

IGNACIO GUTI ANDREU

**METAFÍSICA
DEL ALMA HUMANA**

Tesis Doctoral dirigida por el Prof. D. Eudaldo Forment

**UNIVERSIDAD CENTRAL DE BARCELONA
ABRIL 1991**

INDICE

INTRODUCCION	7
--------------	---

PRIMERA PARTE FUNDAMENTACION DE LA METAFISICA DEL ALMA

CAPITULO I	
LA PARTICIPACION DEL ENTE EN EL SER	22
Experiencia del <i>ens</i> .	23
Experiencia de la multiplicidad	27
Estructura trascendental del ente	32
Dios, fundamento último y Causa primera del ente	35
Orden predicamental y orden trascendental	38
La participación en el ser, fundamento de la escala de los entes	41
CAPITULO II	
CONOCIMIENTO METAFISICO DEL ENTE	46
<i>Via resolutionis</i> y <i>via compositionis</i> .	46
Metafísica y ciencias particulares	51
a) Metafísica, ciencia del ente en cuanto ente	51
b) Abstracción y separación	58
Antropologías y Metafísica del hombre	61

SEGUNDA PARTE
VIA RESOLUTIONIS: ALMA HUMANA Y SER

CAPITULO I	
COGNOSCIBILIDAD DEL ALMA	
	70
Recurso a la experiencia	72
Duplex cognitio	78
a) Conocimiento existencial	81
b) Conocimiento esencial	84
c) Formas de percepción intelectual	88
CAPITULO II	
SUBSTANCIA ESPIRITUAL	
	93
Alma y vida	93
Alma y acto de ser	101
<i>Operari sequitur esse</i>	102
Entender no se ejerce por medio de un órgano corporal	106
a) El entendimiento es cognoscitivo de todo	108
b) El entendimiento es de lo universal	113
c) El entendimiento se entiende a sí mismo	122
CAPITULO III	
FORMA DEL CUERPO	
	133
Centralidad de la Suma Teológica (I, q. 76, a. 1)	134
Argumentación aristotélica	136
El hecho: <i>hic homo intelligit</i>	141
a) Refutación del platonismo	142
b) Refutación del averroísmo	147
El principio: <i>actiones sunt suppositorum</i>	149
Argumentación tomista	154
a) El principio intelectual no puede estar separado de este hombre	154
b) El principio intelectual es forma de este hombre	157
c) El principio intelectual es forma substancial de este hombre	159
El alma intelectual en la escala de las formas	163
CAPITULO IV	
UNA SUBSTANCIA ESPIRITUAL COMO FORMA DEL CUERPO	
	169
Forma como acto de una materia	169
Forma como potencia del ser	172
Comunicabilidad del acto de ser	175
Alma como "horizonte y confín"	182
Excedencia de la forma sobre la materia	185
Estructura trascendental del alma humana	197

TERCERA PARTE
VIA COMPOSITIONIS: ALMA HUMANA Y HOMBRE

CAPITULO I	
EL HOMBRE, UNIDAD ESENCIAL DE CUERPO Y ALMA	
A. El alma intelectual, única forma substancial y única alma	209
El acto, razón de unidad	209
La tesis de la pluralidad de formas substanciales	213
a) Fundamento: el logicismo. Platón y Avicibrón	215
b) Refutación	225
El ser participado, raíz de toda la diversidad operativa	237
B. Presencia del alma intelectual en el cuerpo	244
<i>In toto et in qualibet parte corporis</i>	244
<i>Tota in toto et tota in qualibet parte corporis</i>	246
CAPITULO II	
NATURALEZA ESPIRITUAL Y SER PERSONAL	
Substancia, naturaleza y supuesto	250
<i>Id quod est perfectissimum in tota natura</i>	258
Naturaleza humana y persona humana	263
CAPITULO III	
INMORTALIDAD PERSONAL DEL ALMA HUMANA	
Forma <i>quo</i> y forma <i>habens esse</i>	269
La relación forma-ser, fundamento de la demostración	276
Multiplicación del alma intelectual e inmortalidad personal	294
a) La materia, principio de individuación del alma intelectual	297
b) El entendimiento, multiplicado, entiende lo universal	307
CAPITULO IV	
LA CREACION INMEDIATA DEL ALMA HUMANA POR DIOS	
Dios, Causa Primera de todas las cosas	311
La criatura, causa segunda de algunas cosas	314
Producción propia del alma por Dios	319
Dignidad del hombre	328

CAPITULO V		
EL CUMPLIMIENTO DE LA LIBERTAD HUMANA EN DIOS		332
La propiedad del acto de ser, fundamento de la libertad		333
El obrar libre del hombre		337
a) Inteligencia		337
b) Voluntad		338
c) Inteligencia y voluntad		342
d) Libertad de la inteligencia y libertad de la voluntad		351
El cumplimiento del hombre en la acción libre		353
Dios, fin último del obrar libre		364
EPILOGO		368
BIBLIOGRAFIA		372

INTRODUCCION

Llevar a cabo la resolución del alma humana en el ente, esto es, considerar el alma humana como *ens*, como *habens esse*, como poseedora y participante del acto de ser: aquí va encerrado lo más esencial de nuestro trabajo, y su aportación específica. Investigación estrictamente metafísica, porque atendemos a un ámbito de la realidad -en nuestro caso, el alma- *inquantum est ens*. No consideramos el alma desde la perspectiva de sus operaciones y facultades, sino desde la perspectiva del ser como acto (*esse ut actus*). Estudio metafísico, y no de psicología racional. Veamos ahora los distintos momentos que articulan nuestro itinerario metafísico.

La metafísica tomista del alma humana se nutre necesariamente de lo que constituye la aportación decisiva de Santo Tomás a la filosofía: su metafísica del acto de ser. Debemos, pues, atender a la relación *ens-esse*, comprenderla a fondo, porque nuestro propósito es elaborar una metafísica del alma, esto es, una consideración del alma *ut ens, ut habens esse*.

Lo inmediato y evidentísimo que sabemos de las cosas es que *son*. A ese amigo nuestro, a esa persona concreta con la que ahora hablamos, las concebimos primeramente como *siendo*, como *lo que es*.

"Lo que es": nuestra primera experiencia es, así, afirmación del ser, reconocimiento de una consistencia propia de las cosas mismas, independiente de nosotros. El inicio mismo de la filosofía tomista está marcado ya por un respeto absoluto al secreto íntimo de cada cosa. Lo primero conocido, lo primero que aparece en el intelecto es, pues, el *ens*, de cuyo conocimiento derivan los primeros principios de la razón, como el de no-contradicción. Esa intelección primera del *ens*, dada en nuestra experiencia sensible más sencilla y cotidiana, nos permite descubrir -quizá, en un primer momento, de un modo confuso- la estructura originaria de un sujeto (algo) que posee una perfección (*ser*).

Nos damos cuenta de que esta perfección de ser, es algo más que la mera *existencia* de las cosas. Ciertamente, no podemos prescindir del hecho de que una cosa sea, pues de lo contrario, seríamos incapaces de concebirla como *ens*: no podemos ponernos a filosofar cerrando los ojos a la realidad. Pero no podemos tampoco confundir el mero hecho de existir, la *presencia* de las cosas ante nuestros ojos (del cuerpo, o del alma) con esa perfección intrínseca de la cosa misma, esto es, con la perfección de ser, copercibida al concebir el *ens*, y que viene a expresar la consistencia misma de una cosa. La perfección de ser (*esse*) se distinguirá, por tanto, de su sujeto o *essentia*, y de su resultado, que es la *existentia*.

Ahora bien, si queremos aferrar plenamente la originalidad del *esse* tomista, distinguiéndolo de la *forma* aristotélica, y superar de este modo una consideración de la realidad en el orden formal (donde las cosas *son esto o aquello* por sus formas substanciales) para considerarla en el orden real (donde las cosas *son* radicalmente por el *esse*; y porque *son*, son esto o aquello), es necesario tener en cuenta la importantísima y clave noción metafísica de participación. La experiencia de la multiplicidad -el problema de los otros- nos viene a ayudar en este momento, permitiéndonos llevar a cabo la resolución -la reducción al fundamento- del *ens* en el *esse*. Descubrimos entonces que el *ens* es por participación, compuesto realmente de participante y participado, donde lo participado es el mismo ser o acto de ser (*actus essendi*), y donde el participante del ser es la esencia o potencia de ser (*essentia essendi*). Esta participación del ente en el ser nos remitirá, como ya

fundamento último y causa primera, al Ser por esencia, que, siendo el Ser, lo da a participar a lo que de suyo no es.

El *esse* se nos presenta como acto de todos los actos, y perfección intrínseca de todas las perfecciones del ente, incluso de las mismas formas. El ente finito tiene en el acto de ser *proprio* la raíz de todas sus perfecciones. Pero precisamente porque ese acto intrínseco de ser, propio a cada ente, es participado, y remite a Dios como fundamento último en cuanto causa del *esse*, Santo Tomás ha puesto la fundamentación metafísica necesaria para sostener la autonomía y consistencia propias de la criatura y, al mismo tiempo, la dependencia absoluta de la criatura respecto a su Creador. En la dialéctica *ens-esse* va encerrada la clave de toda la realidad.

Ahora bien, sólo la perspectiva metafísica descubre esa dialéctica última y más fundamental de la realidad. Definida a partir de Aristóteles como ciencia del ente en cuanto ente, la metafísica alcanza su plena madurez cuando sabe referir toda la realidad al ser, que es el acto del ente en cuanto ente. Considerar al ente *inquantum est ens* será, en definitiva, considerarlo en cuanto *es* radicalmente por su acto de ser. Se trata, por tanto, de llevar a cabo la "resolución" del ente en el ser. La metafísica se nos presenta como una *reductio ad esse*. La metafísica del alma humana se propone, en consecuencia, considerar al alma *ut habens esse*. De este modo, estaremos en condiciones de dar una respuesta adecuada a la pregunta por la verdad del alma, y *a fortiori*, del hombre. La *via resolutionis*, avanzando *de acto en acto*, partirá desde las operaciones (acto formal segundo) hasta el alma humana (acto formal primero), y desde el alma hasta el ser (acto primero *simpliciter*), acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones. Una vez alcanzado el ser del alma, la *via compositionis* procederá a extraer todas las consecuencias de su peculiar perfección y dignidad, en cuanto substancia espiritual y, al mismo tiempo, forma del cuerpo.

Hasta aquí, la fundamentación de la metafísica del alma humana. Ocupa la primera parte de nuestro trabajo. Su finalidad: mostrar que la consideración del alma se enraiza y se desenvuelve en el horizonte de la metafísica del acto de ser. La comprensión honda del ser como acto

(*esse ut actus*) se nos presenta como la única clave para esclarecer definitivamente la verdad más íntima del alma. Iniciamos ahora la investigación metafísica del alma. Empezaremos por la *via resolutionis*, dejando la *via compositionis* para la tercera parte del trabajo. Queremos subrayar desde el principio, para evitar todo tipo de equívocos, que no es ésta una investigación histórica sobre el "problema" del alma, sino metafísica. No nos interesa tanto lo que ha dicho Santo Tomás sobre el alma, cuanto el alma real y concreta de cada hombre, de este hombre. Se trata, en definitiva, de ir al alma misma, superando -con el recurso a la experiencia ordinaria, a la vida vivida- la posible fascinación y encanto de un discurso bien construido, pero situado en el mundo de las intenciones entendidas. Hablamos de algo real, aunque entendido.

Pero nuestro estudio topa inmediatamente con una dificultad seria, pues ¿quién ha visto el alma? No cabe el recurso a la experiencia externa. Nos encontramos desorientados, y no sabemos muy bien por dónde comenzar. Acudimos a la ciencia, y volvemos con las manos vacías. De ahí que el estudio del alma haya estado siempre marcado por un cierto misterio y dificultad. Ha llegado el momento de meternos dentro de nosotros mismos, siguiendo la invitación de San Agustín: *noli foras ire. In teipsum redi: in interiore homine habitat veritas*. Pues bien, al volver hacia nosotros mismos, y percibir que sentimos, y entendemos, y ejercemos las demás operaciones vitales, percibimos que tenemos alma. Aunque el conocimiento de la naturaleza del alma sea muy difícil y exija una investigación diligente y sutil, sin embargo, experimentamos ya en nosotros mismos que tenemos alma, que el alma existe al percibir los actos del alma. Experiencia *inmediata* y *certísima* que el hombre tiene del principio de sus operaciones.

Al entender o sentir algo, percibimos que entendemos y sentimos. Y percibiendo nuestros actos vitales, copercibimos la *existencia* del alma. Pero es evidente que esta existencia percibida en nuestra experiencia interna es algo más que la *mera existencia*, pues percibimos la presencia del alma como un principio fundante de operaciones vitales. Luego en la percepción existencial del alma, entrevemos ya la "consistencia" del alma como *plenitud* desde la que brota toda la operatividad humana, y que indudablemente no se puede reducir al

mero hecho del existir. La percepción existencial del alma fundamenta el conocimiento esencial del alma. Imposible aprehender la naturaleza del alma sin recurrir a nuestra experiencia interna. Hemos traspasado ya el umbral de esa *reductio ad esse* que nos proponemos. Ya tenemos asegurada la existencia del alma, así como las huellas para rastrear en su perfección de ser: sus operaciones propias, que nos mostrarán perfectamente su naturaleza.

Por alma todos entienden el primer principio de vida (*primum principium vitae, quo vivimus primum*). En la filosofía clásica, especialmente con Aristóteles, la excelencia del vivir, de las operaciones vitales (formas accidentales como acto segundo) manifiesta un primer principio de ser (forma substancial como acto primero) que trasciende en perfección y dignidad a las formas substanciales de los no vivientes. Por eso, empleamos otro término, *alma*, para designar la forma substancial de los vivientes. Aristóteles, partiendo de las operaciones vitales, del vivir, avanzando *de acto en acto*, caracteriza al alma como acto primero de un cuerpo orgánico. Pero la metafísica aristotélica sólo considera la forma como acto: la forma accidental, que es acto segundo, y la forma substancial, que es acto primero. Pero la forma no es el último nivel de acto. Es necesario seguir avanzando en la línea del acto hasta alcanzar el acto primero *simpliciter* o acto de ser.

La investigación tomista del alma humana se desenvuelve toda ella en la experiencia de la vida, pero se inicia con la vida intelectual. Y la *reductio ad fundamentum* del principio de vida intelectual (*principium intellectivum, anima intellectiva*) consiste en "resolver" el vivir intelectual en el ser, siguiendo la orientación marcada ya por Aristóteles, *vivere viventibus est esse*, pero con una comprensión del ser (*esse*) que no se reduce a la forma. Partimos de nuestra operación vital de entender. Ahora bien, el acto de entender no se ejerce por medio de un órgano corporal. Luego el principio intelectual obra por sí mismo en cuanto que tiene una operación propia, en la que no participa el cuerpo. *Obra por sí mismo*. Pero como el obrar sigue al ser, y el modo de obrar al modo de ser, el principio intelectual tiene *ser por sí mismo*, no dependiendo del cuerpo. Es propietario del acto de ser por sí mismo.

Esta *via resolutionis* avanza en la línea del acto sostenida por la original comprensión del principio metafísico, *operari sequitur esse*. El ente obra desde y por su acto de ser. La comprensión del ser como coprincipio metafísico intrínseco del ente, acto de todos los actos y perfección fundante de toda la perfección entitativa y operativa del ente, es, por decirlo de alguna manera, previa o "trascendental" a la consideración metafísica del alma: pertenece a la original metafísica del acto de ser, desde la cual se iluminan todas las cuestiones. La peculiaridad y especificidad de esta *reductio ad esse* consistirá, por tanto, en mostrar que el principio intelectual obra por sí mismo, esto es, que posee una actividad propia, entender, en la que no participa el cuerpo. Esta independencia respecto del cuerpo en su obrar se pone de manifiesto en tres aspectos del entender: a) el entendimiento es cognoscitivo de todo; b) El entendimiento tiene por objeto lo universal; c) el entendimiento se entiende a sí mismo.

Sólo quien haya seguido, no sin esfuerzo, la "resolución" del principio intelectual o alma intelectual en el acto de ser, estará en condiciones de captar en toda su hondura metafísica el sentido de la espiritualidad y de la inmaterialidad del alma, su diferencia y, al mismo tiempo, su articulación. El principio intelectual quedará caracterizado como *forma habens esse per se*, esto es, una forma pura o simple (inmaterialidad) propietaria del acto de ser por sí misma, no dependiendo del cuerpo (espiritualidad).

Ahora bien, si este principio por el que el hombre entiende posee el acto de ser por sí mismo y en sí mismo, no dependiendo del cuerpo, parece que el principio intelectual será una substancia separada. No será algo que inhiera formalmente en el hombre. Por eso, nuestra investigación se encamina ahora a dilucidar una cuestión, de vital importancia: este principio intelectual que es substancia espiritual, ¿es el alma humana?, ¿es la forma substancial de este viviente que es el hombre? La respuesta será contundente: el principio intelectual es la forma substancial del cuerpo, o, con otras palabras, el principio intelectual se une al cuerpo como forma substancial (*unitur corpori ut forma substantialis*). Substancia espiritual y, al mismo tiempo, forma del cuerpo.

La argumentación tiene un momento fenomenológico, y otro, de fundamentación metafísica. El primero se apoya en la percepción inmediata e irrefragable que cada uno tiene de ser él quien entiende: *hic homo intelligit* (percepción ésta, que no se puede deslindar de aquella otra, *ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire*, que nos hace no perder el sentido de nuestra corporeidad: experimento mi cuerpo como algo mío, y a la vez como no siendo del todo mi yo. Soy corpóreo, pero no todo en mí es cuerpo). La fundamentación metafísica de este hecho de experiencia, del *hic homo intelligit*, pasa como por tres momentos íntimamente unidos: a) El principio intelectual no está separado de este hombre; b) El principio intelectual es forma de este hombre; c) El principio intelectual es la forma *propria* o substancial de este hombre. Tres momentos siempre sostenidos por una comprensión profunda y radical de la acción, entendida como brotando en virtud de la fuerza constituyente del acto de ser: *actiones sunt suppositorum, quia actus essendi est suppositi*.

El ente real y concreto obra desde y por su acto de ser, que es principio metafísico *intrínseco* del ente. Por eso, en el caso del hombre, tanto los principios próximos de obrar (potencias operativas) como el principio remoto (principio intelectual, alma intelectual) pertenecen intrínsecamente al hombre como algo propio y suyo, y no están separados de él. En cuanto *principio intrínseco del ser* espiritual (y, por consiguiente, del obrar espiritual), el principio intelectual será forma del hombre (pues toda forma es determinativa del mismo ser). El ente obra desde y por su acto de ser mediante la forma (substancial o accidental), la cual, determinando el modo de ser, determina, por consiguiente, el modo de obrar (substancial o accidental). Pero el vivir espiritual (entender y querer) es lo más específico del hombre. El hombre es hombre porque entiende y quiere. Luego el principio intelectual será la forma substancial del hombre. Se unirá al cuerpo como forma substancial. Una fundamentación, que hemos articulado en tres momentos, pero que, en definitiva, se resuelve en una comprensión del ser como perfección intrínseca fundante de toda la entidad y operatividad del ente, que es participada primeramente por la forma substancial, y desde ella, dada a participar a todo el compuesto. El principio intelectual o alma intelectual es, pues, el alma humana.

Nuestra misma experiencia vivida nos obliga a afirmar que el alma humana es substancia espiritual y forma del cuerpo.

Pero enseguida surge una duda: ¿de qué modo puede una substancia espiritual ser forma substancial de un cuerpo? Sabemos que *efectivamente* lo es. El principio por el que el hombre entiende es una substancia espiritual, pues la operación de entender no se ejerce por medio de un órgano corporal. Y esta substancia espiritual que es el principio intelectual es la forma substancial del hombre porque es "este" hombre quien entiende, y entender, como también amar, son las actividades propias y específicas del hombre. Pero también es cierto que nuestra inteligencia no acierta a encontrar la manera de salvar una aparente incompatibilidad. Si toda forma es acto de una materia, y depende intrínsecamente de ella, ¿cómo puede ser forma de un ente corpóreo un principio que no depende intrínsecamente del cuerpo? La dificultad se resuelve cuando descubrimos ese nivel último de acto, respecto del cual incluso la misma forma se resuelve en *potencia*: el nivel del acto de ser.

Desde una comprensión de la forma como potencia de ser (*potentia essendi*), como participante del acto de ser, se entiende que informar una materia, ser acto de una materia; es decir, dar el ser a la materia (*forma dat esse materiae, forma est principium essendi materiae*), no signifique necesariamente depender intrínsecamente de la materia (como creen todos los que afirman que *esse formae non est sine materia, non esse forma est praeter esse materiae*). Lo propio de la forma en cuanto *forma* es ser acto de una materia, y no el depender intrínsecamente de la materia, sino del acto de ser. En cuanto *forma*, el alma intelectual comunica y da a participar el ser al cuerpo, en virtud de la comunicabilidad máxima del acto de ser. *Es acto de una materia, e informa al cuerpo* (igual que el resto de las formas naturales). Pero en cuanto *tal* forma peculiar, el alma intelectual hace partícipe al cuerpo de un acto de ser que posee en sí misma y por sí misma (a diferencia del resto de formas naturales, que poseen el ser únicamente en y por el compuesto). *No subsiste porque informe al cuerpo.*

Luego en cuanto trasciende el ser de la materia corporal, siendo capaz de subsistir y obrar por sí misma, el alma humana es substancia

espiritual. Pero en cuanto alcanzada por la materia, y comunicando su ser a la materia, el alma humana es forma del cuerpo. El alma humana se nos presenta como el horizonte y confín entre el mundo de las substancias puramente espirituales, y el de las substancias estrictamente materiales. Ocupa el ínfimo lugar en las substancias espirituales porque hace participar su propio acto de ser a la materia como su forma. Pero es la más noble entre todas las formas naturales porque de tal modo emerge sobre la materia, que posee operaciones - entender y amar- que exceden completamente la condición de la materia. Un modo de obrar que nos manifiesta la espiritualidad de esta forma. Concluye la segunda parte de nuestra investigación.

El alma intelectual participa del acto de ser por sí misma, no dependiendo del cuerpo. Y este ser participado en el que ella misma subsiste, lo comunica a la materia corporal, que viene así a participar del ser propio del alma, aunque no tan noblemente como ella. La luz que arroja esta comprensión metafísica del alma humana como substancia espiritual y forma del cuerpo, pero en términos de ser, nos va a permitir ahora extraer toda una serie de consecuencias valiosísimas que configuran definitivamente la verdad del hombre. Iniciamos la *via compositionis*, que ocupa la tercera y última parte de nuestro estudio. Alcanzaremos, entre otras, verdades como la unidad esencial del hombre, cuya alma intelectual es su única forma substancial y su única alma; la dignidad del hombre como ser personal; el origen y destino de la persona humana en Dios; la libertad humana para amar a Dios por encima de todo.

El alma intelectual se une al cuerpo como forma substancial, comunicando y dando a participar aquel *mismo* ser en el que ella subsiste a la materia corporal. Luego el ser del alma y del cuerpo es *uno*, que es el ser del hombre (*esse hominis*). El alma intelectual tiene ser de substancia, y al comunicarlo al cuerpo, confiere una única substancialidad al compuesto. La unión de cuerpo y alma intelectual no es, pues, accidental sino substancial, y el alma intelectual será la única forma substancial y la única alma del hombre. En efecto, algo por lo mismo que *es*, es *uno*. Luego lo propio de *una* cosa es tener un único acto de ser y, por lo mismo, un único ser substancial. Pero la forma substancial es la que participa directamente del acto de ser; es ella la que

da el ser substancial al ente. Por lo tanto, lo propio de una cosa es poseer una única forma substancial. Como el alma intelectual es la forma substancial del hombre, ella será su única forma substancial y su única alma. Queda así garantizada plenamente la unidad esencial del hombre, que tiene en su acto de ser único su fundamento último.

Como forma substancial del hombre, el alma intelectual da el ser a la materia corporal y la especifica como cuerpo humano. La presencia del alma espiritual constituye al cuerpo humano como tal, y lo vivifica en su totalidad orgánica y en cada una de sus partes. No es el cuerpo el que contiene al alma, sino el alma al cuerpo. Esta presencia del alma intelectual entera en todo y en cualquier parte del cuerpo explica la dignificación ontológica del cuerpo, que recibe una actuación superior y queda de algún modo espiritualizado. Consideraciones fundamentales, para no concebir el cuerpo como un simple apéndice, cuyo uso carece de toda referencialidad a la dignidad espiritual del hombre; para no concebir al cuerpo como algo que simplemente se tiene, pero que no se es.

La *compositio* del alma intelectual como forma substancial ha puesto de relieve la *unidad* del hombre. La "composición" del alma intelectual como substancia espiritual subrayará, más bien, la incomparable *dignidad* del hombre sobre el resto de la creación material. Tres son las afirmaciones capitales que configuran, de algún modo, la excelencia de la *persona humana*: la inmortalidad personal del alma, la creación inmediata del alma por Dios, y la libertad del hombre para conocer y amar a Dios por encima de todo.

La inmortalidad del alma humana es consecuencia inmediata de su espiritualidad. A toda forma le compete de suyo el ser (*esse per se consequitur formam, esse per se convenit formae*). Toda forma es de suyo participante del ser. Hay formas que les compete el ser únicamente en el compuesto. Participan del ser juntamente con la materia: la forma participa primera y propiamente del ser, y ella lo da a participar a la materia, pero de tal manera, que el acto de ser pertenece sólo al compuesto. Es una forma por la que algo es (*forma quo aliquid est*). Luego esta forma dejará de ser, *per accidens*, cuando el compuesto, por indisposición de la materia, deje de ser. Se corromperá,

accidentalmente, al corromperse el compuesto. En cambio, hay formas que les compete el ser por sí mismas, y no únicamente en el compuesto. Participan del ser sin necesidad de materia. La forma sola tiene el acto de ser por sí misma y en sí misma. Es una forma propietaria del ser (*forma habens esse*). Luego esta forma no puede dejar de ser. Ahora bien, el alma humana es una forma *habens esse*: tiene el acto de ser por sí misma, sin necesidad del cuerpo, como atestigua su operación propia de entender. Luego no puede dejar de ser. No se corrompe ni siquiera accidentalmente al corromperse el compuesto humano. El hombre muere, sí, pero el alma es inmortal.

Toda la clave de esta demostración, como se puede apreciar, estriba en un conocimiento hondo de la forma como participante de suyo del acto de ser. Por eso, el olvido de ese nivel último de acto -el *esse*-, respecto del cual la misma forma es potencia, y el rechazo de la participación metafísica, han traído como consecuencia la imposibilidad de dar con una demostración racional de la inmortalidad del alma. Es el caso dramático -si tenemos en cuenta que se trata de uno de los grandes comentaristas de Santo Tomás- de Cayetano. Una inmortalidad, que es *personal*, frente a la amenaza, al morir el hombre, de una reabsorción de su alma en Dios o en un Espíritu cósmico: destruido el cuerpo, no desaparece la individuación del alma, porque el cuerpo no es *causa* de la individuación del alma, sino el acto de ser.

Otra consecuencia de la espiritualidad del alma humana es su creación directa e inmediata por Dios. Si el alma tiene el acto de ser por sí misma, no dependiendo del cuerpo, es evidente que no puede llegar a ser porque un agente natural la eduzca de la potencialidad de la materia. El alma humana no depende de suyo de la materia corporal para ser. Luego es imposible que sea hecha a partir de una materia preexistente. Es hecha a partir de la nada. Y esto es crear, producir una cosa en el ser de la nada, que es propio sólo de Dios. Se da, por tanto, una producción propia del alma humana en el ser sólo por Dios. En la producción del alma no interviene en modo alguno un agente natural. Dios no ha querido causas segundas para el alma humana. Se ha reservado para Sí toda la causalidad del alma. Crea toda la substancia del alma. Es una obra sólo suya. Toda ella es propiedad de Dios. La incomparable dignidad del hombre radica precisamente aquí, en su

alma espiritual, directa y propiamente creada por Dios, en cuanto querida por El en sí misma y por sí misma. Dios crea cada alma humana otorgándole directa y amorosamente un acto de ser original, único e irrepetible, que le pertenece en propiedad. Cada hombre es querido por Dios por sí mismo. Nadie existe por azar.

Concluimos nuestra investigación metafísica con otra de las consecuencias de la espiritualidad del alma: la libertad. En efecto, precisamente porque el alma tiene el acto de ser *por sí misma*, no dependiendo de la materia corporal, puede obrar *por sí misma* emergiendo sobre la materia con operaciones -entender y querer- en las que no participa en modo alguno el cuerpo. Obrar *por sí misma* (*per se*) significa tener dominio de sus acciones, poner con absoluta originalidad sus actos propios; es decir, ser libre. La autonomía del alma en su ser respecto de la materia (*anima intellectiva habet esse per se absolutum, non dependens a corpore*) funda la autonomía en su obrar respecto a la materia. El alma es en cierto modo todo por el conocimiento y el amor (*anima est quodammodo omnia*). La propiedad del acto de ser es el fundamento de la libertad. El hombre, por su alma espiritual, es libre y dueño de su obrar, porque ejerce operaciones -entender y querer- sin necesidad de la materia; operaciones que, por tanto, trascienden los condicionamientos de la materia. Luego la libertad humana es algo más que una característica de la voluntad. Señala ese señorío y dominio en el obrar sobre todo lo contingente, que brota en virtud de la posesión que el alma tiene del acto de ser en propiedad "privada", sin depender de la materia. La libertad humana es una característica de todo el obrar específicamente humano. El hombre es libre por su inteligencia y su voluntad.

Gracias a la libertad de la inteligencia, en cuanto abierta al *ens-
verum universale*, el hombre se sitúa en la verdad de las cosas, y considera su secreto más íntimo y lo que en ellas hay de más permanente. Descubre así la belleza de un universo que le habla del Creador, reconoce la grandeza y dignidad de toda persona humana, se entusiasma por nobles ideales de justicia, de paz, y de servicio a Dios y a los demás. Una libertad que libra al hombre de la contingencia de lo inmediatamente dado y le permite -al poner una "distancia" entre él y la realidad que le envuelve y en la que él mismo está inmerso- juzgar

con rectitud de todas las cosas. Pero la libertad de la inteligencia no basta. Llena de contenido y especifica nuestras acciones, pero no las causa. Es la libertad de la voluntad, en cuanto abierta al *bonum universale*, la que pone con absoluta originalidad todos los actos humanos, al poner el fin. Sólo la libertad de la voluntad lleva al hombre a emprender y realizar esa verdad aprehendida por su inteligencia. Esta es la íntima dialéctica que constituye el *obrar libre* del hombre.

Un obrar libre que sólo se cumple acabadamente en el conocimiento y amor de Dios. Precisamente porque el hombre trasciende en el ser la capacidad de la materia corporal, su obrar libre tiene al *ens-verum universale* como objeto de la inteligencia, y al *bonum universale* como objeto de la voluntad. El hombre conoce y ama todo lo que de algún modo *es*. *Capax entis*. Luego conoce y ama propiamente todo lo que es propiamente; es decir, la substancia. Pero hay substancias que tienen una subsistencia precaria: son, pero dejan de ser. Se trata de todas las substancias estrictamente materiales, que ejercen un ser que pertenece al universo en su totalidad. Por eso, nuestro obrar libre se cumple -y nosotros con él, pues *omnis res est propter suam operationem*- en el conocimiento y amor de la persona, pues sólo ella ejerce un acto de ser que le pertenece en propiedad, como suyo y para siempre.

Ahora bien, porque el hombre puede conocer y amar *todo* lo que de algún modo *es*, su capacidad de conocer y amar sólo se colmará en aquel Ser Personal que El solo es *Omnia*. La libertad de nuestro obrar libre, su naturaleza en cierto modo infinita, pone en nosotros esa tensión e inquietud que sólo descansa en Dios. El hombre es capaz de la Totalidad perfectiva del mismo Ser subsistente. *Capax entis*, el hombre es *capax Dei*.

Entrevemos los planes de Dios sobre cada hombre, y la raíz de toda su grandeza y dignidad. Cada alma humana es querida por Dios en sí misma y por sí misma. Amor original y único. Y porque la ama de este modo, la crea otorgándole un acto de ser en propiedad no dependiendo del cuerpo. Porque la quiere por sí misma y en sí misma, con amor nuevo y original, Dios la crea libre. Ha querido para ella la

libertad. Quiere que a su Amor, corresponda el nuestro, haciéndonos capaces por nosotros mismos -libremente- de dirigirnos a El. Este es el sentido de nuestra libertad: la libertad para conocer y amar a Dios, y poder así devolver amor con amor.

. . .

Quiero manifestar, para concluir, mi más sincero agradecimiento al Prof. Eudaldo Forment que, con sus lecciones orales, su obra escrita de metafísica, sus orientaciones personales, y sus ánimos, ha hecho posible este trabajo; y también, proporcionalmente, a los demás profesores del Departamento de Filosofía Teórica y Práctica, y en general a todos los de la Facultad de Filosofía de esta Universidad Central de Barcelona, por su decisiva aportación a mi formación filosófica.

Con el presente estudio espero, en definitiva, haber contribuido un tanto a la revitalización de la metafísica del hombre y a la consiguiente fundamentación de la ética: empresa cuya necesidad, teórica y práctica, se deja sentir con particular urgencia, y que se nos demanda hoy, casi angustiosamente, desde los más variados sectores del saber y del hacer de los hombres.

PRIMERA PARTE

FUNDAMENTACION DE LA METAFISICA DEL ALMA

CAPITULO I LA PARTICIPACION DEL ENTE EN EL SER

En la metafísica tomista, la composición real de esencia y ser (*actus essendi*) se revela como la clave que permite definir metafísicamente a todo ente finito y desentrañar así su estructura última y más profunda. Ahora bien, como la verdad se funda en el ser del ente más que en la esencia¹, la determinación de la verdad del alma, y *a fortiori* del hombre², debe buscarse en la determinación del ser del alma humana; entendiendo el término *ser* no como el más vacío y general, sino como el más pleno y realísimo, como el concreto acto metafísico intrínseco del ente y perfección fundante de

¹ SANTO TOMAS, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1c: "Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis".

² El estudio del hombre, sobre todo a partir de Aristóteles, se ha centrado en el estudio del alma. La razón, como señala A. Lobato, es de índole metafísica. En efecto, la inteligencia humana no alcanza el ser mientras no alcanza la unidad. La verdad aflora a nuestra inteligencia cuando percibimos la unidad y entidad de lo real. *Ens et unum convertuntur*. Luego si queremos dar una respuesta adecuada a la pregunta por el ser del hombre es necesario llegar a un principio fontal del ser y del obrar del hombre, a un principio constitutivo desde el cual todo cobra sentido. Por eso, el problema del hombre, radicalmente, es el problema del alma (Cfr. A. LOBATO, "Anima quasi horizon et confinium", en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d' Aquino*, Atti del Congresso della S.I.T.A. (Roma, enero 1986), Massimo, Milano 1987, p. 53).

toda perfección. Aquí va contenida, como en germen, toda nuestra investigación. Nos proponemos elaborar una metafísica del alma humana, esto es, un estudio del alma *ut ens, ut habens esse*³. Sólo este saber natural radical puede fundamentar sólidamente todas la ciencias que, de un modo u otro, tienen al hombre como su objeto y su fin.

Experiencia del "ens"

La consideración que nos permite conocer y nombrar al ente como participado debe arrancar de nuestra experiencia. Y nuestra primera experiencia, "aquello que primeramente adquiere el intelecto es el *ens*, de suerte que nada puede ser captado por el intelecto en que no se halle la razón de ente"⁴. El *ens* deviene así objeto propio del intelecto, es decir, aquello bajo lo cual el intelecto comprende todo lo que a él se le presenta⁵. Como muy bien dice J. Rassam, "la afirmación del ser, que domina la metafísica tomista es, ante todo, un acto de fidelidad del espíritu al acto primero que anima a toda la realidad, tanto al espíritu como a las cosas y funda, por ello mismo, la relación del espíritu a las cosas. El pensamiento metafísico de Santo Tomás no pretende reducir la estructura de lo concreto a la de nuestro lenguaje, es decir, a la de nuestro pensamiento abstracto. Su objeto es recoger en el pensamiento lo que las cosas mismas dicen por el hecho de ser. La metafísica tomista

³ La reflexión metafísica sobre el alma se desenvuelve "dentro", y no "a partir" del primer principio de la metafísica, que es el *ens*. El alma es un *ens*, esto es, una esencia actuada por un acto de ser. Nuestra tarea consiste, pues, en comprender correctamente ese acto de ser que el alma tiene. Nos movemos en el nivel metafísico del *acto*, y no en el nivel lógico de las *intenciones entendidas*. Por eso, debemos volver continuamente sobre nuestra experiencia vivida. El ser se desvela en la experiencia, y no en la reflexión fría de laboratorio. La metafísica del alma humana debe, por tanto, incluir un momento fenomenológico, y un momento de fundamentación metafísica del *ens* en el *esse*. No hacemos lógica, sino metafísica. Se entienden así las palabras de E. Gilson cuando escribe: "La antropología no puede deducirse de la metafísica. Como todas las demás criaturas, el hombre es una esencia actuada por un acto de ser, pero es particularmente cierto que la naturaleza no puede ser correctamente comprendida independientemente de tal acto" (E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid 1970, p. 261).

⁴ SANTO TOMÁS, *In librum De Causis*, PR. VI, n. 174: "Illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non est capibile ab intellectu".

⁵ ID., *S.Th.*, I, q. 5, a. 2c: "Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaph. Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile".

evita radicalmente ese gran pecado del espíritu: reducir el ser a un momento o a un elemento del discurso mental⁶.

Lo más evidente que sabemos de las cosas es que *son*, y nuestro entendimiento explicita la verdad de esta experiencia en el juicio más radical y originario: *esto es*. Esta primera afirmación muestra una cierta composición que nos lleva a descubrir el *ens* como *lo que es*⁷. Aparece así una estructura primaria de sujeto (*id quod*) y de acto (*est*). Este *es* señala la perfección propia de ese sujeto: la perfección de ser (*esse*). Siendo *ens* participio de presente del verbo ser (*esse*), su significación vendrá dada por la del verbo del cual deriva. Pero los verbos significan acto como *ενεργεια*, que es el sentido primero y más originario de acto. Luego el ser es acto, *esse actus est*⁸, y ente significará, a modo de nombre, el acto de ser: "algo siendo". *Ens sumitur ab actu essendi*⁹.

La caracterización del ser como acto es de una riqueza metafísica inagotable. Entre las consecuencias que comporta la excelencia del *esse ut actus*, conviene destacar ya una desde el primer momento, fundamental para no desdibujar la original noción tomista de acto de ser. Nos referimos a la superación del orden formal que la excelencia del ser como acto lleva a cabo. El ser es *acto*, y no un contenido formal o eidético. El ser ni es objeto de una intuición especial, ni se conoce propiamente como término de una abstracción. Es acto de todas las formas, esto es, única perfección no formal por la que todas las formalidades del ente *son*. "La ontología tomista no se reduce a un simple discurso sobre el ser, porque el ser no es una noción, sino un acto. Y la afirmación del ser tiene en sí misma consistencia porque es ella también un acto cuyo contenido es más rico que toda formulación

⁶ J. RASSAM, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Rialp, Madrid 1980, p. 38.

⁷ SANTO TOMAS, *In IV Metaph.*, lect. 1, n. 535: "Ens sive quod est"; *In I Phys.*, lect. 3, n. 21: "Id quod est, idest ens".

⁸ ID., *C.G.* I, c. 38, n. 313.

⁹ ID., *De Ver.*, q. 1, a. 1c: "Ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentialitatem entis"; *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4c: "Secundum Avicennam, hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem eius, et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen res (...) Sed nomen entis sumitur ab esse rei"; *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4 ad 1: "Nomen entis nullo modo sumitur ab aliqua relatione, sed ab esse"; *C.G.*, I, c. 25, n. 236: "Nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse".

verbal, un acto que es atención del espíritu a la sollicitación del ser. Para afirmar el ser, el espíritu debe ejercer en acto segundo el acto primero que todo ente ejerce, porque el ser sólo es verdaderamente reconocido cuando se le acoge como don. El silencio interior al discurso metafísico proviene de este acogimiento que es el reconocimiento de la trascendencia del ser al pensamiento. Para llegar a entender el tomismo, la condición primera es, pues, reconocer que el ser no es un concepto, sino una plenitud interior superior a toda captación del intelecto"¹⁰.

Lo mismo afirma A. L. González cuando escribe: "El hecho de que el ser sea lo más simple y trascienda la faz eidética de los entes, lleva a registrar la imposibilidad de su conceptualización. El acto de ser no puede conocerse por abstracción, ni por deducción ni por inducción; el resultado de lo que hubiéramos inducido, deducido o abstraído sería algo, y en ese mismo instante lo habríamos esencializado. El ser no es un ente, ni cabe ser asimilado a la esencia, es transóntico; entendiendo bien la expresión, habría que decir que el ser no puede ser, ya que si fuera sería un ente, y lo más característico del *esse* es que no es un ente o una esencia determinada. No cabe, por tanto, definirlo ya que toda definición alcanza a las determinaciones esenciales. El ser no es una realidad definida, sino el acto o actualidad de toda realidad. Con expresión fuerte señaló Tomás de Aquino que el ser de las cosas *est extra genus notitiae*, está fuera del concepto, precisamente porque no es una quiddidad o esencia, y es éste el objeto propio del humano entendimiento. El acto de ser no puede ser conocido más que, como afirma Fabro, *per reductionem*, porque es un acto y no un contenido"¹¹. Ser, que se experimenta siempre como acto de un sujeto. Conocemos el *ens* y no el *esse* como tal; el *esse* lo conocemos en el *ens*, como acto o perfección del *ens*. Copercibido al concebir el *ens*, el *esse ut actus* se distinguirá no sólo de la *essentia*, que es su sujeto¹², sino

¹⁰ J. RASSAM, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, o.c., pp. 39-40.

¹¹ A. L. GONZALEZ, *Ser y participación*, EUNSA, Pamplona 1979, pp. 96-97.

¹² SANTO TOMAS, *De ente et essentia*, c. 1: "Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse". Comentando esta frase, escribe E. Forment: "Esta relación con el ser (*esse*) está ya sugerida en su nombre latino de *essentia* con su claro parentesco con el verbo *esse*. Para Santo Tomás, la esencia siempre está referida al ser, y no puede definirse propiamente sin recurrir a él (...) El significado de esta relación, delimitada en esta segunda definición más precisa de esencia, se comprende si se tiene en cuenta que

también de la *existentia*, que es el hecho de ser y, por tanto, un resultado y no un principio o componente metafísico.

Actuada la mente con esta aprehensión originaria del *ens* como su objeto propio, el ente se afirma en ella en virtud del *esse* que es su acto. Porque el ser es el acto del *ens*, éste no puede ser y no ser al mismo tiempo. Como la naturaleza siempre se ordena a algo uno, conviene, dice Santo Tomás, que para cada virtud haya por naturaleza un objeto, como el color para la vista y el sonido para el oído. El intelecto, como es una virtud, tiene un objeto natural, del que tiene conocimiento naturalmente y por sí. Este objeto será aquello bajo lo cual se abraza todo lo que el intelecto conoce, igual que bajo el color se abrazan todos los colores, que son por sí visibles. Pues bien, este objeto es el *ens*. Por lo tanto, nuestro intelecto conoce de modo natural el *ens*, y todo lo que es propio del *ens* en cuanto tal; en cuyo conocimiento se funda la noticia de los primeros principios, como que *no se puede afirmar y negar simultáneamente*¹³.

Así, el actuarse de la inteligencia sigue a la presencia del ente a la conciencia. Es el principio de no contradicción, primer juicio del intelecto sin el cual nada se puede afirmar¹⁴, *per se notum*, poseído de modo natural, y que surge en la inteligencia como un efecto de la verdad del ente: es el ente mismo el que no es contradictorio. Principio

Santo Tomás caracteriza al ente como "lo que tiene ser". Como ente se dice a lo que tiene ser, el término ente no sólo designa al ser, que es lo poseído, sino también lo que lo posee o lo tiene, su sujeto, que es la esencia" (E. FORMENT, *Filosofía del ser. Introducción, comentario, texto y traducción del De ente et essentia de Santo Tomás*, PPU, Barcelona 1988, pp. 81-82).

¹³ ID., C. G., II, c. 83, n. 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".

¹⁴ ID., S.Th., I-II, q. 94, a. 2c: "In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod *non est simul affirmare et negare* quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur".

que se funda en el ser, y manifiesta su misma consistencia y su oposición al no-ser; un no-ser conocido al conocer un ente, que no es este otro ente, de donde surge la división entre los dos. Principio que es expresión de la positividad de lo real.

Experiencia de la multiplicidad

La experiencia de la multiplicidad nos va a permitir llevar a cabo la "resolución" del *ens* en el *esse*. En el orden de nuestras aprehensiones, lo primero que conocemos es el ente, y no el ser; después viene la negación del ente; de ambas aprehensiones se sigue la división (este ente no es aquél, luego están divididos entre sí); más tarde la unidad, en cuanto se entiende que este ente es indiviso en sí, esto es, que no está dividido en sí mismo o de sí mismo; y, consiguientemente, la multitud, en cuanto se entiende que este ente es distinto de este otro y ambos son en sí unos¹⁵. Luego junto a la experiencia primera y originaria del ente, se nos impone otra experiencia no menos sugestiva: la multiplicidad de los entes. Los entes, en cuanto divididos unos de otros, son múltiples.

La multiplicidad viene a añadir algo negativo: la privación de unidad entre unos entes y otros; es decir, su carácter múltiple, supuesta la unidad intrínseca de cada uno. Entendida como pluralidad de unidades, como algo que no antecede a la *ratio unius* sino que se deriva de ella, la multiplicidad no hace referencia a la unidad sólo para negarla, pues toda multitud tiene una cierta unidad, ya que todo lo que es, es uno en cierto modo. Por eso, la multiplicidad indica siempre una cierta unidad, pero sin llegar a expresarla completamente: todo ente, individuado en sí, dividido de los otros, conviene con los demás en una cierta unidad compuesta. Junto a cualquier ente, hay muchos otros que

¹⁵ ID., *De Pot.*, q. 9, a.7 ad 15: "*Primum* enim quod in intellectum cadit est ens; *secundum* vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur *tertio* intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); *quarto* autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum; *quinto* autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum".

también son, sin que ninguno sea absolutamente. Nos hallamos ante un problema metafísico que exige una respuesta: el problema de los otros, es decir: ¿por qué los demás?¹⁶

Para dar una solución satisfactoria, es fundamental percibir esa íntima conexión entre multiplicidad y unidad, es decir, ver en toda multiplicidad el *uno* de los muchos. Es la dialéctica de lo uno y lo múltiple lo que puede llevarnos a una radical fundamentación del hecho de la multiplicidad. Y una primera dialéctica de lo uno y lo múltiple es la que realizan las especies y los géneros.

En efecto, la multiplicidad de los individuos nos muestra la especie como rota y dividida: participada. El individuo realiza la especie y simultáneamente la divide (y lo mismo podría decirse de las especies respecto a los géneros). Aunque cada cosa sea todo lo que es, no lo es totalmente, sino parcialmente: participa eso que es. Ningún individuo es toda la especie, ninguno posee todo lo que pertenece a la especie. Y así, cualquier hombre es todo él hombre pero no es todo el hombre porque hay otros hombres. Por lo tanto, la multiplicidad exige la participación de la naturaleza y esencia unívoca pero elevada a un nivel metafísico y no meramente lógico, y considerada como un todo: como un conjunto de perfecciones virtuales que resultan divididas o participadas en las varias especies (para el género) y en los múltiples individuos (para la especie). Si no se diera esta participación unívoca o predicamental faltaría un fundamento metafísico de la multiplicación real: la participación predicamental se impone cuando se admite -y debe admitirse, si no queremos caer en el extrinsecismo nominalista y suareciano- que toda multiplicación no es un simple hecho empírico sino una situación metafísica, y que la multiplicación -también unívoca- comporta limitación y composición real. Así, ningún hombre agota su esencia de hombre, la virtualidad de ser de esa esencia, sino que se limita a participarla. Cada hombre tiene un modo diverso de participar la forma substancial¹⁷.

¹⁶ Vamos a seguir, para la solución metafísica de este problema a, C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1973², pp. 52-63.

¹⁷ SANTO TOMAS, C.G., I, c. 32, n. 288: "Omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum".

La participación predicamental se realiza, por tanto, en el ámbito de las perfecciones unívocas, esto es, de aquellas perfecciones que, aunque se presentan diversamente en los diversos participantes, manifiestan una naturaleza común¹⁸. Esta participación predicamental unívoca manifiesta la irreductibilidad *real* de los participantes a lo participado: el género es sólo real en cuanto realizado en las especies, y la especie material es sólo real en cuanto realizada en el multiplicarse de los individuos. En esta participación, lo participado se encuentra en todos los participantes según todo su contenido esencial, pero lo participado no existe más que en los participantes. Esta participación unívoca corresponde al momento aristotélico de la inmanencia de la forma en los entes sensibles. Luego para la participación predicamental se puede afirmar que, en el orden *formal*, los participantes son todos "iguales", mientras que en el orden *real* -o sea, en el modo de tener la esencia- son diferentes (las especies en relación a un género) y diversos (los individuos en relación a una especie).

En la participación predicamental, podemos distinguir un aspecto constitutivo (composición y distinción real de materia y forma, y de substancia y accidentes) y un aspecto causal, fundante en el orden predicamental, que constituye el hacerse (*fieri*) de la realidad en los individuos que la componen. Así, el hombre procede del hombre, el animal engendra un animal, el sujeto causa su obrar, etc. Hemos alcanzado, pues, una primera respuesta al hecho empírico de la multiplicidad: la multitud de individuos exige un modo diverso de tener, de participar una forma substancial, y esta participación predicamental constitutiva se resuelve en la participación predicamental causal o constituyente. Pero este nivel de fundamentación es aún insuficiente.

Santo Tomás, en su comentario al *De Hebdomadibus* de Boecio, después de ilustrar la participación predicamental unívoca, a continuación pasa a hablar de otro tipo de participación, la participación del *esse* por el ente. Participar es como tomar una parte, y

¹⁸ ID., C.G., I, c. 32, n. 288: "Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare dicitur genus, et individuum speciem".

por eso cuando se recibe particularmente algo que a otro pertenece universalmente decimos que lo participa, y así el hombre participa del animal, pues no posee la razón de animal en toda su comunidad; y por la misma forma, decimos que Sócrates participa del hombre; y de modo similar, el sujeto participa del accidente, y la materia de la forma, pues la forma substancial o accidental, que de suyo es común, se determina a este o aquel sujeto; y también decimos que el efecto participa de la causa, sobre todo cuando no es proporcionado a la virtud de su causa.

Dejando a un lado este tercer modo (causal) de participar, es imposible que según los otros dos, el mismo ser (*ipsum esse*) participe de algo. No puede participar de algo al modo como la materia o el sujeto participa de la forma o del accidente, pues el mismo ser significa algo abstracto. Tampoco puede participar al modo como lo particular participa de lo universal; así pueden participar aquellas cosas que se dicen en abstracto, como la blancura, del color; pero el mismo ser es comunísimo; luego el ser es participado por otros, pero él mismo no participa nada de otro. Ahora bien, lo que es, el ente, aunque sea comunísimo, se dice en concreto; y por eso el ente participa del mismo ser, no como lo menos común participa de lo más común, sino al modo como lo concreto participa de lo abstracto¹⁹.

¹⁹ ID., *In Boeth. de Hebdom.*, lect. 2, n. 24: "Est autem participare quasi partem capere, et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter dicitur participare illud: sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate, quae est in sole. Praetermisso autem hoc tertio modo (causale) participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos, ipsum esse participet aliquid. Non enim potest participare aliquid per modum quo materia vel subiectum participat formam vel accidens: quia, ut dictum est, ipsum esse significatur ut quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale; sic enim etiam ea quae in abstracto dicuntur participare aliquid possunt, sicut albedo colorem; sed ipsum esse est comunissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Sed id quod est, sive ens, quamvis sit comunissimum, tamen concrete dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum (...) Unde relinquitur quod id quod est, aliquid possit participare: ipsum autem esse non possit aliquid participare".

La participación del ser viene exigida porque en la producción del individuo real subsistente encontramos una imperfección que, como tal, exige ser fundada (no basta, pues, la participación predicamental causal), y es que la esencia se comunica como esencia, pero no *secundum esse*, precisamente porque el ser lo tiene como individuo y no como esencia específica universal²⁰. La esencia, para comunicarse, debe dividirse *secundum esse*: comunica lo que tiene de por sí y como comunicable (*secundum rationem suam*) -que es la esencia específica-, pero no el ser que tiene sólo como individuo y que no pertenece a la esencia²¹.

La participación predicamental debe resolverse o fundamentarse en la participación del *esse*, en la composición y consiguiente distinción real en todo ente finito de esencia y ser. Supuesta la realidad en acto diversa y múltiple de los participantes, la participación predicamental se nos presentaba como una primera respuesta al hecho de la multiplicación, al manifestar en el orden lógico-ontológico una *identidad* o comunidad formal (de las especies en su respectivo género, y de los individuos en su respectiva especie) diversamente participada en la realidad. Pero esta comunidad en una formalidad está solicitando la comunidad en una *perfección real* diversamente participada. No olvidemos que nuestra investigación es metafísica, y no meramente lógica. No tratamos de esencias abstractas sino de individuos reales. Esta perfección real y primer participado que funda toda comunidad en una diversidad es el *esse*.

La participación predicamental nos lleva a la participación trascendental constitutiva como un ulterior fundamento metafísico y paso del orden formal al orden real, ofreciendo una primera respuesta al problema de los muchos: hay multiplicación real porque, en definitiva, hay una única perfección real, el ser, que se encuentra

²⁰ ID., *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 4 ad1: "In creatura differt essentia rei et esse suum, nec habet essentia esse nisi propter comparisonem ad habentem essentiam; et ideo quando essentia creata communicatur, communicatur tantum secundum rationem suam et non secundum esse, quia secundum illud esse non est nisi in uno tantum habente".

²¹ ID., *In I Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1 ad2: "Nulla creatura susceptibilis est generationis sine eo quod est imperfectionis in ipsa: cum enim in omni creatura differat essentia et esse, non potest essentia communi dari alteri supposito, nisi secundum aliud esse, quod est actus essentiae in qua est; et ideo oportet essentiam creatam communicatione dividi, quod imperfectionis est".

participada por la esencia real y concreta de cada ente finito²². El supuesto, el individuo es la totalidad del ente real, que tiene el ser como acto de todo acto y de toda perfección, como origen real de todas sus determinaciones positivas y de su singularidad. "El ser de cada cosa le es propio, y distinto del ser de cualquier otra cosa"²³.

Estructura trascendental del ente

La investigación metafísica alcanza así a considerar el individuo como un todo distinto de su naturaleza o "quedad", donde este todo que tiene ser pero no lo es, es como *potentia essendi*, en una relación de participante a participado respecto del ser, que es participado como *actus essendi*. El ente singular concreto aparece en su composición trascendental constituido por dos principios metafísicos: el ser como acto participado, y la esencia como potencia participante de ese acto, esto es, como todo lo que hace que este ente sea como es y no sea como no es (la forma substancial y las accidentales, con la materia en el caso de los entes corpóreos). La criatura es limitada precisamente en cuanto es: tiene ser pero no es su ser²⁴. Es ente por participación²⁵, donde

²² ID., C.G., I, c. 26, n. 239: "Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem: vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile: quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est. Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode".

²³ ID., *De Pot.*, q. 7, a. 3c: "Esse uniuscuiusque rei est ei proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei".

²⁴ ID., *Quodl.*, II, q. 2, a. 3c: "Dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem. Lux enim praedicatur de corpore illuminato participative, sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: *nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse* (...) Quandoque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius; et hoc est quod Boetius dicit in lib. *de Hebdomad.*, quod in omni eo quod est contra primum, aliud est esse et quod est".

²⁵ ID., *S.Th.*, I, q. 61, a. 1c: "Solutus enim Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius, ut ex superioribus patet. Et ex hoc manifestum est quod *solutus Deus est ens per suam essentiam; omnia vero alia sunt entia per participationem*"; *S.Th.*, I, q. 3, a. 4c: "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*".

participar significa recibir algo de otro parcialmente, recibir particularmente lo que a otro pertenece universalmente. Pero todo lo que es por participación se divide en participante y participado²⁶, de manera que todo participante se compone de participante y participado²⁷: componentes que están unidos entre sí como potencia y acto²⁸, donde lo participado es el mismo ser o acto de ser (*actus essendi*)²⁹, y donde el participante del ser es la esencia o potencia de ser (*potentia essendi*)³⁰.

El ente finito es una participación del ser según una cierta medida de participación, que es la esencia. "Lo que hace la esencia, por consiguiente, no es completar o perfeccionar a su ser, con el que constituye el ente, sino limitarlo o rebajarlo en sus perfecciones, según cierto grado o medida. La esencia, por tanto, carece de toda perfección o realidad. Sus perfecciones y su misma realidad las ha recibido del ser. De manera que, incluso, al decirse que la esencia recibe el ser, no hay que entender la expresión en el sentido que la esencia posea una cierta realidad, y, por ello, que reciba el ser como una realidad a otra, sino

²⁶ ID., *In De Div. Nom.*, c. IV, lect. 14, n. 476: "Omne autem quod est totaliter aliqua est essentialiter tale, sicut si aliquid est totaliter bonum est essentia bonitatis; si enim participat bono, oportet quod dividatur in participans et participatum (...)".

²⁷ ID., *In VIII Phys.*, lect. 21, n. 1153: "(...) Omne autem participans componitur ex participante et participato, et participans est in potentia ad participatum (...)".

²⁸ ID., *Quodl.*, III, q. 8, a. 20c: "(...) Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participati. Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum; unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo quod est et esse, ut Boetius dicit in lib. de Hebdom., sicut album componitur ex eo quod est album, et albedine".

²⁹ ID., *De Anima*, q. un., a. 6 ad 2: "Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat; unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ad ipsum ut potentiam ad actum: et ita cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare".

³⁰ ID., *In VIII Phys.*, lect. 21, n. 1153: "Necesse est enim quod omnis substantia simplex subsistens, vel ipsa sit suum esse, vel participet esse. Substantia autem simplex quae est ipsum esse subsistens, non potest esse nisi una: sicut nec albedo, si esset subsistens, posset esse nisi una. Omnis ergo substantia quae est post primam substantiam simplicem participat esse. Omne autem participans componitur ex participante et participato, et participans est in potentia ad participatum. In omni ergo substantia quantumcumque simplici, post primam substantiam simplicem, est potentia essendi"; *De Subs. Sep.*, c. 8: "(...) Ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum. Impossibile est igitur quod praeter ipsum sit aliquid subsistens quod sit esse tantum: omne autem quod est esse habet. Est igitur in quocumque praeter primum et ipsum esse tamquam actus, et substantia rei habens esse tamquam potentia receptiva huius actus quod est esse".

únicamente como la medida según la cual es limitado el ser. La esencia, desde el orden entitativo, no es absolutamente nada; es sólo el grado o medida de limitación del ser³¹. Ente es lo que participa del ser de un modo finito³².

"Es la noción de participación la que ofrece a Santo Tomás la clave para desentrañar la estructura profunda del ente real, creado. Lo que no es algo totalmente y por sí, lo es parcialmente y por otro. Lo que es por participación, es causado por lo que es por esencia, y se compone realmente de participante y participado: componentes que están unidos entre sí como potencia y acto de ser. Así, el par aristotélico acto-potencia trasciende el orden predicamental (de las substancias corpóreas: materia-forma) y se sitúa en el plano del ser, donde el acto es el ser mismo participado (dado por Aquel que es el Ser por esencia: el Ser mismo Subsistente) y la potencia es *potentia essendi*, una cierta capacidad de ser, determinada y constituida como tal (esto es capital, para no entender la esencia como previa y solicitando de algún modo su acto, al modo como la materia real solicita su forma: el paso de aquel par a la trascendencia exige esa depuración) por su acto propio, según el grado con que Dios Creador lo da a participar. Y éste es el ente real y concreto (compuesto) de nuestra experiencia indubitable (...) El acto de ser creado constituye a lo que tiene ser, que es compuesto de substancia y accidentes, de esencia y acto de ser (de donde resulta la existencia). El supuesto es la totalidad del ente real, que tiene el ser como "acto de todo acto y de toda perfección" (*De Pot.*, q. 7 a. 2 ad9), como origen *real* de todas sus determinaciones positivas y de su singularidad. "El ser de cada cosa le es propio, y distinto del ser de cualquier otra cosa" (*Ib.*, a. 3c). Dios da al sujeto creado el ser en propiedad privada, y ese acto de ser participado es el origen de toda propiedad y la fuente de toda originalidad, y gratuitamente (sin necesidad previa alguna) constituye al ente en algo real"³³.

31 E. FORMENT, *Filosofía del ser*, o.c., p. 112.

32 SANTO TOMAS, *In librum De Causis*, PR. VI, n. 175: "Ens autem dicitur id quod finite participat esse".

33 C. CARDONA, "La verdad de la creación y el mal moral", en *Anthropotes*, V (1989), pp. 214-215.

El hallazgo específico de Santo Tomás está precisamente en elevar el par aristotélico acto-potencia del orden predicamental (materia y forma) al orden trascendental (esencia y ser). El *actus essendi* constituye a la esencia³⁴, hace ser a la esencia como *potentia essendi*; y en cuanto el ser hace ser, entra en composición real con lo que hace ser. Ahora bien, este paso exige una depuración, pues no se puede atribuir a conceptos estrictamente trascendentales lo que de imperfecto hay en el orden predicamental. Se trata de atribuir al acto de ser lo que el acto tiene no de forma sino de acto, y de atribuir a la potencia de ser lo que la potencia tiene no de materia sino de potencia. Por eso, Santo Tomás, reivindicando la peculiaridad de la composición acto-potencia en la estructura del ángel como distinta e irreductible a la de forma-materia, afirma con fuerza que no se puede decir sin más que todo acto sea forma, y que toda potencia sea materia, ya que el ser no es una parte de la esencia, como es el caso de la forma; y porque la esencia o potencia de ser del ángel es subsistente por sí misma, lo que no compete de ningún modo a la materia³⁵.

Dios, fundamento último y Causa primera del ente

La participación unívoca o predicamental y, por consiguiente, la causalidad predicamental (pues la participación, en cuanto *hace ser*, no se da sin una relación de causalidad) alcanza solamente el nivel metafísico de las formas (es decir, de los *modos de ser*, tanto substanciales como accidentales) y no el nivel del acto de ser. Que las formas sean *ésta o aquella* depende de la participación predicamental, pero que estas formas *sean* no se explica por la sola participación predicamental.

³⁴ Como señala con precisión E. Forment, "la esencia se constituye en su misma esencialidad desde el mismo ser del ente" (E. FORMENT, *Filosofía del ser*, o.c., p. 83). Más adelante, vuelve sobre este mismo punto, y escribe: "En cuanto posee el ser, la esencia se constituye como tal porque el ser, acto del ente, es la actualidad de todas las formas o actos esenciales; es acto de los actos" (*Ibid.*, p. 84).

³⁵ SANTO TOMAS, *Quodl.*, IX, q. 4, a. 1c: "Et quia ipsa substantia angeli in se considerata est in potentia ad esse, cum habeat esse ab alio, et ipsum esse sit actus; ideo est in eo compositio actus et potentiae; et sic posset in eo concedi materia et forma, si omnis actus debeat dici forma, et omnis potentia materia. Sed hoc non competit in proposito: quia esse non est actus qui sit pars essentiae, sicut forma; ipsa quidditas angeli vel substantia est per se subsistens, quod materiae non competit".

La participación predicamental constitutiva da una razón formal de la multiplicidad de lo que ya *es* (de lo que, por tanto, ya es multiplicado realmente) pero, al no dar razón de por qué es (de por qué se multiplica realmente), deja sin una fundamentación metafísica el mismo hecho de la multiplicación real. La participación predicamental constituyente no basta tampoco, porque ésta explica el hacerse (*fieri*) de lo hecho, pero no su *esse*. No dice por qué es, lo que le hace ser realmente. En el orden predicamental (en el nivel de los predicamentos: substancias y accidentes, que ya son) algunos entes son causa de otros, pero sólo de su hacerse: conducen al *esse*³⁶, pero no producen el *esse absolute*³⁷. Influyen en los otros no *per modum dantis esse*, sino *per modum moventis et alterantis*, y presuponen siempre una materia que limita las posibilidades del agente³⁸: no producen el ente a partir de la nada (el ente del no ente sin más), sino *ens hoc ex non ente hoc*³⁹. Modifican lo que ya es.

Por encima de las causas que actúan *movendo et transmutando* y que dan razón del hacerse del efecto (participación predicamental causal o constituyente), hay que buscar el fundamento de lo que es en el efecto la raíz de todas sus perfecciones y el acto de todos sus actos, el acto de *ser*. Como ninguna forma es sino por el *ser*, el ente por participación conduce a fundamentar la causalidad que hallamos en el

³⁶ ID., C.G., II, c. 6, n. 879: "Efficiens autem causa suos effectus ad esse conducit".

³⁷ ID., S. Th., I, q. 45, a. 5c: "Unde etiam dicitur li'ro De Causis quod neque intelligentia vel anima nobilis dat esse, nisi in quantum operatur operatione divina. Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei".

³⁸ ID., In VI Metaph., lect. 3, n. 1215: "Sed si ulterius ista contingentia reducantur in causam altissimam divinam, nihil inveniri poterit, quod ab ordine eius exeat, cum eius causalitas extendat se ad omnia in quantum sunt entia. Non potest igitur sua causalitas impediri per indispositionem materiae; quia et ipsa materia, et eius dispositiones non exeunt ab ordine illius agentis, quod est agens per modum dantis esse, et non solum per modum moventis et alterantis. Non enim potest dici, quod materia praesupponatur ad esse, sicut praesupponitur ad moveri, ut eius subiectum; quinimo est pars essentiae rei. Sicut igitur virtus alterantis et moventis non impeditur ex essentia motus, aut ex termino eius, sed ex subiecto, quod praesupponitur; ita virtus dantis esse non impeditur a materia, vel a quocumque, quod adveniat qualitercumque ad esse rei. Ex quo etiam patet, quod nulla causa agens potest esse in istis inferioribus, quae eius ordini non subdatur".

³⁹ ID., C. G., II, c. 16, n. 936: "Quod agit tantum per motum et mutationem non competit universali causae eius quod est esse: non enim per motum et mutationem fit ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc".

orden predicamental -orden que supone unas formas ya actuadas por el ser- y que sólo explica el *feri*, en la causa del *esse* en cuanto tal. (De la participación predicamental constituyente a la participación trascendental constitutiva, y de ésta a la participación trascendental constituyente o causa del *esse*, que es Dios).

Santo Tomás distingue claramente entre la causalidad predicamental y la causalidad del ser cuando afirma que el *esse* es el primer causado, como consta por razón de su universalidad. Luego la causa propia del *esse* es el agente primero y universal, que es Dios. Los demás agentes no son causa del ser total, sino causa de ser esto (*causa essendi hoc*), como de ser hombre o de ser blanco. De manera que el *esse* total es causado por creación, lo cual no presupone nada, porque no puede preexistir nada que esté fuera del ente *simpliciter*; mientras que por las demás clases de acciones se hace este o tal ente, porque de un ente preexistente se hace este o tal ente⁴⁰.

Así como en el orden predicamental hay una causalidad intrínseca y otra extrínseca, en el orden del ser podemos considerar una causalidad intrínseca y otra extrínseca. La causalidad intrínseca se da al comprobar que todo ente tiene el ser parcialmente y, por consiguiente, depende del ser, por el que es, y de la esencia, por la que es lo que es. El ser es el principio actual y la esencia es el principio potencial. Y esta causalidad intrínseca del ser nos remite a la causalidad extrínseca del ser, causa de la causalidad del *esse*. Todo cuanto conviene a alguno, o bien se debe a sus principios esenciales, o bien le sobreviene de algún principio extrínseco. La causa del ser no puede ser la naturaleza o esencia del mismo ente pues, de lo contrario, el ente se produciría a sí mismo en el ser, lo cual es imposible. Además, como tener *esse* es común a todas las cosas que son, y su naturaleza es aquello que las hace distintas, no es posible que aquello que hace que las cosas sean distintas sea causa de aquello en lo que coinciden, ya que todo agente obra algo semejante a sí.

⁴⁰ ID., C.G., II, c. 21, n. 972: "Esse autem est causatum primum: quod ex ratione suae communitatis apparet. Causa igitur propria essendi est agens primum et universale, quod Deus est. Alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, ut hominem vel album. Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit: quia non potest aliquid praexistere quod sit extra ens simpliciter. Per alias faciones fit hoc ens vel tale: nam ex ente praesistente fit hoc ens vel tale".

Esta causa extrínseca en el orden del ser no basta con que sea, sino que tiene que ser el Ser: Ser por esencia o Acto puro de Ser. De lo contrario, tendría una esencia o naturaleza distinta de su acto de ser, y éste requeriría a su vez una causa, y una serie infinita de esas causas causadas no explicaría el ser del efecto ni el de las causas intermedias. Y, sobre todo, porque ser causa del *esse* en cuanto tal supone tener poder para ser causa de todo lo que puede ser, es decir, supone una potencia activa infinita, que sólo puede convenir a quien sea Acto infinito (no limitado por una determinada naturaleza que sea potencia respecto al ser). Esta causa es única, y es causa de todo el ser (*causa totius esse*), y le llamamos Dios. La causalidad -intrínseca- del ser del ente, por la que la esencia queda constituida en cuanto tal como potencia de ser al recibir un *esse* parcial, es causada por la causalidad -extrínseca- del *Esse* por esencia, que comunica un *esse* parcial a todo ente ⁴¹. Sólo en Dios como causa del ser del ente se alcanza la respuesta última y la radical fundamentación metafísica al problema de la multiplicación real⁴².

Orden predicamental y orden trascendental

Captamos, así, la distinción de los dos niveles o planos metafísicos fundamentales: el orden predicamental, en que las formas -la substancial y las múltiples formas accidentales- son *acto* en relación a sus respectivas potencias; y el orden trascendental, en el que las mismas formas son *potencia* en relación al acto de ser, acto último del

⁴¹ ID., *In VII Metaph.*, lect. 17. n. 1661: "Hic autem loquitur Philosophus in substantiis sensibilibus. Unde intelligendum est quod hic dicitur, solum de agente naturali, quod agit per motum. Nam agens divinum quod influit esse sine motu, est causa non solum in fieri, sed etiam in esse".

⁴² ID., *S.Th.*, I, q. 44, a. 1c: "Necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit (...) Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum: sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem (...)"

ente, acto de todos los demás actos formales⁴³. El ser es lo más perfecto de todo, pues se compara a todo como acto. Nada tiene actualidad sino en cuanto es. De ahí que el mismo ser es la actualidad de todas las cosas e incluso de las mismas formas. En el orden trascendental, el ser es acto propio de la forma, y la forma es acto por su relación al ser.

En todo supuesto se da la composición trascendental de esencia y acto de ser, donde la forma (substancial) es el elemento determinante de la esencia, que la configura como esta esencia y no otra. La forma es, pues, determinativa del mismo ser. Es de suyo participante del ser. Luego toda forma se resuelve en ser como potencia de ser: la forma con la materia, en el caso de los entes corpóreos, donde la materia participa del ser *mediante* la forma que la actualiza (*forma dat esse materiae*); o la forma sola, en los entes espirituales, donde la forma tiene directamente y por sí -sin necesidad de materia- potencia de ser. Así, en los entes corpóreos, la forma da el ser, pero como *acto de la materia*, y juntamente con ella, es constituida por el ser como *potencia de ser*, de manera que el *esse* participado no es sólo de la materia o sólo de la forma, sino del compuesto. En cambio, en los entes espirituales, es la forma sola -debido a su mayor nobleza y grado de perfección por su proximidad al Primer Principio- la que es constituida por el ser como potencia de ser, sin necesidad de una materia que informar.

La forma es acto en el orden predicamental, donde la materia es potencia. Pero la forma sola -si es subsistente por sí o espiritual- o la forma con la materia constituye a su vez la potencia de ser, la potencia en el orden trascendental del ser. La forma es sólo acto formal en el orden de la esencia, pero la esencia se define por relación al ser que es su acto real. La forma sólo es el *mediante* predicamental, que queda potencial en una visión metafísica de la realidad (*del ens inquantum*

⁴³ Escribe E. Forment: "En los entes compuestos materiales puede considerarse una doble estructura acto-potencial. Una, en el plano esencial, pues la materia es pura potencia receptiva con respecto a su forma, que es su acto. Otra, en el plano entitativo, pues la esencia o naturaleza constituida por la materia y la forma, es potencia receptiva con respecto al *esse*, y es ella quien lo recibe. Por consiguiente, siendo la materia pura potencia pasiva, ni siquiera por sí misma participa del *esse*; solamente, en cuanto está unida a la forma, es decir, en cuanto pertenece a la naturaleza. Por tanto, la naturaleza participa del *esse* porque participa su forma, o lo que es lo mismo, por la forma la naturaleza puede poseer un *esse*, que será a ella proporcionado" (E. FORMENT, *Ser y persona*, Ediciones Universidad de Barcelona, Barcelona 1982, pp. 233-234).

est ens, y no sólo *inquantum est hoc ens*), donde el acto intrínseco es el ser.

"La forma no es el ser, sino que entre ambos hay un cierto orden, pues la forma se compara con el ser como la luz se compara con el brillar, o la blancura con el ser blanco; además, porque el ser con respecto a la forma es acto. Por eso, en los compuestos de materia y forma, a la forma se le llama principio de ser, ya que es el complemento de la substancia, cuyo acto es el mismo ser; así la diafanidad es para el aire el principio del lucir, porque le hace sujeto propio de la luz. Luego en los compuestos de materia y forma, ni a la materia ni a la forma se les puede llamar *lo que es*, ni *ser*. A la forma se le puede llamar "por lo que" algo es, en cuanto es principio de ser; a la misma substancia completa, "lo que es"; y al ser, "por lo que" a la substancia la llamamos *ens*"⁴⁴. El ser es acto; pero no es una forma, porque toda forma es acto restricto, esto es, se constituye como un modo de ser determinado. El ser, en cambio, es acto irrestricto, acto sin más, plenitud de perfección que hace ser a toda forma constituyéndola como capacidad determinada de ser.

En el orden (trascendental) del ser, ninguna criatura es simple sino que está compuesta de esencia y ser. Pero en el orden (predicamental) de la esencia, sí pueden darse criaturas simples, esto es, constituidas por una esencia que recibe su acto de ser propio sin necesidad de materia alguna. Será el caso del ente singular concreto puramente espiritual. En los entes corpóreos, el nivel formal o predicamental estará compuesto por la forma substancial, las formas accidentales y la materia.

⁴⁴ SANTO TOMAS, C.G., II, c. 54, nn. 1290-1292: "Nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse. Deinde 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. 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".

La participación en el ser, fundamento de la escala de los entes

Concebido el individuo como aquello que participa el ser, la jerarquía de perfección que se encuentra en los entes (en cuanto los entes inferiores aspiran y tienden a acercarse a los superiores como para alcanzar una participación de sus perfecciones: afinidad ontológica que hace del mundo un todo en sí ordenado, y que puede ser indicada con el término de principio de la continuidad metafísica de los entes, que Santo Tomás asume del Pseudo-Dionisio), esa jerarquía, decíamos, se reduce en definitiva a una gradación en el ser. "En la jerarquía de perfección que se encuentra en las cosas, en los entes (más allá de su aspecto formal: diferencias específicas o genéricas), se presenta una graduatoria en la posesión común de una perfección que es originaria de las otras perfecciones y fundante: la perfección diversamente participada del ser"⁴⁵.

El ser, en estado puro, acoge en sí a todas las perfecciones, y se encuentra participado en grados distintos en las cosas: grados de perfección de ser, que contienen virtualmente toda perfección de ser inferior. Acto de ser que se da en grados de menor a mayor intensidad desde las realidades más imperfectas hasta Dios. Sólo Dios es por esencia; todo lo demás, es por participación. La jerarquía de entes en el universo, la progresiva gradación de perfecciones que poseen las cosas, desde el reino mineral -con sus elementos hasta sus estructuras más complejas-, ascendiendo por las diversas formas de vida -vida vegetal, animal y espiritual-, hasta llegar a Dios es, en definitiva, una gradación en el ser.

"Toda nobleza en cualquier cosa es proporcionada a su ser: ninguna dignidad le vendría al hombre por su sabiduría si no *fuese* sabio por ella, y así de los otros entes. Por consiguiente, según el modo en que una cosa tiene ser, así es el modo de su nobleza: pues se dice que una cosa es más o menos noble según que su ser se contraiga a un modo especial de mayor o menor nobleza. Por consiguiente, si hay algo

⁴⁵ C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, o.c., p. 56.

a lo que compete toda la virtud del ser, no le puede faltar ninguna de las perfecciones que convienen a las cosas. Pero a la cosa que es su ser, le compete ser según toda la potestad de ser (...) Luego Dios, que es su ser, tiene ser según toda la virtud del mismo ser, y no puede carecer de ninguna perfección que convenga a alguna cosa⁴⁶. El ser es la única perfección radical en virtud de la cual las demás perfecciones del ente son, tanto la esencial como las accidentales. El ser trasciende cualquier otra perfección porque se encuentra realizado en cada una de ellas, aunque de distinta manera según el grado de participación que impone la esencia. Todo acto realiza el ser y lo manifiesta, aunque diversamente. Luego el ser es un acto que encierra de modo eminente todas las perfecciones del ente⁴⁷.

El acto de ser es el acto en sentido pleno y propio porque no incluye en sí limitación alguna. Los demás actos, substanciales o accidentales, se constituyen ya como grados de participación en el ser y, por tanto, como potencia de ser: limitan al ser como la potencia a su acto. Las formas que son acto respecto a sus correspondientes potencias, sin embargo, son potencia respecto al ser. El ser es acto de las mismas formas⁴⁸. "El *esse* es un acto, pero es un acto que es *actualitas omnis*

⁴⁶ SANTO TOMAS, C.G., I, c. 28, n. 260: "Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi 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. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem (...). Deus igitur, qui est suum esse habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat".

⁴⁷ ID., S.Th., I, q. 4, a.2c: "Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent". Comentando este texto, escribe E. Forment: "A la perfección de ser pertenecen todas las perfecciones. El ser es la perfección suprema, lo que incluye todas las perfecciones. Si los entes tiene perfecciones, es porque de algún modo poseen la perfección de ser. De manera que ésta no es una perfección más que se añade a otras, que pertenecerían a la esencia, sino que es la perfección máxima. Las perfecciones del ente, por tanto, provienen del ser, no de la esencia" (E. FORMENT, *Introducción a la metafísica*, Ediciones Universidad de Barcelona, Barcelona 1984², p. 143).

⁴⁸ ID., S.Th., I, q. 4, a. 1 ad3: "Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum: non autem ut illud cui competit esse".

formae, la actualidad de todas las formas o actos esenciales. No es solamente acto, sino la actualidad de todos los actos, el acto de los actos. De manera que los actos esenciales son actos en cuanto poseen el *esse* o *actus essendi*. Como dice Santo Tomás, un acto esencial *significatur in actu prout significamus eam esse*, es significado en acto en cuanto se significa el *essr*. Por consiguiente, el *esse* no es un "acto último", ni la "última actualidad", que adviene a los actos esenciales ya perfectamente constituidos en cuanto actos, sino que el *esse* es el "acto primero" o "primera actualidad", que fundamenta o posibilita a los otros actos⁴⁹. El ser no es una perfección más, ni siquiera la primera en el orden esencial, sino la raíz y principio de todas las demás perfecciones, que no serán otra cosa que manifestaciones del acto de ser. Luego con respecto al acto de ser, cualquier otra perfección o realidad tiene carácter de participante de ser.

La escala y jerarquía de entes en el universo se funda, por tanto, en la diversa participación del ser por la esencia. *Res propter hoc differunt quod habent diversas naturas quibus acquiritur esse diversimode*⁵⁰. Dice González, comentando esta frase: "Si bien las cosas tienen parentesco por el ser que poseen en común, se diferencian también por el mismo ser que confiere a cada una su propia actualidad. Los entes son en la medida en que participan del *esse*; el acto de ser - perfección por antonomasia - es ilimitado mientras no se recibe en una potencia: quiere decirse que de suyo tiene valor infinito, o mejor, implica infinitud, puesto que en cuanto tal no está limitado por nada. También de este modo se pone de nuevo de manifiesto la primacía ontológica del *esse*, el cual puede participarse según las diversísimas capacidades o potencias que son las distintas y diferentes esencias, *potentiae essendi*, que son a su vez la intrínseca medida del *esse* en los entes"⁵¹.

⁴⁹ E. FORMENT, *Ser y persona*, o.c., p. 38.

⁵⁰ SANTO TOMAS, C.G., I, c. 26, n. 239: "Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse especificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem: vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile: quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est. Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas. quibus acquiritur esse diversimode".

⁵¹ A. L. GONZALEZ, *Ser y participación*, o. c., p. 188.

Una comprensión metafísica de los grados de perfección en los entes exigirá, por tanto, que los consideremos como grados en una más y más perfecta posesión y participación del ser. Así, por ejemplo, la perfección vivir no hay que pensarla como sobreañadida al ser. No es que los vivientes sean, y además vivan, sino que su modo de ser consiste en vivir: vivir es un modo más perfecto de ser que el de las realidades inertes. *Vivere viventibus est esse*. El ente que simplemente es, careciendo de otros grados de perfección, será más imperfecto que un viviente, que es y vive, no porque *ser* de suyo sea más imperfecto que *vivir*, sino precisamente porque participa del ser más deficientemente que el viviente. Aunque el que vive es más perfecto que el que es, y el que sabe más que el que vive, no por eso -dirá Santo Tomás- vivir es más perfecto que ser, y saber más que vivir, pues no es necesario que el que participa el ser lo participe según todo el modo de ser⁵².

El ser tomado absolutamente, afirma Santo Tomás, según que incluye en sí toda perfección de ser, es preferible a la vida y a todas las perfecciones subsiguientes. Y es que el ser en cuanto tal contiene en sí todas las perfecciones que se siguen de él. Pero si se considera el ser en cuanto participado en esta o aquella cosa en que no cabe toda la perfección de ser sino que tiene un modo imperfecto de ser, como ocurre con el ser de toda criatura, entonces sí que es cierto que el ente con otras perfecciones sobreañadidas es más perfecto. Por eso los entes que viven son mejores que los que sólo existen, y los inteligentes mejores que los vivientes⁵³. De suyo, ser es más perfecto que vivir, y

52 SANTO TOMÁS., *S. Th.*, I, q. 4, a. 2 arg. 3: "Vivens est perfectius quam ens, et sapiens quam vivens: ergo et vivere est perfectius quam esse, et sapere quam vivere". Ad 3: "Licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione: tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi: tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest decesse ei quod est ipsum esse subsistens".

53 ID., *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 5 ad2: "Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeceminet vitae et omnibus subsequentibus: sic enim ipsum esse praehabet in se omnia subsequentia. Et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et

vivir más perfecto que entender. Pero en el orden de las criaturas, supuesta la realización de hecho del ser finito y múltiple, esto es, supuesto el concreto ejercicio del ser, vivir será más perfecto que simplemente ser, porque es un grado de mayor participación en la perfección de ser; y entender será más perfecto que vivir porque es el grado máximo de participación en el vivir y, consiguientemente, en el ser.

"La concepción del ser como acto lleva, por tanto, a concebir al vivir y al entender constituidos por el ser, del que participan todos los entes. Y que es participado por algunos entes de un modo perfecto, en cuanto su esencia no rebaja o deprime la perfección del acto de ser, privándole de la vida y de la capacidad para la posesión consciente de las formas de todo ente, a pesar de que esta actualidad es participada por la potencia y la materia. Además, con ello, la naturaleza, la vida y el espíritu no quedan contrapuestos como regiones de valor, porque se comprende al espíritu como perteneciente al vivir, porque es el grado supremo de vida, y a ésta al ser, pues la vida se concibe como grado supremo de ser. Y así, la metafísica del ser justifica la dignidad y perfección de la persona humana, mostrando su profunda unidad, ya que su naturaleza y su vida no quedan separados de su espíritu"⁵⁴. Los entes no son imperfectos por el ser en cuanto tal sino precisamente por no ser el ser, por recibirlo parcial y deficientemente. Su "imperfecta" perfección se debe a la esencia real y concreta actuada por el ser, la cual media y limita la plenitud de perfección de ser contrayéndola a una determinada capacidad de ser. No son totalmente sino parcialmente porque no poseen toda la virtud del ser, sino que la participan según el modo particular que impone su esencia real y concreta.

Por tanto, la mayor o menor perfección de un ente dependerá de la mayor o menor participación en el ser impuesta por su naturaleza o esencia. La jerarquía de nobleza en las formas se reducirá, pues, a una gradación en la perfección diversamente participada del ser. Toda formalidad en relación al ser está como la potencia a su propio acto. El ser es el acto de todos los concretos y de todas las formas.

Dionysius ibidem dicit quod viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus".

⁵⁴ E. FORMENT, *Introducción a la metafísica*, o.c., p. 174.

CAPITULO II CONOCIMIENTO METAFISICO DEL ENTE

"Via resolutionis" y "via compositionis"

Dos son los grandes movimientos de la mente humana para proceder en el conocimiento de la verdad y en la adquisición de la ciencia: uno, ascendente o resolutorio (*via resolutionis*), donde lo primero para nosotros, lo que primero conocemos (*prius quoad nos*) no es lo anterior por naturaleza, esto es, lo primero en el ser (*prius quoad se*). En él, partimos desde lo primero *quoad nos*, y avanzamos *per resolutionem* hacia lo primero *quoad se*; otro, descendente o compositivo (*via compositionis*), donde lo primero *quoad nos* es también lo primero *quoad se*. En la resolución partimos de los efectos o propiedades conocidos, y desde ellos nos elevamos al conocimiento de la causa o de la esencia. En la composición, por el contrario, es la esencia o la causa lo que primero conocemos, y las tomamos como principios para descender al conocimiento de las propiedades o de los efectos.

Al proceso ascendente se le llama resolutorio porque en él los efectos se resuelven en sus causas. Al proceso descendente se le llama compositivo porque va de lo simple a lo compuesto, y las causas y la

esencia son más simples que sus efectos y composiciones. "En toda inquisición hay que empezar por algún principio. El cual, si es primero en el conocer y también en el ser, no da lugar a un proceso resolutorio, sino compositivo: pues proceder de las causas a los efectos es un proceso compositivo, puesto que las causas son más simples que los efectos. Si lo primero en el conocer es posterior en el ser, el proceso es resolutorio, como cuando juzgamos de los efectos manifiestos resolviéndolos en sus causas simples"¹.

La composición va de lo uno a lo múltiple, de lo simple a lo compuesto, de lo esencial a lo participado, del fundamento a lo fundamentado. La resolución procede a la inversa: de lo compuesto a lo simple, de los accidentes a la esencia, de los efectos a las causas. Santo Tomás habla de "resolución" porque lo potencial queda resuelto en lo actual, y suele añadir casi siempre que este momento consiste en dar un juicio de los efectos, al resolverlos en sus causas. Juicio no significa aquí la segunda operación de la mente, sino el acto por el que no sólo conocemos las cosas (momento aprehensivo), sino que las reducimos a su fundamento (momento judicativo). Aunque estos dos movimientos de la mente -resolución y composición- se dan y se entrecruzan constantemente, lo propiamente humano es ascender y alcanzar las causas y la esencia de las cosas, esto es, partir desde lo primero *quoad nos*, avanzando *per resolutionem* hacia lo primero *quoad se*².

¹ SANTO TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 14, a. 5c: "In omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus: procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius: utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices".

² Indudablemente, por tratarse de una metafísica humana, junto a este proceso que va de lo externo a lo interno -del acto más conocido *quoad nos*, a la luminosidad del acto primero *quoad se*: el acto de ser-, se da también un proceso ascendente que va de los entes inferiores a los superiores. Nuestra inteligencia emerge lentamente a partir del mundo material. El ente, la unidad, la causa, el acto y la potencia, etc., se desvelan primeramente en los cuerpos, y sólo después -en base a la continuidad analógica, que es la versión lógica de la continuidad en los grados de participación del ser-, también en los fenómenos más complejos de la vida y del espíritu. De este modo, a medida que ascendemos en la escala de los entes, las nociones metafísicas se van depurando progresivamente de todo lo que de imperfección había en ellas por razón de este origen sensible. Santo Tomás acude con frecuencia -tendremos ocasión de constatarlo- a la experiencia de esta gradación de los entes para precisar sus nociones metafísicas. Así, por ejemplo, la jerarquía que observamos en las formas le permitirá afirmar que la

Partimos de las cosas más conocidas respecto a nosotros hacia lo más conocido absolutamente y por naturaleza, y la razón de ello estriba en que lo más conocido por naturaleza es lo más en acto, y el hombre, en cambio, procede desde la potencia al acto, ya que el principio de nuestro conocimiento está en las cosas sensibles, que son materiales. Fuera de las matemáticas, en las que lo más conocido absolutamente y por naturaleza es también lo más conocido para nosotros (procediendo, por tanto, desde las causas a los efectos), lo propio es conocer antes los efectos y propiedades que las causas y esencias de las cosas. Por consiguiente, en la ciencia natural se suele avanzar a partir de lo que es menos conocido por naturaleza y más conocido para nosotros³.

Ahora bien, el ascenso resolutorio a partir de lo compuesto no sería posible sin concebir en él la razón de acto y de unidad. Aunque nuestro conocimiento proceda a partir de lo inferior, no obstante, concibe el acto del ente compuesto, y no la potencialidad como tal, porque algo es cognoscible en cuanto es en acto y en virtud de su acto⁴. Y así, aunque conozcamos inicialmente algo sensible, nuestro intelecto lo concibe en tanto que es, y sólo entendiéndolo que es, entiende que sea esto o aquello, substancial o accidentalmente.

La *reductio ad fundamentum* que lleva a cabo el momento resolutorio sólo es posible desde la captación de la *ratio entis* en su unitaria complejidad. Sobre esa intelección unitaria pero compleja,

forma, en cuanto tal, no dice dependencia a la materia. No toda forma es una forma material, que es, no obstante, como se nos presenta a nuestra primera experiencia (Cfr. J. SANGUINETI, "Per una metafisica dell'uomo", en *Divus Thomas*, 79 (1976), p. 359).

³ SANTO TOMÁS. *In II de Anima*, lect. 3, n. 245: "Cum ex notis oporteat in cognitionem ignotorum devenire: omnis autem demonstratio adducitur causa notificandi aliud, necesse est, quod omnis demonstratio procedat ex notioribus quoad nos, quibus per demonstrationem fit aliquid notum. In quibusdam autem eadem sunt notiora quoad nos et secundum naturam, sicut in mathematicis, quae sunt a materia abstracta; et in his demonstratio procedit ex notioribus simpliciter et notioribus secundum naturam, scilicet ex causis in effectus: unde dicitur demonstratio propter quid. In quibusdam vero non sunt eadem magis nota simpliciter et quoad nos, scilicet in naturalibus, in quibus plerumque effectus sensibiles sunt magis noti suis causis; et ideo in naturalibus, ut in pluribus proceditur ab his quae sunt minus nota secundum naturam et magis nota quoad nos".

⁴ ID., *5 Th.*, I, q. 5, a. 2c: "Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaph. Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile".

aunque sin un claro discernimiento de su composición, el juicio dará el primer paso resolutorio, la *separatio* de las partes principales del todo, aquellas que lo iluminan y hacen inteligibles a las otras partes, y así, *de acto en acto*, llegará al ser como acto de lo que es en cuanto *ens*: acto de todos los actos y origen y raíz de todas las perfecciones del ente. "En nuestro conocimiento -que empieza con una primera intelección del ente, *primum cognitum*- lo inmediato no es la simplicidad del ser divino, ni siquiera -en su simplicidad- la del acto de ser participado (que es co-aprehendido en la visión intelectual del ente), sino la complejidad íntimamente unificada del concreto, y en particular del ente corpóreo, sensible: donde la composición subsistente es doble (materia-forma, esencia-acto de ser). Sobre esa intelección, unitaria pero compleja (porque unitario y complejo es el ente), el juicio dará el primer paso resolutorio, la *separatio*, la separación de las partes del todo, llegando así a la noción de *ser como acto*, y al fin al Acto Puro de Ser"⁵.

Nada puede entenderse sin la previa aprehensión del ente en su unitaria complejidad, esto es, sin la aprehensión, al menos confusa, del ser del ente, de su esencia y de su substancia. Al captar los accidentes se entiende la esencia, y con ella el ser (los accidentes propios nos dan a conocer la substancia precisamente porque son constituidos por el único acto de ser de la substancia; acto, que constituye toda la entidad e inteligibilidad de la substancia). Cuando percibimos las cosas sensibles, captamos de inmediato esas perfecciones primeras y fundamentales, que se dan de modo natural en la experiencia común de lo sensible, si bien de un modo aún confuso y poco preciso, aunque no incierto o dudoso. Conocemos las cosas compuestas primero como un todo en confusión, y alcanzamos la ciencia en acto cuando *per resolutionem* se alcanzan las partes principales o más activas de ese todo, esto es, las que lo iluminan y hacen inteligibles las otras partes⁶. El progreso

⁵ C. CARDONA, *René Descartes: discurso del método*, E.M.E.S.A., Madrid 1975, pp. 52-53.

⁶ Cayetano, en su comentario sobre el "De ente et essentia", afirma la perspectiva que permite distinguir al ente como lo primero conocido, obtenido por la iluminación intelectual de lo sensible, del ente como objeto de la metafísica. Para ello es necesario tener en cuenta la doble totalidad del universal: la totalidad definible, que se funda sobre la actualidad de la cosa y que dice orden a los universales superiores, si los tiene; y la totalidad universal, que se funda en la potencialidad de la cosa y que se refiere a los universales inferiores. Si se conoce lo concebido como todo definible, si se conoce su

resolutorio alcanza así el acto del ente en cuanto ente, que es, por lo mismo, origen y raíz de todas sus perfecciones: el acto de ser, causa de la esencia, de la operatividad y de toda perfección accidental en el ente⁷.

Desde la complejidad íntimamente unificada del concreto, y en particular del ente sensible, y gracias a la experiencia, podemos elevarnos en la vía resolutoria a los primeros principios actuales que causan al ente, vía que caracteriza el momento fundante o interior a cada ciencia. La vía compositiva es el análisis de las propiedades, de las partes integrantes o de las consecuencias que se siguen de la causa: un camino que puede proseguir indefinidamente en su movimiento hacia lo múltiple, pero que vuelve siempre a la *resolutio in principia* y de ella recibe inteligibilidad y orientación, pues la composición y la multiplicidad tienen su causa en la unidad de participación en el ser como acto.

unidad de coherencia de los caracteres comprensibles de su esencia, se tiene un conocimiento actual, pues se conoce lo que de actual y determinante se encuentra en la cosa conocida. Si se conoce como todo universal se da un conocimiento virtual, pues se considera lo potencial y determinado, que es lo que funda la predicabilidad genérica y específica, separándolo de los elementos actuales y determinantes, conociendo lo universal en su referencia a los inferiores lógicos que incluye virtualmente. Cabe efectuar otra distinción, entre conocimiento confuso y distinto. El primero es aquel en que lo conocido no está internamente aclarado en sus notas. En el conocimiento distinto, en cambio, lo conocido sí está aclarado en sus notas. Pues bien, para Cayetano nuestro conocimiento va de lo confuso a lo distinto pero en la doble acepción del universal. Se darán, pues, cuatro modalidades de conocimiento: *confuso actual*, cuando el universal sea aprehendido como todo definible, pero sin resolverlo en las partes que integran su definición; *distinto actual* si se conoce el todo definible, resolviéndolo en cada una de las partes de la definición; *confuso virtual*, si se conoce lo concebido como todo universal, pero sin conocer sus inferiores; *distinto virtual*, en el que se conoce el todo universal, pero componiéndolo con sus partes subjetivas. La metafísica espontánea, fundándose en el conocimiento confuso actual del ente, se moverá en el ámbito del conocimiento confuso, tanto actual como virtual. Desde esta metafísica natural, las ciencias, manteniéndose en un conocimiento confuso actual del ente, pasarán de lo confuso virtual a lo distinto virtual. La metafísica como ciencia rigurosa, en cambio, pasará del conocimiento confuso actual del ente al distinto actual, sin necesidad de que todo lo confuso virtual pase a actual, esto es, sin necesidad de las ciencias (Cfr. E. FORMENT, *Introducción a la metafísica*, o.c., pp. 71-78).

⁷ J. A. Aertsen ha puesto de manifiesto que el método de la metafísica es la *resolutio*. La resolución metafísica es una reducción a un término que es *primero*, en el sentido de fuente de toda entidad e inteligibilidad. La resolución es, por tanto, una *reductio ad fundamentum*. Por eso, la metafísica tomista resuelve todas sus concepciones en el *ens*. Procede del ente al ser, y del ser al Ser que es Dios (Cfr. J. A. AERTSEN, "Method and Metaphysics: The *via resolutionis* in Thomas Aquinas", en *The New Scholasticism*, 63 (1989), pp. 405-418).

El conocimiento no es lineal, sino circular -o, mejor, en espiral-, porque se vuelve una y otra vez al principio, pero en grados superiores de inteligibilidad. "Así, el conocer humano, tomado en su conjunto, avanza mediante procesos de *convergencia* de los accidentes hacia la substancia, de los individuos hacia la especie, de lo material hacia lo espiritual (...) Al principio no se presentan, tanto al sentido como a la inteligencia, más que contenidos confusos: apenas el ejercicio de la vida consigue claridad para algunos contenidos perceptivos, se diferencian también los contenidos intelectivos correspondientes (...) De este modo, a la primitiva universalidad de confusión de los contenidos mentales sucede la universalidad lógico-metafísica de predicación, y a la generalidad de confusión de los primitivos contenidos fenoménicos sucede la particularidad y densidad característica de los objetos de percepción de la conciencia madura"⁸. Veremos ahora que las ciencias se nos presentan como distintos grados de resolución: en el *ens*.

Metafísica y ciencias particulares

a) *Metafísica, ciencia del ente en cuanto ente*

El horizonte de una auténtica reflexión filosófica es el ser, y no el ser de conciencia, como pretende el inmanentismo: "Aquello que primeramente concibe el intelecto como lo más patente y conocido, y en que resuelve todas sus concepciones, es el ente"⁹. Este texto señala el *iter* metafísico de toda verdadera filosofía. Partir del ente real y concreto dado en nuestra experiencia, y volver al ente. Del ente partimos, en el ente nos movemos y al ente volvemos. Y el grado de profundización en el conocimiento de la verdad del ente dependerá de la distinta resolución en la *ratio entis*. "La vulgaridad de pensamiento,

⁸ C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona 1978, p. 612.

⁹ SANTO TOMÁS, *De Ver.*, q. 1, a. 1c: "Illud autem quod *primo* intellectus concipit quasi notissimum et *in quo* omnes conceptiones resolvit est ens". Comentando este texto, J. García López escribe: "El primero de todos nuestros conceptos, el más conocido de todos, el que se encuentra a la base o en el trasfondo de todos los demás, el que, por ello, queda como elemento último en todo análisis o resolución, es el concepto de ente" (J. GARCÍA LOPEZ, *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad. Comentarios a la cuestión I "De Veritate" y traducción castellana de la misma*, EUNSA, Pamplona 1967, p. 22).

hemos dicho, encuentra su fórmula en la *generalización del ser*. Su profundidad, en aquella otra pregnante y no menos enigmática de "*ratio entis*" que expresa el objeto formal de nuestra inteligencia en tanto que facultad constitutivamente metafísica. Ver a los seres en su *razón de ser*, es verlos, en efecto, no extendidos en el plano uniforme de lo simplemente "opuesto a la nada", antes al contrario, escalonados en la gradación de sus relaciones causales. Es, exactamente, verlos a la luz de aquellas causas de las cuales dependen *precisamente* por este atributo suyo de ser; en definitiva, *a la luz de la Causa primera*"¹⁰.

Conocer es tener noticia de algo que es, de un ente, y sin la concepción del ente no hay conocimiento alguno. Es lo primero que cae en el intelecto¹¹. Nuestra inteligencia aflora al acto cuando al entender algo entendemos que aquello es, que es un *ens*, un *habens esse*. "Entender es lo mismo que entender que el ente es, puesto que tu nunca encontrarás el entender sin el ente, el único respecto del cual es posible hablar"¹². Esta advertencia del ser de las cosas se contiene en todos los actos humanos de conocer, de modo que se trata a la vez del conocimiento más universal y del primer condicionante de cualquier otro conocimiento. El ente abre y cierra el discurso racional humano y no lo agota nunca, porque es su fuente secreta y perenne.

¹⁰ J. BOFILL, *Obra filosófica*, Edicions Ariel, Barcelona 1967, p. 45. Poco antes, había escrito: "Una vida epifenoménica -hecha de pensamientos no pensados, de sentimientos no sentidos- es una vida vulgar. Sobre este hecho de la vida vulgar empiezan algunos autores su especulación cuando tratan de reconstruir la génesis del pensar metafísico. Si lo hacemos nosotros también, y atendemos al modo como la vulgaridad repercute en esta dimensión metafísica del pensamiento por la cual estamos en este momento interesados, podremos condensarla en aquella enigmática expresión: *ens commune, quod est genus*", que Santo Tomás utiliza en cierto momento solemne. Porque, en efecto, la vida vulgar se manifiesta, en el orden del pensar metafísico, justamente por la *generalización del ser*. La *generalización del ser* expresa, en términos de objeto, la pérdida de la profundidad intelectual" (*Ibid.*, p. 43).

¹¹ SANTO TOMÁS, *In I Metaph.*, lect. 2, n. 45: "Primo in intellectu cadit ens"; *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3: "Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus est ens sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu"; *In librum De Causis*, PR. 6, n. 174: "Illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non est capibile ab intellectu". Sobre el ente como *primum cognitum*, cfr. E. FORMENT, *Introducción a la metafísica*, o.c., pp. 82-101; R. T. CALDERA, *La primera captación intelectual*, IDEA, Caracas 1988; T. MELENDO, "El acto filosófico primero", en AA. VV. *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid 1990, pp. 75-86.

¹² PARMENIDES, *Sobre la naturaleza*, Diels-Kranz, 1952, n. 8, 36.

La ciencia, por su parte, no hace sino perfeccionar o intensificar nuestra noción del ente, sacándola de una primera aprehensión confusa¹³. Entre conocer y saber no hay otra diferencia que la de una distinta participación en el acto de conocer las cosas. Todo lo que se conoce, se conoce en tanto que es, y lo que no es, no puede saberse. Así, la noción de ciencia depende intrínsecamente de la noción de ser. Toda ciencia es una constante búsqueda del ser de las cosas, un girar continuo de conocimientos en dependencia de aquel primer conocimiento del ente. Se comprende entonces que todo el conocimiento "científico" se referirá a aspectos que *son* en el ente y que en el ente reciben el ser. En el conocimiento inicial de que las cosas *son* se contiene germinalmente toda la ciencia. "Luego es necesario que todas las otras concepciones las tome el intelecto por adición al ente... en tanto que expresan un modo del ente que no viene expresado por el nombre mismo de ente. Lo que sucede de dos maneras: una, que el modo expresado sea algún modo especial de ente... Otra, que el modo expresado sea un modo que se sigue de todo ente. Y este modo se puede tomar doblemente: en cuanto que sigue a todo ente considerado en sí o en cuanto que sigue a todo ente considerado en su ordenación a otro"¹⁴.

Ahora bien, aunque esta consideración intensiva en el ser en cuanto principio actual de las cosas constituya formalmente la noción de ciencia en un sentido amplio, no obstante, hay niveles, pues a la luz del ser como acto del ente se puede investigar por el acto formal esencial, constitutivo de la especie, y entonces tenemos la ciencia segunda (es la pregunta por la naturaleza o esencia de un ente); o bien se puede avanzar hacia el mismo acto de ser del ente, y entonces surge la ciencia primera o metafísica (es la pregunta por el ser mismo de un ente). La presencia del ente en el objeto de todas las ciencias implica

¹³ SANTO TOMAS, *In I Anal. Post.*, lect. 4, n. 32: "Scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum, hoc autem est perfecte apprehendere veritatem ipsius: eadem enim sunt principia esse rei et veritatem ipsius".

¹⁴ ID., *De Ver.*, q. 1, a. 1c: "Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens(...) in quantum exprimunt ipsius modum qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis(...) Alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud".

que la distinción fundamental del saber científico es la de metafísica y ciencias particulares.

El sujeto de toda ciencia es el *ens*, aunque en grados y según formalidades diversas. Ninguna ciencia puede hacer abstracción del *ens*, porque nada se entiende sin el *ens*. Ahora bien, la peculiaridad de la metafísica frente al resto de las ciencias estriba en el modo de considerar el *ens*¹⁵. Las ciencias particulares consideran el ente en cuanto *tal ente*. La metafísica considera el ente en cuanto *ente*. "Las otras ciencias, que son de los entes particulares, consideran también el ente, pues los sujetos de las ciencias son entes, pero no lo consideran en cuanto ente, sino en cuanto es un tipo de ente, como número, línea, o fuego, o algo semejante (...) Ninguna ciencia particular considera el ente universal en cuanto tal, sino sólo alguna parte del ente dividida de las otras, investigando por sus propiedades *per se* (...) Pues todas las substancias, en cuanto son entes o substancias, corresponden a la consideración de esta ciencia [la metafísica]: pero en cuanto son tal o cual substancia, como el león o el buey, pertenecen a las ciencias especiales"¹⁶. La diferencia viene indicada por la partícula *inquantum*. Las ciencias se detienen en ciertos géneros del ente, que se distinguen unos de otros, porque constituyen perfecciones formales, mientras que la metafísica considera el ente y esas perfecciones formales según su perfección de ser.

"Todas estas ciencias particulares de las que se ha hecho mención versan sobre un género particular del ente, como sobre el número, o la magnitud, o algo de este orden. Y cada una trata de modo circunscrito

15 ID., *In Boet. de Trin.*, lect. 2, q. 1(q. V), a. 1 ad6: "Quamvis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphysicae, non tamen oportet quod aliae scientiae, sint partes eius. Accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi alium a modo, quo consideratur ens in metaphysica".

16 ID., *In IV Metaph.*, lect. 1: "[530] ...Scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subiecta scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod ens, sed secundum quod est huiusmodi ens, scilicet vel numerus, vel linea, vel ignis, aut aliquid huiusmodi (...) [532] ...Nulla scientia particularis considerat ens universale inquantum huiusmodi, sed solum aliquam partem entis divisam ab aliis: circa quam speculatur per se accidens, sicut scientiae mathematicae aliquod ens speculantur, scilicet ens quantum (...) [547] ...Nam omnes substantiae, inquantum sunt entia vel substantiae, pertinent ad considerationem huius scientiae: inquantum autem sunt talis vel talis substantia, ut leo vel bos, pertinent ad scientias speciales".

acerca del género de su sujeto, es decir, de este género y no de aquél, como la ciencia que trata del número no trata de la magnitud. Ninguna de ellas trata del ente sin más, es decir, del ente en común, ni tampoco de algún ente particular en cuanto es ente. Como la aritmética no determina acerca del número en cuanto es ente, sino en cuanto es número. De cualquier ente, en cuanto es ente, corresponde tratar propiamente a la metafísica¹⁷. Del ente -sea el ente en común o algún ente particular- en cuanto es, corresponde tratar propiamente a la metafísica. Por eso, el metafísico puede considerar cualquier aspecto de la realidad a la luz del ser¹⁸, llevando a cabo una metafísica de la naturaleza, de la vida, del alma, del hombre, etc. En cambio, ninguna ciencia particular determina acerca del ente, sin más, ni de algún ente en cuanto ente. Utiliza, sin cuestionarlos, principios metafísicos como naturalmente conocidos, aunque no según toda la amplitud de dichos principios, sino sólo de acuerdo con el ámbito sobre el que versa cada ciencia particular¹⁹. Sólo la metafísica alcanza esa exigencia de radicalidad al preguntarse por el ser de lo que es, por el modo de ser de lo que es.

Si el sujeto de toda ciencia es el ente, hay que afirmar, en consecuencia, que el sujeto de toda ciencia es el singular, pues los universales no son, y la ciencia es de los existentes; lo universal es más bien la perfección estudiada en el singular, que en el ente que es por participación nunca se identifica con el sujeto subsistente, sino que entra en composición con algún otro elemento de ese sujeto. El modo

¹⁷ ID., *In VI Metaph.*, lect. 1 n. 1147: "Omnes istae scientiae particulares, de quibus nunc facta est mentio, sunt circa unum aliquod particulare genus entis, sicut circa numerum vel magnitudinem, aut aliquid huiusmodi. Et tractat unaquaeque circumscripse de "suo genere subiecto", idest ita de isto genere, quod non de alio: sicut scientia quae tractat de numero, non tractat de magnitudine. Nulla enim earum determinat "de ente simpliciter", idest de ente in communi, nec etiam de aliquo particulari ente in quantum est ens. Sicut arithmetica non determinat de numero in quantum est ens, sed in quantum est numerus. De quolibet enim ente in quantum est ens, proprium est metaphysici considerare".

¹⁸ ID., *In Boet. de Trin.*, lect. 2, q. 1(q. V), a. 4 ad6: "Metaphysicus considerat etiam de singularibus entibus, non secundum proprias rationes, per quas sunt tale vel tale ens, sed secundum quod participant communem entis rationem, et sic etiam pertinet ad eius considerationem materia et motus".

¹⁹ ID., *In III Metaph.*, lect. 5: "(389) Omnes artes et scientiae, quae sunt de quibusdam aliis cognitionibus, utuntur praedictis principiis tamquam naturaliter notis (...) (392) Unde omnes scientiae particulares utuntur huiusmodi principiis sicut utuntur ipso ente, quod tamen principaliter considerat philosophus primus".

de acto respecto de alguna potencia. Quien conoce sólo en universal, conoce la cosa sólo potencialmente, ya que los singulares son entes, y más aún que los universales, puesto que éstos no subsisten por sí, sino que son únicamente en los singulares²⁰. La ciencia estudia el ente a la luz de ciertas perfecciones (accidentales y substanciales) participadas en una multitud de individuos, y en composición con otras. Según nuestro modo de conocer, por abstracción separamos esas perfecciones para poder entenderlas en acto, y luego, por conversión al singular, las entendemos en los múltiples sujetos que las poseen.

Teniendo en cuenta estos dos aspectos característicos del sujeto de toda ciencia, podemos afirmar que el sujeto de una metafísica del alma será el alma *ut ens*, esto es, el alma real y concreta de cada hombre en cuanto *es*.

Las ciencias especulativas se distinguen según el grado de remoción, en su sujeto, de la materia. Algo es inteligible en cuanto es en acto y en virtud de su acto, y para entender estos actos es preciso separarlos de algún modo de la materia, que es siempre potencia de algún acto formal. Tres son los niveles de inteligibilidad. Un primer nivel es el que se observa en la física o ciencia natural, que considera lo que depende de la materia *secundum esse* y *secundum intellectum*, esto es, todo aquello que no puede ser más que en materia, y en cuya definición se incluye la materia sensible, porque no se puede entender sin ella. Así, en la definición de hombre hay que incluir la carne y los huesos. Un segundo nivel es el matemático, que considera lo que depende de la materia *secundum esse* y no *secundum intellectum*. El nivel metafísico estudia lo que no depende de la materia *secundum esse*, sea o no en materia, es decir, todo aquello que o bien nunca es en materia, como Dios y el ángel, o bien a veces sí y a veces no, como la substancia, la cualidad, el ente, el acto, etc²¹. La metafísica se sitúa, pues,

²⁰ ID., C.G. III, c. 75: "Qui cognoscit in universali tantum cognoscit rem solum in potentia (...) Singularia autem sunt entia, et magis quam universalia: quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus".

²¹ ID., *In Boet. de Trin.*, lect. 2, q. 1(q. V), a. 1c: "(...) Quaedam igitur sunt speculabilium quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt, et haec distinguuntur: quia dependent quaedam a materia secundum esse et intellectum, sicut illa in quorum definitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa, et de his est physica, sive scientia naturalis. Quaedam vero sunt quae quamvis dependeant a

en el nivel más inmaterial, más independiente de la materia, más actual, que es, por tanto, el más iluminante y el que confiere a todos los otros niveles de conocimiento su propia inteligibilidad. Y es que la metafísica puede tratar de cualquier región del ente a la luz del ser. De ahí su función arquitectónica sobre el cuerpo de las ciencias, orientándolas y juzgándolas en sus principios y conclusiones.

Otra consecuencia de este nivel de inmaterialidad en el que se sitúa la metafísica es la exclusividad que ella tiene en el estudio de lo separado de la materia *secundum esse*, es decir, de lo espiritual, sea o no en materia²². De ahí que el estudio del hombre en cuanto a su vida espiritual corresponda propiamente a la metafísica, no sólo porque toda ciencia depende del estudio del ente, sino porque al llegar a la vida espiritual, a la *separatio in esse* de la materia, los métodos de las ciencias naturales no resultan adecuados, contra la pretensión de Brentano de hacer metafísica siguiendo el método de las ciencias naturales (según el modelo cartesiano de la matemática como máxima certeza)²³.

La ciencia natural versa sobre las formas en cuanto son en materia, en cuanto tienen ser en la materia. Por eso culmina en el estudio de aquellas formas que, aun siendo en la materia, de algún modo son separadas, como ocurre con el alma humana, que es separada en cuanto participa del *esse* por sí misma, y no por informar una materia, aunque es en la materia, en cuanto da el ser natural al cuerpo. Pero la consideración del alma humana en cuanto es separable

materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, ut linea et numerus, et de his est mathematica. Quaedam vero sunt speculabilia quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et Angelus, sive in quibusdam sint in materia, et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi, de quibus omnibus est theologia, idest divina scientia, quia praecipuum cognitorum in ea est Deus. Quae alio nomine dicitur metaphysica, idest trans physicam, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, inquantum scientiae aliae ab ea principia sua accipientes eam sequuntur".

²² ID., *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 5, n. 53: "De formis quae sunt separatae a materia aut in quantum sunt separabiles, considerare est opus philosophiae primae".

²³ Cfr. L. GILSON, *Méthode et métaphysique selon Franz Brentano*, Vrin, Paris 1955, pp. 259-281.

y puede existir sin el cuerpo pertenece a la metafísica²⁴. La naturaleza espiritual del hombre y todo lo que de ella se sigue -alma espiritual, potencias espirituales, libertad, inmortalidad, etc- debe estudiarse a un nivel de inteligibilidad estrictamente metafísico, esto es, *in quantum est ens*.

La biología y la medicina en cuanto que estudian el cuerpo humano animado por vida sensitiva, se sitúan en el nivel de inteligibilidad propio de las ciencias naturales. En cambio, ciencias como la psicología y parte de la psiquiatría, la historia, la sociología, entran ya en el ámbito de la vida espiritual y son metafísica del hombre, y deben utilizar el método metafísico, a menos que el obrar espiritual se reduzca a sus condicionamientos o a sus manifestaciones sensibles. Esta investigación se presenta, pues, como una fundamentación sólida para todas esas metafísicas "aplicadas" del hombre.

b) *Abstracción y separación*

La diferencia entre metafísica y ciencias particulares estriba, por tanto, en el modo de considerar el ente. La metafísica estudia el ente en cuanto ente, y las ciencias particulares, el ente en cuanto tal ente. La consideración metafísica *-inquantum est ens-* se da en lo que de suyo es espiritual, esto es, de lo que no depende de la materia en el ser. Espiritualidad y metafísica son dos aspectos íntima e indisolublemente unidos. Ahora bien, esta diferencia en su objeto formal exige un

²⁴ SANTO TOMAS, *In II Phys.*, lect. 4, n. 175: "Naturalis non considerat de forma inquantum est forma, sed inquantum est in materia (...) Naturalis in tantum considerat de forma in quantum habet esse in materia. Et ideo terminus considerationis scientiae naturalis est circa formas quae quidem sunt aliquo modo separatae, sed tamen esse habent in materia. Et huiusmodi formae sunt animae racionales: quae quidem sunt separatae inquantum intellectiva virtus non est actus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi; sed in materia sunt inquantum dant esse naturale tali corpori (...) Unde sequitur quod anima, quae est forma humana, sit forma in materia. Unde usque ad animam rationalem se extendit consideratio naturalis. quae est de formis. Sed quomodo se habeant formae totaliter a materia separatae, et quid sint, vel etiam quomodo se habeat haec forma, idest anima rationalis, secundum quod est separabilis et sine corpore existere potens, et quid sit secundum suam essentiam separabile, hoc determinare pertinet ad philosophum primum".

distinto modo de proceder intelectual, que para la metafísica es la *separatio*, y para las ciencias particulares, la *abstractio*.

Las ciencias particulares proceden según una auténtica abstracción, es decir, según una separación nocional. Consideran ciertos aspectos parciales de las cosas, dejando de lado otros no implicados en ellos, aunque en su propio ámbito consideren ciertas integraciones limitadas. ¿Pueden más bien el modo de la primera operación de la mente, en lo que ésta tiene de formación de la quiddidad de una cosa ya que, según esta operación, se pueden separar aspectos que en la realidad no están separados, aunque no todos, sino sólo aquellos que no dependen el uno del otro en lo que constituye la *ratio naturae* de un ente. Según esta primera operación, el entendimiento distingue algo de otro, cuando entiende qué es ese algo sin entender nada de lo otro. Esta distinción se llama propiamente abstracción, y se da sólo cuando aquellas cosas, de las cuales la una se entiende sin la otra, se dan simultáneamente en la realidad. Así, la operación que forma la quiddidad de las cosas, y que se llama abstracción, corresponde a las ciencias particulares²⁵.

La metafísica, en cambio, que mira al ser mismo del ente y que, por tanto, considera lo completo subsistente o *suppositum*, y no aspectos parciales del ente, versa *circa separabilia*, sobre lo separable o lo separado en el ser, y por eso su método es la *separatio*, esto es, la separación real, y no la simple separación nocional o mental. "La *separatio* no debe interpretarse como un acto misterioso que afloraría espontáneamente en la conciencia, y que *a priori* nos daría el criterio para reconocer lo realmente separable, sino que consiste más bien en un juicio definitivo que es fruto de una inquisición racional: observamos cosas compuestas; distinguimos a continuación sus partes en sucesivas aprehensiones; tras un estudio atento descubrimos aquellas partes que en su *ratio* no implican otras, y éstas las abstraemos (por ejemplo, la cantidad de la cualidad), pues la abstracción no es una distinción indiferenciada, puramente de razón o por capricho; más adelante -y siempre contemplando el ser de las cosas- podemos descubrir las partes que en su ser son independientes, debido a su

²⁵ Cfr. *In Boet. de Trin.*, lect. 2, q. 1, a. 3.

mayor actualidad. Y así, el ser, el acto, la forma substancial, el alma y la substancia se entienden no por abstracción, sino por separación²⁶.

La metafísica sigue más bien el modo de la segunda operación de la mente, por la que ésta compone y divide, ya que el juicio mira al ser mismo (*ipsi:m esse*) de la cosa, y como la verdad del intelecto está en que se conforme a la cosa, según esta segunda operación no se puede propiamente abstraer lo que está unido realmente, sino sólo aquellos aspectos que están o pueden estar separados en la realidad²⁷. Por eso, según esta segunda operación, el entendimiento distingue algo de otro precisamente porque entiende que el uno es sin el otro. Esta distinción recibe propiamente el nombre de separación; separación real que es, simultáneamente, integradora, pues restablece la captación unitaria del ente concreto, que las abstracciones parciales habían dejado de lado, y al hacerlo así tiende a volver a la simple aprehensión del ente, conociendo mejor lo que antes se conocía en confuso. La *separatio* es, por tanto, la manera natural del conocimiento espontáneo, pues entendemos las cosas tal como son, según la unión o disociación real de los componentes del concreto, lo cual se realiza según la continuidad de la inteligencia en la sensibilidad (*conversio ad phantasmata*) y en la formación de los juicios.

Así, la operación que compone y divide, que se llama propiamente separación, corresponde a la metafísica, e integra y perfecciona el conocimiento parcializado del ente que lleva a cabo la abstracción. A la metafísica le interesa la composición del concreto en cuanto total, es decir, en cuanto tiene ser. "La metafísica no sólo no abstrae, sino que su movimiento es más bien inverso a la abstracción, constituyendo así la ciencia de lo concreto como tal; en la medida en que las ciencias se multiplican y se desarrollan, la metafísica tiene que cumplir esa función exclusiva de *restituir* la unidad del ente, que la abstracción podría haber perdido de vista"²⁸.

²⁶ J. J. SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona 1977, p. 148.

²⁷ Cfr. SANTO TOMAS, *In Boet. de Trin. lect. 2, q. 1, a. 3.*

²⁸ J. J. SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás, o.c.*, p. 137.

Antropologías y Metafísica del hombre

"Desde que Parménides puso el *ente* en el centro de las consideraciones de la filosofía, elevándola al plano metafísico, parece indudable que hablar del hombre exige ante todo referirlo al ente y al ser"²⁹. El *ens* es el centro de la consideración metafísica, es el ámbito adecuado y exacto en el que la inteligencia aflora a un conocimiento radical sobre la realidad que le rodea. Es preciso, por tanto, resolver toda la realidad, en todos sus aspectos y en todos sus grados de perfección en el ente y en el ser. Y no es fácil, pues si bien la inteligencia tiene una natural inclinación metafísica y tiende a considerar todo lo que es en cuanto *ens*, el discurso humano puede *declinar* sobre algo secundario -sobre una forma, sobre accidentes, relaciones, acciones-, haciéndose entonces imposible alcanzar la verdad más íntima de la realidad.

Santo Tomás nos describe de modo admirable esta declinación en las filosofías de la antigüedad. A excepción de esa primera luz de Parménides, pronto olvidada, la filosofía clásica no llegará al ser del ente, y se detendrá en la *forma*. Hay, pues, un primer momento resolutorio en la forma, que llevarán a cabo Platón y Aristóteles, y un segundo momento resolutorio en el ser, que tendrá en Santo Tomás su exponente más claro.

"Los filósofos antiguos fueron descubriendo la verdad poco a poco y como a tientas. Los primeros, como más rudos, no sospecharon que hubiese otros entes fuera de los cuerpos sensibles. Algunos de ellos, que admitían movimiento en los cuerpos, sólo se fijaron en el movimiento accidental, como el de enrarecimiento y densidad, el de agregación y disgregación, y como suponían increada la misma substancia de los cuerpos, señalaban ciertas causas de estos cambios accidentales, tales como la amistad, la discordia, la inteligencia y otras de este tipo. Otros distinguieron ya por la inteligencia entre la forma substancial y la materia, suponiendo ésta increada, y advirtieron también en los cuerpos cambios según formas esenciales. Estos cambios

²⁹ ID., "La persona humana en el orden del ser", en *L'uomo*, Atti del Congresso Internazionale "Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario" (Roma-Napoli, abril 1974), vol. VII, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1978, p. 340.

los atribuyeron a causas más universales, como el círculo oblicuo, en opinión de Aristóteles, o las ideas, según Platón.

Debe advertirse, sin embargo, que la materia se contrae por la forma a una especie determinada, al modo como la substancia de cualquier especie se contrae a un determinado modo de ser por los accidentes que le advienen; y así, el 'hombre' por lo 'blanco'. Unos y otros, por consiguiente, consideraron el ente bajo un aspecto particular, ya sea en cuanto 'este ente' o en cuanto 'tal ente' y, por consiguiente, señalaron a las cosas causas eficientes particulares. Otros se elevaron aún más, hasta considerar el ente en cuanto ente, e investigaron la causa de las cosas, no sólo en cuanto 'éstas' o 'tales', sino en cuanto 'entes'. Luego lo que es causa de las cosas en cuanto entes debe ser causa no sólo de que sean 'tales' por formas accidentales, o 'éstas' por formas substanciales, sino también de todo lo que de algún modo pertenezca a su ser. Y así, es necesario admitir que incluso la materia primera es creada por la causa universal de los entes³⁰.

Así ve Santo Tomás el paulatino descubrimiento del ser del ente. Proceso de maduración metafísica que se da no sólo en la historia de la filosofía, sino también en la vida intelectual de cada filósofo. Según

30 SANTO TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 44, a. 2c: "Antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi. Uterius 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 universales ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, vel ideas, secundum Platonem. Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt *ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens*. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum *ens in quantum est ens*: et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium".

Santo Tomás, la *ratio entis* puede considerarse bien *inquantum est tale ens*, bien *inquantum est hoc ens*, o bien *inquantum est ens*, lo cual determinará tres momentos progresivos de resolución de la realidad en su acto. Estos distintos grados de consideración formal del ente, entendiendo por formal aquel prisma o aspecto bajo el cual se aprehende alguna cosa, nos sitúan ante distintos niveles de radicalidad, hasta alcanzar la perspectiva plenamente metafísica, que es aquella que considera el *ens inquantum est ens*. La metafísica exige esta instancia de radicalidad estudiando el ente en cuanto *ente*, es decir, en términos de ser. "Entendemos por ser el acto del ente en cuanto ente"³¹. La filosofía antigua, al considerar el ente sólo como éste o como tal, mantenía la inconsideración de aquello por lo que el ente es ente, aquello por lo que es, esto es, el ser, que precisamente como tal reclama una causa, que sólo puede ser el Ser mismo por esencia o Acto puro de ser.

En el caso del hombre sucede lo mismo. Hablar del hombre exige ante todo referirlo al ente y al ser. Hacer metafísica del hombre es llevar a cabo la resolución del hombre en el *ens*. Y cuando esto no se hace, se abandona la metafísica del hombre, que queda reducida a antropología. La actual crisis del saber sobre el hombre, privado de unidad y fundamento, reclama con urgencia una consideración del hombre como *habens esse*. Si el hombre ante el ser tiene razón de parte, parece necesario *resolver* la antropología en metafísica.

Escribe J.J. Sanguinetti: "El hombre, en primer lugar, se sitúa dentro del ser, porque es un ente entre los entes del universo del que forma parte; está trascendido por esa totalidad múltiple y dividida del ser participado y, a una distancia infinita, está trascendido sobre todo por la Totalidad una y simple del *Esse Subsistens*. En segundo lugar, el hombre se *fundamenta* en el ser, porque es *ens, habens esse* y él mismo es *potentia essendi*, actuada por el *actus essendi* en cada *suppositum* concreto: el hombre es por su ser (*esse*), pero no es su ser, sino que lo tiene como una potencia tiene su acto, por participación. Esta consideración es metafísica porque capta al hombre como ente, y como todo *es* por su referencia al ente, se trata de la consideración

³¹ ID., *Quodlibet*, IX, q. 2, a. 2c: "Esse dicitur actus entis in quantum est ens".

fundamental, arquitectónica de las demás; las ciencias -historia, psicología, sociología, etc.- son justamente llamadas parciales o particulares porque captan al ente en diversos aspectos, pero sin atender a su acto más profundo, el ser. La psicología no puede ser el saber fundamental del hombre, porque sólo estudia procesos psíquicos parciales, como la anatomía explora los órganos del cuerpo. Por decirlo de una manera fuerte, hay que "olvidarse" del hombre y poner toda la atención en el ente -que no necesita del hombre-, y sólo entonces se puede luego recuperar al hombre, *como ente*, porque de lo contrario se acaba perdiéndolo del todo"³².

Es, pues, una equivocación plantear la doctrina del hombre bajo el único fondo de la inteligencia, la libertad, la vida, e incluso el alma, si no se resuelven en el ente. Por eso, nosotros queremos llevar a cabo la resolución del hombre en su alma (acto formal primero), y del alma en el *esse* (acto real primero), centrándonos sobre todo en este segundo paso resolutorio. La perspectiva metafísica es aquella que descubre en la dialéctica ente-ser la clave de toda la realidad.

"Estamos en un momento de alto antropocentrismo (...), de predominio asfixiante de ciencias particulares del hombre que lo invaden todo, y de crisis general de fundamento. Por eso parecía conveniente insistir en la oportunidad de volver a una metafísica del hombre, bien planteada (lo que supone eludir la antropología trascendental, cementerio de la metafísica del ser, por querer hacerla concordante con la dirección del *cogito*), y en estudiar y leer a Santo Tomás en esta clave de interpretación, por ser el hilo central de su doctrina, puesto que de otro modo se puede llegar a adulterar sus textos, o a coger sólo fragmentos que no se podrían entender a fondo nunca. La doctrina del *homo ut ens* permite tratar con eficacia los temas tradicionales de la filosofía cristiana del hombre -la inmortalidad del alma humana, subsistente e individual después de la corrupción del cuerpo; la creación inmediata del alma espiritual del hombre por parte de Dios; el orden de la inteligencia al ente, y de la voluntad al *bonum*; etc.- y en definitiva permite centrar adecuadamente el tema más importante de toda filosofía: la relación del hombre (ente) con Dios (el

³² J. J. SANGUINETI, "la persona humana en el orden del ser", en *L'uomo*, o.c., p. 342.

Ser por esencia). Esta metafísica permite ascender a lo más alto, el Ser mismo que es Dios, porque alcanza lo más hondo del hombre, lo más secreto y ordinario, lo más manifiesto y lo más inadvertido, casi diríamos lo más humilde: el acto de ser, el ser participado de cada concreto. Se comprende fácilmente también que esta metafísica sea la base misma de la moral natural, porque sólo conociendo al hombre como ente podemos ver que su fin y el sentido de su vida consisten en referir todo su ser *-omnia sua-* al mismo Ser que es Dios y Todo. El hombre no es sin Dios, Dios es sin el hombre"³³.

La novedad de nuestra investigación radica precisamente aquí: en llevar a cabo la resolución del hombre en el *ens*, avanzando *de acto en acto*, desde sus operaciones (acto formal segundo) hasta el alma humana (acto formal primero), y desde el alma hasta el acto primero sin más (*simpliciter*), que desde dentro confiere al hombre toda su perfección, singularidad y originalidad: el acto de ser. Si Aristóteles resuelve el hombre en el alma, que es su acto y su ser, Santo Tomás avanzará aún más, llevando a cabo la resolución del alma en el ser como acto (*esse ut actus*). Esta *reductio ad esse* del hombre nos permitirá luego tratar otros temas fundamentales que completan una visión cristiana del hombre, como su unidad esencial de materia y espíritu, la inmortalidad personal del alma tras la corrupción del cuerpo, la creación directa del alma por Dios, el sentido de la libertad del hombre, su cumplimiento acabado en el conocimiento y amor de Dios.

. . .

La luz que arroja la división fundamental que hace Santo Tomás de los saberes en metafísica y ciencias particulares, nos va a permitir resolver una cuestión que ha preocupado a algunos tomistas actuales³⁴. Nos referimos a la problemática acerca del lugar que ocupa el estudio

³³ *Ibid.*, p. 345.

³⁴ En particular, a raíz del estudio de A. M. FESTUGIERE, *La place du De Anima dans le système aristotélicien d'après Saint Thomas d'Aquin*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age, Vrin, Paris 1932, pp. 24-50.

del hombre en la síntesis tomista. Seguiremos el artículo de N.A. Luyten, porque plantea muy bien los términos de la cuestión³⁵.

En sus comentarios a Aristóteles, cuando Santo Tomás tiene que situar el estudio del hombre en el sistema aristotélico de las ciencias, lo coloca en la *philosophia naturalis*. El hombre, por su alma (entendida como *anima*, como acto primero del cuerpo orgánico) pertenece, sobre todo, a la *physis*. En cambio, cuando Santo Tomás organiza por sí mismo el estudio del hombre en obras como *De Anima*, *De Spiritualibus Creaturis*, *Summa Theologica* o *Summa contra Gentiles*, tras estudiar la realidad espiritual, da entrada en un segundo momento a los problemas del hombre al poner la cuestión de si una substancia espiritual puede unirse a un cuerpo. El hombre, por su alma (entendida ahora como *mens*) pertenece, sobre todo, al mundo del espíritu. De ahí que Luyten se pregunte si no habrá acaso en Santo Tomás dos antropologías distintas y bien definidas: una, filosófica y de inspiración aristotélica, que ve en la relación esencial del alma al cuerpo una razón decisiva para asignar la consideración del alma a la filosofía de la naturaleza; y otra, teológica y de inspiración platónica, donde el hombre pertenece esencialmente al mundo espiritual y en la que el estudio del alma, y por lo mismo del hombre, se sitúa fuera del horizonte de la filosofía de la naturaleza. Luyten negará rotundamente esta suposición.

Crear que la concepción tomista del hombre oscila entre la filosofía de la naturaleza y la teología (natural), entre Aristóteles y Platón, es subestimar la genialidad de su síntesis, y no captar la originalidad de su pensamiento sobre el hombre. Ante una tradición platónico-cristiana que defendía una antropología espiritualista, Santo Tomás defenderá también con la misma fuerza la primacía de lo espiritual, pero nunca hasta el extremo de negar las evidencias de nuestra experiencia más inmediata: si bien el hombre, por el conocimiento y el amor, trasciende la totalidad de las criaturas del mundo material, no obstante, esta actividad espiritual es la actividad de un hombre de carne y hueso. Primacía de lo espiritual, sí, pero

³⁵ Cfr. N. A. LUYTEN, "Anthropologie philosophique et philosophie de la nature", en *L'uomo*, o.c., pp. 9-19.

afirmando al mismo tiempo que el espíritu es y obra en una estructura material. Si bien es infundado el reproche de naturalismo o cosmologismo que algunos atribuyen al estudio del hombre de Santo Tomás (pues Santo Tomás siempre empieza afirmando la espiritualidad del principio intelectual *omens*, que desde su suficiencia en el ser, se abaja a la materia y le comunica su ser), no es menos cierto que hay un sano naturalismo que enraiza al hombre en el mundo material.

Decididamente, no hay dos antropologías en Santo Tomás, y la razón última la da Luyten cuando escribe: "Ver nuestro enraizamiento en el mundo material a través de nuestro cuerpo como un obstáculo a la expansión de nuestro espíritu, es permanecer prisioneros de una metafísica maniquea, que no sabe pensar el espíritu y el cuerpo sino en términos de oposición, de contradicción. En una filosofía del ser, tal y como la concibe Santo Tomás, el horizonte está abierto totalmente para comprender cómo espíritu y materia convergen en su cualidad de ser. No se niega ni la diferencia, ni siquiera la relativa oposición entre los dos. Pero como los dos comunican en el ser -es la misma fórmula de Santo Tomás- el hombre, espíritu encarnado, no aparece de ningún modo como un ser extraño, absurdo. Al contrario, su originalidad consiste en integrar en su ser único los dos modos de ser del espíritu y de la materia"³⁶.

Espíritu y materia comunican en el ser. Aquí está toda la clave. Es absurdo plantearse si Santo Tomás es aquí filósofo de la naturaleza, y allí teólogo. Continuando la reflexión iniciada por Luyten, podemos añadir que el método de Santo Tomás es siempre metafísico. Estudia el hombre *inquantum est ens*, en cuanto que tiene ser. En Santo Tomás, en efecto, encontramos distintos movimientos de la inteligencia, ascendentes y descendentes; pero movimientos siempre de una inteligencia que es metafísica.

Se da un movimiento ascendente, de resolución del hombre y de su alma en el acto de ser. Esta vía, a partir del acto de entender culminará en la afirmación de que el alma humana tiene el acto de ser

³⁶ *Ibid.*, p. 15.

por sí misma no dependiendo del cuerpo, y este mismo ser con el que ella subsiste, lo comunica a la materia corporal, y de ésta y del alma intelectual se hace una sola cosa, de tal manera que el ser del hombre es también el de la misma alma. Encontramos otro movimiento, descendente, en el que, alcanzado ya el ser del alma y del hombre, se procede a extraer las consecuencias de su peculiar perfección y dignidad. Esta vía, a partir de la naturaleza del alma -substancia espiritual y, al mismo tiempo, forma del cuerpo- llegará a verdades tan fundamentales e iluminadoras como la unidad esencial en el hombre de mater y espíritu, la inmortalidad del alma, su creación directa e inmediata por Dios, la libertad del hombre y su realización plena en el amor a Dios.

Se da también un movimiento ascendente desde los entes inferiores hacia los superiores, que nos permite descubrir -a través de sus operaciones- la emergencia del alma sobre la materia y su excelencia sobre el resto de las formas naturales. Por fin, una vía descendente, a partir del Ser por esencia, procederá a situar al hombre, por la peculiaridad de su alma, en el horizonte entre las substancias puramente espirituales y las substancias estrictamente corpóreas, en razón del lugar ínfimo que ocupa en el género de las substancias espirituales el alma humana, la cual participa a la realidad material su propio acto de ser, aunque dicho acto de ser, por pertenecer al alma, no depende del cuerpo. Pero en todos estos movimientos, presentes en una investigación sobre el alma, hacemos metafísica.