

La intuición del acto de ser en santo Tomás¹

Gabriel J. Zanotti

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino - Buenos Aires

Prefacio

El presente trabajo es una investigación sobre la intuición y la composición metafísica del ente. Versa por tanto sobre un tema estrictamente metafísico, pero a la vez enmarcado en el contexto de la historia de la filosofía. En efecto, nuestra intención ha sido demostrar que en santo Tomás está implícita la doctrina de la intuición del acto de ser, aparte de que nosotros estemos convencidos personalmente de ello. De allí que utilicemos una amplia cantidad de citas de santo Tomás; las cuales no son, por ende, una parte complementaria del trabajo, sino un elemento esencial del mismo.²

La importancia de esta investigación radica, a nuestro juicio, en el tratamiento de la premisa gnoseológica fundamental que está en la base de todas las tesis metafísicas de santo Tomás: el ente como *primum cognitum*. De la aceptación o no de tal premisa depende la posibilidad de la metafísica como ciencia. De allí la importancia de analizar y profundizar las doctrinas de santo Tomás al respecto. Dentro de ese contexto, el tema de la intuición del acto de ser es una base fundamental para la estructura participante del

¹ El presente ensayo corresponde a la tesis de Licenciatura que en 1984 hicimos bajo la dirección y enseñanzas del padre L. S. Ferro OP. Hemos decidido dejar el texto casi como fue presentado en su momento, por varias razones. Una, y la principal, como homenaje al p. Ferro, quien ha "impreso carácter", gracias a Dios, en muchas generaciones de estudiantes que nunca hubiéramos conocido la riqueza del pensamiento de santo Tomás de Aquino, si no hubiera sido por él. Segundo, hubo y hay algunas reelaboraciones, en mi pensamiento, sobre estos temas, aunque no centrales, pero aún están madurando y no es el momento de exponerlas. Quede, por ende, esta tesis como testimonio de ese momento donde comprendí por primera vez la luminosidad del pensamiento de santo Tomás de Aquino, de la mano del padre Ferro. Espero que muchos otros sigan teniendo la misma e inefable experiencia.

² 2004: En este momento no pensamos (por influencia de Gadamer) que las citas "prueban", pero sí ayudan a ver al lector el sentido de nuestra interpretación.

ente finito, el principio de causalidad resultante y la consiguiente demostración racional de la existencia de Dios.

La tesis está dividida en dos partes principales, a modo de premisas para llegar a la conclusión. En la primera parte se analizan los temas del objeto formal de la inteligencia en cuanto tal; la intuición; el raciocinio; el ente como lo primero conocido. En la segunda parte, una vez demostrado que hay intuición del ente, se analiza la estructura metafísica del mismo, poniendo allí énfasis en la teoría de la participación. Se analiza por ende la estructura esencia-acto de ser, como los dos coprincipios constitutivos del ente. Finalmente, se concluye la intuición de los dos coprincipios; y por lo tanto, la del segundo.

Debemos aclarar además que en el análisis del tema de la intuición nos hemos circunscripto sólo a lo necesario para demostrar nuestra tesis y no hemos entrado, por ende, en todos los aspectos de la intuición en relación al conocimiento propiamente humano, si bien, en determinada oportunidad, hacemos una indispensable aclaración al respecto.

Por último sólo nos queda agradecer al RP Dr. Fr. Luis Santiago Ferrero OP, por sus enseñanzas y orientaciones con respecto a este tema, y a su ayudante de cátedra, el Lic. Alberto Berro, por su estímulo a la investigación del tema de la intuición.

Mía es, desde luego, la responsabilidad por cualquier error cometido.

Primera Parte: La intuición³

1. El objeto formal de la inteligencia en cuanto tal

Comenzaremos esta primera parte de la investigación analizando cuál es para santo Tomás el objeto formal de la inteligencia en cuanto tal. Es en este punto donde aparece el *ens* como el *primum cognitum*. En efecto, sabemos que toda potencia de conocimiento se define por su objeto, en el sentido de que toda potencia tiene una relación transcendental a su objeto. Por ejemplo, podemos afirmar que la “vista” es “ver”, y “ver” es “captar el color” (o la luz). Como observamos, no podemos definir “vista” si no es por

³ 2004: El diálogo entre la filosofía contemporánea y lo que santo Tomás quiso decir con “intuición” es uno de los temas que más nos ha preocupado desde que escribimos esta tesis. Nos hemos explayado en ese tema en *Hacia una hermenéutica realista*, en prensa.

una relación a su objeto. De igual modo sucede con la inteligencia en cuanto tal. Pues, de igual modo que en el caso de la vista, si deseamos explicar qué es aquella potencia de conocimiento denominada *inteligencia*, podemos decir: “inteligencia” es “entender”, y “entender” es “captar el ente”. Como vemos, explicamos a la potencia por su operación, y a ésta por su objeto. Ya veremos luego que en las características de esa “captación” entra el tema de la intuición, pero no nos adelantemos. Tratemos por ahora de ver cómo santo Tomás relaciona el intelecto y el *ens*. Comencemos con este texto que se encuentra en el Comentario a la Metafísica, I, Lec 2, Nro 46:

Sed contra hoc videtur esse quod habetur primo Phisycorum. Ibi enim dicitur quod magis universalia sunt nobis primo nota. Illa autem quae sunt primo nota, sunt magis facilia. Sed dicendum, quod magis universalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicena dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo. Sicut enim in esse naturae quod de potentia in actum procedit prius est animal quam homo, ita in generatione scientiae prius in intellectu concipitur animal quam homo...⁴

Como vemos, santo Tomás está comentando en este texto el caso de la “prioridad según la razón”, esto es, el caso de aquello que debe concebirse primero para después poder concebir otra cosa. Por eso el texto hace alusión a la simple aprehensión. Es importante destacar esto, pues implica que todavía no tenemos aquí la perspectiva propiamente “judicativa” de *ens*, tan típica de santo Tomás, por lo cual no debemos olvidar que este texto se inscribe en el contexto global de los comentarios a Aristóteles. Similares características encontramos en el siguiente texto, donde santo Tomás describe las dos operaciones del intelecto (simple aprehensión y juicio) y explicita qué es aquello *primum* en cada una:

Ad huius autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilia intelligentia; alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et

⁴ Torino: Edición Marietti, 1964.

*quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividensis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo.*⁵

Este texto es además importante por la explicación que realiza sobre el principio de contradicción, cosa que se relaciona con el tema de los *prima principia* que veremos más adelante. Por supuesto, como advertimos, todavía no hay tratamiento judicial del ente, pero a tal cosa llegaremos sobre todo al tratar la teoría de la participación. Ahora quisiéramos citar un texto impor,antísimo; donde se afirma claramente que el ente es el objeto “propio” del intelecto, y se realiza una analogía de proporcionalidad entre la inteligencia y la audición: el ente es el primero inteligible, así como el sonido es el primer audible. Santo Tomás está tratando de probar que el *ens* es *prius secundum rationem* que el *bonum*, y entonces afirma:

Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. Unde ens est proprium objectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile.⁶

Ya en este texto la afirmación del ente como objeto formal del intelecto es clarísima, además de que deja abierta la perspectiva judicial del ente. Similar claridad en cuanto a la afirmación del objeto de la inteligencia en cuanto tal, encontramos en este otro texto, también de la *Summa*: “*Intellectus autem respicit suum objectum secundum communem rationem entis*”⁷. Pero resulta apropiado concluir con este texto que encontramos en la *Contra Gentiles*, I, cap. 58: “*Proprium objectum intellectus est quod quid est*”. Aquí santo Tomás nos adelanta una de sus fórmulas favoritas para referirse al *ens*, fórmula- que contiene en sí misma los elementos primordiales de la

⁵ Op.Cit., IV, Lec.6, N° 605. El destacado es nuestro.

⁶ *Summa Theologiae*, I, Q.5, a. 2. c. Torino: Marietti, 1963. El destacado es nuestro.

⁷ I, Q. 79, a. 7, c. Op. Cit.

composición metafísica del ente: el sujeto, la esencia y el acto de ser. Pero este tema será desarrollado en la segunda parte de nuestra tesis.⁸

Pero antes de pasar al tema de la intuición, que es precisamente el modo en el cual el intelecto capta su objeto -en contraposición al razonamiento- demos un paso intermedio. En efecto, afirma santo Tomás que el conocimiento del ente implica el conocimiento de los *prima principia*, sin un proceso discursivo, lo cual nos introduce pues, al tema de la intuición. Citaremos primero un texto fundamental, que comienza resumiendo lo que hemos visto acerca del intelecto como una potencia cuyo objeto es el ente:

*Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum objectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur, cum sit una vis, est eius unum naturale objectum, 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 inquantum 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 per colorem cognoscit visus tam communia quam sensibilia per accidens.*⁹

Como vemos, aquí se comienza a adelantar la diferencia entre el conocimiento "natural" del ente y los primeros principios y el conocimiento de las conclusiones, a partir de aquellos inferidas. Con esto se comienza a explicitar la diferencia entre intuición y razonamiento. Lo cual se afirma ya más explícitamente en este texto: "*Ea quae naturaliter cognoscuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota: sicut patet de primis principiiis*".¹⁰ Y la misma doctrina se vuelve a reiterar en este texto: "*homo similiter intelligit prima principia, quae sunt naturaliter nota*"¹¹. Es interesante cómo alude santo Tomás al *intellectus principiorum* para explicar el conocimiento de los primeros prin-

⁸ La edición de la *Contra Gentiles* utilizada es Madrid: BAC, 1967.

⁹ *Contra Gentiles*, II, cap.83.

¹⁰ Op. Cit., I, cap.57.

¹¹ Op. Cit., III, cap. 85.

cipios: “*Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in VI Ethic.*”¹²

Ahora estamos en condiciones, por ende, de entrar de lleno en el tema de la intuición.

2. La intuición

En santo Tomás, “intuición” implica la captación directa del objeto formal de una potencia cognoscitiva. En la inteligencia en cuanto tal, el calificativo “directa” -santo Tomás utiliza *subitam*- es lo que nos permite contraponer intuición a raciocinio. Pero no en el sentido en que el pensamiento contemporáneo alude con la palabra “intuición”. En efecto, muchas veces se utiliza dicho término para aludir a cierta captación de la realidad de tipo irracional, de tipo volitivo, sentimental, y de ningún modo científico. Pero en santo Tomás, en cambio, la intuición es la operación *máximamente* intelectual. *Intellectus* y *ratio* son dos momentos, dos funciones de la inteligencia, siendo la primera ontológicamente anterior a la segunda. La intuición es el acto propio del “entender”, por el cual se capta, sin discurso, al ente, el objeto formal de la inteligencia, y los primeros principios de él derivados. El discurso implica en cambio pasar de una verdad a otra, sucesivamente, llegando a una conclusión a la cual se accede, por tanto, de un modo indirecto. Pero escuchemos al propio santo Tomás. En el primer texto que citaremos, no utiliza todavía el término “intuición”, sino que aclara que el intelecto implica la “aprehensión súbita” (captación directa) de lo real, a diferencia del discurso. Dice así:

*Ad secundum dicendum quod intellectus non est idem quod ratio. Ratio enim importat quemdam discursum unius in aliud; intellectus autem importat subitam apprehensionem alicuius rei; et ideo intellectus proprie est principiorum, quae statim cognitioni se offerunt, ex quibus ratio conclusiones elicit, quae per inquisitionem innotescunt; unde sicut in speculativis in intellectu principiorum non potest esse error, sed in deductione conclusionum ex principiis, ita etiam in operativis intellectus semper est rectus, sed ratio recta et non recta.*¹³

¹² S. T., I, Q. 79, a. 12, c.

¹³ II Sent. ,D. 24, Q. 3, a. 3 ad 2. P. Lethielleux, Parisiis, 1929. El destacado es nuestro.

Pero veamos ahora cómo santo Tomás nos explica que esa captación directa por parte del intelecto implica un “leer dentro” (*intus legit*). En este texto ya se utiliza el término “intuición”:

*Accipitur autem hic intellectus non pro ipsa intellectiva potentia, sed pro habitu quodam quo homo ex virtute luminis intellectus agentis naturaliter cognoscit principia indemonstrabilia. Et satis congruit nomen. Huiusmodi enim principia statim cognoscuntur cognitis terminis. Cognitio enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum est maius sua parte. Dicitur autem intellectus ex eo quod intus legit intuendo essentiam rei. Unde et in tertio de Anima dicitur, quod objectum proprium intellectus est quod quid est. Et sic convenienter cognito principiorum quae statim innotescunt cognitio quod quid est, intellectus nominatur.*¹⁴

Por supuesto, debe observarse que santo Tomás no dice *intuendo actus essendi*, sino *intuendo essentiam rei*. Pero eso es lo que precisamente intentamos demostrar: que la intuición del acto de ser está implícita, si bien no explícita, en la doctrina de santo Tomás. Para lo cual, empero, debemos abordar la segunda parte de la tesis, a la cual todavía no hemos llegado.

Por ahora tratemos de observar cómo la doctrina de la intuición se desarrolla en diversos textos de santo Tomás.

En el texto que citaremos a continuación, el Santo Doctor está diferenciando la fe de la razón, y afirma que aquello que conocemos por el testimonio de la intuición es conocido por ende por el testimonio del intelecto, y no por el testimonio “de otros”, como es el caso de la fe:

Dicendum, quod secundum Augustinum in lib. De Videndo Deum (epist. CXLVII, cap. II et III), “creduntur illa quae absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum testimonium quod eis perhibetur; videntur autem quae praesto sunt vel animi vel corporis sensibus”.

Quae quidem doctrina evidens est in his quae praesto sunt corporis sensibus; in quibus manifestum est quid praesto sit corporis sensibus, et quid non. Sed in sensibus animi [cum] quid praesto esse dicatur, magis latet. Illa tamen praesto esse dicuntur intellectui quae capacitatem eius non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figatur:

¹⁴ *In Ethic.*, VI, V, N° 1179. Torino: Marietti, 1964. El destacado es nuestro.

*talibus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum, sed propter testimonium proprii intellectus. Illa vero quae facultatem intellectus excedunt, absentia esse dicuntur a sensibus animi, unde intellectus in eis figi non potest; unde eis non possumus assentire propter proprium testimonium, sed propter testimonium alienum: et haec proprie credita dicuntur.*¹⁵

Como vemos, este texto es muy claro con respecto a la relación entre el testimonio de los intelectos y la “intuición” de los mismos. Es interesante también observar los comentarios de santo Tomás cuando discurre acerca del conocimiento angélico, en *De Veritate*, Q. 8, a. 15 c.¹⁶ Nuevamente establece al principio la diferencia entre el discurso y los principios conocidos por el intelecto, pues está contestando al problema de si los ángeles conocen “discurrendo de uno in aliud”:

Dicendum, quod discurrere, proprie est ex uno in cognitionem alterius devenire. Differt autem cognoscere aliquid in aliquo, et aliquid ex aliquo. Quando enim aliquid in aliquo cognoscitur, uno motu fertur cognoscens in utrumque, sicut patet quando aliquid cognoscitur in aliquo ut in forma cognoscibile: et talis cognitio non est discursiva. Nec differt, quantum ad hoc, utrum aliquid videatur in propria specie, vel in specie aliena. Visus enim non dicitur conferre neque videndo lapidem per speciem a lapide acceptam, neque videndo lapidem per eius speciem in speculo resultantem.

Sed tunc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, quando non est idem motus in utrumque; sed primo movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur in aliud; unde hic est quidam discursus, sicut patet in demonstrationibus. Primo enim intellectus fertur in principia tantum, secundum fertur per principia in conclusiones.

Observemos la importancia de esto último: el intelecto llega “primariamente” a los primeros principios, y secundariamente a las conclusiones, por el discurso, a partir de aquellos. Después de describir cómo procede la luz del intelecto en el conocimiento angélico, santo Tomás describe las características de “nuestro” intelecto, tocando allí el tema de la intuición:

¹⁵ *De Veritate*, Q. 14, a. 9 c. Roma: Marietti, 1949. El destacado es nuestro.

¹⁶ Op. Cit.

*Sed intellectus noster participans defectively lumen intellectuale, non est completus respectu omnium cognoscibilium quae naturaliter cognoscere potest; sed est perfectibilis. Nec posset se de potentia in actu reducere nisi quantum ad aliqua esset eius cognitio completa per naturam. Unde oportet quod in intellectu nostro sint quaedam quae intellectus noster **naturaliter cognoscit, scilicet prima principia**, quamvis etiam ipsa cognitio in nobis non determinetur nisi per acceptionem a sensibus. Y continúa diciendo santo Tomás:*

*Unde, sicut intellectus noster se habet ad ista principia, sic se habet angelus ad omnia quae naturaliter cognoscit. Et cum cognitio principiorum in nobis sit altissimum nostrae scientiae, patet quod in supremo nostrae naturae attingimus quodammodo infimum naturae angelicae. Ut enim dicit Dionysius, VII De Divin. Nomin., "...divina sapientia fines primorum coniungit principiis secundorum". **Unde sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu**, ita et angeli omnia quae cognoscunt; unde et intellectuales dicuntur; et habitus principiorum in nobis dicitur intellectus.*

Volveremos a encontrar una clara referencia a la intuición en el siguiente texto del comentario a las Sentencias, donde santo Tomás establece la diferencia entre "*cogitare, discernere et intelligere*", caracterizando a este último precisamente en función de la intuición:

*dicendum, quod, secundum Augustinum, "De util credendi", cap. XI, differunt cogitare, discernere et intelligere. Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis. Cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas: unde dicitur quasi coagitare. **Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile.**¹⁷*

Señalemos que por el contexto santo Tomás se refiere en los tres casos, aunque implícitamente en el tercero, a la *res*, que es como sabemos un trascendental del "ente". No dejemos de señalar tampoco que la expresión *simplicem intuitum* se utiliza para describir la función del "*intelligere*", el cual es a su vez la operación propia del "intelecto". Similar utilización terminológica. vuelve a reiterarse en el siguiente texto del opúsculo "*De Intellectu et Intelligibile*";

¹⁷ D.III, Q.IV. a. 5. P. Lethielleux, Parisiis, 1929. El destacado es nuestro.

*“Sciendum quod intellectus et ratio in hoc differunt quantum ad modum cognoscendi: quia scilicet **intellectus cognoscit simplici intuitu**, ratio vero discurrendo de uno ad aliud”*.¹⁸ Como vemos, este texto confirma lo que venimos estableciendo: en santo Tomás, intuición y razón son dos funciones distintas -pero no enemigas entre ambas- de la inteligencia, siendo la primera la base de la segunda. Por otra parte es importante destacar que, como se infiere de los textos citados, la doctrina de la intuición es doctrina “constante” en el *corpus* tomista, y de ningún modo aislada o sin relación con el resto de su doctrina. Incluso, en sus textos más conocidos habitualmente, como la *Suma Teológica*:

*Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi: quia scilicet **intellectus cognoscit simplici intuitu**, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud, quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale*.¹⁹

Debemos terminar esta serie de textos referidos al objeto del intelecto y a la intuición con el tema del conocimiento de la esencia. Pues no debemos olvidar que aquello a lo que queremos llegar, esto es, el acto de ser como objeto de la intuición, forma parte de una etapa más original y más entroncada en lo mejor de la metafísica propiamente tomista, cosa que será analizada en la primera parte de la segunda parte de esta tesis. Pero cuando santo Tomás está comentando a Aristóteles -como ya lo hemos advertido- y cuando habla acerca del objeto del intelecto humano en estado de unión con el cuerpo, se refiere más bien a la *quidditas* de las cosas materiales. Por supuesto, esto no guarda ninguna contradicción con el hecho de sostener que el objeto del intelecto es el ente, puesto que la esencia es uno de los dos principios constitutivos del ente, además de que el ente es el objeto de toda inteligencia, y por lo tanto también la humana, aunque ésta tenga sus características especiales. Veamos por ejemplo el tratamiento del tema en el *De Anima*, Libro III, Lección VIII, Nro. 717:

Apparet autem ex hoc quod Philosophus his dicit, quod proprium objectum intellectus est quidditas rei, quae non est separata a rebus, ut Platonici posuerunt. Unde illud, quod est objectum intellectus nostri

¹⁸ *Opuscula Omnia*. Tomo V. París, P. Lethielleux, ed. 1927. El subrayado es nuestro (2004: se discute actualmente la autenticidad de este texto).

¹⁹ I, Q. 59, a.1 ad l. Op.cit. El destacado es nuestro.

*non est aliquid extra res sensibiles existens, ut Platonici posuerunt, sed aliquid in rebus sensibilibus existens; licet intellectus apprehendat alio modo quidditates rerum, quam sint in rebus sensibilibus. Non enim apprehendit eas cum conditionibus individuantiis, quae eis in rebus **sensibilibus** adiunguntur. Et hoc sine falsitate intellectus contingere potest. Nihil enim prohibet duorum ad invicem coniunctorum, unum intelligi absque hoc quod intelligatur aliud. Sicut visus apprehendat colorem, absque hoc quod apprehendit olorem, non tamen absque hoc quod apprehendat magnitudinem quae est proprium subjectum coloris. Unde et intellectus potest intelligere aliquam formam absque individuantiis principiis, non tamen absque materia, a qua dependet ratio illius formae: sicut non potest intelligere simum sine naso, sed potest curvum sine naso intelligere. Et quia hoc non distinxerunt Platonici, posuerunt quod mathematica et quidditates rerum sunt separatae in esse, sicut sunt separatae in intellectu.²⁰*

He citado el texto completo porque, además de su importancia para distinguir la posición de “los platónicos” y la de santo Tomás, fuertemente influido en este punto por Aristóteles, se toca en este texto el importante tema de la abstracción de las esencias, lo cual está en relación a todo el proceso ideogenético tantas veces analizado en el tomismo, proceso de radical y vital importancia para mantener el realismo intelectualista de santo Tomás, equidistante tanto del empirismo como de un racionalismo que subestime el papel de los sentidos en el conocimiento.²¹ Pero el problema radica en que muchas veces se ha contrapuesto el proceso de la abstracción a la intuición, como si ambas cosas fueran contrapuestas. En efecto, parece extraño hablar del conocimiento “directo” de las esencias, por la intuición de las mismas, cuando para llegar a las esencias median todos los pasos del complejo proceso ideogenético. Pero estamos convencidos de que es un falso problema; no hay contradicción entre una cosa y otra. Pues la intuición no implica que no sea necesario el proceso ideogenético para llegar a la

²⁰ Fundación Arche, Buenos Aires, 1979.

²¹ 2004: Hoy estamos convencidos de que el proceso ideogenético es en santo Tomás una respuesta al problema de los universales, pero no al problema crítico de la filosofía moderna.

esencia. Como hemos visto, “intuición” hace referencia al conocimiento “no discursivo” que el intelecto tiene primariamente de su objeto formal. “Intuición no se contrapone a abstracción sino a discurso”. Y precisamente es ese conocimiento no discursivo el que se produce en el momento en el cual el intelecto agente ilumina la esencia en el “fantasma”, la especie expresa sensible, funcionando ésta como causa eficiente instrumental del proceso. Santo Tomás reafirma en la *Suma Teológica* de la esencia como objeto del intelecto, que como vimos implica la intuición: “*Objectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in III De Anima*” (18).²² Se reafirma pues la doctrina de la captación de las esencias, que es uno de los dos coprincipios constitutivos del ente; ente que santo Tomás coloca también en otros textos como el objeto primordial del conocimiento intelectual, como hemos visto. Dicha tesis aparece en cada momento en los textos de santo Tomás. En la *Prima Secundae*, Q. 55, a. 4, ad 1, vuelve a reiterar: “*dicendum quod id quod primo cadit in intellectu, est ens: unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens*”.²³ Y vuelve a reiterarlo también cuando habla de los trascendentales del ente, como por ejemplo el *verum*, poniéndolo como objeto del intelecto: “*Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum*”.²⁴

Ahora bien, no debemos olvidar lo siguiente. El conocimiento de las esencias, por parte del ser humano, no implica una claridad y distinción absoluta en su captación. De lo contrario, el conocimiento e intuición humanos de las esencias agotarían la “comprensibilidad” del objeto que capta, aprehendiendo totalmente su esencia más todas las propiedades y características que de ella se desprendan. Lo cual, manifiestamente, no es así; de lo contrario, no necesitaríamos el discurso. Dice al respecto Verneaux: “es raro que comprendamos exactamente una cosa captando “todo” lo que es, y nada más que lo que es. La mayoría de las veces, las cosas nos son desconocidas en cuanto a lo que las constituye propiamente. Santo Tomás tiene sobre ello declaraciones que rozan el agnosticismo. No hay que tomarlas al pie de la letra, sin duda, pero hay que tenerlas en gran cuenta si no se quiere caricatu-

²² I-II, Q. 3, a. 8 c. Op. cit.

²³ Op. cit. El destacado es nuestro.

²⁴ I-II, Q. 2, a. 8 c. Op. cit.

rizar su epistemología. *Principia essentialia rerum sunt nobis ignota* (*De Anima*, I, 1, Nro. 15), *differentiae essentialis sunt nobis ignotas* (*Ver.*, 4, 2 ad. 8; cf. S.Th. I, 13, 8 ad 2; I, 29, 1 ad 3). La *quiddidad* no es, pues, obligatoriamente todo lo que la cosa es en sí misma, sino algún elemento de lo que es”.²⁵

Creemos, pues, que ha llegado el momento de extraer las conclusiones de esta primera parte de la tesis, en cuanto al tema de la intuición:

1. El objeto formal de la inteligencia en cuanto tal es el ente en cuanto tal.
2. El conocimiento del ente en cuanto tal implica el conocimiento de los primeros principios de él derivados, no mediante el discurso.
3. La inteligencia tiene como operación propia el “entender”, lo cual significa un “leer dentro”, lo cual implica la intuición.
4. La intuición significa la captación directa (*aprehensionem subbitam*) del objeto del intelecto, a diferencia del discurso, que implica pasar sucesivamente de una verdad a otra verdad.
5. Intuición y discurso son dos funciones distintas de la inteligencia, mutuamente complementarias, siendo la primera la base de la segunda.
6. Intuición se contrapone a discurso, no a abstracción. La intuición de las esencias no es por ende contradictoria con el proceso ideogenético.

La segunda parte de la tesis será analizar por ende la constitución metafísica del ente y por consiguiente sus dos coprincipios constitutivos, como instrumento para poder concluir la intuición del acto de ser, ya que la intuición de las esencias es doctrina plenamente explicitada en los textos de santo Tomás.

Segunda Parte: La estructura metafísica del ente

1. Qué nos dice “ente”

Para comenzar a analizar la estructura metafísica del ente, es necesario partir de un estudio terminológico que revele la particularísima noción que está detrás del término *ens* o ente. *Ens* nos indica el participio presente del verbo ser, o *esse*.²⁶ Para entender las importantes implicancias de tal cosa,

²⁵ Verneaux, R.: *Epistemología general o crítica del conocimiento*; Barcelona: Herder, 1979. Parte 3^a Cap. 3,1.

²⁶ 2004: Ahora mi acceso hacia este tema es más antropológico, por la influencia que han tenido en mi pensamiento la intersubjetividad de Husserl y los planteos de Edith Stein. Pero las orientaciones del p. Ferro tampoco fueron ajenas a esta inquietud.

realicemos una analogía con cualquier otro participio presente. Por ejemplo, uno muy corrientemente usado: “presidente”. Tenemos allí el participio presente del verbo “presidir”, y dicho participio presente nos está indicando a aquél o aquello que “está ejerciendo el acto de presidir”, y eso significa que está “participando” del presidir, razón por la cual hablamos de un participio presente. Y designamos al presidente con la expresión “está presidiendo”, o “preside”. Pues bien: así como “presidente” es aquello que está ejerciendo el acto de presidir, y por ende es aquello que está presidiendo o “aquello que preside”, así también decimos que “ente” (*ens*) nos indica aquello que está ejerciendo el “acto de ser”, y por ende nos indica aquello que está siendo o aquello que es (*est*). Observamos pues que todo participio presente nos indica una doble estructura nocional: aquello que ejerce el acto correspondiente y dicho acto en cuanto tal, que es ejercido por el que ejerce el acto en virtud de participar del verbo señalado por el infinitivo. Así como Juan “preside” porque participa del acto de presidir, Juan “es” porque participa del “acto de ser”. Así, pues, *ens* nos señala dos elementos constitutivos: aquello que es, y aquello por lo cual aquello que es, es. Este estudio de las implicancias de *ens*, donde se analiza su significado en una doble estructura formada por “*quod est*” y “*est*”, es realizado por santo Tomás en diversos textos. Por ejemplo, en *Peri Hermeneias*, Libro 1, Lec. 5, N° 20:

Et ideo ut magis sequatur verba Aristoteles considerandum est quod ipse dixerat quod verbum non significat rem esse vel non esse, sed nec ipsum ens significat rem esse vel non esse. Et hoc est quod dicit, nihil est, idest non significat aliquid esse. Etenim hoc maxime videbatur de hoc quod dico ens: quia ens nihil est aliud quam quod est. Et sic videtur et rem significare, per hoc quod dico quod est esse, per hoc quod dico est. Et si quidem haec dictio ens significare esse principaliter, sicut significat rem quae habet esse, procul dubio significaret aliquid esse. Sed ipsam compositionem, quae importatur in hoc quod dico est, non principaliter significat, sed consignificat eam in quantum significat rem habentem esse.²⁷

tud, que él llama el “acicate antropológico”: véase su “Hacia una prospectiva filosófica”, en *Studium, Filosofía y Teología* (1998), Tomo I, Fasc. I, y *Introducción al quehacer filosófico*, UNSTA, Tucumán, 2003.

²⁷ Torino: Ed. Marietti, 1964. El destacado es nuestro.

Como vemos, en este texto se observa claramente la doble perspectiva del ente: el *quod* nos habla de la *res*, el cual trascendental, precisamente, nos dice ente en cuanto qué es, y el *est* nos habla del *esse*: aquello en virtud de lo cual lo que es, es. Similar perspectiva encontramos en el siguiente texto, que nos introduce en el tema siguiente, la participación:

*Aliud est quod quid est homo, et esse hominem: in solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis.*²⁸

Volveremos más adelante sobre este mismo texto; por ahora basta señalar cómo se destacan ambas perspectivas del ente, señaladas en este caso por la *quidditas*, para el *quod est*, y el *esse* para el *est*. Pero aquí ya se han introducido muchos elementos: en efecto, no es lo mismo, nocionalmente, la *quidditas* y el *quod est*. Por eso dijimos que el texto nos introducía en el tema siguiente, que es la participación. Ya hemos hablado de ella en cuanto está implicada terminológicamente en el *ens*. Ahora la trataremos para analizar las características de las dos perspectivas que encontramos en el *ens*, como sus dos coprincipios constitutivos de *uno* real: el ente.

2. La participación

Habíamos señalado ya que la “participación” se nos revela desde la etimología misma del término *ens*, pues tal es el participio presente del verbo ser. Cuando decimos “Juan es”, eso significa que Juan está tomando parte del acto de ser, y tal es la razón por la cual “es”. Ahora bien: la participación implica además que la doble estructura del ente de la cual hemos hablado implica dos coprincipios constitutivos, uno potencial y otro actual, que confluyen en la constitución de uno, el ente; y tales son: la esencia y el acto de ser. Para demostrar tal cosa, analicemos primero el siguiente texto, de I, Q. 75, a. 5 ad 4:

Dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse: quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, 5 cap. De Divo.

²⁸ *Coment. a los Analíticos Posteriores*, Lec. 6, Nro. 462. Torino: Ed. Marietti, 1964.

*Nom. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est: ipsum enim esse est quo aliquid est.*²⁹

Este texto es sencillamente fundamental, y trataremos de desentrañar sus enseñanzas de a poco. En primer lugar, obsérvese la analogía establecida entre la potencia, el acto y la participación: el acto es a la potencia como el participado al participante. Esto es porque el *esse* es aquello por lo cual algo es (santo Tomás lo dice literalmente al final del texto: “*ipsum enim esse est quo aliquid est*”); y por lo tanto, aquello que es recibe la determinación de “ser” por el *esse*, que es aquello de lo cual participa, esto es, lo participado. Y es así, por ende, que la noción de potencia se aplica al participante, que “recibe” el acto de ser, y la noción de acto, precisamente, al acto de ser, o sea el participado. Ahora bien: el ser participado, dice santo Tomás, se limita por la capacidad del participante. O sea, el ser participado es limitado según el principio participante, pues todo lo que se recibe es recibido según el recipiente. El participante, por tanto, limita al ser recibido. Ese principio participante, que limita el ser recibido y por el cual el ente se ubica en una determinada gradación entitativa, es la “esencia”, que es por ende el principio potencial participante (potencial, pues “recibe” el acto de ser). Y el principio actual participado (actual, pues “da” el acto de ser) es el acto de ser.

Veamos además el importantísimo texto de *In librum Boetii De Heptadibus Expositio*, en el cual santo Tomás expresa claramente la noción de participación como un “tomar parte”:

Secundam differentiam ponit ibi, quod est, participare, quae quidem differentia sumitur secundum rationem participationis. Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter -recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subjectum participat accidens, et materia

²⁹ Op. Cit. El subrayado es nuestro.

*formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subjectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aer participat lumen solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole.*³⁰

Destaquemos en este texto la importancia de la caracterización que en él se realiza de la noción de participación: “tomar parte”, o sea “recibir” aquello que a otro pertenece por esencia, lo cual es importantísimo para el tema de causalidad y participación, que veremos después; pues justamente lo que es tal por esencia, es causa de aquello que es tal por participación.

Pero antes de analizar importantes implicancias de lo afirmado, veamos cómo esta dual estructura del ente (esencia-acto de ser; *quod est-quo est; participans-participato*) se desarrolla de manera constante en los escritos de santo Tomás. Sobre todo, encontramos la referencia a esta doctrina cuando el Santo Doctor explica que los ángeles, a pesar de no estar compuestos de materia y forma, están sin embargo compuestos, como todo ente limitado, de esencia y acto de ser (*forma et esse participato*, como decía en el texto recién visto). Por ejemplo, cuando en *Contra Gentiles* (26), en el cap. 53 del libro 11, esta demostrando que en las sustancias intelectuales creadas hay acto y potencia, dice así:

*Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum: per id enim quod participatur fit participans actu tale. Ostendum autem est supra (c. 15) quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum.*³¹

Por supuesto, aquí, como en otros textos que hemos visto, santo Tomás utiliza la participación para aclarar la diferencia metafísica entre Dios y sus criaturas; pero de tal cosa trataremos más adelante. Por ahora baste señalar la claridad con la que se indica la intrínseca estructura acto-potencial del ente limitado debido a su composición esencia-acto de ser. Lo mismo sucede cuando en el capítulo siguiente de este mismo libro de *Contra Gentiles* se explica justamente que “*non est idem componi ex substantia et esse, et materia et forma*”. Dice así:

³⁰ Lec. II, Nro. 24.

³¹ Op. Cit.

quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aeri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis.

Como vemos, santo Tomás juega en estos textos con la doble composición de los entes materiales: esencia y acto de ser, como todo ente finito, y además materia y forma por el lado de la esencia; en contraposición a los entes finitos no materiales, sólo compuestos de esencia/acto de ser. Sigue diciendo el texto:

*Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici **quo est**, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum **quod est**; et ipsum esse est quo substantia denominatur **ens**.*

No dejemos de señalar este detalle: el “*quod est*” es justamente lo que es llamado “sustancia”, y el ser (*esse*)/aquello por lo cual la sustancia se denomina ente. Este detalle es importante para cuando más adelante, al hablar de la analogía del ente, señalemos a la sustancia como el primer analogado del ente finito. Pero veamos cómo concluye el texto:

*In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostendum est (cc. 50, 51), sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est **quod est**, ipsum autem esse est actus et **quo est**.*

Por lo cual se establece esta afirmación: “*Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex **quod est et esse**; vel ex **quod est et quo est**”.*

Ahora bien: no es el tema de las sustancias intelectuales el único contexto en el cual santo Tomás establece su teoría de la participación. Como dijimos, le es esencial dicha tesis metafísica para establecer la diferencia entre Dios y las criaturas. Sobre esto, como advertimos, volveremos más adelante; por ahora adviértase cómo santo Tomás establece que todo ente cuya esencia difiera. realmente de su ser, está participando del ser:

Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per

*participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius.*³²

Se me dirá que aquí santo Tomás afirma “*essentia non est suum esse*”, pero no agrega *realiter*. Es cierto, pero en el siguiente texto el Santo Doctor también afirma explícitamente que toda sustancia está compuesta con composición real:

*Dicendum, quod omne quod est in genere substantiae, est compositam reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non potest differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento: et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est.*³³

Por último, veamos este texto de I, Q. 3, a. 4, c. El contexto es nuevamente la diferencia entre Dios y el ente finito, pero por ahora veamos reafirmada la doctrina de que todo aquello que tiene ser, participa del ser: “*sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem*”.³⁴

Pero antes de pasar al tema siguiente, reflexionemos sobre ciertas implicancias de lo anterior. En primer lugar, tengamos en cuenta que el principio limitante del ente, la esencia, es lo que ubica al ente, como dijimos, en una determinada gradación entitativa. Eso es lo que propiamente podemos analizar como analogía metafísica del ente. Los entes no son idénticos, en el sentido de que todos tengan el mismo grado de ser (univocidad metafísica) no totalmente distintos, de manera de que no tengan nada en común (equivocidad metafísica). Todos tienen, precisamente, la característica de ser; pero, por el principio limitante, no son “del mismo modo”: el ser es participado en cada ente según una determinada medida o gradación. En segundo lugar, no olvidemos que la dualidad *participans-participatum* es especificada muchas veces por santo Tomás como *quod est-quo est*; o sea, lo que es, y aque-

³² C. G., I, 22. Op. Cit. El destacado es nuestro.

³³ El destacado es nuestro.

³⁴ Op. Cit. El destacado es nuestro.

llo por lo cual lo que es, es. El *quod est* hace referencia al sujeto que es, que ejerce el acto de ser; pero tal sujeto es en una medida determinada, según su principio limitante o *esencia*, que lo ubica en su modo de ser. Todo lo cual es importante a fin de aclarar que nocionalmente no son lo mismo el sujeto (*quod est*) y la esencia (*quid est*). Sin pretender por supuesto entrar en el estudio completo del tema de la sustancia, lo cual excedería los fines de la presente tesis, debemos empero aclarar que la noción -de sujeto incluye la referencia al “estar siendo”, esto es, la participación actual del acto de ser; y por eso decimos: sujeto es lo que ejerce el acto de ser (de esta manera se constituye en primer analogado del ente finito, siendo el accidente “del ente”, propiamente, al recibir su ser del sujeto que lo sostiene en su ser). Pero esto no implica que se constituya en un sujeto que tiene diferencia real con el *quo est* debido justamente a ese *quo est*, sino que se constituye en tal o cual sujeto debido a su principio limitante o *esencia*, que nos responde por el *quid* del ente; en este caso, ubicando al sujeto en su determinada gradación entitativa. La *esencia* responde, pues, sólo por el qué es (*quid est*); no incluye pues en su noción la referencia a la participación actual del *esse*, pues el “qué es” no implica el “que es” en acto; y tal es precisamente lo que está implicado en la diferencia real entre *esencia* y acto de ser; por esto puede concebirse una *esencia* en cuanto tal sin que en dicha concepción esté incluida la referencia al ejercicio actual del acto de ser. Ahora bien, esto nos señala una diferencia de razón entre el sujeto y la *esencia*; lo cual no excluye una identificación real entre ambos en los entes finitos que son simples por el lado de la *esencia*, como es el caso del estudio metafísico de los ángeles, los cuales, como vimos en los textos citados, están sólo compuestos de “*forma et esse participato*” constituyéndose así en sujetos que ejercen un acto de ser. La *esencia* no está dividida en ellos en un principio actual y otro potencial (*forma* y *materia*), por lo cual no hay varios sujetos participando de una misma *forma*. Esta es la razón por la cual santo Tomás encontró en el estudio metafísico de las sustancias intelectuales creadas una magnífica oportunidad para desarrollar su teoría de la participación y demostrar así la estructura acto-potencial de todo ente finito, a pesar de la simplicidad metafísica que las sustancias intelectuales creadas pudieran tener por el lado de la *esencia*. Pero volveremos a este tema cuando abordemos la visión resolutive de toda esta cuestión.

3. Participación y causalidad

Otra consecuencia importantísima de la teoría de la participación es la causalidad como característica de todo ente finito, limitado. Y es nada menos lo que permite a santo Tomás remontarse racionalmente a Dios y establecer la diferencia metafísica entre Dios y el ente finito. Pues precisamente, de la diferencia real entre los dos coprincipios constitutivos del ente limitado, se infiere que el acto de ser no se deriva de la esencia, por lo cual ningún ente finito tiene su razón de ser en sí mismo, sino en otro. Este es el eje central que une las famosas cinco vías. Pues el ente finito es capaz de movimiento debido precisamente a su estructura acto-potencial implicada en la participación del ser; por la misma razón no es causa eficiente de sí mismo; por la misma razón es contingente; o sea, puede ser o no ser; por la misma razón es perfectible (referencia al fin). A la 4ª vía nos referiremos después especialmente.

Este aspecto fundamental de la metafísica tomista, derivado de la participación, es comentado por Gilson del siguiente modo:

Por muy diversas que parezcan, estas “vías” hacia Dios se comunican entre sí por un lazo secreto. Efectivamente, cada una de ellas parte de este dato: que, al menos bajo uno de sus aspectos, algo de la realidad no contiene en sí la razón suficiente de su propia existencia.

Y concluye más abajo:

Por tanto, se puede decir que la esencia de todo ser real es distinta de su existencia; y, a menos que se suponga que lo que de suyo no es, pueda darse a sí mismo la existencia, lo cual es absurdo, hay que admitir que todo aquello cuya existencia es distinta de su naturaleza recibe de otro su existencia. Ahora bien, lo que es por otro no puede tener más causa primera que aquello que es por sí. Es, pues, necesario que exista, como causa primera de todas las existencias de este género, un ser en quién la esencia y la existencia sean una sola y misma cosa. A este ser es al que llamamos Dios.³⁵

Pero escuchemos al mismo santo Tomás enunciar el principio de causalidad y remontarse desde él al ser de Dios:

³⁵ Gilson, E. *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1976 (2ª reimp.).

*Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influenza solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cujus esse est aliud a natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam; ideo oportet quod sit aliqua res quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum **omnis res quae non est esse tantum, habeat causam sui esse**, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma, et esse; et quod esse habeat a primo esse quod est esse tantum; et hoc est prima causa, quae Deus est.³⁶*

La causalidad como característica propia del ente finito es también afirmada claramente en este texto de I, Q. 44, a. 1. ad 1:

*Dicendum quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de eius ratione: quia ex hoc quod **aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio.**³⁷*

Este texto es importante además porque establece claramente que la causalidad no es lo que “definen” al ente finito, pero se sigue necesariamente de su noción, al modo de un “accidente propio” del ente. No dejemos de destacar, pues, que en este punto de su doctrina santo Tomás establece la diferencia entre Dios y las criaturas, como se observa claramente en el texto de *De Ente et Essentia*. Y justamente la establece en base a la teoría de la participación: en el ente finito, limitado, la esencia tiene una diferencia real con el acto de ser, y es así como el ente finito participa del ser. En Dios, en cambio, la simplicidad metafísica es absoluta: la diferencia entre su esencia y su ser es sólo de razón; jamás real. En efecto, podemos hablar de una diferencia de razón en cuanto que desde la esencia preguntamos *quid sit*, y desde el ser preguntamos *an sit*; pero ambos coprincipios se identifican real-

³⁶ *De Ente et Essentia*. En “Opuscula Omnia”, Op. cit., cap. 3. El destacado es nuestro.

³⁷ Op. Cit. El destacado es nuestro.

mente, pues en ambos casos contestamos: *Est*. En efecto, precisamente, Dios no participa del ser, sino que (es) el mismo Ser. Por eso es la Causa Primera: pues da el ser. Al no tener ser participado, Dios no tiene un principio limitante, potencia, de Su Ser; por eso no es ente finito, sino Infinito. Como vemos, también la teoría de la participación está en la base de toda la teología natural de santo Tomás: pues no sólo le permite llegar racionalmente a que Dios Es, sino que además es el fundamento de todos los atributos divinos a partir de la absoluta simplicidad de Dios.

Y es esta misma teoría de la participación la base para la cuarta vía de santo Tomás, que últimamente ha merecido estudios especiales.³⁸ Pues allí se procede argumentando a partir de los grados de ser; gradación entitativa que como vimos se basa en la participación del ser. Pues el “más” o el “menos” se dicen de diversos según que se aproximen a aquello que es máximo: y esta premisa fundamental es aplicada a la gradación entitativa, resultando así la existencia de un *maxime ens*. Como vemos, se procede en este caso aplicando directamente la analogía entitativa, quedando por ende Dios como primer analogado, no del ente finito, por supuesto, sino del ente en cuanto tal.

Pero aquí se plantea un problema terminológico, que intentaremos resolver. Si *ens* es el participio presente del verbo *esse*, entonces debería ser

³⁸ Ver González, Angel Luis: *Ser y participación*; Pamplona: EUNSA, 1979. Recordemos el texto de la cuarta vía: “Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile: et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis: sicut ignis, -qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitas, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum”. Similar argumentación encontramos en *C.G., I, 13*: “Potest etiam alia ratio colligi ex verbis Aristotelis. In II enim Metaphys. ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV autem Metaphys. ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est -simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod maxime ens. Et hoc dicimus Deum” (Op. cit.). El destacado es nuestro; op. cit.

aplicado propiamente al ente finito, que verdaderamente participa del ser, y no a Dios, que (es) el mismo Ser (*Ipsum Esse*) no participado. Pero he aquí que santo Tomás califica al *Esse* como *maxime ens*. Creemos que el problema puede ser evitado si recordamos que *ens* siempre nos refiere a *quod est*, lo cual nos plantea la dualidad *quod est/quo est*, con la salvedad de que en el ente finito la diferencia entre ambos coprincipios es real, mientras que en Dios, sólo de razón. Pues está en la base de la analogía del ente que *ens* no signifique exactamente lo mismo en Dios y en las criaturas. En ambos, se mantienen la referencia al *quod est*, en el sentido que de ambos -Dios y la criatura- se dice *est*; la diferencia es que ese *est* es en Dios su misma esencia, mientras que en las criaturas no. Es en tal sentido que Dios es el *ens* por excelencia: Dios (es) el mismo *Est*. Por otra parte no debe olvidarse que estamos en un caso en el que el lenguaje humano ha procedido *via inventionis*, pues *antes* de llegar a Dios ha calificado con el término que propiamente designa la participación a aquellos que primero aparecen al conocimiento humano: las criaturas. Una vez que se llega a Dios, se advierte que Él no participa del ser, sino que (es) el mismo ser, y entonces la dualidad *quod est/quo est* a la que todo ente hace referencia, se nos presenta sólo de razón.³⁹ Precisamente, nuestro tema siguiente será ver cómo se estructura metafísicamente el sistema total de lo real a partir de Dios, una vez demostrado que Es. Tal será nuestro análisis “*via resolutionis*” de las implicancias de la participación.

4. La *via resolutionis*

Una vez demostrado el ser de Dios a partir de la causalidad intrínseca al ente finito, nos queda entonces esta triple perspectiva: Dios, con identificación real entre esencia y acto de ser, y las criaturas, con diferencia real entre ambos coprincipios, siendo el primero potencial y el segundo actual; y en las criaturas, a su vez, tenemos aquellas con simplicidad por el lado de la esencia (el caso de los ángeles) y los entes corpóreos, cuya esencia está compuesta por dos coprincipios constitutivos, uno actual y otro potencial:

³⁹ 2004: Hoy agregaríamos a toda esta explicación la perspectiva pragmática de los “juegos de lenguaje” (Wittgenstein) lo cual moderaría la búsqueda de exactitud semántico-sintáctica que teníamos en aquella época. Sobre éste ver Leocata, F.: *Persona, lenguaje, realidad*, Buenos Aires: EDUCA, 2003.

la forma sustancial y la materia prima. Esta triple perspectiva puede observarse con suma claridad en diversos textos de santo Tomás. Por ejemplo, en *De Ente et Essentia*,⁴⁰ cap. IV, se comienza analizando “*quodomo essentia invenitur in diversis*”. Dice así:

His visis, patet quomodo essentia invenitur in diversis. Invenitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet essentiam, quia essentia ejus non est aliud quam esse ejus.

Más abajo analiza el segundo caso:

Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia: unde esse earum non est absolute, sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis; sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materiae.

Y finaliza el capítulo describiendo el tercer caso:

Tertio modo invenitur in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter quod ab alio esse habent; et iterum natura vel quidditas earum recepta est in materia signata. Et ideo sunt finitae et superius et inferius, et in eis jam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuorum in una specie; et in his substantiis qualiter se habet essentia ad intentiones logicas, supra dictum est.

También encontramos esta triple perspectiva en este texto de la Suma:

Dicendum quod, licet in angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse et actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut

⁴⁰ Op. Cit. El destacado es nuestro.

*potentia ad actum. Et talis compositio intelligenda est in angelis. Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod angelus est compositus ex **quo est et quod est**, vel ex **esse et quod est**, ut Boetius dicit: nam **quod est est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse et quod est, ut supra ostensum est. Unde solus Deus est actus purus.**⁴¹*

Es de destacar que en este texto santo Tomás utiliza la analogía con el “correr” para explicar la función del *esse*: el ser es aquello por lo cual la sustancia es, así como el correr (o la “carrera”) es aquello por lo cual el corriente corre. Pero este análisis de la *via resolutionis* que se abre a partir de la participación quedaría incompleto si no señalamos este importante detalle. El hecho de que la esencia sea el principio potencial participante ¿significa que “hay” esencias “seltas” a las cuales Dios les “agrega” un acto de ser, quedando constituido así un ente? De ningún modo, y no es tal la perspectiva tomista de la cuestión. La diferencia real entre esencia y acto de ser no significa que sean “reales” sustantivamente, como dos “cosas separadas” que en determinado momento se ensamblan,⁴² sino que son reales *adjetivamente*, constituyendo dos coprincipios inseparables en el ente finito. “Inseparables” quiere decir en este caso: no hay ente finito si no hay esencia + acto de ser. O sea que esencia - acto de ser = nada. Por lo tanto, la creación, en cuanto “dar el ser” implica la creación simultánea de aquello que recibe el ser, esto es, el principio potencial participante. Lo cual está claramente afirmado en el siguiente texto, importantísimo en cuanto a su profundidad metafísica: “*dicendum, quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti*”.⁴³ Por otra parte, destaquemos que aquí se nos ofrece otro importante modo de caracterizar al ente finito: “*id quod esse recipit - esse*”. La expresión “aquello que recibe el ser” es un excelente modo de caracterizar al principio *limitante* del ente, por el cual se constituye en ente finito, y nos dice claramente que su ser es recibido, “prestado”; participado.

Por último, explicitemos cómo se puede resumir, a nuestro juicio, la triple perspectiva aludida, en el siguiente cuadro:

⁴¹ I, Q. 50, a. 2 ad 3. Op. Cit. El destacado es nuestro.

⁴² Debo agradecer la advertencia de ese importante detalle a las clases del p. FerroOP.

⁴³ *De Potentia*, Q. 3, a. 1 ad 17. Marietti, Torino, Roma, 1965. El destacado es nuestro.

Dios identificación real	Deus est esse/ in quantum est (esse) Deus est esse/ in quantum quid est (essens)	Diferencia de razón
Ángeles	A. habet esse/ in quantum est (esse) A. est A./ in quantum quid est (esencia) (A=A; ident. real de suppositum y natura).	Diferencia real
Ser humano	Juan habet esse/ in quantum est (esse) Juan habet humanitas/ in quantum quid est (es.) (Juan dif. humanitas; dif. real entre suppositum y natura)	Diferencia real

Esto es: en el caso de Dios, tenemos una identificación real entre esencia y ser, si bien una diferencia de razón puesto que las preguntas son distintas, aunque en ambos casos contestamos lo mismo. En efecto, si preguntamos “si es”, contestamos *est*; y si preguntamos “qué es”, contestamos *est*. En el segundo caso la diferencia entre esencia y acto de ser es real, pero hay una identificación real entre el *suppositum* y la *natura*, lo cual es la diferencia con el tercer caso.

Ahora analizaremos algunas implicancias más de la participación, pero brevemente, pues si bien son importantes, su tratamiento completo excedería los fines de esta tesis. Por otra parte, dos de ellas han sido tratadas ya en un trabajo anterior.⁴⁴

5. La estructura *judicativa del ente y la separatio*.

La participación como eje central

Hemos visto suficientemente que *ens* nos dice *quod est*, junto con las principales implicancias metafísicas de tal cosa en cuanto a la composición del ente. Ahora bien: *quod est* es una peculiarísima “noción”; y hemos hasta ahora utilizado tal término pues estamos convencidos de que el ente no es un concepto al modo de un concepto genérico universal. Pues el *quod est* tiene, por su misma estructura, un juicio implícito. Por ende, no puede ser resulta-

⁴⁴ ver “El camino de acceso a la metafísica y su relación con la *separatio*”. Trabajo de investigación realizado para el Seminario de Investigación de cuarto año, de la Facultad de Filosofía de la UNSTA, durante el curso lectivo de 1982.

do de la simple aprehensión, por la cual captamos una esencia sin afirmar ni negar nada de ella. Pues en el caso de *ens* estamos afirmando precisamente que es. Si el ente fuera un concepto genérico universal, entraríamos en un esencialismo totalmente ajeno al carácter propiamente “existencial” (por la afirmación del acto de ser) de la metafísica de santo Tomás. Por otra parte, es justamente en este aspecto *judicativo* de la noción de ente donde se funda su peculiar universalidad trascendental. En los conceptos genéricos universales, están contenidas *potencialmente* las diferencias específicas (animal “puede ser” racional) y además éstas difieren realmente del género (“racional” difiere realmente de “animal”). Todo lo cual no sucede en el caso de *ens*. En efecto, nada se le puede agregar que difiera realmente de *ens* (de lo contrario, se le agregaría nada); y por eso se habla de los agregados de razón al ente, que son lo que sigue en su generalidad a todo ente (trascendentales) y el *speciali modo restrictivo* (sustancia y accidentes); además de que todo está incluido actualmente en la noción de ente. Por eso la universalidad del ente trasciende la de los géneros y las especies, o sea, está “más allá”; y por eso es una universalidad trascendental.

Este aspecto *judicativo* del *quod est* se explicita, por medio de un juicio de secundo adjacente, cada vez que decimos o predicamos el “es” de un determinado sujeto que ejerce el acto de ser: Juan es, esta piedra es, etc. Pues si el juicio es aquella operación mental por la que unimos o separamos en la mente lo que en la realidad está unido o separado, entonces en el juicio de *secunda adyacencia* implícito en el *quod est* estamos uniendo los dos coprincipios constitutivos de “uno” real (el ente): *quod est* y *quo est*. De allí que la metafísica de santo Tomás no sea ni “esencialista” ni “existencialista”, pues el carácter *judicativo* del ente, que implica no separar en la mente lo que en la realidad está unido -so pena de caer en falsedad- tiene como consecuencia una metafísica integradora de los dos aspectos del ente, pues ellos le corresponden al ente en cuanto tal.⁴⁵

Todo lo dicho nos introduce al segundo tema, del cual queríamos hacer una breve referencia. Pues con lo anterior se establece la función de la

⁴⁵ La notable diferencia entre *ens* y los conceptos -genéricos universales ha sido subrayada enfáticamente por Gilson en *El ser y los filósofos*, Pamplona: EUNSA, 1979. Cap. VI y Apéndice.

separatio en el *corpus* de la metafísica basada en la participación. Mediante el primero de los dos juicios negativos que conforman el doble juicio negativo de la *separatio* (el ente no es material *per se*, ni inmaterial *per se*) se explicita la ubicación de la metafísica en el tercero de los tres grados de “especulables” de los que habla Santo Tomás: los que no dependen de la materia ni según el ser ni según la intelección. Y a tal “especulable” es al que se llega mediante la intuición estudiada en la primera parte de esta tesis, esa intuición judicativa y distintiva que afirma *quod est*, de lo cual se desprende que ese *quod est* no es ni material *per se* ni inmaterial *per se*. Lo cual significa, en última instancia: “la participación del ser no implica, en cuanto tal, materialidad o inmaterialidad”. Allí está, pues, la unión íntima de la participación y la *separatio*.

En tercer lugar y por último, destaquemos que la participación es a nuestro juicio el eje central e integrador de todos los temas del *corpus* de la metafísica de santo Tomás. En efecto: la trascendentalidad del ente se desprende del carácter judicativo del *quod est* -o *id quod est*- a diferencia de los conceptos genéricos universales obtenidos por simple aprehensión. La analogía del ente, como vimos, surge de la diferencia real entre el *quod est* y el *quo est* en el ente finito, a diferencia del ente Infinito, donde *quod est* = *quo est*. Los temas de acto y potencia, por otra parte, están necesariamente implicados en las características de los dos coprincipios constitutivos del ente finito: potencial el participante; actual el participado. Sustancia y accidentes es un tema que está implicado en el análisis del *quod est* como sujeto que ejerce el acto de ser, lo cual está en relación al primer analogado del ente finito y la división predicamental entre sustancia y los nueve accidentes implicada en los modos de ser del ente finito, derivados del principio potencial participante. La causalidad se desprende como característica del ente finito, justamente por su diferencia real entre esencia y acto de ser; esto es lo que permite la demostración racional de que Dios es. Y la absoluta simplicidad metafísica de Dios y los atributos que de ella se desprenden tienen como base la naturaleza no-participante del *Esse* Divino, en lo cual aparece nuevamente la teoría de la participación.

Llega entonces el momento de extraer la conclusión general de esta segunda parte de la tesis:

1. *ens* nos dice “*quod est*”, lo cual ya nos indica “dos”: lo que es, y aquello por lo cual lo que es, es (*quod est/quo est*).

2. El ente finito está compuesto por dos coprincipios constitutivos, uno potencial participante, y otro actual participado, que son respectivamente la esencia y el acto de ser.
3. La diferencia real entre ambos coprincipios implica que el ente finito, por participar del acto de ser, no tiene en sí su razón de ser, por lo cual tiene su razón de ser en otro. Por eso todo ente por participación (finito) es causado. La causalidad es así característica necesaria del ente finito.
4. La causalidad permite demostrar racionalmente que Dios es, como el Ser por esencia, que es causa de todo lo que es por participación.
5. La demostración de que Dios es permite encarar la *via resolutionis*, en la cual se analizan de arriba hacia abajo las diversas constituciones metafísicas del ente, esencialmente análogo.
6. El *quod est* tiene un juicio implícito, lo cual implica la estructura judicativa del ente, a diferencia de los conceptos genéricos universales.
7. En la participación está implicada la *separatio*, al no ser la participación del acto de ser ni material *per se* ni inmaterial *per se*.
8. La participación es eje central e integrador de todo el *corpus* de la metafísica de santo Tomás.

Tercera Parte: Conclusión

Del análisis que hemos efectuado, a partir de los textos de santo Tomás, se desprenden dos cosas fundamentales: hay intuición del ente; y el ente está compuesto por esencia y acto de ser. Por lo tanto, dicha intuición debe ser integradora de ambos aspectos del ente. En efecto, por algo santo Tomás afirma, al comienzo de *De Ente et Essentia*⁴⁶ que “*ens autem et essentia sunt quae primo in intellectu concipiuntur*”; y el *ens* es tal por el *esse*: “*nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse*”⁴⁷. Todo lo cual confirma lo que venimos afirmando: el ente es tal por el acto de ser; y si hay intuición de ente, hay pues intuición del acto de ser. Y estamos convencidos, a partir de los textos citados, de que tal afirmación es plenamente conforme a la metafísica tomista; pero no sólo “conforme”, sino que está en su doctrina, cuyo eje central, a diferencia de la ontología, está en el énfasis

⁴⁶ Op. cit. El destacado es nuestro.

⁴⁷ C.G., I, 25. Op. Cit. El destacado es nuestro.

puesto en el análisis metafísico del acto de ser. Lo cual podría sistematizarse en el siguiente polisilogismo:

Toda intuición del ente implica intuición de los dos coprincipios constitutivos del ente; toda intuición de los dos coprincipios constitutivos del ente implica intuición de la esencia y el acto de ser; toda intuición de la esencia y el acto de ser implica intuición del acto de ser; luego, toda intuición del ente implica intuición del acto de ser. La tercera premisa está fundamentada en la norma lógica de simplificación.

Por lo tanto: en la metafísica de santo Tomás está implícita, como premisa gnoseológica fundamental, la intuición del acto de ser. Que es lo que se quería demostrar.

Bibliografía

Obras de santo Tomás:

In Deudecim Libros Metaphysicorum Aristotelis expositio: Torino: Marietti, 1971, II edizione.

Questiones Disputatae: Roma: Marietti, 1941. I, De Veritate.

Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi; P. Lethielleux, Parisiis, 1929.

De Intellectu et Intelligibile; en “*Opuscula Omnia*”; P. Lethielleux, Parisiis, 1927.

De Ente et Essentia; en “*Opuscula Omnia*”; P. Lethielleux, Parisiis, 1927.

Summa Theologiae: Torino: Marietti, 1963.

Suma Contra Gentiles; Madrid: BAC, 1967.

In Libros Peri Hermeneias Et Posteriorum Analyticorum Expositio; Torino: Marietti, 1964.

In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio: Torino: Marietti, 1964.

Comentario al Libro del Alma de Aristóteles; Buenos Aires: Dund. Arché, 1979.

Otros autores:

Fabro, Cornelio: *Percepción y Pensamiento*. Pamplona: EUNSA, 1979.

Gilson, Etienne: *El ser y los filósofos*. Pamplona: EUNSA, 1979.

La Filosofía en la Edad Media. Gredos, Madrid, 1976 (2da. reimp.).

González, Angel Luis: *Ser y participación*. Pamplona: EUNSA, 1979.

Verneaux, Roger: *Epistemología general o crítica del conocimiento*. Barcelona: Herder, 1979.