asimilante; un análisis textual de las fuentes invocadas (Platón, Aristóteles, Avicena) nos permite descubrir mejor el proceso de la especulación tomista en la formulación de sus propios teoremas. Para una visión más detenida de este tópico remitimos a nuestra obra *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la ‘Summa contra Gentiles’*, ed. cit. pp. 90-102.

ens-esse, de un modo maduro y directo, en una asunción que asimila a los filósofos-fuentes en su propia especulación:

“Quia vero Esse Subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia alia quae sub Ipso sunt, sic esse quasi esse participantia. Oportet igitur communem quandam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est, et in suum esse. Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praeintelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a Primo Ente, quod est Suum Esse”¹¹⁸.

Nuevamente aparece la distinción entre la universalidad extensiva de la causalidad platónico-aristotélica frente a la causalidad metafísica intensiva creacionista, que no queda negada por la primera (aunque tampoco descubierta). “Non ergo aestimandum est quod Plato et Aristoteles, propter hoc quod posuerunt substantias materiales seu etiam caelestia corpora semper fuisse, eis substraxerint causam essendi”¹¹⁹. Efectivamente, en la asunción especulativa tomista la causalidad universal extensiva platónico-aristotélica es reelaborada y asimilada con la mediación neoplatónica en la causalidad universal extensiva-intensiva.

En la descripción de *SCG* y *S. Th.* corresponde a la **tercera etapa** la universalidad extensiva-intensiva: es el nivel propio de la resolución metafísica por la reflexión metafísica intensiva.

“Profundius ad rerum originem ingredientes, consideraverunt ad ultimum **totius** entis creati ab una causa processionem: [...] In hac autem processione **totius** entis a Deo non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praeiacente: non enim esset **totius** entis creati factio. Et hanc quidem factionem non attigerunt primi Naturales, quorum erat communis sententia ‘ex nihilo nihil fieri’. Vel, si qui eam attigerunt, non proprie nomen ‘factionis’ ei competere consideraverunt, cum nomen ‘factionis’ motum vel mutationem importet, in hac autem **totius** entis origine ab uno Primo Ente intelligi non potest transmutatio unius entis in aliud [...] Propter quod nec ad Naturalem

¹¹⁸ Ob. cit., ed. cit. (94). Nótese nuevamente la resolución metafísica intensiva expresada con la preposición “*in*” con acusativo.

¹¹⁹ *Ibíd.*, ed. cit. (100).

Philosophum pertinet huiusmodi rerum originem considerare: sed ad Philosophum Primum, qui considerat ens commune et ea quae sunt separata a motu”¹²⁰.

Por su parte la *Summa Theologiae* la presenta del siguiente modo:

“Et ulterius **aliqui** exerunt se ad considerandum **ens inquantum est ens**: et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causa 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**. Et sic oportet ponere materiam primam creatam ab universali causa entium”¹²¹.

Ciertamente no es un corte histórico riguroso, se advierte siempre el uso especulativo que TdA realiza de sus fuentes. Sin duda que no se podía excluir a Platón y Aristóteles del plano metafísico (!); es cierto que hicieron metafísica pero resolvieron el ser en la forma: así también es cierto que **la noción del *esse ut actus*** y el teorema de la creación tal cual los presenta TdA no pertenece ni a ellos ni a los neoplatónicos griegos, árabes o latinos. En rigor, la “tercera etapa”, tal cual la presenta TdA, es suya y constituye su aporte especulativo más alto en la historia del pensamiento filosófico: es la clave de bóveda de la cual dependen todas sus tesis.

El concepto de creación estuvo ausente de la especulación de los griegos y constituye un aporte específico de la filosofía de Filón de Alejandría, que lo recoge de la Biblia y lo expresa en categorías especulativas: Dios ha producido el mundo del no-ente al ser (*ek tou mé óntos eis tò éinai*)¹²². Pero no parece que TdA hubiera leído Filón, al menos no lo cita. Tampoco menciona a Ammonio Sacca, quien interpreta a Platón en sentido creacionista¹²³.

¹²⁰ SCG, II, 37 (1130 d-e).

¹²¹ *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 2, corp.

¹²² Cf. *De vita Mosis*, II, 267 (en Leopold Cohn - Paul Wendland eds., *Philonis Alexandrini. Opera quae supersunt*, Berlin, 1888, vol. IV, pp. 216-217; Ed. Heinemann, London, 1966. vol. VI, pp. 582-584.)

¹²³ Cf. Photius, *Bibliotheca*. Ed. Bekker, Berlin, 1824-1825, codex 251, p. 461 b, 6. La versión latina en G. Bruni, “Ammonio Sacca e i suoi frammenti”, *Aquinas* 2, 1959, p. 37: “Plato opificem Deum censuit sustinere omnem aspectabilem et inaspectabilem mundum,

Por estas vías habría arribado a Plotino quien desarrolla la noción de “procesión” (*próodos*) en un modo tal que el segundo momento marca una “salida” del Uno, en un sentido que no es el emanatista como desprendimiento de la propia sustancia y, sin ser creacionista, se avecina considerablemente¹²⁴. Nuestro TdA conoce a Plotino sólo a través de Agustín o Macrobio; pero utiliza reiteradamente el término “*processio*” (y el verbo “*procedere*”) para referirse o indicar la causalidad de la creación; sus mediaciones son Proclo, *L. de Causis*, Avicena, Algazel, Averroes.

En éstos piensa seguramente TdA cuando habla de los *aliqui* o de los *sequaces* que “*profundius ingredientes*” trataron del origen universal extensivo-intensivo del ente; posiblemente no piensa en el Pseudo-Dionisio a pesar de su gran deuda especulativa con él porque no lo considera un “*philosophus*” sino un Padre de la Iglesia, una “*auctoritas*”.

Particularmente debemos señalar el intento de Maimónides por fundar especulativamente, en un contexto neoplatónico y con recurso a categorías aristotélico-averroístas, las principales afirmaciones bíblicas, entre ellas la creación. Nuestro TdA cita explícitamente a Maimónides a este respecto, también lo hace en otros tópicos, lo que demuestra el conocimiento que TdA poseía de este filósofo judío en su obra *Guía de descarriados*, donde trata ampliamente de la creación¹²⁵.

nulla prius existente materia productum. Sufficere enim illius voluntatem ad sustinendum universum”.

¹²⁴ Sobre el concepto de “procesión” en Plotino, ver Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano, Ed. Vita e pensiero, 1975, vol. IV pp. 606-616. También Battista Mondin, *Filone e Clemente*, 2ª ed. Roma, 198, pp. 73-88.

¹²⁵ Cf. Maimónides, *Guía de descarriados*, trad. esp. José Suárez Lorenzo, Madrid. s/f (circa 1920, sólo la primera parte). *Guía de perplejos*, trad. esp. David G. Maeso, Madrid, Editora Nacional, 1983. Algunos textos tomistas referentes a la creación que mencionen a Maimónides, *In IV libros Sententiarum*, L. II, d. 2, q. 2, a. 3, ad 2; d. 15, q. 3, a. 3.3; L. III, d. 37, a. 5, ql. 1, s.c. 2 et corp.; referentes a la distinción de las creaturas: *S. Th.*, I, q. 66, a. 1, ad 2; q. 68, a. 1, ad 1; q. 69, a. 1, ad 5; q. 74, a. 3, ad 3. Sin embargo, el tópico de mayor asimilación tomista del filósofo judío parece ser el referido al conocimiento de Dios. Sobre el influjo de Maimónides en TdA de modo general cf. Clemens Vanteenkiste, “Autori arabi e giudei nell’opera di san Tommaso”, *Angelicum* 37, 1960, pp. 372-394; sobre el tema de la creación cf. A. Rohner, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus un Thomas von Aquin* (Beiträge XI, 5). Münster, 1913.

Por último, señalemos que ya Agustín había reconocido en los filósofos esta ascensión hasta el Creador, particularmente Platón, en el pasaje citado por TdA en *De potentia*, q. III, a. 5, corp.: “Fortassis enim qui Platonem, ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum, acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt ut in Illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi”. En la cita respectiva TdA quitó la relativización del “*fortassis*”, lo incluyó a Aristóteles junto con Platón y le dio valor asertórico con un “*vero*”.

Por otra parte, el mismo Agustín más adelante nos da el siguiente panorama:

“Quicumque igitur philosophi de Deo summo et vero ista senserunt quod et **rerum creatarum sit effector et lumen cognoscendarum et bonum agendarum**; quod ab Illo nobis sit et principium naturae et veritas doctrinae et felicitas vitae. Sive **Platonici** accommodatius nuncupetur sive quodlibet aliud sectae suae nomen imponant sive tantummodo **Ionici** generis qui in eis praecipui fuerunt ista senserint sicut idem **Plato** et qui cum eum bene intellexerunt, sive etiam Italici propter Pythagoram et Pythagoreos [...] sive aliarum quoque gentium qui sapientes vel philosophi habiti sunt: Atlantici Libyci, Aegyptii, Indi, Persae, Chaldaei, Scythae, Galli, Hispani, aliique reperiuntur qui hoc viderint ac docuerint; eos omnes caeteris antepoimus eosque nobis propinquiores fatemur”¹²⁶.

Esta lectura de asunción asimilante, con una conciencia histórica excepcional en TdA, nos revela la instancia del ente intensivo como principio en su carácter de apertura a una nueva metafísica. Así como Platón llamó a la metafísica de la causa universal extensiva (en la que lo siguió Aristóteles) la “segunda navegación”¹²⁷, para marcar la especificidad del nivel epistémico y el esfuerzo disciplinar que implica, así pensamos que la metafísica tomista de la resolución intensiva constituye propiamente la “tercera navegación”.

Este es el ámbito de la máxima inteligibilidad filosófica y de toda inteligibilidad.

¹²⁶ *De civitate Dei*, VIII, 4 (PL. 41, 228; ed. BAC Madrid, 1977, t. I, pp. 486-489) y VIII, 9 (PL. 41, 233-234; ed. BAC cit., pp. 499-500) respectivamente.

¹²⁷ Cf. *Fedón*, 99 d 1 (*deúteros ploús*). Se trata de la metafísica de la forma universal.

La metafísica no es una revista de las etapas de manifestación de la realidad en el conocimiento humano, sino que, en la figura de la tercera navegación, alcanza su máximo y filosóficamente insuperable asimiento de la realidad completa. Superando las formas universales y las concepciones culturales, el asimiento del ente intensivo sólo deja enfrente de él a la nada en la irreductible oposición absoluta¹²⁸.

Como lo había vislumbrado Parménides, éste es el ámbito de toda inteligibilidad enunciado en el teorema de la resolución metafísica intensiva¹²⁹. Solamente en el ámbito de esta inteligibilidad, que tiene como objeto suyo al ente, es posible la comprensión de los conceptos que tienen como contenido las formas¹³⁰, por ello tenía razón Ponferrada cuando decía que para Santo Tomás de Aquino el primer principio del conocimiento es el **ente**, a pesar de que “no es costumbre entre los tomistas citar el concepto **ente** entre los principios primeros del conocimiento [...]. Sin embargo Santo Tomás insiste en que lo primero que cabe en la concepción del entendimiento es el **ente**”.

Recibido 11/11/2014
Aceptado 30/11/2014

¹²⁸ Cf. Vittorio Possenti, *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Roma, Ed. Armando, 1998, pp. 318-327.

¹²⁹ Cf. De *Veritate*, q. I, a. 1, resp.

¹³⁰ Cf. Pier Paolo Ruffinengo, *Le cose, il pensiero, l'Essere. Fondazione critica della metafisica*, Genova, Ed. Marietti, 1988, pp. 164 ss.