CORNELIO FABRO

CURSO DE METAFISICA



morgan

EDICIONES DE LA FACULTAD DE
TEOLOGIA DE LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
Y LIBRERIA DEL I. C. R. S.

PRESENTACION

Este curso de Metafísica contiene las clases dictadas por el P. Fabro en la Pontificia Universidad "De Propaganda Fide" en 1948, y ha sido preparado para uso de los alumnos que asistían a aquellas clases.

Cornelio Fabro se ha dedicado de lleno a investigar y sacar a luz la inspiración profunda y las líneas conductoras de la síntesis metafísica, personal y originalísima, de Santo Tomás de Aquino. En esta tarea ha desplegado su vigorosa inteligencia y una admirable erudición histórico-crítica que abarca desde los antiguos hasta Hegel, Kierkegaard y Heidegger.

En este movimiento de renovación del Tomismo, la obra del P. Fabro (numerosos libros y publicaciones en revistas) ocupa sin duda el primer lugar; constituye un verdadero cuerpo doctrinal de interpretación del Tomismo y hace ver cómo los valores eternos de éste le permiten satisfacer, y sobradamente, las exigencias auténticas del pensamiento moderno.

Tres de sus obras tienen relación directa con el presente curso: "La nozione metafísica di partecipazione secondo San Tommaso", "Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d' Aquino" y "Percezione e Pensiero".

La traducción que presentamos ha de ser utilísima para todo aquel que quiera penetrar en la reflexión sobre el ser: introduce a la metafísica de Santo Tomás abriendo inmensos panoramas, mucho más allá de los manuales corrientes.

Esta traducción ha sido hecha por un grupo de alumnos de Filosofía del Seminario Pontificio de Buenos Aires; Héctor Aguer (que también revisó y corrigió finalmente todo el texto), Pablo Cazzarri, Antonio Marino, Ricardo Román y Fernando Moreno.

EXPLICACION DE LAS SIGLAS
CON QUE SE CITAN LAS PRINCIPALES OBRAS DE SANTO TOMAS

In Ethic.	In X libros Ethicorum Aristotelis Expositio.
In Phys.	In VIII libros Physicorum Aristotelis Expositio.
In Metaph.	In XII libros Metaphisicorum Aristotelis Expositio.
In De An.	In Aristotelis librum De Anima Commentarium.
In Periherm.	In Aristotelis libros Perihermeneias.
In L. de Causis	In Librum de Causis Expositio.
In Boeth. de Trin.	In librum Boethii de Trinitate.
In Boeth. de Hebd.	In librum Boethii de Hebdomadibus.
l (lect.)	lectio.
In Sent.	In IV libros Sententiarum.
d (D).	distinctio.
q.	quaestio.
a.	articulus.
In lib. de Div. Nom.	In librum de Divinis Nominibus Expositio.
C.G.	Summa Contra Gentiles.
De Ver.	Quaestiones disputatae De Veritate.
De Pot.	Quaestiones disputatae De Potentia.
De Spir. Creat.	Quaestio disputata De Spiritualibus Creaturis.
De Subst. Sep.	Quaestio disputata De Substantiis Separatis.
Q. de An.	Quaestio disputata De Anima.
De Ente...	Opusculum De Ente et Essentia.
Quodl.	Quodlibetum.

La Summa Theologiae se cita casi siempre sin ninguna sigla, indicando directamente la parte, cuestión, artículo (y respuesta), vgr. I, *84, 3; I-II*, 5, 2, ad 1, etc.

* * * * *

Para la transcripción de las palabras griegas se ha establecido en este caso el siguiente sistema de transliteración:

ε	(epsilón)	e	ξ	(xi)	x
η	(eta)	e	ρ	(rho)	r
ο	(omicrón)	o	φ	(fi)	ph
ω	(omega)	o	χ	(ji)	j
υ	(ypsilón)	y	ψ	(psi)	ps
γ	(gamma)	g (siempre)	ου		ou
ζ	(dseta)	z	῾	(esp. áspero)	h
θ	(theta)	th	᾽	(esp. suave)	no se transcribe
κ	(cappa)	k	~	(acento circunfl.)	^

No se distingue entre acento agudo y grave.

CAPITULO PRIMERO

NATURALEZA, OBJETO Y METODO DE LA METAFISICA

Nos consta a todos que la moderna crisis de la filosofía es una crisis de la metafísica. Pues la metafísica, como lo demuestra su historia y sus destinos, es la investigación suprema del hombre que tiende a conocer, y a la vez poseer el Absoluto. La filosofía moderna se ha aventurado a substituir la concepción greco (o socrática)-cristiana del Absoluto trascendente por el Absoluto inmanente o de la conciencia, considerada ya sea subjetivamente (Fichte, Gentile), ya objetivamente en la naturaleza y en la historia (Schelling, Hegel), y así debilitó profundamente esta "metafísica de la conciencia". Pero los nuevos filósofos, existencialistas o marxistas no intentan volver a la antigua sabiduría greco-cristiana, sino que se proponen reemplazar toda concepción metafísica (es decir la doctrina de un Absoluto en sí y por sí) por una concepción meramente problemática o dialéctica de la realidad. Y así, no hay que maravillarse de que los defensores de la filosofía contemporánea, especialmente marxistas y existencialistas "de izquierda", carezcan de una norma firme de verdad, sino existe un constitutivo intrínseco y estable de la realidad.

Por eso, los filósofos de nuestro tiempo, que se mueven con preferencia fuera de la cultura cristiana, desesperando de alcanzar el Absoluto, se refugian en la dialéctica de la acción. Los marxistas aplican esta dialéctica a la evolución social de la humanidad hacia la constitución de la sociedad proletaria. Esta dialéctica es doble: dialéctica de la naturaleza en una evolución que llega hasta el hombre y dialéctica del hombre, que paulatinamente, mediante la lucha de clases, debe procurar la llegada del socialismo. Los existencialistas, por el contrario, aplican la dialéctica a la libertad individual, puesto que para ellos la realidad es primera y absolutamente libertad y elección individual, único artífice de su destino. Como la dialéctica consiste en un proceso indefinido de contrarios, tanto el marxismo como el existencialismo tachan de contradictorio al Absoluto y tornan imposible cualquier metafísica, realista o idealista.

Por el contrario, los filósofos de la otra corriente del existencialismo, es decir la teísta (Kierkergaard), como también la escuela fenomenológica (Max Scheler, Peter Wust), trabajaron por la resurrección de la metafísica (Die Auferstehung der Metaphysik) y no desdeñaron reinvindicar y favorecer el realismo aristotélico. Nosotros esperamos ocupar un lugar junto a ellos, pues tratamos de escrutar la Verdad y el Absoluto subsistente.

1. NOMBRE Y CARACTER GENERAL DE LA METAFISICA

A) El nombre "metá tá physiká" viene de Andrónico de Rodas, gramático del siglo I a.C. Este, al ordenar los escritos aún inéditos de Aristóteles, designó con aquel término a los 14 libros que con diverso estilo, y forma trataban sobre los principios supremos de las cosas y sobre el conocimiento, porque seguían a los libros correspondientes a la física. De allí el nombre pasó a la tradición para significar el objeto mismo de la más alta especulación que puede alcanzar la mente humana con sus propias fuerzas; es decir: la cosa y los principios supremos que trascienden lo corpóreo y visible. Aristóteles la llamó primero "theología". Fue en su período platónico, cuando consideraba al Ser supremo, bien de todo bien, como primer objeto y luz misma del saber. Después, en su período de madurez, consciente de su propia orientación, prefirió "philosophía prótē". La llamó "primera" en el sentido de fundamento y por su dignidad. El nombre de ontología es más reciente (S. XVII) y procede de la escuela Wolffiana. Pero parece mejor abstenerse de usarlo, para evitar la acusación de apriorismo.

B) Los defensores de este método y también algunos neotomistas pusieron primero la Metafísica general u Ontología, y después de ésta, como aplicaciones a lo concreto, la Metafísica especial, que abarca el estudio de los cuerpos (Cosmología) y de los vivientes (Psicología). Pero este método no responde al proceso del conocimiento humano, que se dirige primero a lo sensible, y al fin, con gran dificultad y trabajo, a lo más abstracto. Y además denota una cierta concepción aprioristica de la realidad física, como si derivase de los principios metafísicos que se suponen recibidos intuitivamente, y absolutamente válidos por sí mismos en esa intuición, sin que tengan o digan relación alguna con la experiencia. ¿Cómo puede hacerse la aplicación de estos principios a la experiencia si el intelecto humano los conoció independientemente de ella? Por esto Kant se alzó contra Wolf y mostró la imposibilidad de la metafísica, y lo mismo Hegel. (Cfr. Enziklopedie der philos. Wissenschaften, II, n. 28).

Nosotros, con la ayuda de Dios, volvemos al método aristotélico-tomista, adaptándolo a las condiciones de los tiempos. Creemos firmemente que la metafísica del Angélico Doctor, en su núcleo, es válida para todos los tiempos y encierra virtualidades como para satisfacer las necesidades de cualquier época.

Ya hablaremos más adelante sobre el método (dialéctico-reductivo) que nos proponemos seguir. Ahora sólo vamos a indicar que hemos de seguir estrictamente y en su detalle los textos del Filósofo y del Aquinate, haciendo notar su conexión lógica y filológica-histórica. Así ofreceremos a los estudiantes textos abundantes, en su expresión original, para que capten a la vez la conexión real de los problemas es estas fuentes, la belleza del estilo y la propiedad de los términos.

De modo que lo que se presenta no es tanto una colección de tesis sino más bien la problemática de las verdades primeras y supremas para el hombre, verdades que lo llevan a las cosas celestiales donde está el origen y término de todo ser, y sobre todo del hombre, que peregrina en esta tierra y padece una sed ardiente de infinito.

C) En realidad, la metafísica no hay que aprenderla al principio sino al final, como lo enseña expresamente el Angélico al explicar el término metafísica: "Se llama metafísica, es decir, transfísica, porque debemos aprenderla después de la física, ya que nos corresponde pasar de lo sensible a lo no sensible". Y agrega: "Se la llama también filosofía primera en cuanto que las demás ciencias la siguen, y reciben de ella sus principios" (in Boet. De Trinitate q. V, a. 1. cfr. ibid. q. VI, a. 1.). Pero el sentido de estas palabras no es que la metafísica precede a las otras ciencias en cuanto que les proporciona los principios: "En las ciencias precedentes se suponen algunas cosas que en aquella (la metafísica) se aclaran mejor" (in Boet. De Trin. q. III, a. 1). Más bien la metafísica contempla en una especulación muy profunda, después de todas las ciencias, los principios comunes a todas ellas. De este modo, las ciencias reciben críticamente la firmeza absoluta y la universalidad de esos principios que ya fueron conocidos en ellas (principio de contradicción, de medio excluído, del todo y la parte, etc). Y así, en el fundamento último de los principios, a la luz del ser en cuanto ser, también aquellas ciencias participan algo de la verdad absoluta, es decir, de la metafísica.

S. Tomás indica así el orden adecuado que deben seguir los jóvenes en los estudios: "En primer lugar, los niños deben ser instruídos en las disciplinas lógicas, porque la lógica enseña el "modo" de toda la filosofía. Después se les debe enseñar matemáticas, que no necesitan de la experiencia y no trascienden la imaginación. En tercer lugar, las ciencias naturales, que aunque no exceden el sentido y la imaginación requieren la experiencia. Luego Moral, que requiere la experiencia y que el alma esté libre de pasiones. Y por último la sabiduría, ciencia divina, que trasciende la imaginación y requiere una inteligencia vigorosa". (In. VI. Ethic., Lect. 7, n. 1211). Y en el n. 1210 había dicho: "los jóvenes no creen en la metafísica, es decir no la entienden, aunque repitan verbalmente, porque todavía no tienen el intelecto ejercitado para tales especulaciones, ya sea por corta edad, ya por los muchos cambios naturales" (ib. n. 1210) (Cfr. In I De Causis, Lectio 1).

D) Y ya a las puertas de la metafísica podemos decir que su objeto, tomado en general, según el cual se distingue de las otras ciencias y de los otros conocimientos, es "la realidad en su totalidad (materialiter)", o el absoluto mismo en el cual se fundamenta toda la realidad y nuestro conocimiento de la realidad. Así como las ciencias físicas trabajan principalmente por medio de la experiencia, y las matemáticas y la geometría mediante construcciones imaginativas del espacio y la cantidad, la metafísica procede, por el contrario, de manera altísima o casi pura-

mente intelectual, en cuanto que en ella se observa cabalmente el modo del intelecto (cfr. In Boet. De Trinitate, q. VI, 1), que es al mismo tiempo el comienzo y el término del conocimiento racional. De esta manera, la metafísica, en cuanto ciencia última, que es también sabiduría, alcanza a Dios. Por tanto "como prácticamente toda la especulación filosófica se ordena al conocimiento de Dios, la metafísica, que entre las partes de la filosofía es la que trata sobre las cosas divinas, debe ser aprendida en último término" (C. G., I, 4).

E) Por fin, la metafísica, al elevar los conceptos humanos hasta la última pureza formal, de parte del sujeto (la razón humana) hace posible la Teología o reflexión científica sobre el objeto de la Revelación, bajo la luz y guía de la Fe.

De modo que a nadie escapa la importancia de la Metafísica, ya sea con respecto a la verdad de las cosas visibles, ya sea en lo que toca principalmente a las realidades invisibles. La Metafísica está entre los dos mundos, como un puente a través del cual pasa la sabiduría humana y de alguna manera también la Revelación misma. Es el lugar en el que las cosas adquieren significado en la mente humana. La frase que dice "la filosofía (metafísica) sierva de la teología", bien entendida expresa dignidad y no servidumbre.

La Metafísica, en su orden, que es el de la naturaleza, llega hasta el Absoluto y constituye un último jalón en el itinerario temporal de nuestra inteligencia. Pero supuesta la Revelación le corresponde en primer lugar conocer la existencia y trascendencia de la Revelación, y luego proporcionarle términos adecuados (substancia, persona, naturaleza, accidente, etc.) que en cuanto lo permite la limitación humana sean capaces de expresar la trascendencia del objeto de la Revelación. Por eso, los destinos de la Metafísica son también de algún modo, los de la Teología; vemos así que en épocas sumamente metafísicas se produjeron considerables adelantos teológicos, como en la edad patrística o en la escolástica del siglo XIII. Para una buena construcción hay que utilizar muy buenos materiales. "Puesto que el teólogo (catholicae veritatis doctor), parte desde el punto en que se detiene el metafísico, el que no sabe metafísica jamás podrá ser llamado verdadero teólogo. ¿Cómo no va a errar al internarse dentro el que ya se equivoca a la entrada? Por eso, viendo que los estudiantes de Teología se embrollan en sus estudios porque ignoran la metafísica, con la ayuda de Dios y según lo permita la materia, trataremos de explicar brevemente lo que se refiere a las cuestiones metafísicas, de acuerdo al orden que utilizó el glorioso Doctor S. Tomás de Aquino en su exposición del texto del Filósofo" (Domingo de Flandria, OP, (Siglo XV), Quaestiones Metaphysicales).

2. BREVE HISTORIA DE LA METAFISICA

El primer libro de la Metafísica de Aristóteles traza la historia de esta disciplina. La indicaremos brevemente, teniendo en cuenta el origen de los sistemas.

A) Se atribuye a Aristóteles el mérito de haber sido el primero en investigar el verdadero objeto de esta especulación suprema y de haber hallado su método. Los primeros filósofos griegos (jónicos, eleatas, pitagóricos, Empédocles, Demócrito, Anaxágoras), incapaces de distinguir entre el orden lógico o conceptual y el de la realidad, atribuyeron inmediatamente a las cosas mismas las exigencias de la inteligencia (Realismo absoluto). Y así, al tratar de establecer el último fundamento de la verdad en alguna realidad fundamental, identificaron a ésta con diversas realidades de la experiencia inmediata (fuego, agua, aire,...). De este modo eliminaron toda distinción propia entre física y metafísica.

Platón, por el contrario, exageró esta distinción en su famosa teoría de las ideas. Estableció no sólo que las cosas visibles y múltiples se fundan en algo Uno y simple del cual dependen, sino que la verdadera realidad no consiste más que en las formas abstractas y separadas. Los seres sensibles poseen una cierta realidad fenoménica o más bien totalmente secundaria e impropia, "participada" de aquellas ideas plenas, perfectas y eternas. Y el mismo conocimiento humano se reduce según Platón a una "participación" de o en las Ideas, participación que nuestra alma alcanza mediante la "dialéctica" o también por una cierta unión mística (Neoplatonismo).

B) Poco a poco, dentro de la Escuela de Platón, su discípulo Aristóteles transformó profundamente la teoría de las ideas. En el primer período aún conserva los principios del maestro, como puede verse en los fragmentos de los diálogos recopilados por Valentín Rose (edit. R. Walzer, Florencia, 1934). En el período intermedio ya comienza la crisis de la teoría de las ideas. En el tercero, al cual pertenecen la mayor parte de las obras que forman el Corpus Aristotelicum, Aristóteles sigue su propio camino en todos los problemas de la vida, especulativa y práctica. Fue el primero en distinguir y ordenar con criterio adecuado los diversos géneros de conocimiento y proporcionó su método y sus límites (teoría de la abstracción); mostró exactamente que el orden lógico difiere del ontológico y el ontológico propiamente dicho del físico y del matemático. Las esencias de las cosas están y existen en las mismas cosas visibles; sólo las cosas individuales sensibles están sujetas a generación y corrupción. El hombre obtiene el conocimiento de las esencias no por participación del mundo ideal, sino mediante la experiencia y la reflexión o abstracción intelectual, que da universalidad a las cosas. Finalmente Aristóteles afirmó la existencia del espíritu, como aquello que dirige y tiene primacía sobre el cuerpo y el mundo material (tanto el intelecto como los entendimientos separados, y el mismo Intelecto -Noûs- supremo, que gobierna todo.)

C) Después de Aristóteles la especulación metafísica cedió ante la filosofía materialista, especialmente la de Estoicos y Epicúreos, que de alguna manera intentaron renovar la concepción presocrática de la realidad, y tomando los temas e instancias de los sistemas socráticos (Platón y Aristóteles), negaron toda trascendencia del ser. La última filosofía griega, el Neoplatonismo, llegó al supremo intento de unir en un solo cuerpo doctrinal estas direcciones dispares y disponer la realidad en diversos grados: 1ro.) El Uno y el Bien no participado; 2do.) Las formas o intelectos separados, como participaciones; 3ro.) Las cosas sensibles como participantes. En esta concepción que culmina en Plotino, Porfirio y Proclo, se encuentra también el intento de explicar el primer origen de los seres según un proceso de emanación de lo superior a lo inferior, al que corresponde un proceso de reversión o retorno de lo inferior hacia lo superior y hacia el Uno. En la Metafísica Neoplatónica tiene vigencia y aplicación aquel principio del realismo absoluto, es decir la correspondencia directa entre el orden lógico y el ontológico, o más bien la dependencia de éste respecto de aquél.

En la filosofía griega ya estaba latente la negación de la metafísica entre los sofistas, que negaban la existencia de un criterio fijo y absoluto de la verdad. Pero las escuelas escépticas, cuyos documentos principales están contenidos en la obra de Sexto Empírico, trataron de rechazar directa y razonadamente aquella negación. De este modo, casi todas las líneas directrices del espíritu humano tuvieron su origen, evolución y ocaso en la filosofía griega. Esta resultó ser y permanece aún como el fundamento de la vida espiritual de occidente.

D) La edad patrística, al tratar de exponer y defender los dogmas de la Fe, no quiso elaborar filosóficamente lo que necesitaba, sino que lo tomaba de los griegos, especialmente de los Neoplatónicos. La teoría de la emanación de algún modo ayudaba a exponer el dogma de la creación; así como la teoría del retorno servía para ilustrar la práctica ascética o mística del retorno del alma a Dios.

Entre los Padres sobresalen en la especulación Orígenes, San Atanasio, San Agustín, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio el Teólogo, San Hilario y San Juan Damasceno. Este ya utiliza nociones aristotélicas. Aún la primera Edad Media es platónica, bajo el influjo de S. Agustín, el Pseudo Dionisio y del mismo Platón. (Timeo). Hacia la mitad de la Edad Media se produce la entrada de Aristóteles, mediante las traducciones de los comentadores árabes, o bien por las traducciones latinas de las obras del Filósofo que total o parcialmente eran aún desconocidas en el mundo latino (Física, De anima, Metafísica, Morales). El mayor mérito de Santo Tomás de Aquino, entre todos los medievales, es haber interpretado a Aristóteles ciñéndose al texto y haber investigado en profundidad su concepción filosófica, para integrarla oportunamente. Casi todas las tesis del Angélico Doctor permiten detectar esta integración, realizada no de modo ecléctico, sino tomando del núcleo de los problemas

el impulso para la composición de esa síntesis que es el tomismo. En esa integración del aristotelismo hay una doble dirección:

Una de parte de la fe (si es lícito hablar así), en cuanto que por la fe tuvo Santo Tomás un conocimiento totalmente nuevo del mundo, de sí mismo y de Dios: v.gr. creación, dignidad de la persona, inmortalidad, Providencia de Dios sobre las cosas singulares, etc...

Otra, del platonismo, en un ámbito estrictamente filosófico, principalmente con la noción de participación, ya aceptada por los Padres, que expresa con exactitud las relaciones entre el creador y la creatura, relaciones que la sola teoría aristotélica del acto y la potencia dejaba indeterminadas. La noción de participación es muy importante en Metafísica y en Moral.

Entre los otros escolásticos, unos siguen el neoplatonismo de corte agustiniano (franciscanos, etc) otros más bien a Aristóteles según el Neoplatonismo árabe (Avicena, Averroes). Entre estos se destacan los averroístas. Con el Nominalismo se torna al escepticismo metafísico (Ockham, Nicolás de Ultricuria, etc.). La metafísica del Maestro Eckhart o la del Cardenal Nicolás de Cusa aparecen como una cierta tendencia mística neoplatónica. Estos reiteraron de algún modo un método que podríamos llamar unitario y que ya se encuentra en la primera escolástica con Juan Escoto Eriúgena. La Metafísica adquiere entre los escolásticos suma importancia para la reflexión teológica.

La metafísica escolástica de los siglos siguientes no se dedica tanto a aquellos arduos problemas sobre los fundamentos mismos de este saber, sino que más bien agita innumerables cuestiones puramente sistemáticas y con frecuencia inútiles, oponiendo escuela contra escuela y estropeando no raras veces a la misma Teología. En medio de este torbellino de disputas hay que advertir el momento que llamaríamos de especificación de los sistemas (tomista, escotista, suareciano, nominalista, etc) del que depende la orientación de las respectivas metafísicas, cuya divergencia se encuentra ya en la raíz antes de que se manifieste en las ramificaciones.

Entre los más grandes metafísicos se encuentran: Egidio Romano (Gil de Roma), Enrique de Gante, Capreolo, P. Soncinas, Javelli, Domingo de Flandria, Cayetano, Silvestre de Ferrara y Juan de Santo Tomás, todos dominicos; Alejandro de Alejandría, Trombeta, Antonio Andrés, franciscanos; Fonseca, Suárez y los Complutenses, jesuítas, los Carmelitas de Salamanca (Salmanticenses) y muchos otros de menor cuantía (Durando, Juan de Jandun, Agustín Nifo, etc.)

E) Un hecho notable del período renacentista es que los sabios acuden a los textos griegos originales de Platón y Aristóteles y sus comentadores. Así se originó una áspera controversia sobre la superiori-

dad de Platón o Aristóteles (Jorge de Trebisonda (Trapezunzio), Bessarión, etc.). Aparecieron muchas versiones nuevas y se mejoró el mismo texto original mediante la comparación de códices. La Escolástica se mantuvo prácticamente ausente en esta renovación de los clásicos y con no poco daño, pues se convirtió en una extraña en el mundo cultural de entonces. Otra causa de la decadencia de la metafísica escolástica fue la adhesión servil y bastante miope a la física aristotélica, que algunos -sin razón- consideraron fundamento de la metafísica y hasta de la teología. Con el auspicio de la ciencia moderna nació la moderna filosofía como una construcción autónoma de la mente humana. Aquí se pueden distinguir tres tipos de metafísica: Naturalista, con Telesio, Giordano Bruno y Campanella; Crítica, pero Absolutista - Teológica: Descartes, Malebranche, Leibniz, Wolff...; Crítico-trascendental: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Herbert..., y otros que construyeron una metafísica crítica por reacción y como continuación de la crítica de Kant (1724 - 1804) que sostuvo la imposibilidad de cualquier metafísica propiamente dicha. Afirmaron y afirman esta imposibilidad empiristas como Locke, Berkeley y Hume, fenomenistas (Mach y Avenarius), relativistas (algunos neokantianos, Vaihinger y otros), positivistas (Ardigó, el "Círculo de Viena" y la Escuela Lógica). También deben negar la metafísica los existencialistas tanto de derecha como de izquierda, que profesan la prioridad de la existencia sobre la esencia y patrocinan un método intuitivo pre-racional (Heidegger, Marcel...) o el relativismo fenomenológico (Jaspers). La moderna filosofía existencial, que nació con Soren Kierkegaard (1813-1855) tiende a asegurar la realidad del ser o de cada individuo contra la universalización racionalista e idealista.

3. LA METAFISICA ARISTOTELICA

Seguimos la metafísica aristotélica según la interpretación de S. Tomás de Aquino, el Doctor Angélico, gloria de la Iglesia y maestro oficial en cuanto a los principios filosóficos y teológicos (canon 1366). Y procuramos también adaptarla a nuestros tiempos.

Las doctrinas metafísicas de Aristóteles están esparcidas por todas sus obras, y especialmente en los libros de la Física y Metafísica (entre las obras físicas sobresalen los VIII libri Physicorum, III De Anima, IV de Generatione et Corruptione). Al comienzo de todas sus obras, Aristóteles suele comparar su posición con la de los filósofos que lo precedieron, cuyos principios expone y juzga en síntesis apretada y sustancial. (Cfr. los libros I de la Física, De Anima, Política... y especialmente la Metafísica. El método del Filósofo en esta primera exposición de los problemas puede llamarse dialéctico o sincrético: ordena las opiniones de sus predecesores en dos polos que se contraponen, para proponer luego su solución como una síntesis de entrambos aspectos de la verdad, evitando los dos errores.

El conjunto de los XIV libros de la Metafísica de Aristóteles presenta un cuerpo de doctrina que puede, en sentido amplio, decirse homogéneo. Según los últimos estudios de la moderna filología (Jaeger), los libros pertenecen a diversa época y muestran también la evolución de la doctrina, como ya hemos explicado. Se nombran con una letra griega mayúscula (salvo el libro II, que se indica con minúscula). Las citas siguen la edición príncipe de Immanuel Bekker, Berlín 1830, en la que se destacan el Índice aristotélico recopilado por H. Bonitz. Hay una óptima edición crítica con introducción y comentarios de W. D. Ross (2 Vol, Oxford, Clarendon Press, 1928), que es autor también de una óptima traducción inglesa.

La disposición práctica fundamental de los libros de la Metafísica, puede presentarse del siguiente modo:

A, a, B, Γ:	libros introductorios (A = historia; a = método; B = problemas; Γ = objeto y su principio fundamental, el de contradicción).
Δ	Colección bastante amplia (30 capítulos) de términos metafísicos: principio, causa, elemento, natura, necesario, etc.
E	Sobre el ser en cuanto ser y sus significados.
H, Z	Sobre la substancia y sus principios (materia y forma).
Θ	Acto y potencia.
I, K	Sobre el Uno y lo que de él se sigue (pluralidad, contrariedad, oposición, alteridad, etc).
K	Recapitula cuestiones de los libros B, Γ, E y de la Física.
Λ	Sobre las substancias sensibles y la substancia eterna e inmóvil que mueve todas las cosas.
M, N	Sobre las substancias separadas y las Ideas-número (Sto. Tomás no tuvo traducción de estos libros, y por lo tanto no los comentó).

Entre los comentarios griegos sobresalen los de Alejandro de Afrodisia y Siriano. Aún es nueva la edición del P. Cathala O. P. (Turín 1935) del Comentario de Santo Tomás. Este emprende a su manera los asuntos metafísicos en todas sus obras, aún en las teológicas o en las de edificación, en cuanto la ocasión se lo permite, y con el transcurso del tiempo va integrando más y más su solución. De allí la necesidad de tener en cuenta la cronología de las obras para distinguir con claridad la evolución de las fórmulas.

El análisis filológico-crítico de los modernos, especialmente de Jaeger (Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik der A., Berlín 1923) propone estas conclusiones sobre la composición de los XIV libros de la Metafísica.

1. El libro a (alfa minúscula) es probablemente obra de un discípulo. Debe considerarse doctrina aristotélica.
2. Δ parece ser independiente y de antigua data.
3. A, B, y Γ, relacionados entre sí.

4. I parece totalmente independiente.
   K retoma B, Γ, E y temas de la Física.
5. A es un tratado independiente y completo.
6. E sirve de introducción a Z, H y Θ que conforman ciertamente una unidad.
7. M y N no tienen ninguna relación con los precedentes y parecen afines con A y a.

1. La metafísica más antigua está en los libros A, B, Γ, capítulo 1 del libro E y 9 del libro M.
2. La metafísica reciente, es decir la más madura y definitiva en los libros Z, H, Θ, I, M cap. 1 - K cap. 1 y M 1-9. Aquí, cuando se nombra a los platónicos no se lo hace en primera persona.
3. El libro parece ser el más antiguo de todos e independiente; M 1-9 parece suponer y continuar a N. Aquí se encuentra, pues, la metafísica más antigua, en tiempos de la polémica platónica.

En su metafísica más antigua Aristóteles, aun cuando impugna la teoría de las ideas, busca sin embargo las substancias separadas o trascendentes y ordena jerárquicamente los seres partiendo de los más contingentes, por géneros y especies, hasta el primer Motor inmóvil (Fis. VIII) que mueve todas las cosas (Metaph. Λ, 7, 1072b 1ss).

En la Metafísica posterior la especulación de Aristóteles versa sobre las esencias del mundo físico, cuya estructura investiga en Z, H, en el De Anima, en los Parva Naturalia, etc. De aquí Jaeger deduce que Aristóteles se hizo positivista. Pero no es así, como ya algunos críticos respondieron oportunamente: aun en las mismas obras físicas está presente el problema teológico, según el testimonio que el propio Jaeger aduce (De Partibus Animalium, A, 5).

Todo lo que hemos dicho encara el aspecto crítico; en cuanto al especulativo, S. Tomás desarrolló su comentario de manera continuada, completando lo que faltaba según su preclaro ingenio.

4. EL METODO DE LA METAFISICA

Ningún filósofo, ni de los que defienden la metafísica ni de los que se oponen a ella negó directamente que su objeto sea el ser mismo o la razón (noción) de ser (ens commune). Sin embargo puede haber y de hecho hubo muchas concepciones del ser.

Tampoco se duda si el ser o la extensión del ser, considerado material o realmente, abarca o al menos se refiere de algún modo al Creador y a la creatura, substancia y accidente, causa y efecto. Estos son los significados fundamentales del ser, que plantean y ponen en marcha el problema metafísico.

Cuando se trate el significado del término "realidad", se verá si a estos términos recién citados responde una realidad objetiva.

Corresponde a la Metafísica como función propia el averiguar si la substancia y el accidente, el Creador y la creatura realizan la noción de realidad y de ser, y de qué manera esto se verifica. Este mismo y único problema de la presencia de la "ratio entis" en los seres, se encuentra en todos los temas metafísicos. Porque el ser es en todas partes inmanente a sí mismo, ya que todo lo que es, o es ser, o pertenece al ser como ser de un ser, y todo lo que se conoce, o es algún ser o de alguna manera se refiere al ser. Pero la condición de la inmanencia del ser es su propia trascendencia, pues el ser está en todas partes y no lo constituyo en todas las cosas, ya que no es lo que las diferencia, sino que está presente en las notas propias y comunes como su primer principio, fundamento y complemento. INMANENCIA Y TRASCENDENCIA DEL ENS.

Aunque todos los problemas de la Metafísica estén simultáneamente presentes en el primer problema (sobre la noción de ser) como en cualquier otro, vamos enfocando un problema tras otro, de acuerdo con nuestro modo de razonar y analizar, partiendo de lo más simple y evidente hacia lo más complejo y menos evidente. Elaboramos una "metafísica humana" y no divina o angélica. No intuímos la unidad de la composición ni la composición de la unidad, sino que, a partir de la multiplicidad y de la composición nos elevamos a la unidad, y contemplamos la una en y desde la otra. Por esta razón Santo Tomás, en el prólogo a su Comentario, muestra como se ordenan, integran y armonizan los diversos objetos de esta ciencia, ya sea en la consideración de las causas primeras (en cuanto es filosofía primera), de los primeros principios (es decir, el ser en cuanto ser y lo que de él se sigue, en cuanto que es metafísica), o bien en la contemplación de lo más inteligible y espiritual o divino (en cuanto que es propiamente teología). Con esto queda determinado el sujeto de la metafísica. Para tratarlo y penetrarlo cabalmente se debe avanzar por grados, y esto corresponde al modo o al método de la ciencia. Al método pertenece lo que los escolásticos llamaron "objeto formal quo". (Leer: Proemium ad Comm. in Metaph.)

El método de cualquier ciencia se toma de su objeto formal quo y de su sujeto. El objeto formal quo es la misma noción (ratio) del ser en cuanto ser (ens in quantum ens - tó ón hē ón) o la noción comunísima de ser o ser común (ens commune). Pero todo depende del significado inicial de "ser" (ens).

¿Qué se entiende por ens?

a) Gramaticalmente: "Ens" es el participio presente del infinitivo esse, como caminante de caminar y presidente de presidir, etc. El participio presente indica un acto en acto, o sea un sujeto en un acto determinado, en ejercicio de ese acto.

b) Realmente: "ens" significa "lo que es" (id quod est), "aquello que posee en sí el esse", lo que tiene esse: "Ens significa aquello que tiene esse" (In XII Metaph. n. 2419 y n. 2197). "Ens no significa otra cosa más que lo que es". Pero como es una palabra simple y es un participio a la manera de un sustantivo, primero significa el sujeto o una cierta natura y luego el acto de ser de este sujeto o natura, o más bien lo significa secundaria y connotativamente. Ens equivale a "lo que es" (quod-est). "Lo que" (quod) significa la "cosa" (res) y "es" (est) significa el "acto de ser" (esse). Aunque el esse, como ya veremos, sea la perfección primera y suprema, nosotros lo captamos y expresamos como atributo de las cosas. De modo que en la noción de ens se expresa ante todo y principalmente "la cosa" y luego el "esse", porque la cosa lleva esse", si bien en absoluto el esse es acto y la cosa potencia, que de ningún modo existiría si no tuviera un esse.

Prosigue Sto. Tomás: "Si esta palabra ens significara principalmente el acto de ser como significa la cosa que tiene acto de ser, entonces sin duda significaría que algo es. Pero no significa principalmente la composición que está implícita cuando digo "es", sino que la co-significa en cuanto que significa la cosa que tiene acto de ser"...

"Por tanto, el verbo "es" co-significa la composición, porque no la significa principal sino consecuentemente. Primariamente significa aquello que cae en el intelecto absolutamente a modo de actualidad" (In Perihermeneias, lect. 5).

c) Formalmente: Fenomenológicamente esse se dice de varias maneras, a saber:

1. De todo aquello que puede ser sujeto de una afirmación o negación. También entonces los seres de razón, las privaciones y quimeras. Hombre es una especie; Pedro es ciego; la quimera es animal.
2. Realmente se dice sólo del ser real: de la substancia y del accidente, del creador y lo creado, de la causa y el efecto.
3. Principalmente, del ser "principal", es decir, del Creador, de la substancia y la causa; de la substancia espiritual y de la primera causa con mayor propiedad que de las substancias corpóreas y de las causas segundas. Esta primariedad brota de la misma natura, o sea de su perfección y del grado de su perfección. Por tanto, aunque el esse sea el acto de la esencia, ésta nos lleva hasta el esse y es la que lo especifica. A partir de la natura misma del sujeto se conoce el modo de ser y por consiguiente el acto de ser. El conocimiento de la esencia es la clave de la metafísica.

El hombre tiene acceso al conocimiento de las esencias mediante la abstracción, es decir, mediante la reflexión intelectual que depende de la experiencia sensible. En este proceso hay que distinguir dos momentos.

A) Una cierta preparación progresiva de lo inteligible, ascendiendo desde la esfera ínfima de la sensibilidad hacia las síntesis superiores, hasta que por una oportuna y ordenada experiencia se manifieste el universal. Este universal aún está en su forma concreta y singular, aunque ya próximo a la universalidad. El Filósofo llama a este proceso "epagogé" (inducción) y lo expone muy bien en el último capítulo del libro II de los Segundos Analíticos (19, 99b, 20-35) y en el prólogo a la Metafísica (A, 1, 980, a 21ss). (Ver nuestra obra "Percezione e Pensiero", 1941, p. 228ss).

B) La abstracción consiste en la aprehensión de la natura universal sin las notas individuantes, es decir, la consideración absoluta de una esencia, de modo que sea posible llegar a la definición de la cosa (quod quid erat esse). El entendimiento toma esta definición de la cosa como "medio" en la demostración, para hacer ver las "propiedades". Así se construye la ciencia. Hay como un movimiento continuo de la inducción a la demostración, por el cual nuestra inteligencia avanza en el conocimiento de las cosas. Las ciencias se distinguen unas de otras porque tienen objetos distintos.

C) Hay tres grados de abstracción (In Boëthium de Trinitate, q. V). (Art. 1) "Conocer" no es más que aprehender la forma separada de la materia (sin la materia), porque la materia, por ser pura potencia, coarta y obscurece a la forma. Y así hay tantos modos y grados de conocimiento y de ciencia como de separación respecto de la materia y del movimiento o de aproximación entre ellos. Son tres:

1ro.) Se abstrae de la materia sensible individual, pero se retiene la materia sensible común (art. 2). Aquí tenemos las ciencias físicas, que descubren las leyes de la experiencia sensible.

2do.) Se abstrae de toda materia sensible, pero se retiene la materia inteligible (números y figuras). Este es el grado de las matemáticas (art. 3).

3ro.) Se abstrae de toda la materia. (Leer el art. 4). Hay que observar que en el art. 4 el Angélico habla de una doble teología (o metafísica), una sobrenatural y otra natural, según una diversa separación respecto de la materia:
a) la sobrenatural, de tal modo que las cosas que se dicen "separadas" (Dios, ángeles), de ninguna manera están o pueden estar en materia; b) la natural, de modo que no es esencial a las realidades "separadas" de las que aquí se trata existir en materia y sujetas al movimiento, sino que pueden darse sin éstos, aunque a veces se encuentren en materia. De este modo el ser y la substancia, la potencia y el acto, están separadas de la materia y el movimiento.

Más claramente: distinguimos en la metafísica dos momentos:
- El ser en común, la substancia, las causas.
- Dios y sus propiedades, según la razón natural.

D) El Angélico expone amplia y profundamente el método de la metafísica en las q. V-VI de la obra incompleta "in Boetium de Trinitate", cuyos principios resumiremos:

1) Distingue las ciencias según los objetos, es decir según las cosas: el conocimiento y la ciencia de las cosas que no pueden existir fuera de la materia debe ser diverso del de las cosas inmateriales. Entre las cosas o conceptos que implican materia, algunas dependen de la materia según el ser y según la intelección, como las cosas naturales; de éstas trata la física. Hay otras que dependen según el ser, pero no según la intelección, p. ej.: la línea y el número. De éstas tratan las matemáticas. Otras, por último, son seres o conceptos que no dependen de la materia según el ser ni según la intelección, aunque quizás pudiesen darse en una materia: y de éstas trata la metafísica. Concluye Sto. Tomás: "Hay algunos objetos de especulación que no dependen de la materia según el ser, porque pueden existir sin materia: ya sea que nunca estén en materia, como Dios y los ángeles; ya en algunos casos sí y en otros no, p. ej.: substancia, cualidad, potencia y acto, uno y múltiple y cosas semejantes. De todo ésto trata la teología, es decir, la ciencia divina, porque en ella el principal objeto del conocimiento es Dios. Se llama también Metafísica o sea transfísica, porque debe ser aprendida después de la física, ya que el proceso de nuestro conocimiento va de lo sensible a lo no sensible. Y en cuanto que las otras ciencias reciben de ella sus principios y las siguen, se llaman también filosofía primera". (l. c. q. V, a. 1).

Por tanto, la metafísica, como que considera al ser en cuanto ser, abarca todos los objetos de las otras ciencias, pero según la razón misma de ser. Por el contrario, "cada una de las ciencias toma una parte del ser según un modo especial de consideración, diverso de aquel con que se contempla en ser en la Metafísica" (ib. ad 6). De ninguna manera se debe pues considerar a la Metafísica como una síntesis de las ciencias (Compte), o como el espíritu de la filosofía, etc.

2) El Santo Doctor expone claramente la naturaleza de la contemplación metafísica en los artículos 2-4 de la misma cuestión. Allí explica la naturaleza de la abstracción y del conocimiento en la ciencia y distingue un triple género: físico, matemático y metafísico, (leer los artículos).

De aquí debe extraerse la distinción que hace el Angélico entre abstracción propiamente dicha y separación: la primera corresponde a las ciencias físicas y matemáticas; la segunda es propia de la metafísica y es la suprema consideración. Hay que analizar esto cuidadosamente, porque la conocida teoría tradicional de los tres grados de abstracción obscureció de algún modo este problema.

3) Sto. Tomás distingue una doble abstracción: Una es abstraer lo universal de lo particular; otra, abstraer la forma de la materia. La primera es propiamente la abstracción de las ciencias naturales en sentido es-

tricto, o de la física en sentido aristotélico, y también, (pero a su modo) de las ciencias que tratan de los fenómenos o hechos de la vida cultural. Contra Platón, que no reconoció ninguna ciencia de las cosas que se mueven, Aristóteles y con él Sto. Tomás, sostiene la posibilidad de un conocimiento estrictamente científico de las cosas sujetas a movimiento con tal que "sean abstraídas" del movimiento y de la singularidad según la cual están en movimiento. Pues las notas individuales no convienen a la esencia por sí sino accidentalmente: "Una cosa puede ser considerada con exclusión de todo aquello que no se le atribuye esencialmente (per se). De este modo las formas y conceptos de las cosas que existen en movimiento, en cuanto se las considera en sí mismas, se dan sin movimiento; y de éste modo son objeto de ciencia y definición (1. c. q. V, a. 2). Esta abstracción se refiere a las notas individuales que se reducen a la materia determinada por la cantidad (materia signata).

No se refiere a toda materia, porque en las cosas materiales hay una materia que es parte de la esencia. Por consiguiente es necesario que estos conceptos, según los cuales puede haber ciencia de los seres móviles, se consideren sin la "materia signata" y sin todo aquello que sigue a la materia "signata", pero no sin la materia "non signata", porque de la noción de ésta depende la noción de la forma que determina para sí a la materia. Al considerar el concepto de hombre que se expresa en la definición, con la que trabaja la ciencia, se prescinde de "esta" carne y "estos" huesos, pero no de la carne y de los huesos absolutamente.

Esto a partir de lo cual se realiza la abstracción es el singular o individuo, de donde surge la noción de especie, es decir el universal. El universal es de alguna manera un todo con respecto a los particulares de los cuales se predica: "Puesto que los singulares incluyen en su concepto la materia signata y los universales la materia común, como se dice en VII Metaph., esta abstracción no se llama abstracción de la forma a partir de la materia, absolutamente, sino del universal a partir de lo particular". Y se la llama entonces abstracción total. (Cfr. a. 3; S. Th. I, 40, 3; 85, 1 ad 2).

Por último, estos conceptos universales así abstraídos pueden considerarse de dos maneras:

1ro.) En su abstracción misma, según que están en el intelecto.

2do.) En cuanto se refieren a las cosas de las cuales son conceptos y cuyo conocimiento permiten. La primera es la abstracción que fundamenta la lógica; la lógica estrictamente dicha, o bien la llamada lógica de las ciencias. Puede ser mayor o menor según el grado de universalización que alcance. La segunda es la abstracción científica ordinaria.

4) Hay otra abstracción: abstracción de la forma a partir de la materia. Corresponde propiamente a las ciencias matemáticas y es una separación mayor que la primera. Evidentemente no se trata aquí de la materia que es parte de la esencia, pues no es posible abstraer de ella sin me-

noscabar la esencia misma. La materia en cuestión es de alguna manera toda la esencia considerada en su estructura inteligible (se la llama materia inteligible), y la forma que es abstraída y considerada en sí misma no es la forma substancial sino la cantidad y los atributos de la cantidad, especialmente la figura (geometría) y las proporciones numéricas (aritmética y álgebra). Aunque en la naturaleza la cantidad es sensible, en cuanto que es el primer accidente de los cuerpos puede ser entendida por sí misma, sin relación a lo sensible: "La cantidad puede entenderse en la substancia antes que se entiendan en ella las cualidades sensibles a causa de las cuales se la llama materia sensible. Y así, según su noción esencial, la cantidad no depende de la materia sensible, sino de la inteligible solamente. Quitados los accidentes, la substancia sólo resulta comprehensible por el intelecto, dado que las potencias sensibles no alcanzan la comprehensión de la substancia. De estos abstractos tratan las matemáticas, que consideran las cantidades y de lo que de ellas se sigue, como la figura, etc." (L. c. a. 3).

Acertadamente señala el Angélico el significado de tal abstracción: "Cuando decimos que la forma es abstraída de la materia, no se habla de la forma substancial, porque la forma substancial y la materia que le corresponde dependen una de otra, de tal modo que no se puede entender una sin la otra, porque el propio acto se da en la propia materia. Se habla de la forma accidental que es la cantidad y la figura". Advierte también que no hay error en la abstracción matemática: "El matemático al abstraer no entiende su objeto diversamente de como es. Pues no entiende que la línea existe sin la materia sensible, sino que considera la línea y sus modificaciones sin considerar la materia sensible, y así no hay disonancia entre el intelecto y la realidad. Porque también en la realidad, aquello que pertenece a la naturaleza de la línea no depende de lo que hace que la materia sea sensible, sino más bien a la inversa. Y así es evidente que no hay error en la abstracción, como se dice en el II libro de la Física (ib. ad 1um.; cfr. ib. q. VI, 1 et ad 2um).

5) Estas dos primeras abstracciones corresponden a la primera operación de la inteligencia (simple aprehensión). Constituyen las ciencias humanas y experimentales, lógicas o filosóficas. Santo Tomás concluye: "Hay dos abstracciones del intelecto: una que responde a la unión de materia y forma, o accidente y sujeto, y ésta es la abstracción de la forma, a partir de la materia sensible (matemática). Otra que responde a la unión del todo y la parte, y consiste en abstraer lo universal de lo particular. Es abstracción del todo (abstractio totius), en la cual se considera la natura absolutamente, según su noción esencial, independientemente de todas sus partes, que no son partes de la especie sino partes accidentales. No hay abstracciones opuestas a estas, en las cuales se abstraiga la parte del todo o la materia de la forma". (ibid.)

Agrega también que "las matemáticas no abstraen de cualquier materia sino solamente de la materia sensible (aunque sea universal).

Las partes cuantitativas que son como materia para la demostración, no son materia sensible, sino que pertenecen a la materia inteligible que también se encuentra en las matemáticas, como está claro en el libro VII de la Metafísica" (ibid. ad 4).

En las respuestas a las 5a. y 8a. objeciones se encuentran las célebres observaciones de Sto. Tomás a propósito de las ciencias medias, que son las que aplican las matemáticas a las ciencias físicas. No se podía esperar del Angélico un desarrollo más acabado del método científico, que constituye un progreso de los últimos tiempos.

6) Al método o conocimiento propiamente metafísico no lo llama abstracción sino separación. La razón de esta distinción es que el Angélico reduce el conocimiento o método de la metafísica a la segunda operación de la inteligencia, el juicio, mientras que el método de la abstracción pertenece a la primera, que es la simple aprehensión. De aquí se concluye que la abstracción tiende por sí misma al conocimiento de las esencias en cuanto que constituyen la natura de las cosas, mientras que la separación, mediante afirmaciones y negaciones alcanza el acto de ser (esse) de las cosas, y sus modos. "Según dice el Filósofo en III de Anima (c. 6, 430 a 26) el intelecto tiene dos operaciones. Una que se llama intelección de lo indivisible, por la cual conoce qué es cada cosa. Otra por la cual compone y divide, formando enunciaciones afirmativas o negativas. Estas dos operaciones responden a dos realidades:

a) La primera operación mira a la natura misma de la cosa, según la cual una cosa entendida tiene un grado entre los seres, ya sea una cosa completa como un todo, o bien una cosa incompleta como parte o accidente.

b) La segunda operación mira al acto de ser (esse) de la cosa que en los seres compuestos resulta de la conjunción de los principios de la cosa, y en las substancias simples es concomitante a la simple natura de la cosa. Y como la verdad del intelecto resulta de la conformidad con la cosa, es evidente que según esta segunda operación el intelecto no puede abstraer con verdad lo que en la realidad está unido, porque al abstraer se afirma una separación según el esse de la cosa. Por ejemplo, cuando abstraigo hombre de blancura diciendo: el hombre no es blanco, afirmo que hay una separación en la realidad. Por tanto, si en la realidad hombre y blancura no están separados, habrá falsedad en el entendimiento. Con esta abstracción el intelecto sólo puede abstraer aquello que en la realidad está separado, como cuando se dice: el hombre no es un asno" (L. c. q. V. a. 3).

O sea que la diferencia entre estas dos operaciones consiste en que en la primera (la simple aprehensión) se pueden abstraer (percibir como aisladas o separadas) muchas cosas, aunque no todas, que en la

realidad están unidas, como cuando entiendo animal abstrayéndolo de hombre, u hombre abstrayéndolo de Pedro o Pablo. En la segunda puedo separar mentalmente sólo aquellas cosas que en la realidad están separadas, porque esta operación mira al mismo esse de las cosas en cuanto que lo poseen en sí fuera de la mente. Por consiguiente, en esta operación el intelecto "distingue una cosa de otra porque entiende que una no está en la otra". Porque "en las cosas que pueden estar divididas según el esse, más bien se da separación que abstracción" (ib.).

7) De modo que a la metafísica le corresponde considerar aquello que es separado (abstracta) según el esse y en primer lugar a Dios y a las substancias separadas (Ángeles) y de alguna manera también al alma humana en cuanto que es espiritual e inmortal. Pero al mismo tiempo o más bien como una preparación para el conocimiento de tales substancias, corresponde a la metafísica considerar los últimos principios constitutivos de las cosas en sí mismos, que, aunque pueden encontrarse en la materia, pueden también existir sin la materia (Cfr. el texto citado).

Sto. Tomás, con el Aristóteles platónico, llama "teología" a la metafísica y distingue dos clases: "Una que considera a las cosas divinas no como sujeto de la ciencia sino como principio del sujeto. Esta es la teología que desarrollan los filósofos y que se llama también metafísica. La otra considera las cosas divinas en sí mismas como sujeto de la ciencia y ésta es la teología que se enseña en la Sagrada Escritura". Y explica su distinción partiendo del objeto: ambas tratan de lo que existe separado de la materia y del movimiento, pero de un modo diverso. "Porque una cosa puede existir separada de la materia y del movimiento de dos maneras:

a) Cuando la natura de la cosa que se dice separada incluye la imposibilidad de existir en materia y movimiento. En este sentido se dice que Dios y los ángeles existen separados de la materia y del movimiento.

b) Cuando la natura de la cosa no incluye el estar en materia y movimiento, sino que puede darse sin ellos, aunque a veces se encuentre en materia y movimiento. Y de este modo el ser, la substancia, la potencia y el acto existen separados de la materia y el movimiento, porque no dependen de éstos en su ser, como dependían los objetos matemáticos, que nunca pueden existir fuera de la materia aunque puedan entenderse sin la materia sensible" (ib. q. V, a. 4).

8) Santo Tomás llama al método metafísico propiamente intelectual (siguiendo a Boecio): "Proceder intelectualmente se atribuye a la ciencia divina porque en ella se guarda máximamente el modo del intelecto" (ib. q. VI, 1 ad 3). En la metafísica todo se considera y se resuelve en cuanto lleva a conocer los últimos principios de los seres. La metafísica lle-

ga a ellos luego y como si fuera la última reducción de las otras ciencias. Por esto también los principios metaffsicos son en cierto modo comunes a todas las ciencias racionales que se refieren a ella en la "via resolutionis". Y en esto consiste el método intelectual propio de la metaffsica.

CAPITULO SEGUNDO

EL COMIENZO DE LA METAFISICA

1. EL OBJETO MATERIAL

El objeto material, es decir aquello sobre lo cual trata la metafísica, son todos los seres que de algún modo existen. Pero ¿cómo sabemos que son seres y los llamamos tales?, ¿Acaso no estamos suponiendo que hay una metafísica antes de comenzarla si damos por sabido que estas cosas existen y que son seres?. Y por el contrario, si el ser en cuanto ser nos es totalmente desconocido antes de la metafísica, ¿como puede ésta comenzar careciendo de objeto?. Antes de la metafísica están la experiencia y el conocimiento práctico, las ciencias y las artes, las técnicas de las cosas materiales, los problemas culturales... es decir, el ámbito de las consideraciones "regionales", para usar el término de Husserl. El ser en cuanto ser no se encuentra en ninguna de estas consideraciones, y no tendría sentido buscarlo allí. El error de los positivistas fué considerar a la metafísica como una síntesis de las ciencias, sin otro objeto que las leyes y los principios comunes de las ciencias. Es igualmente erróneo reducir la metafísica y su punto de partida a lo que se descubre en la experiencia vulgar y en el sentido común. La metafísica, por el hecho de ser la filosofía primera, no puede tomar su objeto y punto de partida de otras ciencias o conocimientos: debe tener un punto de partida y un objeto absoluto.

El objeto material de la metafísica son todos los seres según los diversos modos de ser, a saber: la substancia y el accidente, la substancia corporal y la espiritual, la substancia finita y la infinita, la causa y el efecto... A la metafísica le corresponde distinguir estas formas o modos de existir y tales términos adquieren sentido únicamente bajo la luz de la metafísica. Y esto porque en la metafísica el objeto material (las variedades del ser) y el objeto formal se dan simultáneamente y tienen una íntima conexión. Desde un punto de vista puramente teórico se hace imposible el comienzo de la metafísica, pues parece exigir un recurso arbritario o ficticio. La misma filosofía moderna proporciona muchos ejemplos de éste tipo de comienzo que verdaderamente puede llamarse "circular", pues supone la especificación del objeto y una solución ya definida de los problemas antes que el propio objeto. Así por ejemplo la substancia espiritual en los metafísicos dogmáticos: Descartes, Malebranche, Leibniz; la noción de conciencia en los metafísicos de la trascendencia: Fichte, Schelling, Hegel, Herbert,... Circularidad que reconoció plenamente Hegel (cfr. Introd. a la fenomenología del Espíritu), quien debió

decir: "La verdad es el todo" (das Wahre ist das Ganze), en cuanto que la verdad sólo puede surgir al fin de los tiempos y de la historia. La metafísica no comienza donde acaba el conocimiento vulgar sino que penetra donde éste comienza.

2. EL OBJETO FORMAL

El objeto formal "quo" de la metafísica es el ser en cuanto ser (ens in quantum ens). No el hecho de existir en un individuo (no puede haber ciencia de lo individual) sino el acto de ser, aquel principio actuante por el cual la natura o esencia es esta o aquella natura, de éste o de aquel ser.

La esencia se llama y es tal en cuanto que sustenta y pone de manifiesto al esse. El "esse" está sobre la esencia y la domina. Por tanto la metafísica tampoco puede partir de la esencia en cuanto tal. Así vemos el error de la metafísica racionalista y de aquellos escolásticos como Escoto y Suárez, que pusieron el objeto de la metafísica en la esencia. En esta concepción sólo queda la oposición entre esencia posible y esencia real, entre las cuales no hay una oposición real y dialéctica, sino puramente conceptual: indican dos "estados" que se excluyen mutuamente. El progreso de los problemas no surge del ser ni ha de referirse al ser sino a la mente, que considera la esencia según los predicados de la definición o las condiciones empíricas. De este modo la metafísica se pierde en tautología o en artificio lógico.

Además, como ya vimos, el ser se dice de muchas maneras, (pollajôs multipliciter). Conviene distinguir y coordinar estos diversos significados del "esse" para aclarar qué es y cómo es el esse del cual trata la metafísica, que precisamente tiene por objeto el ser en cuanto ser. Este "en cuanto" no es tautológico o meramente enfático, sino que distingue y especifica a la consideración metafísica. Las ciencias del esse, propia y formalmente son dos: la metafísica y la lógica. Las otras disciplinas realizan sus investigaciones en el ámbito esencial; consideran una u otra serie de las propiedades de la esencia. La metafísica y la lógica, por el contrario, tratan sobre la atribución misma del "esse", aunque de diverso modo. La lógica, la atribución de un concepto a otro; la metafísica, la atribución del concepto a la cosa, o mejor de la noción del ser (ratio entis) al mismo ser en cuanto es en sí. La lógica se funda en la metafísica y la supone, y no a la inversa, como algunos erróneamente lo atribuyen a Aristóteles (Beemker, Meyer y otros).

El comienzo de la metafísica no puede estar en la esencia, ya se la considere en abstracto o en concreto. Tampoco puede estar en la lógica. El nivel de consideración de la metafísica difiere totalmente según el género del de las otras ciencias o conocimientos. Por eso, el tránsito de ellas a la metafísica sería una indebida transposición de géneros (metába-

sis cis állo génos). El comienzo de la metafísica debe ser aquello que se constituye en fundamento primero y supremo de la verdad de aquellas consideraciones inferiores.

3. COROLARIOS QUE SE DEDUCEN DEL OBJETO FORMAL

Del objeto formal (ser en cuanto ser) aún no surge ningun aspecto particular de la realidad, ni una certeza particular con la cual se puede establecer el punto de partida de la metafísica, como muchos creyeron. Ni la percepción concreta, ni la abstracción formalísima, si es que hay alguna; ni el "yo pienso" cartesiano, ni el "quiero" de Maine de Biran, ni el "existo" de los existencialistas modernos. Ni la aprehensión inmediata del mundo, ni la conciencia inmediata de sí mismo, ni nada particular sea lo que fuere en el género de los objetos, puede constituir el comienzo de la metafísica, porque el objeto de la metafísica constituye, por decirlo así, la posibilidad trascendental de cualquier objeto, y ningún conocimiento puede postular para sí una precedencia respecto del ser mismo. El ser (ens: esencia y esse) antecede a la conciencia, que se hace cognoscitiva y al objeto, que se hace conocido. Aquélla deviene cognoscitiva del ser y el objeto no es conocido sino como ser. Por tanto, el ser tiene siempre prioridad.

Se equivocan también los que proponen al Yo trascendental como una posibilidad trascendental cognoscitiva, necesariamente concomitante (Kant) o constitutiva (idealistas críticos). El conocer tiene necesariamente una referencia trascendental al ser, ya se trate del conocimiento lógico o del real (intencionalidad del conocimiento).

Con mayor razón el querer o desear, tomado formalmente, no puede tener prioridad ontológica, ni constituir la entrada de la metafísica, porque también tiene una intencionalidad hacia el ser. Siempre es querer o apetecer algo, es decir el ser. El bien, que es el objeto del apetito, es el ser perfecto y perfectivo; ser con algo añadido, de modo que supone el ser.

Hegel se equivocó al poner el principio de la metafísica en el segundo momento de la dialéctica identificado simplemente. Mucho esfuerzo le costó a Hegel el problema del comienzo de la metafísica, problema que quiso resolver en la Fenomenología. Pero la Fenomenología hegeliana supone virtualmente el sistema, ya desde las primeras páginas de la célebre introducción, y toda su construcción es "circular". Este problema angustia a Hegel tanto en la Lógica como en la Enciclopedia: como no pudo resolverlo profesó abiertamente un comienzo repentino, en virtud de una cierta astucia de la razón (List der Vernunft).

Por otra parte, tampoco se ha de poner como razón o causa del comienzo la identificación del mismo objeto con el esse simpliciter (Ca-

rabellese), puesto que afirma el monismo y destruye la dialéctica, quitándole toda oposición al ser.

4. RECAPITULACION

Por tanto, el ser que investiga la metafísica es el ser en cuanto ser, y no en cuanto función de la conciencia o del conocimiento, ni en cuanto "esencia", ni en cuanto "vida" o "existencia" (en el sentido de los modernos), como tampoco la decisión de la voluntad. "En cuanto ser" implica en el ser una absoluta repugnancia de cualquier "mediación", ya sea del no ser (Hegel), ya sea de cualquier forma o grado de un ser particular.

No se vuelve por esto a Parménides (o a una metafísica monista), que postulaba la inmovilidad e identidad del ser. El ser en cuanto ser contiene ya una dualidad, cuyos términos, esencia y esse tienen una relación dialéctica e impiden y niegan la identificación o tránsito del uno al otro.

Ser (ens) es la noción más común de todas, la primera y que no puede derivar de otra. No expresa ni substancia ni accidente, ni substancia corporal ni espiritual, ni creatura ni Creador, ni causa ni efecto, porque se dirige a todo y todo lo abarca. Ser en cuanto ser (ens in quantum ens) es la noción suprema a partir de la cual se conoce la constitución de cualquier ser. Pues todo ser tiene lo que es y es tal (espíritu o cuerpo, substancia o accidente, causa o efecto...) por la unión de esencia y esse, y está constituido por la composición de esencia y esse. La exigencia de la dialéctica no es entonces algo posterior (Hegel) sino inicial; no hay que decir que es la peculiaridad o la forma de uno u otro ser (vida, voluntad, conocimiento), sino que constituye la inteligibilidad del ser: "Aquello que primero concibe el intelecto como evidentísimo, y en lo cual resuelve todas las otras concepciones es el ser" (ens) (De Ver. I, 1). Todo lo que es siempre es ens, pertenece al ens y se resuelve en el ens. "Por tanto es necesario que todo lo demás que el intelecto concibe se tome por adición al ser. Pero al ser no se le puede añadir nada como una natura ajena, así como la diferencia se añade al género, o el accidente al sujeto, porque cualquier natura es esencialmente ser...; se dice que una cosa se agrega al ser en cuanto que expresa un modo de éste, que no va expresado en el nombre de ser" (ib.).

Este es el punto de partida de la metafísica: captar el ser (ens) y considerarlo problemáticamente, reflexionar sobre él y separarlo en cuanto ser. "Algo es", una cosa tiene esse, una esencia participa o tiene esse: captar esto es el comienzo de la metafísica.

Así todas las cosas que se conocen y consideran corresponden al ser. "Ser" sólo significa explícitamente "lo que es". Ser en cuanto ser no expresa un modo particular de ser sino la exigencia fundamental de

cualquier modo de ser, a saber: que a todo lo que le compete este esse le compete según la proporción de la propia esencia o natura. Y el ser en cuanto ser es a la vez concreto y abstracto. Concreto, porque expresa una síntesis actual de esencia y esse. Abstracto, porque la noción de esta síntesis del ser expresa una pura forma o una exigencia que implica la relación, absolutamente considerada, de la esencia al esse.

Por eso hay que poner el ser en cuanto ser como comienzo absoluto o punto de partida de la metafísica.

5. DEFENSA DE LA INTERPRETACION TOMISTA DE LA METAFISICA ARISTOTELICA

Seguimos la evolución aristotélica de los problemas y buscamos su solución en la línea de la metafísica tomista. No consideremos el conjunto de las obras del Filósofo como un sistema totalmente cerrado, sino como tanteos de un ingenio supremo que planteó el problema de la realidad en todos sus aspectos, para descubrir y manifestar el Absoluto, ya sea en las cosas o bien fuera de ellas. Pensamos que la línea tomista es la más fiel de todas al auténtico pensamiento aristotélico. Es al mismo tiempo la que reduce con mayor plenitud a la unidad la dispersión de las investigaciones del Filósofo, y en ella la experiencia cristiana completa con toda propiedad las lagunas del naturalismo griego.

Decimos esto contra las opiniones de J. Hessen, que acusa al tomismo de aristotelismo histórico, como racionalismo y logicismo, y L. Rougier, que ve al tomismo únicamente como contaminación del neoplatonismo. (Cfr. La nozione metafisica di partecipazione, Milán 1939, Introd.)

Algunos, por el contrario, consideran a Hegel continuador y heredero de la especulación aristotélica. Para ello no apelan a una solución averroísta de la unidad de la mente o del intelecto humano; consideran que Aristóteles y Hegel tienen un método común. I) El proceso aristotélico hacia la solución que le es propia es como una marcha hacia una síntesis superior de las oposiciones que dividían a los filósofos anteriores. En Hegel se observa lo mismo. II) Aristóteles investiga la realidad concreta y la concibe como proceso. También Hegel. III) Ambos conciben el proceso de la realidad como un proceso de contrarios. IV) Ambos plantean el proceso del conocimiento como la identidad del objeto y del sujeto. V) También coinciden en la visión teleológica de la evolución histórica y en la afirmación de la supremacía del Estado. No es improbable que ésta haya sido la opinión de Hegel. Habría que hacer un estudio analítico a partir de sus obras. Defienden el aristotelismo de Hegel N. Hartmann (Aristóteles und Hegel, Frankfurt 1933) y G. R. G. Mure ("An Introduction to Hegel", Oxford, 1940; cfr. los cap. 1-7 de esta obra, dedicados a Aristóteles.)

Pero la tesis de estos autores no nos convence, ya que descuidan toda la orientación del realismo clásico, especialmente el aristotélico, y así mezclan y confunden concepciones de suyo opuestas. Por ejemplo, Hartmann sostiene que Aristóteles, afirma, contra su maestro Platón, la inmanencia del universal en el singular, de modo que el universal "separado" debe ser considerado como una mera "abstracción". Él ser sólo puede existir "en sí" y el universal sólo en los singulares. "Esta es una tesis hegeliana; el universal abstracto no es el verdadero universal; éste es siempre un concreto". Muy bien, pero la semejanza entre ambos filósofos es más externa que esencial. Esto ya es evidente en cuanto al método. La dialéctica hegeliana, de algún modo como la platónica, se rige por la negación (2do. momento, antítesis), mientras que la aristotélica para superar el paralelismo lógico-ontológico, no puso la instancia dialéctica en la negación (orden lógico), sino en la "privación" (stérēsis) del sujeto (orden ontológico). Y así, el ascenso dialéctico en Aristóteles no se realiza por oposición de contradicción entre sujeto y predicado hasta un Concepto puro absoluto, sino que va de forma en forma, o sea de acto en acto: de una forma en materia (informante) a una forma sin materia (subsistente), hasta llegar a una Forma Absoluta que excluye de sí toda unión o inmanencia substancial en el mundo, que es primer motor inmóvil y pensamiento puro.

Ahora bien, si el término al cual llegan ambos filósofos en el análisis de la realidad es totalmente opuesto (absoluta inmanencia - máxima trascendencia) no cabe duda que difieren en el punto de partida y en la marcha. Además, mucho de lo que Hartmann tiene por bueno se salva perfectamente en el tomismo, sin necesidad de recurrir a Hegel.

Mure (espec. cap. 7 de la obra cit., pag, 52, ss) trata más bien de demostrar que Hegel completa las posiciones no acabadas de Aristóteles, es decir que en Hegel se resuelven las ambigüedades latentes en la concepción aristotélica. La teoría del ser, que en Aristóteles se construye mediante la dualidad de acto y potencia, substancia y accidente, aparece en Hegel gnoseológicamente transformada por la dualidad fenoménica (es decir, dialécticamente provisoria) de la realidad y del fenómeno, que se supera en el momento sintético de la "idea". La escala de la naturaleza o jerarquía de los seres, que en Aristóteles carece de un principio íntimo de conexión, lo tiene en Hegel: es la conexión necesaria del proceso dialéctico que recorre la Idea en la naturaleza y en la historia. Pero Mure se equivoca por precipitarse demasiado y olvidar el punto de partida aristotélico, su noción del ser real, la distinción entre ser real y ser de razón y la dependencia de éste respecto del primero. Por eso no es verdad lo que dice Mure sobre la posición de Aristóteles, que "no es realista, pero tampoco idealista" (pag, 53). El mismo Mure afirmó implícitamente que se trata de un realismo al notar que Dios es para Aristóteles una "forma pura" totalmente separada del mundo. (pag, 47).

CAPITULO TERCERO

EL PRINCIPIO SUPREMO DE LA METAFISICA

1. PREAMBULO

La metafísica es una obra estrictamente humana. En Dios no hay metafísica porque en su propia esencia contempla todas las cosas. Los ángeles, si tienen metafísica será de un modo adecuado a su naturaleza, el cual modo no estará de acuerdo con la nuestra. La metafísica humana, en su "fieri", como obra humana, adquiere la condición de la naturaleza, y existencia del hombre, que es corporal y espiritual, y se expresa según el conocimiento humano, que es sensitivo e intelectivo. Es propio de la metafísica "referir" al ser y ordenar bajo el ser todos los conocimientos. Por tanto, respecto a las otras ciencias y conocimientos procede de modo reductivo. El problema del ser lo plantea y desarrolla por sí misma, mediante principios propios, y estos principios no los saca de las otras ciencias sino directamente del conocimiento (notitia) del ser. Ahora bien, contemplada fenomenológicamente, la noción de ser presenta grados, tanto en su evidencia como en la comprensión de sus notas. a) Primero está la noción confusísima de ser, en el niño. Esta noción se caracteriza por la referencia o reducción a los objetos de la experiencia directa. Casi se podrá decir que para el niño vale este principio: el ser es el fenómeno, es decir, lo que aparece, lo que le gusta o disgusta. b) Despues tenemos la noción vulgar, todavía confusa, pero ya diferenciada. Por el progreso de la experiencia, el hombre distingue seres y aspectos de la realidad: distingue, ciertamente pero no conoce o no busca el principio propio de distinción: se contenta con las diferencias fenoménicas y no sospecha ni se le ocurre o indagar que la estructura y consistencia de los seres depende de la relación de la esencia al acto de ser (esse). La referencia o reducción, en su mayor parte, permanece aún en el ámbito fenoménico y dentro de los límites de una ciencia determinada, según las condiciones de cultura. Se toca la esfera metafísica indirectamente, especialmente por reflexión sobre los problemas sociales y religiosos. Las ciencias, en cuanto tales, no tratan sobre el ser. c) Hay una noción metafísica inicial del ser (ens commune), en los umbrales de la metafísica y que la hace posible. Hemos hablado de ella y tendremos que encararla en seguida. Lo propio de esta noción es la dualidad explícita de dos elementos: "lo que" (quod) y "es" (est) y el problema de su relación. d) En la noción metafísica constituída del ser el problema de esta relación (esencia y esse) se soluciona mediante la división del ser en sus modos o categorías. Para afirmar la diversidad de los seres, se supone una reducción fenomenológico - esencial. e) Finalmente hay una noción terminal de ser en la cual se coordinan y subordinan las diversas formas y modos del ser.

Aquí se da el tránsito desde el ser y la esencia al "esse intensivo", es decir en cuanto se considera al esse, que es totalmente acto, en su absoluta pureza o separación metafísica, como comprensión y posesión de todos los seres y perfecciones. Este "esse" concluye y encierra en sí a la dialéctica misma, ya que nada puede haber fuera de él.

2. ORIGEN DE ESTE PRINCIPIO

El principio de la metafísica no puede estar, evidentemente, en la primera noción. Allí no hay aún ninguna reflexión, salvo la que distingue entre los datos de la experiencia. Por cierto que el ser ya está presente y operante en el conocimiento del niño, pero como velado y de incógnito. Tampoco se puede poner el comienzo en la noción vulgar, pues esta noción significa más bien un término en el conocimiento humano, de ese conocimiento que se dirige a los objetos y fines de la vida práctica.

¿Cómo surge la noción metafísica inicial de ser? El punto de partida de esta noción debe estar en la esfera existencial. Ya hemos excluído un origen meramente abstracto a priori o totalmente experimental a posteriori. Así se anularía la dialéctica del ser. Con Aristóteles y Santo Tomás decimos que el hombre llega a esta noción metafísica inicial bajo el estímulo de una cierta "situación espiritual" que supone la crítica de la noción vulgar, ya sea porque el hombre advierte que esta noción vulgar es insuficiente, o bien porque tal situación sugiere una superior. Esta situación espiritual es para Aristóteles la admiración o estupor: "Fue el asombro lo que empujó a los primeros pensadores a la especulación filosófica, como sucede también ahora" (Metaph. A, 1, 982 b 12: diá tó thaumázein hoi ánthrōpoi kái nŷn kái tó prôton érxanto philosophêin).

El estupor implica una dialéctica de la misma conciencia en cuanto que es perceptiva de la realidad. Esta dialéctica tiene un momento positivo y otro negativo. a) positivo, por la presencia del ser en una cierta estructura de la experiencia objetiva o de la reflexión. b) negativo, por la advertencia de una inadecuación ya sea en la experiencia o en la reflexión, entre el conocimiento particular precedente (categorial) y la posición del ser y del sujeto en un ámbito del ser que no se satisface más con el conocimiento categorial (esencial), de modo que el intelecto busca una ulterior fundación del ser no en la esencia desnuda sino con relación al acto de ser (esse). El asombro da el movimiento a las otras ciencias; el asombro metafísico, a la metafísica. Este surge cuando el hombre advierte, más allá y por encima de la esencia, el problema del "esse" o del ser en cuanto ser.

El asombro en las ciencias lleva a la investigación de las leyes de la experiencia; el asombro metafísico, a la investigación de aquella estructura fundamental del ser según la cual se puede entender al ser como ser y como diverso. La causa principal del asombro metafísico es la

observación del movimiento y del cambio, en la que el ser aparece a veces unido y a veces dividido, avanzando en su evolución o bien marchando hacia el fin, y al mismo tiempo la observación de la multiplicidad, en la que el ser aparece uno y múltiple. Estas disposiciones diversas y opuestas del ser resultan chocantes al entendimiento y piden una respuesta. Las ciencias reales tratan de dar una respuesta dentro de los límites de los fenómenos y de acuerdo a las leyes del movimiento. La filosofía, y sobre todo la metafísica, propone una respuesta a partir de los principios intrínsecos del ser, de los cuales proceden y dependen los fenómenos. A la experiencia del movimiento y del cambio se une la observación de la multiplicidad y diversidad de las cosas. Y el alma entiende que parece naufragar aquí el problema de la verdad.

3. NATURALEZA DEL PRINCIPIO DE CONTRADICCION

Cada ciencia tiene sus principios, en los que basa la verdad de las proposiciones sobre su objeto. Si el objeto de una ciencia le es propio y específicamente distinto del objeto de las otras ciencias, entonces esta ciencia tiene un comienzo absoluto y es en su orden autónoma. Por el contrario, si su objeto se subordina y depende del objeto de otra ciencia, la ciencia misma se subordina y depende de aquel objeto, y sus principios dependen de los principios de la ciencia superior. Esta se llama subalternante, aquélla subalterna (por ejemplo: aritmética y música, geometría y perspectiva). Las ciencias se ordenan como los objetos.

La metafísica, cuyo objeto es el ser en cuanto ser, es decir, la suprema noción de realidad en una última resolución de inteligibilidad, es absolutamente primera y sus principios por tanto absolutamente primeros en el orden de lo cognoscible. Estos principios son las leyes del ser en cuanto ser. A la noción de ser, como noción primera, le corresponde el primer principio o ley de (no) contradicción (del cual se trata expresamente en Metaph. Γ, 3, 1005, 19ss).

Los filósofos que se quedan en los fenómenos no reconocen este principio, pues los fenómenos están en continuo movimiento, y el movimiento, considerado en sí mismo, parece una violación directa y flagrante de la contradicción. De aquí se originó el escepticismo y la sofística griega. Aristóteles los acusa de ignorancia (apaideusìa) o falta de educación (l.c., 4, 1006 a 6).

Esta es la fórmula del principio de contradicción que propone Aristóteles: Tó gár autó hámа hypárjein te kái mé hypárjein adýnaton tô autô kái katá tó autó. (1005 b, 18: "es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo tiempo, al mismo sujeto y bajo el mismo aspecto"). Dice que es el principio más cierto de todos (bebaiotátē tón arjôn). Y poco después trae otra fórmula: adýnaton gár hontinoûn tautón hypolambánein êinai kái mé êinai (ib. 1005 b, 23: "No es posible

concebir jamás que la misma cosa sea y no sea"). Estas fórmulas aparecen unidas y explicadas al fin del capítulo 6, como en seguida diremos.

Como la noción de ser no deriva de otra, así tampoco su principio. De modo que no se puede dar una demostración propia y directa de este principio, ni a priori, ni a posteriori. Sólo se lo puede defender negativamente, mostrando las dificultades que embarazan a la inteligencia en cuanto lo niega (reducción al absurdo). Por ejemplo:

1. Cada cosa tiene su esencia, vgr. "hombre" = animal bípedo; si "hombre" fuese a la vez "no-hombre", no significaría nada. Así se identificarían los opuestos, todos los seres serían uno (1005 b, 35 - 1007 a, 33).

2. ... y se identificarían unos seres con otros, un barco podría ser, por ejemplo, una pared (1007 b, 18-29).

3. Se negaría el principio de "medio excluído".

4. Está contra la evidencia práctica: no es lo mismo salir de viaje que quedarse en casa (1008 b, 14).

5. Se concluiría que todas las apariencias son verdaderas, como pretendió Protágoras (1009 a, 6) y también serían verdaderas todas las opiniones de los hombres, que a menudo son contrarias. La razón de estos errores está -indica Aristóteles- en que esos primeros filósofos "al considerar la verdad de los seres creyeron que los seres eran solamente las cosas sensibles" (1010 a, 1ss). Eso los llevó a un fenomenismo absoluto, más aún, a la imposibilidad de hacer, pensar o decir cualquier cosa (Cratilo, por ejemplo - línea 10 ss).

Hay que advertir aquí que Aristóteles, apremiado por el fenomenalismo de Protágoras, pasa de una refutación lógico-dialéctica puramente formal a la esfera fenomenológica y pone el momento fenomenológico como primero y fundante. El resumen del argumento de éste: cualquier sentido rectamente dispuesto respecto a su objeto, es infalible. He aquí el texto: "Jamás ninguno de los sentidos, al mismo tiempo, y aplicado al mismo objeto, nos dice que este objeto es simultáneamente "así y no así". Más aún, ni en tiempos diferentes puede un sentido estar en desacuerdo consigo mismo, al menos respecto de la cualidad; sólo puede estarlo respecto de aquello a lo cual pertenece la cualidad. Por ejemplo: el mismo vino, ya sea porque ha cambiado él mismo, o bien porque nuestro cuerpo ha cambiado, podrá parecer en un momento dulce y en otro no. Pero la cualidad de dulce, tal cual es cuando existe, jamás habrá cambiado; siempre tendremos la verdad respecto de ella, y lo que sea dulce necesariamente deberá poseer tal carácter.

Ahora bien, todos estos sistemas en cuestión destruyen esta necesidad. Así como niegan toda substancia, niegan también que haya algo

necesario. Ya que lo necesario no puede ser a la vez de una manera y de otra; si una cosa es necesaria no puede ser a la vez "así y no-así".

En suma, si verdaderamente sólo existiera lo sensible (aisthêtón), nada existiría sin la existencia de seres animados, porque entonces no habría sensación (áisthesis). Y sin duda es verdad decir que no habría ni sensibles ni sensaciones (puesto que son modificaciones del sujeto que siente); pero que los sujetos (hypokéimena), que son la causa de la sensación, no existan independientemente de la sensación, eso es inadmisible. Porque la sensación no es, por cierto, sensación de sí misma, sino que hay otra cosa fuera de la sensación, cuya existencia es necesariamente anterior a la sensación, pues lo que mueve es, por naturaleza, anterior a lo movido. Y aún admitiendo que la existencia del sensible y del que siente sean correlativas, no deja de verificarse por eso tal anterioridad" (1010b, 18 - 1011a, 2).

Habría que hacer notar muchas cosas en este texto, pero para nuestro problema interesa lo siguiente:

a) La razón de fundamento que se atribuye al sentido, o al objeto propio del sentido en la resolución de la verdad, en cuanto que es su cualidad o esencia es inmutable, de tal modo que nunca puede ser otra.

b) La razón de fundamento se atribuye al sentido en cuanto que todo sentido tiene una orientación directa e infalible a la cualidad sensible que constituye lo propio de él. Esta ordenación se funda en el mismo objeto sensible o mejor en la cosa, en el substrato o esencia de la cual es cualidad. La inmutabilidad le viene a la cualidad del ser o natura en el cual está.

c) Por tanto, en la unión del intelecto con el sentido (conversio ad phantasma) tenemos la defensa definitiva del primer principio, y en esa misma unión se deja ver el método de la metafísica en su comienzo, en su marcha y en su conclusión.

d) De modo que aquellos que niegan el principio de contradicción se contradicen a sí mismos, porque tienen que negar la "esencia" de las cosas y entonces toda afirmación o negación y todo lo que aparece sería verdadero; y por otra parte, ya sea por defectuosa disposición del órgano o bien por indebida condición del objeto, lo que aparece no siempre puede ser verdadero. Pero el sentido rectamente dispuesto aprehende su objeto, presente en las debidas condiciones, de un modo único, inmutable e infalible. Si el objeto no tuviera necesidad de contradición, ni el objeto podría decirse objeto de tal sentido ni el sentido podría decirse tal sino con respecto a aquel objeto.

Santo Tomás comenta magníficamente: "Ningún sentido juzga al mismo tiempo que una misma cosa es así y no es así. La vista no dice al mis-

mo tiempo que una cosa es blanca y no es blanca... dulce y no dulce. Pero aunque en tiempos diferentes el sentido emita un juicio opuesto sobre una misma cosa, esta duda no recae nunca sobre la "pasión" sensible sino sobre el sujeto de la pasión. Por ejemplo, al gusto puede parecerle que un mismo sujeto, el vino, es en un caso dulce y en otro no. Y esto proviene ya sea de un cambio en el cuerpo sensible o bien en el órgano, que está estropeado por humores amargos de modo que todo lo que gusta le parece no dulce; o también por un cambio del mismo vino. Pero el gusto no cambia nunca su juicio de tal modo que juzgue que la dulzura no es tal como la consideró en la cosa dulce cuando la juzgó dulce, sino que sobre la dulzura siempre se pronuncia con verdad, y siempre del mismo modo. Ahora bien, si el juicio del sentido es verdadero, como ellos mismos dicen, se sigue que la natura de lo dulce es necesariamente tal, y así habría algo inmutablemente verdadero en las cosas. También se sigue que nunca afirmación y negación son simultáneamente verdaderas, ya que nunca el sentido afirma al mismo tiempo que una cosa es dulce y no dulce, como ya se dijo... Todos los razonamientos u opiniones precedentes (Protágoras y otros) así como impiden todo predicado substancial... impiden también todo predicado necesario. Pues se sigue que nada se puede predicar substancial o necesariamente de algo. Con lo dicho queda probado que impiden predicar substancialmente. En cuanto a la predicación necesaria, se prueba así: Necesario es lo que no puede ser de otra manera; si todo lo que existe es de un modo o de otro, según aquellos que dicen que lo contradictorio y las opiniones opuestas son simultáneamente verdaderas, entonces se sigue que en las cosas no hay nada necesario" (in IV Metaph. lect. 14, nn 703-704).

4. ADVERTENCIAS SOBRE ESTE PRINCIPIO

El principio de contradicción es el fundamento último de la afirmación o negación en cualquier proceso cognoscitivo. Pero mientras las otras ciencias parten de sus propios principios, supuesto ya el principio de contradicción, la metafísica lo tiene como principio propio y a partir de él y de acuerdo con él procede a la investigación de la estructura del ser y de su división en los modos y formas propias. En la consideración del ser en cuanto ser, el principio de contradicción desempeña la función de principio motor, para que la inteligencia pueda alcanzar y determinar gradualmente al ser. En el momento fenomenológico, para que a partir de las propiedades, alcance la esencia; en el momento metafísico-constitutivo, para determinar desde la esencia la relación al esse, según la cual se hace la división del ser en sus modos; en el momento metafísico -conclusivo, para que ya conocida la relación esencia-esse se establezca un orden entre los modos del ser con referencia a sus principios últimos. Así, mediante "reducciones" graduales se "desarrolla" y se fundamenta la noción de ser.

Toda esta consideración es una introducción al Ser; se investigan las partes del objeto y se insiste en el principio de no-contradicción como ley propia del ser. Pero todo esto sería vano sin un sujeto determinado, más aún, sin ese sujeto no existiría. De algún modo todo eso es lo que es, con relación al sujeto, al cognoscente. En este sentido: la espiritualidad o subsistencia del principio cognoscente es el principio subjetivo de la metafísica, lo que afirma sus principios y pone en juego sus problemas. Excluído el intelecto, desaparece todo conocimiento de la verdad absoluta, y en primer lugar de la metafísica. Y esto hay que tomarlo en sentido propio. El conocimiento intelectual, y principalmente la metafísica capta las naturas o esencias de las cosas absolutamente, en su universalidad: "El sentido no conoce el ser más que bajo las limitaciones de aquí y ahora; en cambio, el intelecto capta el ser absolutamente y sin limitación de tiempo" (S. Th. I, q. 75, a. 8). Esto sólo es posible porque la natura del alma es absoluta. "Todo lo que es recibido en algo, lo es según el modo del recipiente. Ahora bien, una cosa es conocida a la manera como su forma está en el cognoscente. El alma intelectiva conoce cualquier cosa en su natura, absolutamente; por ejemplo, la piedra en cuanto que es piedra, absolutamente. Por tanto, la forma de la piedra está absolutamente, según su propia razón formal, en el alma intelectiva. Y así se concluye que el alma intelectiva es una forma absoluta..." (ibid. a. 5). Como la natura del alma es absoluta, ésta busca en las cosas el objeto absoluto, es decir, la esencia inmutable; en la multiplicidad de los principios, el principio que domina a todos los otros; en la variedad de las esencias y las causas, el orden "ad unum". Siendo el intelecto un principio absoluto, mientras conoce o descubre los otros seres distintos de sí y los considere absolutamente mediante la afirmación o la negación, trata al mismo tiempo de compararse y juzgarse a sí mismo con relación a esos seres de un modo absoluto. Y desde una cierta condición de lo absoluto en acto primero pasa al acto segundo mediante un conocimiento al cual sigue la acción o volición del bien absoluto. Esa natura absoluta del intelecto se pone en acto en la aprehensión de las esencias; el asombro la atrae a la metafísica y ella ejerce su dominio en el ámbito de la verdad a través de la elaboración metafísica; queda por fin configurada en el ejercicio de la libertad, por la cual elige el Bien supremo y a él se somete. Y así al comienzo existencial de la Metafísica le corresponde su Fin.

En conclusión, la espiritualidad del alma es el principio de la Metafísica.

5. COMPLEMENTO ESCOLASTICO PARA ESTA INTRODUCCION

a) El principio primero es el de contradicción, como muy bien afirma Aristóteles, y no el de identidad. En efecto, primero se aprehende el ser absoluto o indeterminadamente. En segundo lugar se capta el defecto, la privación o negación del ser, y aquí surge la noción o determinación del

no-ser. Y en tercer lugar, a partir de la presencia así percibida del no-ser en el ser o junto al ser, el intelecto defiende la afirmación del ser, pronunciando el principio de no-contradicción, que de algún modo expresa la síntesis dialéctica de los dos momentos. El principio de identidad, o es meramente tautológico o se limita a las ciencias particulares. (Ver comentario de S. Tomás a la Metafísica, n. 2203).

b) También el concepto mismo de ser (ens) es dialéctico. Por una parte es simplicísimo y comunísimo, ya que es absolutamente primero. Por otra parte contiene una dualidad: lo que (quod) y es (est) de acuerdo con la cual se desarrolla la comprensión del ser según los diversos modos y categorías. Aunque sea sobre todo abstracto, el concepto de ser (ens), como importa una dualidad en la cual va implícita la afirmación del acto de ser (esse), tiene una referencia soberanamente concreta, pues connota la noción de ser en cuanto ser (ens in quantum ens), es decir, en cuanto que tiene esse.

c) El concepto de ser no es (propiamente hablando) un género (Metaph. B., 3, 998 b, 23). Pues todo género se divide en especies mediante diferencias que están fuera de la noción del género, y no puede haber ninguna diferencia que esté fuera de la noción de ser. Por tanto (contra Escoto): "No puede tomarse ninguna diferencia de la que no se predique el ser y la unidad, ya que cualquier diferencia de cualquier género es ser y es una, pues de lo contrario no podría constituir una determinada especie de ser. Por eso es imposible que el ser y la unidad sean géneros". (In III Metaph. lect. 8, n. 433).

d) El concepto de ser no es perfectamente uno, ni objetiva ni subjetivamente. No es un concepto objetivamente uno u objetivo (objectalis), pues no indica algo determinadamente uno, sino que abarca mucho o más bien todo indeterminadamente (según una razón comunísima) incluso opuestos (substancia-accidente, creador-creatura, finito-infinito). Tampoco es un concepto subjetivamente uno, o formal (formalis) y se sigue de lo anterior. Tal concepto es la especie inteligible que existe en la mente, pero no puede haber una idéntica especie para representar géneros de ser que se oponen mutuamente. El concepto de ser tiene una cierta unidad de confusión e indeterminación.

e) El concepto de ser se despliega o "determina" de acuerdo con su fórmula originaria id cui competit esse..., quod habet esse. En la determinación se señala el modo de tener el esse, es decir, el modo según el cual al ens le compete o le corresponde el esse. Y esto es tarea de la metafísica. Esa determinación ulterior puede comenzar en el análisis fenomenológico, pero lo que la establece es la reflexión metafísica.

f) La terminología, respecto de la noción de ser, es con frecuencia fluctuante. De modo que podemos fijar lo siguiente:

ENS = (ὄν) - ente - being - das Seinde; se lo debe expresar con el participio. En alemán se distinguen muy bien (das) Sein, Seiende, Daseinde.
Ens es "Seiende", Daseiende es "existens" (existente); Sein es el esse commune.
Ens, en cuanto que está en la mente, más que ens simpliciter se dice ens rationis, y se refiere a la verdad.

"Ens" es la afirmación fundamental de la cosa en el esse, en virtud de la cual algo se constituye como real (por contraposición a posible): "Como ens significa que algo propiamente existe en acto, y el acto tiene un orden a la potencia, se dice que una cosa es absolutamente (simpliciter ens) en cuanto que primariamente se distingue de lo que solo está en potencia. Y este es el ser substancial (esse substantiale) de una cosa cualquiera. De modo que una cosa se dice ens simpliciter por su ser substancial. Por los actos que se le añaden se dice que es relativamente (esse secundum quid)" (S. Th. I, q. 5, a. 1 ad 1).

ESSENTIA (esencia) - Wesenheit, Wesen - El término técnico es: τό τί ἐν εἶναι. (quod quid erat esse), es decir, es aquello por lo cual se responde a la pregunta "¿qué es la cosa?" Por ejemplo, El hombre = animal racional.

ESSE Sein, to be: Indica propiamente el acto de ser (actus essendi), es decir el acto entitativo que da a la esencia la actualidad por la cual del estado de posibilidad pasa (y se constituye) a la realidad. A veces esse equivale a la natura o esencia (y entonces se dice acto formal) o tiene un sentido lógico (inesse).

RES (cosa) Es el nombre que se impone al ser a partir de la esencia. Se pone como su primera propiedad trascendental, pero parece que se aproxima al significado de ens nominaliter sumptum = Sache.

REALITAS: Se toma como abstracto de "res". Comunmente se usa en lugar de "res actualis" o existente de hecho (Ding - Sein).

ENTITAS (entidad) Es el abstracto gramatical de "ens" y significa cualquier cosa real. Es más bien Etwas-sein, o Sache, o Seindheit.
Se acerca al significado de "algo".

EXISTERE o ex-sistere (existir), indica el hecho de existir del ser, ya sea substancia o accidente. Hay que distinguirlo del esse, que significa estrictamente el acto de ser y en las creaturas entra en composición con la esencia.

El "existere" no compete estrictamente a Dios. Existir es Dasein.

EXISTENTIA (existencia) es el abstracto de "existere". Muchos escolásticos la toman impropiamente por el "actus essendi". Para Hegel es la realidad empírica individual (punto de partida de la fenomenología). Contra Hegel, los existencialistas modernos tratan de restaurar la existencia, pero los que no llegan al espíritu y la libertad en la sujeción al Absoluto, como los existencialistas de izquierda, caen en desviaciones peores.

LIBRO PRIMERO

LA DIVISION DEL SER

CAPITULO PRIMERO

PRIMERA DIVISION DEL SER EN SUBSTANCIA Y ACCIDENTE

1. REALIDAD OBJETIVA Y SISTEMAS FILOSOFICOS

A) Hablando metafóricamente, los interlocutores en el diálogo metafísico son: la mente del hombre y los fenómenos de la naturaleza. Estos fenómenos parecen desplegar una contínua variedad, manifiestan innumerables formas, como si no tuvieran nada fijo ni estable, siempre huyendo y cambiando sin cesar. Hecho que la conciencia advierte ya sea que dirija sus ojos al mundo, ya sea que se mire a sí misma, pues no sólo los fenómenos de la naturaleza, sino también los estados, actos y disposiciones de la conciencia cambian con el tiempo, escapan de nosotros y nos arrastran con ellos en el vertiginoso correr de las horas y los días. El cambio y la multiplicidad, la variedad de los fenómenos y la diversidad de las propiedades que se dan en una sola cosa o en muchas causan aquel asombro metafísico que se manifiesta como principio de la ciencia porque tiende a la verdad absoluta. La mente busca esta verdad, luego de la duda introducida y multiplicada por la experiencia, para salvarse a sí misma, para salvar su propia consistencia y subsistencia que parecen negadas por el ímpetu y confusión del flujo fenoménico.

¿Dónde buscar y enunciar este absoluto por medio del cual se tiene la verdad, la mente se posee a sí misma y gobierna al mundo? ¿Cómo puede el hombre colocado en el mundo hacer realidad su ordenación al absoluto sin la cual no hay ni verdad ni operación mental?.

1.- (Fenomenalismo) Cierto tipo de solución sería considerar al mismo "fieri" y a la misma multiplicidad o diversidad de los seres como si fuera el Absoluto o la absoluta verdad. Así la importancia del hombre, que se confundiría a sí mismo con la naturaleza se resolvería en una contemplación estético-extática meramente pasiva. Una variedad o evolución de esta posición es el intento de reducir la pluralidad y la diversidad a algún elemento o realidad postulada o dispuesta como fundamento y causa.

Se trata de una ficción o ilusión metafísica, porque no hay razón alguna para preferir una realidad física a las demás, o bien porque el espíritu quedó encerrado en una absurda interioridad al subordinarse ontológicamente a tal realidad física y recibir de ella su propia verdad.

Otra variedad de la misma posición, que podemos llamar naturalista o física, consiste en elegir al mismo movimiento de la conciencia, en su sucesión pura, como realidad y verdad, subordinando a ella la naturaleza y su movimiento. Y así, el naturalismo griego y el fenomenalismo de todos los tiempos no alcanzan al ser en cuanto ser ni llegan a la verdad absoluta; pues cuando el espíritu desciende a un estado inferior o se subordina ontológicamente a él, desaparece la verdad y tanto la opinión de la mente como la del sentido tienen el mismo valor. Nietzsche asume la posición de los naturalistas griegos.

2.- (Naturalismo ontológico) Otro tipo de solución consiste en afirmar directa y primeramente lo absoluto de la verdad, que en su inmovilidad y unidad se opone a la multiplicidad y a la diversidad de los fenómenos. El ser es y no puede no ser, es lo que es y no puede ser de otro modo... De tal manera la afirmación y la negación consisten en algo indivisible e inmutable. Los fenómenos como tales están fuera de la verdad, son como materia remota que la mente no debe captar sino más bien superar, si quiere defender o conservar lo absoluto de la verdad. Tal vez pueda reducirse a una solución de este tipo la posición de los Eleatas y los Pitagóricos aunque entre ellos perdure todavía el naturalismo de los anteriores. Esta interpretación del ser es más evidente en el racionalismo. De algún modo, bajo un aspecto metafísico, el espiritualismo absoluto, el materialismo, kantismo y positivismo, neokantismo y neopositivismo modernos adoptan una posición semejante al postular como tipo de verdad el que se encuentra en las leyes de la ciencia.

3.- Una tercera solución que quiere aparecer como intermedia, se encuentra en la Metafísica idealista. Aquí ni se acepta absolutamente el movimiento y la multiplicidad de la naturaleza y de la conciencia individual ni se los niega del todo; se los toma como una instancia a superar.

Por lo tanto toda aquella multiplicidad y cambios de los fenómenos de la naturaleza y de la conciencia que era considerada como absoluta por la primera solución y rechazada por la segunda, es mantenida de algún modo por el idealismo (especialmente el hegeliano) como substancia o materia, nunca agotada, de la realidad.

El idealismo afirma que la verdad está en el absoluto de la conciencia o del Espíritu universal o Espíritu objetivo.

La naturaleza de esta verdad es la evolución del sujeto o espíritu en la historia universal (Weltgeschichte) y por lo tanto esta verdad nunca existe en lo particular sino que propiamente abarca todo el proceso incluyendo el fin de la historia y del mundo.

Pero como el espíritu no puede pensar el fin del mundo y de la historia, la verdad vuelve y se encierra en la misma conciencia o espíritu universal... A esta solución pueden reducirse, con las debidas precau-

ciones, las antiguas metafísicas estoica y neoplatónica y entre los modernos las metafísicas de Espinoza y Leibniz y otras semejantes.

B) El principio para investigar la posibilidad trascendental de la metafísica es, como vimos, la naturaleza absoluta de la mente o sea los principios del cognoscente. La actitud inicial que toma la mente acerca del mundo de la experiencia, determina la naturaleza de la verdad del ser sea natural o mental, porque la misma mente debe someterse al absoluto si encuentra o pone al absoluto en sí misma. La alternativa del espíritu humano parece inevitable: o al absoluto se pone en el "movimiento" de la experiencia, o en la inmutabilidad, contraria a la experiencia. En la primera solución se absolutiza el movimiento y la multiplicidad; en la segunda se hace lo mismo con la inmutabilidad. De la misma manera, en la solución naturalista, la naturaleza absorbe al ser en cuanto ser, en la racionalista hace lo mismo la razón y en la idealista el espíritu dialéctico, objetivo o subjetivo, pero en rigor no hay dialéctica real cuando uno de los términos falta realmente o es suprimido o excluído de la verdad. Por eso, cuando la metafísica, tanto materialista como idealista, fenomenista o racionalista erige en dogma absoluto a uno u otro término de la dialéctica, ya no resulta dialéctica sino que se aparta de ella y cae en un estadio inferior.

El mismo concepto de verdad se hace objeto de una opción cuya razón o fundamento se encierra en un sistema: LA VERDAD ES EL TODO. Todos estos sistemas no llegan a la esfera absoluta de la verdad sino que se reducen a la técnica conceptual de una interpretación uniforme, dinámica o estática, de la realidad múltiple, variada y mutable. Se reducen por lo tanto a una descripción unilateral. Nuestra posición contra las metafísicas monistas se reduce al antiguo lema: sózein tá phainómena (salvar los fenómenos). Los fenómenos no se salvan ni volviéndolos o imaginándolos absolutos, ni negándolos al ponerlos fuera de la verdad. Es necesario salvar los fenómenos considerándolos como expresiones o "manifestaciones" del ser, como actuación física de éste, en el cual las cosas mudables tienen su verdad inmutable. Las metafísicas monistas hacen absoluto al movimiento material, a lo que es totalmente inmóvil, o al intelecto abstracto o espíritu subjetivo.

Los fenómenos deben ser "explicados", o sea fundados: No se explican si su realidad se esfuma en una dialéctica lógica, como tampoco si se absolutizan en una ficción fenomenista o materialista. ¿Qué hacer pues?.

2. MOVILIDAD E INMOVILIDAD DE LAS COSAS

A) ¿Es verdad que "todas las cosas se mueven" como afirma el dogma del fenomenismo? Pues este mismo dogma sería ininteligible a no ser que algo, es decir, su verdad y evidencia fuese inmutable: la mente, al captarlo y enunciarlo como verdad, no cambia o no debería cambiar.

¿Es verdad que el ser, o sea la realidad, o cualquier verdad son absolutamente inmutables? También este dogma hace fuerza a la evidencia, niega el movimiento y la diversidad de las cosas, pues a diversas cosas corresponde diversa verdad.

Y además niega la posibilidad del error y de cualquier progreso en la vida, en el conocimiento y en la ciencia.

B) Queda la posibilidad de una tercera solución. En el ser hay cosas que fluyen y cosas que permanecen; algunas determinan a la cosa en el conocimiento de un modo absoluto, otras de modo accidental; algunas pertenecen al ser como constituyentes intrínsecos, otras advienen y pasan como propiedades sin que el ser cambie. Esto ya lo afirma la fenomenología: "Platón estaba de acuerdo con los antiguos filósofos en que las cosas sensibles se encuentran en íntimo movimiento y flujo, y que el sentido no puede juzgar con certeza acerca de ellas. Por eso, con el fin de asegurar la certidumbre de la ciencia, puso por una parte las especies de las cosas separadas de lo sensible e inmóviles y afirmó que de ellas trataban las ciencias; por otra parte puso en el hombre una potencia cognoscitiva superior al sentido: la mente..." Aristóteles marchó por otro camino. En primer lugar demostró de muchos modos que en las cosas sensibles hay algo estable. Segundo, que el sentido es verdadero acerca de sus sensibles propios pero que se engaña acerca de los sensibles comunes y más aún acerca de lo que es sensible per accidens. En tercer lugar, que sobre el sentido está la potencia intelectiva que juzga de la verdad no por algunas cosas inteligibles que existen fuera, sino por la luz del intelecto agente que hace inteligibles a las cosas (De Spirit. Creat., a. 10 ad 8).

C) De aquí viene la división del ser en predicamentos, según el método "reductivo" que usa el Doctor Angélico. De la diversidad que manifiestan los fenómenos en su propia presentación emerge y se hace evidente la división del ser y su "segregación": "todo movimiento supone algo inmóvil. Cuando se produce una transmutación según la cualidad, permanece inmóvil la sustancia, y al transmutarse la forma sustancial, permanece inmóvil la materia. Aún en las realidades mudables existen relaciones inmutables. Así, aunque Sócrates no siempre esté sentado, es absolutamente cierto que, cuando está sentado, permanece en un determinado lugar. Por eso nada impide que haya una ciencia inmutable de las cosas mudables". (S. Th. I, -84, 1 ad tertium).

De donde podemos inferir: "lo que es móvil y el accidente se reducen a algo anterior como lo imperfecto a lo perfecto, y del mismo modo el movimiento es el acto de lo imperfecto" (De Pot. 8, 1 ad 9.)

D) La división del ser en substancia y accidente constituye con relación a nosotros (quoad nos) la primera determinación del ser. (La substancia es el ser "simpliciter et principaliter" tò prôtôs ón..,hê ousía Metaph., Z, 1, 1028 a. 30-31); es aquello sobre lo cual y en lo cual

todo existe, y por eso es aquello de lo cual todo se predica (Cfr. Metaph. D, 8, todo). Hay que hacer notar que no basta que la substancia sea "sujeto" como la materia prima, sino que debe ser un "ens reale" y separado en sí, es decir, determinado (jōristón kái tóde ti) y por tanto también subsistente. En este sentido se vuelve "sujeto" por su consistencia y determinación en acto y no como la materia prima que es pura potencia.

Fenomenológicamente el origen de esta determinación tiene diversos aspectos. Pues en la sustancia se entiende: 1) la unidad del ser en la multiplicidad de los accidentes o fenómenos; 2) la permanencia en la mutación cualitativa del mismo ser, sucesivamente; 3) la subsistencia de un núcleo ontológico sobre el cual se funda lo demás. (C. Fabro, Percezione e Pensiero, Milano 1941, P. 509: La Fenomenología della sostanza) Teniendo en cuenta esto podemos decir que las dos primeras propiedades indican la substancia en cuanto que es una esencia principal subsistente. La tercera propiedad indica la esencia en cuanto subsiste en el ser, o tiene un esse subsistens. Pues:

a) muchas cosas que sobrevienen (accidunt) a la cosa, no son casuales, por lo menos no todas ni la mayoría. Algunas entre las cualidades exteriores, verbigracia la figura humana en el hombre (en universal) o la fisonomía de este hombre, por ejemplo, Pedro, y de algún modo el color, la voz, y las costumbres absolutamente no cambian o cambian poco. Por lo tanto todas estas cosas convergen en el ser para manifestar una única raíz común y perenne. Esta es la esencia príncipe o principal que tiene la primacía en el ser, del cual las cosas dimanan y al cual vuelven.

b) Del mismo modo, si hay en el ser muchas cosas variables que fácilmente vienen y se van, esto muestra que mientras son, no existen por sí mismas; cuando no son, no por esto el ser cesa sino que perdura o puede perdurar existiendo bajo otras cualidades o modificaciones.

La inconsistencia de aquellas cosas que sobrevienen exteriormente, muestra la consistencia de aquello que permanece y las sostiene y que se oculta en lo interior. Esto, es decir ambas observaciones, vale tanto en el orden formal, donde la substancia tiene o más bien es la esencia principal, cuanto en el orden real donde la substancia es el ser subsistente, "ens simpliciter dictum".

Para mostrar la distinción entre substancia y accidentes, basta el análisis fenomenológico de la multiplicidad y ordenación de los accidentes en una cierta unidad estructural, y de la permanencia de esta estructura en la mutación accidental. Para una determinación más sólida de la substancia como esencia principal de tal naturaleza, es necesario pasar de los accidentes mudables y exteriores a los más constantes e íntimos, hasta llegar a las últimas propiedades que por su conexión y causalidad formal y real revelan la substancia. Por tanto la substancia obra y manifiesta el ser por medio de los accidentes y es conocida por éstos: así la dialéctica puede progresar.

3. NOCION Y DIVISION DE LA SUBSTANCIA

A) La substancia es, pues, el ser principal, el ens simpliciter. O sea aquello cuya existencia principal pide para sí el esse principal; o "aquello al cual le compete tener el ser en sí y no en otro". Según nuestro itinerario, el núcleo central de la substancia no está en el mismo esse, sino en la relación de tal esencia a ser tal ser principal.

Tiene el "esse principale", porque muestra y tiene tal esencia principal. Ya al comienzo notamos que el ser, aunque sea acto primero y supremo, sin embargo es sustentado y especificado por la misma esencia (substancia). Por esto dice nuestro Doctor Angélico: La definición de la substancia no es "ser por sí sin sujeto" (ens per se sine subiecto), ni la definición del accidente "ser en un sujeto" (ens in subiecto); sino que a la "quidditas" o esencia de la substancia le compete tener el esse no en un sujeto; en cambio a la quidditas o esencia del accidente le compete tener el esse en un sujeto" (S. Th. III, 77, 1 ad 2; Cfr. in IV Sent. d. XII q. 1, a. 1 ad 2; Peri. herm. 1. 8, per se esse; I, 3, 5 ad 1; CG. 1, 25; De pot. 7, 3 ad 4; Quod. 1. IX Q. III, 5 ad 2).

a) La substancia tiene naturaleza de sujeto o substrato (tó hypokêimenon) al cual sobrevienen los accidentes (analogía con la materia): lo que no se predica de otro sino que todas las cosas se predican de él.

b) La substancia tiene razón de esencia o quidditas (ousía simpliciter, es decir absolutamente principal en su orden, de la cual las otras esencias (de los accidentes) dependen o emanan.

c) La substancia tiene razón de subsistente al cual todo lo demás lógica o realmente inhiere o se sujeta (hypóstasis). (cfr. De pot. IX. 1 ad 4).

Estos tres significados tienen un sentido a la vez lógico y real, como veremos, y a la vez uno implica al otro por un nexo dialéctico. De allí que, como el problema metafísico pasa del estadio fenomenológico al metafísico, Aristóteles y Santo Tomás distinguen el significado real de la substanica de su significado lógico, es decir substancia primera y substancia segunda.

-Substancia primera: Es el singular subsistente, incomunicable, separado: "hoc aliquid", Pedro y Pablo. Se llama primera porque el singular existente precede en nosotros al conocimiento universal: esto contra Platón que hacía a los universales seres kath'autó.

-Substancia segunda: Es universal, o género o especie. Se llama segunda porque sigue a una abstracción de la mente y se relaciona con la primera: "Substancia se dice de dos modos (Cfr. in VII Metaph. 1.

ta., n. 1246, 1251ss.): 1) Uno es en cuanto se llama substancia aquello que es el sujeto último en las proposiciones, de tal modo que no se predica de otro, y así es la substancia primera. Esto es "hoc aliquid", (este algo) como subsistente por sí mismo y que es separable, porque es distinto de todos y no comunicable a muchos... 2) Pero también la forma y la especie de cada cosa se dicen "tal", es decir, substancia... pues la esencia y la forma se asemejan en cuanto por ambas algo se dice ser lo que es. Pero la forma se refiere a la materia a la que hace existir en acto; la esencia en cambio se refiere al "suppositum" que es significado como poseedor de tal esencia. De modo que la esencia de la cosa abarca "forma y especie" (In V Metaph. l. 10 nn. 903-904).

B) Las definiciones de Aristóteles se encuentran en: Categ. 3, (La autenticidad del opúsculo no está fuera de discución: hoy día es defendido por Ross y Hustk).

1. Substancia primera es la que no se dice de sujeto ni está en sujeto como por ejemplo un hombre y un caballo determinados. Esta es la substancia que se llama primera y principalmente ousía (prôtê ousía).

2. Substancia segunda se llaman las especies en las que están (insunt) las substancias primeras, como la especie hombre y el género animal.

Por lo tanto son "lo que se dice de algún sujeto pero que no está en un sujeto". Estas substancias segundas, que para Platón tenían una realidad principal no son, según la crítica de Aristóteles sino nociones abstractas. Y cuanto más abstractas son, tanto más lejanas de la realidad, y así es más remoto el género que la especie: "la especie es más substancia que el género, porque está más cercana a la substancia primera". Por lo tanto "si no hubiera substancias primeras, no podrían existir las demás cosas".

Las substancias primeras "son máximamente substancias porque subyacen en todas las otras cosas y todas las cosas o se atribuyen a ellas o en ellas están". Son pues el fundamento de las substancias segundas.

Sobre ésto dice el Doctor Angélico: "Dividir en substancia primera y segunda no es dividir en género y especie, pues nada hay en la segunda que no esté en la primera; sino que es una división del género según diversos modos de ser. Pues la substancia segunda significa la naturaleza del género considerada en sí misma, absoluta; en cambio la substancia primera significa la natura del género existiendo individualmente, o sea que es más bien la división de un análogo que de un género. (De pot. q. IX, 2, ad 6; Cfr. Ib. a. 2).

C) Las propiedades de la substancia son enumeradas por el Filósofo allí mismo (Categ. 5) a pluma corrida:

a) No estar en un sujeto: ya que esto es propio del accidente.

b) Significar esto particular (hoc aliquid), lo que es propio de la substancia primera (De anima a. 1).

c) No tener contrario, propio de ambas substancias.

d) No admitir más y menos: conviene tanto a la substancia primera como a la segunda. Es cierto que las substancias particulares no tienen la misma perfección (el niño y el hombre), pero esto no es por la substancia o esencia substancial sino que corresponde al ser en concreto, es decir, a los accidentes.

e) Recibir sucesivamente los contrarios: Lo que vale especialmente para la substancia primera (calor y frío, enfermedad-salud, blanco-negro, ...). La división de la substancia real es: material (cuerpo) y espiritual (espíritu), cuya naturaleza investiga la segunda parte de la metafísica.

f) Predicarse unívocamente de los inferiores: Lo cual es propio de la substancia segunda.

Por reducción y radicalmente pueden ser llamadas substancias, y así lo hace el Filósofo, los principios de la substancia material: la materia y la forma (Metaph. H, 1, 1042 a, 32 s s. S. Th. Comm. n. 1687).

4. ¿LAS CATEGORIAS EXPRESAN Y DIVIDEN EL SER REAL O EL LOGICO?

A) Esta cuestión se agita desde hace siglos y son varias las sentencias. Según Kant, Aristóteles tomó al azar diversas categorías o predicamentos. Esto es inadmisible por lo que hemos dicho hasta aquí.

Como introducción al problema notemos que hay tres clases de términos: unos totalmente lógicos, como la especie hombre; otros totalmente reales, como Pedro hombre; y otros tanto lógicos como reales, v.gr. nombre: puedo decir, en efecto, Hombre es especie y Hombre es Pedro.

Los primeros términos se llaman "predicables" (Katêgoroúmena); los segundos son los nombres de la substancia primera o singular; los terceros se llaman "predicamentos" (katégorfai), como la substancia y el accidente. Los primeros son "de segunda intención", los segundos pertenecen a la realidad y al conocimiento experimental, los terceros pertenecen a la "primera intención" y se fundan ante todo en la reducción metafísica. No hay ninguna duda de que el orden que aprehende el conocimiento metafísico pase de algún modo al orden lógico y se refleje en la misma estructura gramatical del lenguaje humano. El hombre, como animal racional, ordena razonablemente aquello que racionalmente encuentra por medio de la investigación, y trata también de expresarlo de manera razonable. Por esto las palabras o los términos se basan en y expresan la

verdad conocida por el intelecto. Ahora bien, esta verdad tiene una doble consideración, metafísica y lógica. Y es absolutamente cierto en el realismo aristotélico-tomista que ésta segunda se funda en la primera. (Cfr. Fabro: Lógica e Metafísica nel realismo Tomista, Acta Acad. S. Thomae XII, 1946). Esto no impide sino que supone la íntima afinidad de la lógica con la metafísica, y que ciertas posiciones y dificultades en lógica son un estímulo para tratar algunos problemas en metafísica.

Y no hay que extrañarse que el Filósofo haya comenzado la lógica con un tratado al que tituló "Katēgorfai".

A propósito dice el Angélico: "Es necesario que el ser (ens) se contraiga en diversos géneros según el diverso modo de predicar, que sigue a un diverso modo de ser, porque cuantas veces se dice "ens" esto es, de cuantas maneras algo se predica, "tantas veces se expresa el ser", esto es, de tantas maneras se dice que algo es. Y por esto aquello en que se divide primariamente el ser se llaman predicamentos, porque se distinguen según el diverso modo de predicar". Sigue en el texto una derivación o deducción de los predicamentos "por el modo de predicación". (In V Metaph. n. 890ss). Y sin embargo para Santo Tomás está claro que "los predicamentos son los géneros supremos de las cosas" tal como leemos en el Comm. super III Physic. Lect. 5 - ed. Parm. XVIII, 302b - 303b. También cfr. Lect. 1, 294ab.

B) División. No hay duda que el Santo Doctor deduce los "predicamentos" según el diverso modo "de predicar" pero entiende que son diversos modos de ser. Hay que decir que el ser se divide en diez predicamentos no unívocamente, como, el género en especies, sino según un diverso modo de ser. Pues los modos de ser son proporcionales a los modos de predicar (al predicar algo de otra cosa decimos que esto es aquello: por tanto también los diez géneros de ser se llaman los diez predicamentos).

"Ahora bien, toda predicación se hace de tres maneras: Primero: cuando de algún sujeto se predica algo que pertenece a su esencia, como cuando digo "Sócrates es hombre" o "el hombre es animal" y de esta manera se toma el predicamento de substancia.

Segundo: cuando se predica de otra cosa algo que no pertenece a su esencia pero que sin embargo le está unido, y esto sucede:

1. De parte de la materia del sujeto, y así surge el predicamento de cantidad pues la cantidad sigue propiamente a la materia; por eso Platón puso la magnitud de parte de la materia.

2. O sigue a la forma y así surge el predicamento de cualidad que se funda sobre la cantidad como el color en la superficie y la figura en las líneas o en las superficies.

3. O se tiene con respecto a otro, y así surge el predicamento de relación. Cuando digo "El hombre es padre" no se predica del hombre algo absoluto sino la relación o respecto que tiene a algo extrínseco.

Tercero: cuando algo extrínseco se predica de otra cosa a la manera de una cierta denominación: así se predican de la substancia los accidentes extrínsecos. No decimos que el hombre es la blancura sino que el hombre es blanco. Ahora bien, ser denominado por algo extrínseco se da de alguna manera comunmente en todas las cosas y especialmente en aquello que sólo pertenece al hombre. Comunmente una cosa es denominada por algo extrínseco: según el concepto de causa o según el concepto de mensura (una cosa se dice causada o medida por algo exterior).

Hay cuatro especies de causas. Dos de ellas son parte de la esencia: la materia y la forma. De modo que la predicación que se pudiera hacer según estas dos, pertenece al predicamento de substancia, como cuando decimos que el hombre es racional y que el hombre es corpóreo. La causa final no causa separadamente del agente, pues el fin tiene razón de causa en cuanto que mueve al agente.

Y así sólo nos queda la causa agente por la cual una cosa pueda ser denominada como por algo extrínseco. En cuanto algo se denomina por la causa agente, tenemos el predicamento de pasión, pues padecer no es otra cosa que recibir algo del agente. En cambio en cuanto que algo es denominado causa agente por el efecto, tenemos el predicamento de acción.

Hay una mensura extrínseca y otra intrínseca. Intrínseca como la longitud, anchura y profundidad de cada cosa: por éstas se denomina algo como por algo intrínseco, y pertenece al predicamento cantidad. Las mensuras exteriores son el tiempo y el lugar. En cuanto se denomina por el tiempo, tenemos el predicamento tiempo (Quando); en cuanto que se denomina por el lugar, los predicamentos ubicación (ubi) y posición (situs) que agrega sobre el ubi el orden de las partes en el lugar... Así se dice que algo es "tiempo" o "ubicación" por denominación del tiempo o del lugar.

"Hay también algo especial en los hombres. A otros animales la naturaleza les proporcionó suficientemente lo necesario para la conservación de la vida, por ejemplo cuernos para defenderse, piel gruesa y peluda que los cubre, uñas y garras para herir sin hacerse daño. Cuando se dice que esos animales están armados, vestidos o calzados, no se los denomina tales por algo extrínseco sino por alguna de sus partes... Pero la naturaleza no podía proporcionar al hombre todo esto porque no estaba de acuerdo con la delicadeza de su complexión, y también porque el hombre, como ser racional, puede realizar una diversidad de obras para las cuales la naturaleza no podía proveerlo de instrumentos determinados. En lugar de estos instrumentos, el hombre tiene la razón, por medio de

la cual se procura cosas exteriores que están en lugar de aquellas que para los otros animales son intrínsecas. De modo que cuando se llama al hombre armado, vestido o calzado, se lo denomina por algo extrínseco, que no tiene razón de causa ni de mensura, y por lo tanto constituye un predicamento especial que se llama hábito". (In III Physic. Lect. 5 - Parm. XVIII 302b - 303a).

La misma deducción en: In V Metaph. Lect. 9 nn. 889-893

Pero esta división del ser no es puramente gramatical o lógica, sino que el ens se divide en cuanto que asume diversas naturas o esencias según las cuales existe realmente y es expresado por la palabra. "Aristóteles divide al "ens secundum se" en diez predicamentos, nueve de los cuales pertenecen al género accidente. O sea que el ens se divide en substancia y accidente según una absoluta consideración del ser, como la blancura considerada en sí misma se dice accidente y el hombre, substancia". (In V Metaph. Lect. 9 n. 885).

Por lo tanto el "ens secundum se" se divide en (diez) predicamentos como en diversos modos de ser que a la vez son diversas "figuras de la predicación"; "pues el ser no puede ser contraído a algo determinado como se contrae el género en las especies mediante diferencias. Pues la diferencia, como no participa del género, está fuera de la esencia del género. Pero nada puede haber fuera de la esencia del ser, de modo que por adición al ser constituya alguna especie suya, pues lo que está fuera del ser es nada, y no puede ser diferencia". (Ib. n. 889).

C) Trendelenburg exageró al decir que Aristóteles dedujo las categorías por un mero análisis lógico-gramatical. Bonitz y muchos otros se oponen y con razón. Trendelenburg concibe las categorías como "los conceptos generales bajo los cuales caen los predicados de la oración simple".

Así la substancia sería principalmente el sujeto (hypokêimenon) de la proposición y los demás, los predicados. (A. Trendelenburg, Aristótcles Kategorienlehre, Berlín 1846, p. 168s. Die Kategorienlehre ... ibid. p. 197. Y no pocos impugnadores del aristotelismo siguieron a Trendelenburg. Cfr. una óptima crítica en A. Casalini, Le Categorie di Aristotele, Firenze 1881, p. 5ss).

También es extraña al pensamiento del Filósofo la interpretación de las categorías como funciones de la cópula "es" en el juicio. Así lo hizo Otto Apelt bajo el influjo de Kant. Aristóteles distingue cuidadosamente ese doble significado, ontológico y lógico del ser, y subordina el segundo al primero, (Cfr. Metaph. Δ 7, 1017a 21ss; θ, 10, 1051b 33ss).

Santo Tomás comenta así el texto de Aristóteles: "Hay que notar que este segundo modo (lógico) se relaciona con el primero (Metafísico)

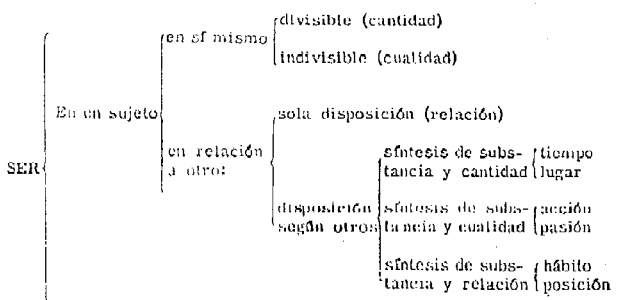
como el efecto con la causa. La verdad y la falsedad de la proposición siguen a la existencia de la cosa en la naturaleza, y el intelecto le significa mediante el verbo "es" en cuanto cópula verbal. (In V Metaph. Lect. 9 n. 896).

La misma noción de substancia muestra el error de la interpretación contraria, pues indica al "ens principale" que siempre debe ser sujeto y nunca puede ser "predicado".

La deducción de las categorías se puede realizar también por una reducción lógica recorriendo el árbol de Porfirio, o sea ascendiendo desde la substancia singular por las especies y los géneros hasta la cima, donde se encuentran los primeros géneros del ser: la substancia y el accidente. Pero paradojalmente, aquella substancia, género supremo, señala al mismo tiempo al individuo (por ejemplo: Pedro, Pablo) que es substancia ante todo, sumamente y con toda propiedad.

Deben considerarse absurdos los intentos de obtener el cuadro de las categorías a partir del movimiento como tal, según la filosofía existencial (Bröcker); a partir de la "relación", según el idealismo hegeliano (Zeller, Prantl) o a partir de una esencia desnuda (Wolffismo, Hegel, Hartmann).

Es muy útil disponer gráficamente el esquema de las categorías (W. D. Ross T. I, P. LXXXVI).



CAPITULO SEGUNDO

LOS ACCIDENTES EN COMUN

1. NOCION Y REALIDAD DE LOS ACCIDENTES

a) En Aristóteles no es constante el número de los accidentes. Son nueve en sus primeras obras (Cat. 4, 1b 25; Top. A, 9, 103, b, 20), luego el número varía: de siete (Metaph., K 12, 1068 a 8) baja a cinco, cuatro y aún tres (Cfr. Bonitz, Index 378 a, 49ss). Tampoco el orden es constante, excepto la substancia, que siempre está en primer lugar.

Siempre aparecen la cantidad, la cualidad y la relación, de los cuales dependen los otros (Cfr. el cuadro en A. Casalini op. cit. pag. 4-7).

b) Como ya vimos, consta por la experiencia y por la razón que hay accidentes. Al principio (Fenomenología) llamamos accidentes a las determinaciones del ser que aparecen múltiples en un sujeto uno, mudables en un sujeto permanente, secundarias o derivadas en un sujeto primero y principal. Luego, en una instancia metafísica, entendimos al accidente como un modo secundario o defectivo del ser. Es decir, una especie de esencia débil a la cual no le compete existir en sí sino que necesita de otro para existir. Entonces, el accidente es "la cosa a la cual corresponde existir en otro", en oposición a la substancia. Santo Tomás presenta una demostración trascendental de la existencia de los accidentes (I, 54, 1-4), a partir de la limitación e imperfección de la substancia finita que necesita ser perfeccionada por actos y formas añadidas.

Por eso, con razón Santo Tomás compara los accidentes con las "formas" en cuanto que son actos de algún sujeto, y por tanto no se los llama propiamente "lo que es" sino más bien "aquello por lo cual" algo (substancia primera) es. (Cfr. Q. De Anima, Art. 19).

c) Hay que distinguir cuidadosamente el accidente metafísico (predicamental) del accidente lógico (predicable). Este se encuentra como "5ta. voz" en la clasificación de Porfirio, y tiene al "propio" (fdion) como intermedio entre él y la substancia. Aquél se opone inmediatamente a la substancia.

Uno se refiere al modo de ser (en otro); el otro al modo de predicación (contingente). Dice el Angélico: "Si se toma el accidente en cuanto opuesto a la substancia, no puede darse medio entre la substancia y el accidente, porque se oponen según afirmación y negación; es decir, como

ser en un sujeto y no ser en un sujeto... Si se toma en cambio el accidente como perteneciente a uno de los cinco universales, puede darse un medio entre la substancia y el accidente. En efecto, a la substancia pertenece todo lo que es esencial a la cosa; pero no todo lo que está fuera de la esencia puede ser llamado accidente, sino únicamente aquello que no es por los principios esenciales de la especie... O sea que hay un medio entre la esencia y el accidente" (a saber: las propiedades, por ejemplo las facultades del alma) (I, 77 ad 5, Cfr. De Spir. Creat., Art. 11).

d) Por tanto, la relación de los accidentes a la substancia es dialéctica, pues ambos reciben y se dan mutuamente algo: "El sujeto se relaciona de tres maneras con el accidente: 1ro.) Primer modo, como aquello que le sirve de sustentáculo, pues por sí mismo el accidente no subsiste sino que es sostenido por el sujeto. 2do.) De otro modo, como la potencia al acto, pues el sujeto subyace al accidente, como una cierta potencia de lo activo, y por eso también al accidente se lo llama forma. 3ro.) Por fin, como la causa al efecto: pues los principios del sujeto son principios per se del accidente" (Q. De Virtutibus in communi, a. 3).

Esto está mejor explicado, pero por otro camino, en la doctrina sobre las potencias del alma y su conexión con el alma misma. "La forma substancial y la accidental en parte se asemejan y en parte difieren. Se asemejan en que una y otra son acto y por ellas una cosa está en cierto modo en acto. Sin embargo, se diferencian por dos cosas: Primero, porque la forma substancial hace ser absolutamente (simpliciter) y su sujeto es el ser que sólo está en potencia. En cambio, la forma accidental no hace ser "simpliciter" sino ser "tal" o "tanto" o "en relación a". Y así se ve que la actualidad se encuentra antes en la forma substancial que en su sujeto. Y como en cualquier género lo primero es causa, la forma substancial causa el ser en acto en su sujeto. Por el contrario, la actualidad se halla en el sujeto de la forma accidental antes que en la misma forma accidental, de modo que la actualidad de la forma accidental es causada por la actualidad del sujeto. Y así el sujeto, en cuanto que está en potencia es receptivo de la forma accidental y en cuanto que está en acto la produce. Entiéndase esto del accidente propio y necesario, pues con respecto al accidente extraño el sujeto se limita a recibirlo; el que lo produce es un agente extrínseco.

"La segunda diferencia entre la forma substancial y la accidental es que, como lo menos principal existe en razón de lo más principal, la materia está en razón de la forma substancial, y en cambio la forma accidental está en función de completar el sujeto" (I, q. 77, art. 6). O sea que "el accidente es causado por el sujeto en cuanto que está en acto y es recibido por él en cuanto que está en potencia" (ibid.). Por tanto, el sujeto es causa del accidente propio, causa final y en cierto modo activa, y también material, en cuanto que es capaz de recibir los accidentes (ibid. ad secundum).

La razón última de la existencia o necesidad de los accidentes es la limitación de la substancia creada, y así "la forma simple, que es el acto puro, no puede ser sujeto de ningún accidente, porque el sujeto es al accidente como la potencia al acto. Y sólo Dios es así" (I, 54, 3 ad 2).

2. DIVISION DE LOS ACCIDENTES METAFISICAMENTE CONSIDERADA

A) La primera división de los accidentes es según los nueve géneros ya citados.

B) Otra división más célebre es en propio y contingente o sea inseparable y separable. El propio puede ser tanto de la especie como del individuo. Y aquí, en el ámbito de los mismos accidentes -pero dependientemente de la substancia- hay una cierta "complicación" ontológica o dialéctica entre los opuestos. "Tres son los géneros de accidentes. Unos son causados por los principios de la especie, y se llaman propios como por ejemplo el ser risible para el hombre. Otros son causados por los principios del individuo, y esto es: o porque tienen una causa permanente en el sujeto, y así tenemos los accidentes inseparables como el ser masculino o femenino etc., o bien porque tienen una causa no permanente en el sujeto, y estos son los accidentes separables, como sentarse y caminar. Sin embargo, todos los accidentes tienen en común el no pertenecer a la esencia de la cosa; y así no entran en la definición de la cosa. Por tanto, al entender de la cosa lo que ella es, la entendemos sin sus accidentes. Pero la especie no puede ser entendida sin los accidentes que se siguen del principio específico. Puede sí entenderse sin los accidentes del individuo, aun los inseparables. Sin los separables puede entenderse no solo la especie sino también el individuo" (Q. De Anima, a. 12 ad 7).

En esto mismo consiste la división del accidente en extrínseco e intrínseco y aun aquella otra división que S. Tomás no menciona, en absoluto y modal.

C) Los accidentes se siguen en un cierto orden según su dependencia de la esencia y de los principios de la esencia. Hay que notar sin embargo:

1.) Aun cuando el accidente suponga la substancia ya en sí constituída (como sujeto, pues vale aquí también el principio general "las cosas diversas no pueden convenir en uno si no son unidas por algo" - In I De Anima, Lect. 25 n. 206), y aunque proceda de la substancia tomada en su conjunto, algunos accidentes parecen seguirse más bien en razón de la materia (cantidad, p. ej.), mientras que otros, por el contrario, parecen seguirse más bien en razón de la forma (cualidad, etc.).

2.) Esto no impide que realmente la cantidad se dé en los cuerpos juntamente con la cualidad y que no pueda existir sin ella. Tampoco la cualidad puede darse sin la cantidad; se extiende según la cantidad y exi-

ge una determinada cantidad para poder existir.

3.) La mutua implicación de los restantes accidentes es evidente; a estos se une también la relación como vínculo metafísico de ellos consigo y con la substancia.

3. NATURALEZA DE LOS ACCIDENTES O SU RELACIÓN CON LA SUBSTANCIA.

A) Investigando más concretamente la naturaleza del accidente, es necesario determinar con mayor precisión su relación con la substancia. Aunque en un primer momento parezca haber una mutua dependencia entre la substancia y el accidente, sin embargo, en absoluto, la substancia se manifiesta anterior al accidente por el mismo principio de contradicción.

El accidente por su esencia es "prole y agregado del ser" (paraphyádi kái symbebēkóti toû óntos, Eth. Nic. A,4, 1096 a 21). El Angélico explica de este modo: "Lo que es ser por sí mismo, es decir la substancia, es naturalmente anterior a todo aquello que no tiene ser sino en relación con la substancia, como la cantidad, que es la medida de la substancia, la cualidad, que es la disposición de la substancia, y la relación, que es una referencia de la substancia. Y así en los otros géneros, que se asimilan todos a la "prole" del ser, es decir, a la substancia, que es ser principalmente, de la cual se engendran y derivan todos los otros géneros, que se dicen ser en cuanto sobrevienen a la substancia" (In I Eth. Nic. Lect. 6, n. 80) Cfr. In IX Metaph. Lect. 1, n. 1768, etc. La substancia es anterior al accidente en la definición, en el conocimiento y en el tiempo. (Z, 1, 1028 a, 31 ss.).

B) La substancia tiene la prioridad en el ser, como es evidente (Metaph. Λ, 1, 1069 a. 18 ss.). Por eso el accidente propiamente no es ser, sino que debe llamarse ser de un ser (ens entis). "Así como en cualquier todo hay alguna parte primera, y en las cosas consecuentemente relacionadas hay algo primero, así la substancia es primera entre todos los demás seres. Y esto es lo que dice Aristóteles, que "si el universo (es decir la totalidad de los seres) es como un todo, la substancia es la primera de las partes", como los cimientos en un edificio. Y si los seres tienen entre sí relaciones de consecuencia, así también la substancia será lo primero, y después vendrán la cantidad, la cualidad y los demás géneros"... Porque "la cantidad, la cualidad, etc., no son seres simpliciter. Pues "ens" es lo que tiene "esse": y esto sólo es propio de la substancia, que subsiste. Los accidentes, sin embargo, se dicen seres no porque sean, sino porque por ellos algo es de un cierto modo; como la blancura se dice ser porque su sujeto es blanco. Y por eso dice que no se los llama seres simpliciter sino seres de un ser (entia entis), como la cualidad y el movimiento" (In XII Metaph. lect. 1, n. 2417 y 2419).

C) Por lo tanto, la substancia tiene prioridad en la definición.

"Hay que decir que la esencia (*quod quid est*) y la *definición* no son propios de los accidentes, sino de la substancia; o bien será necesario... decir que definición y esencia se dicen de múltiples maneras. El mismo "quod quid est" (esencia) a veces significa la substancia y el singular, y a veces significa cada uno de los otros predicamentos, como la cualidad, la cantidad, etc. Así como el ser se predica de todos los predicamentos pero no del mismo modo, sino primero de la substancia y secundariamente de los otros predicamentos; así la esencia corresponde simpliciter a la substancia, "y a los otros de otro modo", o sea, secundum quid" (In VII Metaph., lect. 4, n 1331). Según Aristóteles y S. Tomás es indiferente decir que los accidentes no tienen propiamente definición o que la tienen secundaria y relativamente (per posterius et secundum quid), pues los accidentes también tienen un cierto "algo", por ejemplo la blancura, la salud. La substancia se define absolutamente por sí misma, pero la definición de los accidentes implica su sujeto, si se consideran los accidentes en concreto y según su ser, como "ñata" es "la nariz curva" y la "ñatura" o "ñatez" es la "curvatura de la nariz" (Metaph. Z, 5, 1030 b, 16 ss). Pero considerados en abstracto y separados de la substancia, los accidentes no significan casi nada, porque no son nada, ya que solo son seres por referencia a la substancia. Por tanto "como en la definición de ñata se pone la nariz, así en la definición de cualquier accidente se pone su sujeto propio; y así como el animal es anterior en la definición al hombre, porque la definición de animal se pone en la definición de hombre, por la misma razón la substancia es anterior a los accidentes en cuanto a la definición. (In VII Metaph. lect. 1, n. 1258).

Esto es un ejemplo insigne de la subordinación de la lógica a la metafísica y de la profundidad y complejidad de la dialéctica aristotélica, que sin duda fue imitada por Hegel. "Esta es la diferencia entre la definición de la substancia y la del accidente: en la definición de la substancia no se pone nada que esté fuera de la substancia de lo definido, pues toda substancia se define por sus principios materiales o formales. En cambio, en la definición del accidente se pone algo que es exterior a la esencia de lo definido, a saber, el sujeto; *porque es necesario poner* el sujeto en la definición del accidente. Por ejemplo cuando decimos que "la ñatura es la curvatura de la nariz". Y esto es así porque la definición significa lo que la cosa es; y la substancia es algo completo en su ser y en su especie, mientras que el accidente no tiene ser completo sino dependiente de la substancia" (In II De anima, Lect. 1, n. 213; De Pot. VII, 3; 4, ad 7; VIII, 4, ad 5).

D) Aristóteles demuestra además la prioridad de la substancia en el orden del conocimiento. El Angélico también lo afirma: "Es primero en el conocimiento lo que es más evidente y manifiesta mejor la cosa. Y se conoce más una cosa cuando se conoce su substancia que cuando se conoce su cantidad o su cualidad. Así juzgamos que conocemos las cosas sin-

gulares cuando sabemos qué es el hombre o el fuego, y no cuando sabemos cómo es o cuánto mide, dónde está, etc. Y así como los otros predicamentos no tienen ser sino en cuanto están en la substancia, no pueden ser conocidos sino en cuanto participan algo del modo como se conoce la substancia, que es conocer lo que es" (In VII Metaph., lect. 1, n. 1259).

Esta prioridad en el conocimiento hay que tomarla y considerarla absolutamente. Es seguro que nuestro intelecto, que recibe su objeto de los sentidos, lo abstrae del fantasma y lo entiende volviéndose al fantasma (I, 84, 7), parte de los accidentes o aspectos accidentales de la cosa, y desde ellos, por "reducción" (epagogé=inducción) llega hasta la esencia. Por tanto, el intelecto no conoce intuitivamente la esencia de la substancia, sino que la abstrae de las propiedades sensibles de la cosa que de algún modo manifiestan la esencia de la substancia, como ya dijimos en la consideración fenomenológica.

4.- LA EXISTENCIA DE LOS ACCIDENTES

Los metafísicos, aún los tomistas, discuten vivamente este punto. Nuestra opinión es que el Angélico Maestro ha sido constante en sostener la doctrina que expondremos. El sentido de la cuestión es, especialmente en la escuela tomista: ¿compete a los accidentes un esse, es decir, un acto de ser propio, de tal modo que pueda decirse igual que de las substancias finitas (de las cuales luego se tratará), que están con ellos de esencia y esse, es decir esencia accidental y esse accidental? No nos cabe duda que Santo Tomás ha respondido negativamente a esta pregunta así planteada. Y todo tomista debe responder negativamente.

A) En verdad hay que afirmar que el Angélico a veces atribuye expresamente un "esse" a los accidentes. Estos pasajes los aducen quienes sostienen que los accidentes tienen un esse propio aunque débil, que se sostendría por la inherencia en la substancia. Sin embargo consta con toda evidencia por el análisis de estos textos que el Angélico toma allí el esse en lugar de la misma esencia o quidditas. De este modo no cabe ninguna duda que el accidente tiene un esse propio distinto del esse de la substancia. Es de sobra conocido el principio del Filósofo: El ens o el esse se dicen de dos modos, uno en cuanto que se divide en diez géneros, y otro en cuanto que significa la verdad de la proposición (cfr. Met. E, 2, 1026, b, 33 ss.; θ, 10, 1051 b, 34, ss.) El esse de los diversos géneros de seres, que distingue a cada uno, es su propia esencia por la cual cada uno obtiene el propio modo de ser. Santo Tomás llama algunas veces al "esse essentiae", "esse absoluto" (Cfr. in IV Sent. d. XII, q. I, sol. 1 ad 1: Especialmente: In I Sent., d. 33 q. 1, art. 1 ad 1). También S. Th. I, q. 5 a. 1 ad 1; CG. IV, 14; III, 77, 3 ad 1 ad 2.

B) El modo de ser de la substancia es que ella es "lo que" es o tiene ser; el modo de los accidentes es como una cierta "forma", y por

tanto no "lo que" sino "por lo que" algo (la substancia, o tal o cual cosa. De aquí el dicho trillado pero característico en el aristotelismo: "accidentis esse est inesse" (el ser del accidente es ser en). "El esse propiamente corresponde a las cosas subsistentes, ya simples, como las substancias separadas, ya compuestas, como las substancias materiales. Compete el esse a aquello que tiene esse y que subsiste en su esse. Las formas y los accidentes y demás no se llaman seres como si ellos mismos fueran, sino porque por ellos algo es". (I, 45, 4; Cfr. los textos ya citados). En este sentido nos parecen explícitos algunos textos: In I Sent. d, VIII, q. IV a. 3: "accidentis esse est inesse"; Opúsc. De princ. naturae, prol.: "el sujeto da el esse al accidente", Quodl. IX, q. II, a. 3: ..."las cosas que no subsisten por sí mismas... no tienen esse de modo que ellas mismas sean verdaderamente, sino que se les atribuye el esse"; in XI Metaph. lect. 3, n. 2197: ..."Otras cosas se dicen seres porque pertenecen a aquello que es por sí mismo"; In XII lect. 1, n. 2419: ..."Ens quiere decir lo que tiene esse, y esto es propio de la substancia. Los accidentes se dicen seres no porque sean sino mas bien porque por ellos algo es"; S. Th. I-II, 55, 4 ad 1; De Pot. q. VIII, 7, ad 7: ..."No se dicen seres sino por relación a la substancia como primer ser"; y principalmente el texto de De Ver. XXVII, 1 ad 8: "Los accidentes no tienen propiamente esse porque no subsisten, sino que por ellos el sujeto es de un cierto modo; por eso más que seres son "del ser" (magis entis quam entia). Y para que algo esté en cualquiera de los predicamentos de accidente no hace falta que sea compuesto con composición real sino sólo con composición de razón, de género y diferencia".

Un texto que parece ambiguo es II C. Gentiles, 14, sobre la relación. Pero la intención del Doctor Angélico en la cuestión es completamente clara, como puede verse: De Pot. VIII, 2 ad 12: "Como la relación en las creaturas es un accidente, su ser es estar en (otro); por eso su ser (en este sentido, como ser real) no es referirse a otro (sino estar en otro), pero su ser (esencia) en cuanto que es relación (formalmente como relación) es referirse a otro". ("Cum relatio sit accidens in creaturis, esse suum est inesse; unde esse suum non est ad aliud se habere; sed esse huius secundum quod ad aliquid, est ad aliud se habere").

C) La "realidad"del accidente, por tanto, está constituída en primer lugar por su esencia, y después por la inherencia en el propio sujeto que le da el esse. Por esto la "esencia" de cualquier accidente comprende su esencia y su aptitud al sujeto, que fluye de "tal"esencia. Este problema sobre el "esse" (actus essendi, acto de ser) de los accidentes tuvo su importancia en el caso de la particularísima condición de los accidentes del pan y del vino que permanecen íntegros y reales en el Sacramento de la Eucaristía, sin su sujeto propio, luego de la Transubstanciación. La posición de Santo Tomás es totalmente coherente con los principios expuestos:

- Antes de la Consagración: "Estos accidentes, mientras permanecía

la substancia del pan y del vino, no tenían ellos mismos esse, como tampoco los otros accidentes, sino que su substancia tenía tal ser por ellos, como la nieve es blanca por la blancura". Pero:

- Después de la Consagración: "Los mismos accidentes, que permanecen, tienen esse y por tanto están compuestos de esse y esencia, y con ésta tienen composición de partes cuantitativas". (S. Th. III, q. 77 a. 1 ad 4). Esto es así porque "los accidentes en este sacramento permanecen sin sujeto, lo cual puede ocurrir por poder divino. Pues el efecto depende más de la causa primera que de la segunda, y Dios, que es causa primera de la substancia y del accidente, por su infinito poder puede conservar en el ser al accidente habiendo sido quitada la substancia por la cual era conservado en el ser como por causa propia. (l. c., in c., hacia el fin). Según la otra opinión, es cierto que, si los accidentes se componen de esencia y acto de ser, el misterio de la Eucaristía es más convincente: pero a la vez disminuye el milagro. Por lo demás, el metafísico prescinde del orden sobrenatural. Esto mismo se manifiesta también en la controversia sobre el carácter de "fundamento" que le compete a la esencia en cuanto tal, como dijimos al comenzar este Curso, y que leemos en un "texto príncipe" del Santo Doctor: "La substancia, que tiene una quidditas (esencia) absoluta, no depende en su quidditas de otra cosa. Pero el accidente depende del sujeto, aunque el sujeto no forma parte de la esencia del accidente. Así la creatura depende del Creador, y sin embargo el Creador no forma parte de la esencia de la creatura de tal modo que deba ponerse en la definición de ella una esenci exterior. Los accidentes en cambio no tienen esse sino en cuanto están en el sujeto; y por eso la quidditas de los accidentes depende del sujeto. Por tanto, es necesario poner al sujeto en la definición de los accidentes" (In VII Metaph. lect. 4, n. 1352) Cfr. también Quodl. 1, III, 1 ad 1; C. G. IV, 4: "Aunque en Dios...". N. B.: Si nos atenemos al significado riguroso de las palabras, es necesario decir que los accidentes no tienen un acto de ser propio, ni siquiera débil. Se podría decir que tienen una existencia propia, refiriéndose al hecho de existir por el cual son percibidos exteriormente, por el cual comienzan, duran y terminan, mientras la substancia permanece. Esto fenomenológicamente, no metafísicamente.

D) No parece incoherente atribuir la existencia a los accidentes si se parte de una metafísica de la esencia, la que propone Suárez.

Pero lo admirable es que haya tomistas que defiendan con empeño la composición de esencia y esse para los accidentes igual que para la substancia. Lo cual contrasta con la clásica fórmula que el Santo Doctor tomó de Avicena: "Todo lo que está en el género de substancia se compone de esse y esencia" (Cfr. De Ente et Essentia, c. 5 y lugares paralelos).

Salvada la distinción de los significados de "esse" en los textos del Angélico, el error puede venir del término "existencia" como ya in-

sinuamos en su lugar y explicaremos luego. No hay que preguntarse propiamente sobre la "existencia" sino más bien sobre el esse o acto de ser: la "existencia" es el hecho de existir, el curso temporal de la cosa. La existencia, entonces, cae bajo la experiencia; es una cierta realidad fenoménica, histórica o "existencial" a su manera, y no el acto metafísico, último etc. En este sentido se puede decir, y parece evidente, que los accidentes tienen un esse o existencia propios distintos del esse de la substancia. Pero en el sentido propio y metafísico es absurdo pensarlo así, y está absolutamente en contra de los principios del Santo Doctor, como ya lo hemos explicado. La posición de aquellos tomistas, especialmente en los siglos XVI-XVII procede de esta ambigüedad, como puede comprobarse en el honesto D. Masio, (De Ente, Lib. II, c. 10 p. 132 ss. especialm. Assert. II, p. 133: "La existencia del accidente no es la existencia del sujeto, sino que difiere realmente de ella. Por eso los accidentes tendrán una existencia propia y peculiar por la cual existan en la naturaleza, existencia que es distinta de la del sujeto". Es admirable que Masio cite con P. Soncin el VII Metaph. lect. 5 concl. y Domingo de Flandria q. I a, 5; también Escoto, IV Dist. 12, q. 1 y dice que lo saca de Santo Tomás: III, 17, 2; I dist. 8, IV, 2; IV dist. 12, 1, 1 qla. 3 ad 2).

Por la parte contraria cita a Egidio Romano en el opúsculo De Ente et Essentia, q. 7; VII Lib. Metaph. q. 11; I Sent. d. 8, q. 1, 2 y a Domingo Solo, I Phys. q. 6.-

Argumentos de Masio: 1) "Se distinguen realmente la existencia natural y la sobrenatural, etc." Respuesta: se fue demasiado lejos... La metafísica no debe buscar su origen en la Teología.

2) "Se distinguen realmente la existencia dependiente y la independiente..." R: más bien hay que concluir lo contrario en la línea metafísica. Pero según se ve, el autor toma la existencia como "hecho".

3) "La existencia es una propiedad que dimana de la esencia (Cfr. supra), por lo tanto donde haya diversas esencias...etc." R: La "esencia" del accidente es estar en la substancia.

Pero quizá la disputa sea entre los tomistas una cuestión de palabras. Dice en efecto Masio en Assert. 3 (p. 137): "La existencia de los accidentes no es otra cosa que su unión en acto con el sujeto... o la inherencia actual con el sujeto". Y en esto puede haber acuerdo. Lo que Masio retiene de la sentencia de Santo Tomás sobre los accidentes de la Eucaristía prueba lo contrario, porque la condición de esos accidentes es muy especial.

E) En cuanto a la relación de los accidentes con la substancia, la clasificación aristotélica debe considerarse casi rudimentaria. Todo lo que está en la substancia y no pertenece a la esencia como elementos de la esencia, debe ser llamado accidente. Y es diversa la naturaleza de

los accidentes según que se originen desde el interior como por una emanación o procedan del exterior, es decir por acción, pasión, etc. También es diferente según que digan orden a la materia, a la forma o al compuesto mismo; según que estén con la cantidad, o con la cualidad, o con la relación, etc.; o que se refieran a la substancia en el ser o en el obrar, etc.

Después de Aristóteles, Epicuro distinguió en las cosas aquellas determinaciones que siempre están en la cosa (áidion parakoloutho**ú**ntai) y que a veces la acompañan (hosaneí symbebekóta), de las determinaciones que pueden estar o no estar (sympíptonta) y que se llaman "symptómata". Es evidente que la cosa está formada propiamente para las primeras, no por las segundas, es decir que tiene una natura eterna según Epicuro (phýsis afdios). Y Lucrecio dice: "... El propio es aquello que en ninguna parte puede ser separado y segregado sin una división que lo permita... A las demás cosas, que advienen o desaparecen dejando intacta la natura, solemos llamarlas accidentes" (...coniunctum est id quod nusquam sine permitiali Discidio potis est seiungi seque gregari ...cetera quorum Adventu manet incolumis natura abituque Haec soliti sumus, ut par est, eventa vocare. De Rerum Natura, I, 449 ss.) (Cfr. C. Diano: La psicologia di Epicuro e la teoria delle passioni, in "Giorn. cr. filos. ital.", XXIII, p. 36).

A la misma distinción epicúrea tiende la división de Porfirio en cinco "voces", en la que el propio (tóídion) se distingue del accidente común o etimologicamente tomado. Pero esta división tiene sentido lógico. La división tomista del propio en especffico e individual lleva más lejos la consideración del ser y trae un notable progreso. La división común del accidente en separable e inseparable queda como meramente empírica si no se conecta con la esencia del ser según la cual debe hacerse toda predicación.

CAPITULO TERCERO

LA DIVISION DEL SER EN ACTO Y POTENCIA

1. ANALISIS DEL MOVIMIENTO Y LA MUTACION

Dado que el ens (finito, el que se capta en la experiencia) se divide de dos maneras: según el esquema de las categorías y según la potencia y el acto (Metaph. H, 10, 1051 a, 34), resuelta la primera división, nos corresponde tratar la segunda.

(a) A la experiencia de la multiplicidad y diversidad de los seres, que da origen a la división de las categorías, se añade, o más bien se tiene simultáneamente, la experiencia del movimiento y la mutación. Casi todo lo que cae bajo la experiencia se mueve y cambia. Los cuerpos cambian de lugar y se mueven en el espacio; cambian en la magnitud y en las cualidades muestran aumento y disminución, son destruídos y producidos, es decir engendrados; en los vivientes hay muerte y vida, sueño y vigilia; en los dotados de conocimiento, ignorancia y ciencia... Todas estas cosas y otras por el estilo pertenecen al movimiento. Del análisis del movimiento y la mutación extrae Aristóteles la teoría del acto y la potencia, como fundamento de toda su filosofía, para resolver los problemas que habían resultado insolubles a sus predecesores, los "físicos", y al propio Platón.

(b) Algunos, como los Eleátas, negaron la existencia del movimiento y la mutación. Pero la negación del movimiento implica, como la negación de la multiplicidad y diversidad, la negación del principio de contradicción. Es que la experiencia del movimiento y las mutaciones es continua y objeto de todos los sentidos - el movimiento pertenece a los sensibles comunes- por lo tanto, negar el movimiento implica la negación de la propia realidad que por y en el movimiento se nos ofrece como objeto, en primer lugar, del conocimiento sensible. Los filósofos llegaron a la negación del movimiento a partir de un principio reflejo, que debemos eliminar en el umbral de la teoría del ser.

Más aún (y esto concierne a la adecuada constitución del comienzo de la metafísica o del momento fenomenológico) la realidad del movimiento y la mutación arrastra consigo al propio principio de no contradicción, de donde podría salir una solución metafísica.

Los Eleátas redujeron simplemente la experiencia del movimiento al principio de no contradicción y por él negaron la experiencia. Heráclito negó el principio de no contradicción. Los Eleátas, en una reducción

dialéctica, sostuvieron el momento A, Heráclito sostuvo el momento B; ninguna de las dos escuelas condujo al momento C de la síntesis.

c) En el comienzo están la experiencia del movimiento y la evidencia del primer principio, pero no separadas sino implicándose mutuamente. Es que la experiencia del movimiento en tanto se hace consciente en cuanto no se niega a sí misma, en cuanto el cognoscente no la identifica con la experiencia o advertencia de su ausencia (v. gr. en el sueño o cuando una cosa permanece quieta y antes se movía). También el principio de no contradicción presenta una cierta evidencia, pero no en abstracto o en vacío sino en concreto, es decir, en una cierta evidencia del orden perceptivo que el cognoscente experimenta directamente, en el mundo externo o en la esfera de la propia conciencia. La percepción del calor o la luz a partir del fuego no es lo mismo que la carencia de tal percepción ni tampoco que la percepción contraria de frío y sombra.

d) Existe empero la percepción de un fenómeno peculiar distinto de ambos contrarios tomados por separado, y de la afirmación o negación absoluta del ser. Experimentamos pues el devenir (fieri) de una realidad única e idéntica, o bien de una realidad a partir de otra; en el primer caso se llama movimiento, en el segundo mutación.

La exigencia fenomenológica requiere que el movimiento no se convierta en otra cosa de modo que deje de ser movimiento. La exigencia del primer principio requiere que el movimiento no importe la afirmación y negación simultáneas de una única e idéntica realidad, de modo que el movimiento deje de ser "ens".

Ciertamente el movimiento, que de algún modo es la principal causa del estupor metafísico, cuando es transferido de la esfera fenomenológica a la reducción metafísica, debe simultáneamente retener su originalidad y satisfacer el primer principio. A partir de esta tensión dialéctica entre la experiencia del movimiento y la exigencia del primer principio (el cual de algún modo se muestra como inmanente a la experiencia del movimiento y la multiplicidad), Aristóteles elabora su teoría del acto y la potencia.

En la metafísica aristotélica, el punto principal de esta teoría es la composición hilemórfica de los cuerpos, es decir de materia y forma. En la metafísica tomista es la composición de esencia y "esse" en el ser finito. Pero debemos avanzar por pasos.

e) Prácticamente en todas las categorías se tiene la experiencia del movimiento y la mutación. Aristóteles parece haber comenzado por el movimiento local y las mutaciones artificiales, pasando luego a las mutaciones reales accidentales para llegar a las mutaciones substanciales.

Supongamos una estatua del dios Mercurio (Metaph. 1048 a 31).

Hubo un tiempo en el que la madera o el mármol no eran estatua ni ninguna otra cosa con figura; se hacen o devienen estatua, reciben en sí algo que antes no tenían.

Ahora bien, tampoco el aire o el agua son estatuas ni tienen una figura estable. Pero tampoco pueden tenerla: no son susceptibles de una modificación estable. Por tanto, en el mundo algunas cosas son susceptibles de una modificación artificial estable y delimitada y otras no.

Tomemos la semilla de una planta o el huevo de un animal. La semilla no es la planta ni el huevo es el animal. Pero si se pone la semilla en la tierra crece y se convierte en planta; y el huevo fecundado, si se calienta durante el tiempo oportuno, crece y se convierte en animal. Por consiguiente en el comienzo se puede llamar a la semilla y al huevo no-planta, no-animal; pero no como cualquier piedra o metal podría llamarse no-animal.

Consideremos un niño, que no habla ni puede hacer nada por sus propios medios. Poco a poco crece y comienza a obrar, hablar y aprender, de manera que puede llegar a ser el máximo maestro en cualquier arte o ciencia.

También el perro o cualquier bruto, al comienzo no habla ni realiza nada artificialmente, pero al fin no llega ni puede llegar a semejante cosa.

Supongamos a un arquitecto y a uno que ignora la arquitectura, ambos durmiendo. De ninguno de los dos se dice que durmiendo edifica. Pero cuando se despierte, inmediatamente, si quiere el arquitecto puede edificar, mientras que el ignorante se muestra impotente para hacerlo. Lo mismo podemos decir de todo lo demás que se define con relación al movimiento y la mutación. E igualmente en todos los predicamentos: así Sócrates, que ahora está sentado, puede caminar; Pedro, que ahora está callado, puede hablar, etc.

f) Por tanto, si queremos conservar la exigencia de la no contradicción en la realidad del movimiento, conviene distinguir entre una cosa y otra. Algunas cosas pueden convertirse en algo y otras no; algunas pueden hacer algo y otras se muestran impotentes para hacerlo.

El mármol no es la estatua pero puede convertirse en ella. La semilla y el huevo no son la encina o el pollo, pero pueden llegar a serlo. El niño no es filósofo o músico pero puede devenir tal. El arquitecto durmiendo no edifica, pero despierto puede edificar.

De modo que aunque en estos ejemplos se tiene la negación de un acto, sin embargo el ser o sujeto del cual se habla negativamente, no se relaciona de una manera puramente negativa con dicho acto, y en esto

se distingue de los demás. Puede devenir o hacer esto o aquello, que otros no pueden. Tiene pues una cierta capacidad o potestad para recibir o hacer algo que los otros no tienen.

g) A la capacidad de actuar o de padecer Aristóteles la llama potencia (dýnamis). Aquella perfección o realidad nueva en la cual termina el movimiento o la mutación se llama acto (enérgeia - entelékeia). De modo que en la madera y en el mármol, aunque Mercurio no esté en acto, está allí de algún modo: en potencia. La planta está en la semilla, el animal en el huevo, el filósofo en el niño, y el arquitecto durmiendo retiene la capacidad de edificar.

El tránsito o acto de pasar de la potencia al acto se llama movimiento (kínēsis). Aristóteles dá una célebre definición del movimiento: Hē toû dynámei óntos entelékeia, hḗ toioûton, kínēsís estin (Phys. Γ, 1, 201 a, 10):

"El movimiento es el acto del ser en potencia, en cuanto que está en potencia". El movimiento es por así decirlo, una situación dialéctica, pues no es acto ni potencia por separado (simpliciter) sino que implica una cierta coexistencia de ambos, un acto que aún retiene potencia.

Por tanto, mediante las nociones de acto y potencia, se resuelve la contradicción que aparecía en el ser. Con todo, la coexistencia en el movimiento de ambas determinaciones exige una ulterior explicitación, tanto del movimiento como de la realidad que subyace al movimiento. De allí la necesidad de otra definición: Hē kínesis entelejeia toû kinētoû, hḗ kinētôn (Phys. Γ, 2, 202 a): "El movimiento es el acto del móvil en cuanto que es móvil".

En su admirable comentario dice Santo Tomás con respecto a la primera definición:

"Algunas cosas están puramente en acto, otras puramente en potencia, otras están de un modo intermedio entre la potencia y el acto. Lo que está puramente en potencia, aún no se mueve. Lo que ya está en acto perfecto, no se mueve, sino que ya se movió. Se mueve aquello que está de un modo intermedio entre la pura potencia y el acto, y ciertamente en parte está en potencia y en parte en acto, como es evidente en la alteración.

"Cuando el agua está caliente sólo en potencia, aún no se mueve. Cuando ya está caliente ha terminado el movimiento de calefacción. En cambio, cuando participa de algo de calor, pero imperfectamente, entonces se mueve hacia el calor, pues lo que se calienta paulatinamente va participando más y más del calor. El movimiento es el acto imperfecto del calor, que está en la cosa "calentable", pero no en cuanto que es acto puramente, sino en cuanto que, existiendo ya en acto tiene un orden hacia un acto ulterior. En efecto, si se quitase el orden hacia un acto ul-

terior, ese acto, tan imperfecto como fuese, sería el término del movimiento y no el movimiento mismo. Es lo que sucede cuando algo no se calienta plenamente.

"El orden hacia un acto ulterior le compete a lo que existe en potencia respecto de ese acto. E igualmente si un acto imperfecto se considera únicamente como en orden a un acto ulterior, en cuanto que realiza la noción de potencia, no realiza la noción de movimiento, sino de principio de movimiento. Se puede comenzar el calentamiento tanto a partir de lo frío como de lo templado.

"Así pues, el acto imperfecto realiza la noción de movimiento en cuanto que se compara a un acto ulterior como potencia y a algo más imperfecto como acto. Por tanto, no es la potencia de lo que existe en potencia, ni el acto de lo que existe en acto, sino que es el acto de lo que existe en potencia, de modo que por "acto" se designe su orden a una anterior potencia y por "de lo que existe en potencia" se designe su orden a un acto ulterior, y así muy convenientemente define el Filósofo al movimiento diciendo que es el acto de lo que existe en potencia, en cuanto que está en potencia" ("actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi") (In III Phys., lect. 2).

Con respecto a la segunda definición dice:

"Se puede decir que aquí pone otra definición del movimiento, que se relaciona con la anterior como la definición material con la formal, y como la conclusión con el principio. La definición es ésta: "El movimiento es acto del móvil en cuanto que es móvil". (Motus est actus mobilis in quantum est mobile).

Esta definición se concluye de la anterior. El movimiento es el acto de lo que existe en potencia, en cuanto que está en potencia. Pero lo que existe en potencia en cuanto tal es el móvil y no el motor, porque el motor, en cuanto tal, está en acto. Se sigue que el movimiento es el acto del móvil en cuanto tal. (In III Phys., 1.4).

2. NOCION Y NATURALEZA DEL MOVIMIENTO

A) El movimiento es un cierto acto o perfección. Mientras se mueve, el móvil abandona el término "a quo", es decir la potencia, y tiende al término "ad quem", es decir su acto final.

Este tender y ser movido o moverse también son actos, aunque no se los puede llamar actos en forma absoluta, pues tienden hacia el término. El acto absoluto (simpliciter) está en la posesión del término (héxis), en la quietud de la forma poseída.

En parte hay un acto y en parte no; es decir no está completo. Por eso Aristóteles lo llama "acto imperfecto" o "de lo imperfecto" (Phys., Γ 2, 201, b, 31).

Hamelin piensa que el análisis aristotélico del movimiento tiende al idealismo, pues implica un tránsito continuo entre los extremos y una cierta identidad entre ellos (O. Hamelin, "Le systeme d'Aristote", Parfs 1920, p. 310). Pero esto no responde a la posición de Aristóteles porque:

1ro.) El distinguió diversas especies de movimiento, que actúan de diversas maneras.

2do.) Cualquier movimiento no afirma la coexistencia de contradictorios sino un progreso en la adquisición de algún acto, perfección o forma. Ahora bien, esto exige una oposición ontológica firme entre los opuestos o contrarios entre los cuales se realiza el movimiento o mutación. De allí que pueden designarse en el movimiento dos términos: "a quo" y "ad quem".

3ro.) Más aún, la noción aristotélica del movimiento se presenta como máximamente anti-idealista. No puede incluirse en ninguna categoría o definición conceptual porque puede entrar y pertenecer a todas: a la substancia, a la cantidad, a la cualidad, etc.

La realidad del movimiento, según afirma Trendelemburg contra Hegel, es algo primario en el Ser en cuanto que se ofrece a la experiencia; de ningún modo algo fingido o inventado por la mente.

Y la noción que la mente se forma del movimiento, indica la realidad del movimiento de un modo totalmente indeterminado, o más bien intenta describirla.

La mente no es capaz de comprender la realidad misma del movimiento en su esencia. Y esto porque el movimiento no es esencia de un ser y por tanto no puede tener definición.

Más el movimiento indica la "situación" del "fieri", o, para explicarlo con una paradoja, del "ens in fieri". Y se lo reduce al Ser por el hecho de que se ofrece realmente como objeto en su noción.

4to.) La noción de movimiento, como las de acto y potencia, carece de un aspecto lógico, como el que se tiene, por ejemplo, en las Categorías.

La noción de movimiento es fenomenológico-ontológica; se halla en el proceso del descubrir (in via inventionis). No depende tanto de las nociones de acto y potencia, substancia y accidente, cuanto éstas de ella, es decir de la experiencia del movimiento.

B) En Aristóteles "acto" tiene dos términos: enérgeia y entelékeia.

Ambos son manifiestamente compuestos. Los comentadores discuten si Aristóteles los distinguió con precisión. W. D. Ross sostiene que "en su mayor parte Aristóteles usa estas palabras como sinónimos exactos": (II p. 275) y cita a Bonitz, Indice 253 b, 46-254 a, 12. De donde en el libro Λ, c. 6-7, Dios, primer motor, es llamado enérgeia, pero en el c. 8, 1074, a, 36, Dios, que tiene la máxima perfección e inmaterialidad, es llamado entelékeia.

En general se puede decir que enérgeia (en-érgon), más bien indica la actividad que mueve (1047 a 30), mientras que entelékeia (en-télos-échein) o entelès-échon, como pone Diels mejor que entelejós, singifica la posesión de la perfección que constituye el término o fin de la actividad y del movimiento (1050, a 21-23).

Los críticos modernos han discutido largamente acerca del término endeléjeia. De él hace mención Cicerón en "Tusculano", refiriéndolo a la definición aristotélica del alma como "movimiento continuo (endelejés) y perenne", que parece pertenecer a la juventud de Aristóteles, cuando era platónico y adhería al Platonismo. Así lo atestiguan los fragmentos de los diálogos de Aristóteles, escritos en ese tiempo.

En cambio indica su propia posición con "entelèjeia", según aparece en la célebre definición del alma en De Anima (B, 1, 412 a, 27) en la cual se afirma la estricta inmanencia del alma en el cuerpo. Aristóteles indica lo que está en acto o en potencia por medio de un caso reflejo, energéia, entelejéia êinai (en dativo).

C) La noción de acto es absolutamente la primera de todas en el orden metafísico, de ella depende la noción y la realidad de la potencia, aunque la existencia dialéctica de la potencia ayude a la determinación del acto y de la noción del acto. El acto antes que corresponder a la suprema afirmación, más bien es él mismo una afirmación absoluta, es decir principio en cualquier orden y último en la resolución o reducción de todo problema.

La descripción de Aristóteles "El acto es el existir de la cosa pero no como cuando está en potencia". (θ, 6, 1048 a. 30), no contradice sino que más bien confirma nuestro principio metodológico.

Fenomenológicamente, lo positivo del primer momento (afirmación indeterminada), se muestra con propiedad en el segundo momento (negación determinada o del acto), para afirmarse en el tercer momento como primero y dominante. Esto no es un hallazgo hegeliano sino aristotélico.

Invención de Hegel fue poner en el primer momento una noción absolutamente vacía de "ens", como la esencia, mientras que la nuestra es dualista. En el segundo momento una pura negación, mientras que la

nuestra es una negación determinada, a saber: del propio acto. Todo esto para poder afirmar en el tercer momento el propio concepto absoluto o espíritu universal como la verdadera y última realidad, en la cual se quitan (aufgehoben), o son absorbidas y se desvanecen todas las precedentes oposiciones. En la noción aristotélica en cambio, el acto recorre todos los géneros del ser según diversos grados, cuyo culmen es Dios.

D) El acto, pues, es según nuestros ejemplos anteriores, como la forma o figura de Mercurio esculpida en la madera o en el mármol; es como la planta o el pollo ya nacidos; es el niño hecho hombre filósofo, músico, o algo por el estilo; es como la visión a la vista; como el hombre despierto o el arquitecto, que despierto edifica; o como Sócrates, que estaba sentado y ahora camina.

Llamamos al acto perfección del agente o del paciente, tomada de cualquier modo y en sentido muy lato. Por consiguiente acto se dice de tantas maneras como ens. Decimos que es finito-infinito, substancial-accidental, formal-entitativo, espiritual-corporal... según todos los modos y géneros del ser.

Así mientras la noción de ser es formalmente la suprema (ratio última), la de acto es metafísicamente la suprema, como "esse" es la suprema realmente.

La noción de ser se extiende a todo; la de acto subordina a sí todas las demás: el acto de ser es el primero entre los actos, y por eso Dios, que es ESSE puro, es el primer Ser (Primum Ens).

E) El movimiento, para volver a él, no es propiamente acto ni tampoco se lo puede llamar estrictamente potencia. "Porque si estuviese en el género de la potencia se seguiría que todo cuanto está en potencia a algo, por ejemplo a tener cantidad, se movería hacia esa cantidad.

Pero esto no es necesario, porque también antes de que algo empiece a moverse hacia la cantidad está en potencia a esa cantidad. Y tampoco se mueve cuando ya tiene en acto esa cantidad, a la cual estaba en potencia; sino que entonces ya se ha terminado el movimiento".

Con todo, el movimiento es acto, o pertenece al acto, por lo cual se lo llama acto imperfecto. Esta es una expresión extremadamente dialéctica (perfección imperfecta) pero nos obligan a usarla la experiencia y la razón unidas.

"Conviene -continúa el Angélico- que el movimiento sea un cierto acto, como se probó antes; pero un acto imperfecto. Y la causa de esto es que aquello de lo cual es acto, es imperfecto. Esto es el ens posible o en potencia. Si fuese un acto perfecto quitaría toda potencia, que

está en la materia, hacia algo determinado. Por tanto, el acto perfecto no es acto de lo que existe en potencia sino de lo que existe en acto.

"El movimiento de tal modo es de lo existente en potencia que no le quita la potencia. Pues mientras hay movimiento queda en el móvil la potencia hacia aquello a lo que tiende por el movimiento. Por el movimiento sólo se quita la potencia a ser movido y aun no totalmente, porque lo que se mueve, aun está en potencia a ser movido, porque todo lo que se mueve, aun se moverá, por causa de la división del continuo, como se prueba en el sexto de la Física. De lo cual se concluye que el movimiento es el acto de lo que existe en potencia y así es acto imperfecto y de lo imperfecto" (in XI Metaph. l. 9, n. 2305).

3. LA NOCION DE POTENCIA (Δ, 12, 1019 a, 15 ss; H, 1-5, 1045 b, 25 ss.)

a) Potencia (dýnamis). Etimológicamente es la capacidad, que en el lenguaje común tiene una significación activa, pero trasladada a la metafísica se acerca más a una significación pasiva. En los ejemplos aducidos más arriba apareció la potencia o fue admitida como "la capacidad de hacer o de recibir alguna mutación o alteración en un sujeto". Si lo primero (hacer), es potencia activa; si lo segundo, pasiva.

Definición de Aristóteles: Se llama potencia al principio del movimiento o la mutación en otro, en cuanto otro. (Metaph. Δ, 12, 1019 a 15 y H, 1, 1046 a 10). Esta definición parece contemplar más bien la potencia activa que la pasiva, como consta en lo que añade el Filósofo: "la potencia edificativa es la que no está en lo edificado". Toda la realidad de la potencia, en cuanto potencia, se ordena al acto, es capacidad de acto. No es que la realidad de la potencia sea su ordenación al acto o consista en esa ordenación al acto, porque entonces se diluiría en una relación. La potencia seguiría al acto y no se la podría distinguir metafísicamente de él como su contrario en la división del ser. Sin embargo no decimos que la potencia se constituye primero de algo absoluto, a lo que se añade una relación u ordenación al acto, porque entonces la potencia resultaría de alguna manera un ser. Decimos que la potencia divide al ser en cuanto ser y que es principio constitutivo del ser finito, juntamente con el acto, al cual ordena su naturaleza como lo receptivo, el receptáculo o el principio limitador, según veremos.

Es por tanto verdadero que la potencia por sí y en sí es totalmente indeterminada ("el ser que está en potencia y no en acto es indeterminado" Metaph. Γ, 4, 1007 b 28). Esto significa que la potencia de suyo no dice nada en el género del acto o del ser determinado. Por tanto no tiene, en cuanto potencia, ningún acto, ni formal ni entitativo.

Con todo, este principio no puede negar, más aún, ya supone que la potencia tiene su realidad. Vale decir que es un principio real en

los seres reales, y que esta realidad, que le compete en cuanto potencia, no la podría tomar prestada del acto (lo cual sería contradictorio) ni podría convertirse en acto (lo cual es evidentemente falso). Por lo demás, esto está claro en las generaciones tanto accidentales como substanciales, donde la potencia (substancia, materia prima) se muestra a la vez como potencia del ser y sujeto de su tránsito de la potencia al acto. El Angélico expresamente niega que la potencia sea una relación.

Por tanto, siempre se exponen los problemas dialécticamente.

b) Hay una potencia pasiva o receptiva y otra activa o productora del acto, según señalamos. "La potencia activa, dice el Angélico, no se contrapone al acto, sino que se funda en él, pues cada uno obra en cuanto que está en acto.

En cambio la potencia pasiva se contrapone al acto, pues cada uno padece en cuanto que está en potencia." (I, 25, 1, ad 1).

Como la potencia existe por el acto, se pone en el orden del ser y recibe su categoría en razón del acto, y por su acto se la distingue, según aquello del "El acto es el que distingue". Por tanto, se la conoce y se la divide por relación al acto del cual es potencia.

Hay un acto primero o forma substancial, al cual corresponde la potencia primera o materia prima. Hay también un acto segundo u operación, al cual corresponde el sujeto como potencia receptiva, y el principio operativo inmediato, o sea la cualidad operativa. Esta se llama potencia (por oposición a la impotencia) y en los seres vivos o cognoscentes, facultad.

"La potencia, enseña Sto. Tomás, se dice a partir del acto. El acto es doble: acto primo, que es la forma, y segundo, que es la operación.

Y como se ve por el entender común de la gente, el nombre de acto en primer lugar fue atribuído a la operación; todos entienden así el acto. Luego, a partir de allí, fue aplicado a la forma, en cuanto que la forma es principio y fin de la operación.

Por tanto, de un modo semejante, la potencia también es doble: una activa, a la cual corresponde el acto, que es la operación. A ésta parece que se le atribuyó primero el nombre de potencia. La otra es la potencia pasiva, a la cual corresponde el acto primo, que es la forma. A ella parece que se le atribuyó secundariamente el nombre de potencia". (De Pot. I, 1). En la geometría se habla metafóricamente de potencia. (Metaph. 1019 b, 33; 1046 a, 7).

c) Así pues, la potencia se encuentra en el movimiento, en las cosas

que mueven y en las que se mueven. Por tanto, parece que pertenece más propiamente a la física que a la metafísica, en cuanto que el filósofo físico investiga la naturaleza de los cuerpos orgánicos o inorgánicos. Pero así como las categorías simultáneamente con su significación lógica tienen otra metafísica, que es la principal y fundamental, así también el acto y la potencia, simultáneamente con su primera significación física, o sea con relación al movimiento, incluyen otra más profunda, que se refiere al ser común o ser en cuanto ser, y también puede ser hallada en las substancias intelectuales (el alma humana, los ángeles, etc.).

"Puesto que ya hablamos, dice el Angélico, de la potencia que se encuentra en los seres móviles, y del acto correspondiente a ella, podríamos exponer también acerca de la potencia y el acto en cuanto que están en las cosas inteligibles, que pertenecen a las substancias separadas. Este es el orden conveniente, puesto que las cosas sensibles, que están en movimiento, nos son más evidentes. Por ellas pues, llegamos al conocimiento de las substancias de las cosas inmóviles." (In IX Metaph. lect. 1, n. 1771).

d) De este modo la potencia recorre todas las categorías y modos de ser del ser finito; por consiguiente entra en un orden estrictamente metafísico.

Aristóteles da la clasificación de las diversas potencias reduciéndolas y ordenándolas bajo la potencia activa, la primera que realiza la noción de potencia, como principio de las demás. "Es evidente que todas las demás potencias se reducen a ese principio que es la potencia activa. Pues potencia pasiva se dice de otro modo: es el principio de que algo sea movido por otro, en cuanto que es otro. ("principio de mutación por otro" 12, 1064 a, 12).

"Y dice esto porque aunque padezca por sí mismo, no lo hace en cuanto que es lo mismo, sino en cuanto otro (como cuando el médico se cura a sí mismo). Esta potencia se reduce a la primera, la potencia activa, porque la pasión es causada por el agente. Por esto, la potencia pasiva se reduce a la activa". (In IX Metaph. lect. 1, n. 1777).

Lo mismo hay que decir de los significados secundarios de la potencia, como es la "impasibilidad" de aquello que va en detrimento, o la "disposición" a obrar bien y a padecer bien, pues las potencias son el principio inmediato de operación.

En las diversas acepciones de la potencia y entre las mismas potencias hay una profunda conexión, una unidad fundamental.

Si bien las potencias activa y pasiva se diversifican y distinguen realmente por el sujeto, sin embargo se unen en el acto, en cuanto que una se dice con respecto a la otra.

En toda la filosofía natural y también en la ética, se tratan una a una las potencias, tanto activas como pasivas.

La potencia en el orden del ser trascendental, que es la esencia con respecto al acto de ser o "esse", se considerará luego, en el libro II. El acto, en cuanto que es principio motor, se verá en el tratado de las causas.

Acerca de la potencia llamada obediencial (o sea la no-repugnancia a ser asumido por un principio agente superior) trata la Teología, en general hablando de la posibilidad del orden sobrenatural, y en especial en el tratado de la gracia.

c) Dado que la potencia activa no se distingue metafísicamente del acto, sino que en él se funda, la reducción metafísica de las potencias concluye en el acto.

Este principio, que por una parte cierra el proceso fenomenológico de reducción, por otra abre el análisis del propio ser en cuanto ser, ya sea en el orden del ser, ya en el del obrar. "La potencia, enseña el Angélico, en aquello que tiene de potencia, se ordena al acto. Por lo cual corresponde que la noción de la potencia se tome del acto al cual se ordena. En consecuencia, la noción de potencia debe diversificarse como se diversifica la noción de acto" (I, 77, 3).

4. LAS PROPIEDADES DEL ACTO Y SU RELACION CON LA POTENCIA.

a) La primera debería ser la paradoja que su noción implica, como lo hemos indicado en el número precedente. Nosotros describimos al acto por el movimiento o recurriendo al movimiento, en el cual, más que un acto completo (simpliciter) se tiene un acto imperfecto (secundum quid) o la actuación de un sujeto, que mientras se mueve, aún conserva potencia. "El nombre de acto, señala el Angélico, que se usa para significar una "entelejeia" y perfección, a saber, la forma u otras cosas por el estilo como son las operaciones, procede, en cuanto al origen del vocablo, de los movimientos. Dado que los nombres son signos de las concepciones intelectuales, las imponemos primero a aquellas cosas que entendemos primero, aunque sean posteriores en el orden natural. Entre los demás actos, el que nos es más notable y evidente es el movimiento, porque lo vemos sensiblemente. Por lo tanto al movimiento se le impuso primero el nombre de acto, y del movimiento derivó a los otros. (In IX Metaph. 1. 3, n. 1805).

b) La misma noción de acto sugiere que, absolutamente hablando, el acto es anterior a la potencia. Esto lo expone Aristóteles (en Metaph. 4, 8, 1049 b, 4 ss.) y demuestra que el acto es anterior a la potencia:

1. Por la noción o definición: pues la potencia se define por el acto del cual es capaz. (Cfr. De An. B,4, 415 a-18: "Pues los actos y las operaciones son, por definición, anteriores que las potencias").

2. En el tiempo: absolutamente el acto y el agente son anteriores; aunque, en concreto, en un sujeto particular, es anterior la potencia que el acto. (I, 3,1).

3. En la substancia o perfección: y esto a partir de la forma de las cosas, por la cual algo es perfecto y obtiene su especie, o a partir del fin, que es el acto de la potencia y como su principio: los animales no ven para tener potencia visiva, sino que más bien tienen potencia visiva para ver.

"Por lo dicho, concluye el Angélico, es evidente que la substancia, la forma y la especie son actos. Y de aquí se hace manifiesto que el acto es anterior a la potencia según la substancia y la forma. Y es anterior en el tiempo, como se dijo más arriba, porque siempre tiene que darse primero el acto según el cual el que mueve o engendra está en acto, antes que el otro acto, por el cual lo engendrado o hecho está en acto (después de haber estado en potencia). Y así hasta llegar al primer motor, que está puramente en acto. De modo que aquello que pasa de la potencia al acto requiere un acto precedente en el agente, por el cual es reducido al acto." (In IX Metaph. l. 8, n. 1866; Cfr. C.G. I,16; es el fundamento de las cinco vías para la demostración de la existencia de Dios). Esto lo había expresado el Filósofo muy adecuadamente: tó gár érgon télos, hē de enérgeia to érgon, dió kái toûnoma enérgeia légetai katá tó érgon kái syntéinei prós tēn entelécjeian:

"La obra es el fin, y la obra es acto. Por eso el nombre de "acto" (enérgeia) deriva de "obra" (érgon) y tiende a significar lo mismo que "perfección" (entelécjeia) (1050 a, 21). Aristóteles añade otro argumento (1050b, 6ss; Cfr. 1019a, 2) en favor de la prioridad del acto, tomado de la existencia de las substancias separadas, que son sempiternas e incorruptibles. Se puede reducir al argumento de lo necesario y lo contingente, como hace Sto. Tomás (1.9, n.1869-70).

c) El Filósofo explica que el acto tiene más dignidad que la potencia en los bienes; pero en los males es a la inversa (Cfr. Metaph. H, 9, 1051 a, 4 ss. "Esto es evidente (en cuanto al bien) por lo siguiente: lo que está en potencia lo está a la vez con respecto a cosas contrarias. El que puede sanarse es el mismo que puede enfermarse, y está a la vez en potencia con respecto a ambas cosas por igual.

"Por tanto no posee a ninguna de las dos totalmente (simpliciter). Esto sería estar en acto. Resulta, por consiguiente que el acto es mejor que la potencia; porque lo que es bueno pura y absolutamente es mejor

que aquello que lo es relativamente y lleva consigo el mal. (En cuanto al mal). "Lo que es totalmente (simpliciter) malo y no en parte (secundum quid) relacionado con lo malo, es peor que lo que en parte es malo y que se relaciona con el bien y con el mal. Por tanto, dado que la potencia al mal aún no posee el mal sino en parte (y ella misma es potencia al bien, pues la potencia a los contrarios es la misma) se sigue que el acto malo es peor que la potencia al mal". (In IX Metaph. l. 10, n. 1883-85).

El Filósofo añade ejemplos tomados de las figuras geométricas, que son inteligibles cuando son desarrolladas o demostradas, o sea, de la potencia (de alguna figura) son reducidas al acto. Este principio, señala el Angélico, vale sólo de la potencia pasiva; no de la activa, que puede identificarse con el acto, como en Dios (I, 25, 1, ad 2).

5. LA DISTINCION REAL ENTRE POTENCIA Y ACTO

A) El acto y la potencia se distinguen realmente. (Se sigue de Metaph. H, 10, 1051 a 34). Este teorema es considerado el núcleo de la metafísica aristotélico-tomista, como fundamento en la explicación de la estructura del ser finito. Mientras que el Ser infinito posee una perfecta simplicidad en la plenitud absoluta de todas las perfecciones, el ser finito obtiene su realidad por diversas composiciones. Entre estas composiciones, las principales son: 1- De substancia y accidente, de la cual hemos hablado. 2- De materia y forma: que sólo se encuentra en los seres corpóreos. 3- De esencia y "esse", que es la propia del ser finito en cuanto tal, a la cual se agrega la 4- De naturaleza y suppositum.

Estas composiciones pueden considerarse por una doble vía: a) como aplicaciones de nuestro principio a los diversos momentos del ser. b) como instancias o confirmaciones del mismo principio, en cuanto que podemos manifestar y demostrar esas composiciones con un medio superior, por ejemplo el principio de participación.

Nuestra consideración, como de costumbre, se mantiene en el momento fenomenológico-ontológico de todos estos problemas, según que van surgiendo, unidos por una exigencia común que podemos llamar: correspondencia entre el orden real y lógico. Precisamente de ésta habla el Filósofo (Metaph. IX, c. 10), considerando al acto con respecto a la verdad y falsedad del juicio: En el juicio se afirma o se niega un predicado de un sujeto, es decir se atribuye o niega a un sujeto algún "esse".

B) Toda la experiencia del hombre refiere el fundamento de nuestro conocimiento a las cosas mismas. Como el conocimiento sensible es fundamento del intelectual, y puesto que aun la evidencia del primer principio se reduce, según vimos, a una evidencia de experiencia inmediata, es evidente que la verdad y la falsedad, que están en la mente, deben

ser juzgadas por el ser de la realidad. Por consiguiente es falsa la composición de la mente que es diversa o contraria a la composición real, como si se dijera: el hombre es asno.

Ninguna verdad o valor objetivo tiene la composición mental si en la realidad no hay una composición correspondiente, ya sea según la cosa (sec. rem) ya sea según la razón (sec. rationem). Pero dado que en las reducciones, como en las demostraciones, no se puede dar un proceso hasta el infinito, las distinciones o composiciones de razón deben mediata o inmediatamente tener su correspondencia con alguna composición de las cosas mismas.

"El que piensa como dividido lo que en la realidad está dividido, tiene una opinión verdadera;... En cambio opina falsamente el que tiene en su mente las cosas de un modo distinto al de la realidad, como el que piensa que el hombre es un asno o que no es animal...

"Esto hay que entenderlo así. Tú no eres blanco porque nosotros pensamos con verdad que lo eres sino a la inversa: pensamos que tú eres blanco porque tú eres blanco. De donde es evidente que la disposición de la cosa es causa de la verdad en la opinión y en la conversación". (In IX Metaph. lect. 11, n. 1896-97).

"No porque nosotros percibimos o sabemos algo, así es en la naturaleza de las cosas. Sino que, porque así es en la naturaleza de la cosa, por esto sabemos o percibimos algo con verdad". (In X Metaph. 1. 2 n. 1957).

C) Todo el problema se reduce al principio que ya arriba enunciamos: la consideración lógica de las cosas se funda sobre la metafísica.

Es cierto que el intelecto es un acto independiente y que tiene sus propias leyes al obrar, por lo cual puede reducir a la unidad, o sea, a una noción, cosas que son muchas en la realidad; y puede dividir en muchas nociones lo que es uno en la realidad. Por eso no hay duda de que "distinto es el modo del que entiende en su entender del modo de la cosa en su existir". (I, 85, 1 ad 1). Sin embargo, 1.) la cosa que es entendida directamente, si se trata de la noción de primera intención (física o metafísica) o indirecta y mediatamente (mediante la primera intención) debe referirse a la cosa, de la cual es formalidad. 2.) Y la predicación, o sea la afirmación o negación del modo de ser de esta formalidad, debe ser referida, directa o indirectamente, al existir (esse) y al modo de existir de la realidad misma (modum essendi).

"Más arriba había dicho Aristóteles que la verdad y la falsedad en las cosas está en el hecho de ser compuestas y divididas".

"Conviene pues que la verdad y falsedad que se encuentra en la

conversación o en la opinión se reduzca a la disposición de la cosa como a su causa".

"Cuando el intelecto forma una composición recibe dos cosas, una de las cuales es formal con respecto a la otra. Percibe esto existiendo en otro, por lo cual los predicados son considerados formalmente".

"Por tanto, si tal operación del intelecto se debe reducir a la cosa como a su causa, conviene que en la cosa la composición de la forma con la materia, o de aquello que hace las veces de forma y materia, o también la composición del accidente con el sujeto, responda como fundamento y causa de la verdad a la composición que el intelecto forma interiormente y expresa mediante la palabra".

Como cuando digo "Sócrates es hombre", la verdad de esta enunciación es causada por la composición de la forma humana con la materia individual, por la cual Sócrates es éste hombre. Y cuando digo "el hombre es blanco", la causa de la verdad es la composición de blancura con el sujeto; e igualmente en lo demás (In IX Metaph. lect. 11, n.1898) Cfr. De Pot. 1 ad 10; ad 12.

D) La solución al problema "si es qué" y "cómo" a la distinción mental de sujeto y predicado responde una distinción real o una composición de acto y potencia, ha de ser remitida para las diversas cuestiones a los lugares respectivos.

Nos basta tocar el tema con una visión muy general a la luz de una consideración puramente metafísica. Esta tiene un doble momento: uno fenomenológico y otro metafísico.

1. Fenomenológicamente ya consta cómo surgen las nociones de acto y potencia, a saber, de una cierta oposición o contrariedad de las cualidades o estados que advienen o pueden advenir a un sujeto.

2. Metafísicamente el problema o el momento es la posibilidad real misma que tienen estos contrarios de fundarse en un único sujeto. Los contrarios se relacionan como la afirmación y la negación o mejor como la posesión y la privación del ser. La cualidad positiva sanidad que es como un acto, indica ser; la cualidad contraria, que es privación, indica de algun modo "no-ser" (esto o aquello).

Pasando a la potencia y al acto, la potencia es la capacidad de acto o sea "no-ser" tal acto en cuanto acto. Por tanto hay una oposición de contradicción: ser capaz de tener o poder recibir y ser o tener aquello. Si la oposición está en el orden real, la distinción es real; si la oposición está en el orden lógico, (género y diferencia) la oposición es de razón, pero con el fundamento indirecto de alguna distinción o composición real.

Así pues, la división del ser en acto y potencia investiga y penetra con más profundidad la división anterior del ser finito en sustancia y accidente, y lleva al ser categorial a la luz del ser en cuanto ser. La sustancia que tiene accidente se compone de acto y potencia y se muestra finita, independiente, participada y creada. Por eso, a través de la potencia y el acto se realiza el tránsito a la constitución de la metafísica.

CAPITULO CUARTO

LA MULTIPLICACION O LIMITACION DEL ACTO

1. INTRODUCCION

Durante siglos se ha agitado una agria discusión contra la posición de Sto. Tomás acerca de la distinción real entre la esencia y el "esse" en las substancias creadas

De ella trataremos en particular más adelante. Pues acerca de la distinción real entre materia y forma, como la de sustancia y accidente, no hay lugar a discusión entre los aristotélicos. Solamente sobre aquella puede haber en la filosofía cristiana una controversia que Aristóteles no podía sospechar. Será útil exponer de un modo introductorio aquí este principio general de la posición tomista e indicar su peculiar importancia en la orientación de la metafísica tomista.

A) Toda la tercera parte de la obra de L. FUETSCHER, S. J., Akt und Potenz, Eine Kritischsystemastische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus. (Innsbruck 1933) p. 168 ss. la dedica el autor a impugnar la posición tomista para poder salvar la de su maestro Suárez. La acusación máxima que el autor levanta contra el tomismo se llama "el principio del paralelismo" o del realismo exagerado.

Los tomistas procederían directamente del orden lógico al orden ontológico, de los conceptos a las cosas, de la afirmación de la distinción y composición lógica a la composición y distinción real. En este paralelismo la distinción de los conceptos se transforma en una distinción de las cosas.

En esta acusación se han de tomar los términos según su estricto significado: Se tiene "paralelismo": Todo lo que es diverso según el concepto o la significación, también debe ser diverso realmente y viceversa, lo que realmente es idéntico, también debe serlo según el concepto y la significación" (Cfr. ibid, p. 41).

Acusan al tomismo como si fuese un realismo fenomenológico o conceptual, junto con Fuetscher otros modernos, por ejemplo J. Hessen, Cl. Baenker, G. Von Hertling y Hans Meyer en la gran síntesis tomista: Tomás Von Aquin, Münster - Westph. 1935 (la crítica de estos argumentos está en la comunicación académica: "Lógica y metafísica", Acta Pont. Acad. S. Thomae, XII 1946, p. 133 ss.).

Prefieren por tanto la posición suareciana, según la cual para la multiplicación del acto es suficiente la acción de la causa que produce diversos seres, según la cual los actos y las formas se ponen directamente en su realidad.

B) El fundamento remoto de la posición de Suárez y los Suarecianos es su teoría del conocimiento humano, según la cual establecen que la noción de ser (entis) propiamente y per se está constituída por la esencia. De allí que la distinción entre el ser real y el posible no sea otra cosa que la diversidad entre la esencia abstracta y la esencia realizada, existente fuera de sus causas.

En la metafísica tomista, como más arriba y en el capítulo precedente afirmamos, la noción de ser (entis) es lo primero que cae en el intelecto, e incluye una duplicidad de sujeto (quod) y acto (est).

En cambio, en la metafísica suareciana:

1.- El primer objeto del intelecto son las formalidades concretas; más aún, las mismas substancias singulares en su individuación, de las cuales
2.- por sucesivas remociones "formales" se abstrae la noción de ser, indeterminadísima, indeterminable y vacía, como algo común a la substancia y al accidente, al ser finito y al infinito...

Por tanto, el orden de la existencia es el orden de los hechos físicos; el orden metafísico abstrae de la existencia y es un orden de nociones y esencias. Lógicamente no se puede realizar el tránsito del orden metafísico al físico o real, porque el metafísico es con respecto al real como lo abstracto con respecto a lo concreto: "las cosas del orden metafísico, en cuanto tales, prescinden del existir (Dasein)" (pág. 41).

P. Fuetscher, según la rígida línea suareciana, concibe en el orden real una doble distinción, una real-física y otra real-metafísica. Si se trata de una distinción entre cosa y cosa, la distinción tomista entre acto y potencia es válida: puede llamarse real. Pero ¿de qué realidad, real-física o real-metafísica?

En la posición paralelística, concluye el autor, se afirma la distinción real-física, como hacen los tomistas. Para los que no adoptan tal paralelismo, la diversidad real-metafísica puede darse simultáneamente con la identidad real-física: "Si este paralelismo no existe, entonces cosas real-metafísicamente distintas pueden tener identidad real-física en el orden del existir" (ib.).

Por tanto, de la distinción real-metafísica no se sigue la distinción real-física. De modo que la argumentación de los tomistas sobre la multiplicación del acto por la potencia adolece de ambigüedad: hace un

tránsito del orden de los conceptos o real-metaffsico, al orden de la realidad o real-ffsico.

2. LA SOLUCION DE SANTO TOMAS

El modo de proceder de Sto. Tomás está en consonancia con los principios precedentes.

A) El principio general de la distinción entre acto y potencia está expuesto en el parágrafo anterior. Sin embargo aquí se lleva más a fondo la cuestión. ¿Se ha de admitir la distinción o la división real de acto y potencia dentro de un mismo ser en acto, aunque este no lo indique ninguna experiencia sino solamente una distinción conceptual (adecuada o inadecuada)?

La posición suareciana difiere ya desde el comienzo, en el umbral de la metaffsica, (o según nuestra terminología, en el momento fenomenológico) de la posición tomista. Esta pasa por alto, por considerarla ficticia, aquella distinción de la realidad en real-ffsica y real-metaffsica que hace equívocas las nociones de los órdenes lógico y real.

El fundamento remoto de la posición tomista es la noción dialéctica del ser (ens), en la cual se connota el propio acto de ser o esse. En consecuencia no es por un realismo exagerado o un paralelismo que se hace el tránsito de los conceptos a las cosas; sino que en la cosa misma se manifiestan presentes las condiciones trascendentales de su esse y de su existir, según las exigencias de la noción primordial de ser.

Suárez y la mayor parte de los escolásticos consideran la actualidad o la existencia de las cosas como el hecho de la realización de la esencia posible en la esencia real.

Sto. Tomás y los tomistas que lo comprendieron, consideran el hecho como el signo (momento fenomenológico) del principio o acto ontológico profundo, que actúa a la misma esencia y que con ella forma la composición del ser. Así pues, como el acto formal, (forma sustancial) se multiplica por la potencia real en su orden (materia), que forma con él una composición real, igualmente cualquiera otra formalidad que cumpla la razón de acto, como los accidentes y el propio esse o acto de ser, se multiplica por el sujeto, o sea la potencia en la cual es recibida.

B) El modo de proceder en la argumentación tomista es extrictamente reductivo.

1o. (Principio de la "perfección separada"). "Si una forma o naturaleza es totalmente separada y simple, no puede haber en ella multitud: como si la blancura estuviese totalmente separada, no habría sino una" (In

L. de Causis, editio IV, ed. Parm. t. XVIII, p. 725a).

2o. (Principio de la "participación") "Ahora en cambio se encuentran muchas blancuras que participan de la blancura (In L. de Causis, L. C.).

"Pero, todo participante se compone de lo participante y lo participado, y lo participante está en potencia a lo participado". (In VIII Physic. lect. 21, N. 1153).

C) Cualquier forma, por tanto, no se multiplica sino en cuanto que es participada, y la participación no puede hacerse sino en cuanto que el acto que es participado es recibido en un sujeto o potencia participante, que multiplicando al acto mismo, lo limita, y limitándolo lo multiplica. "De aquí se sigue que el esse de la inteligencia puede multiplicarse, en cuanto que puede ser participado" (In Lib. de Causis l. c.). Lo mismo acerca de la distinción de las almas como de la distinción de las inteligencias.

Pone (el autor del Liber de Causis, y aquí el Santo Doctor lo prueba) en las almas la misma razón de distinción o multiplicación que había puesto en la inteligencia. Así como el ser (esse) de la inteligencia es compuesto de algo finito y algo infinito, en cuanto que su ser no es subsistente, sino participado por una naturaleza, en razón de lo cual puede distinguirse en muchos, así también sucede con el ser del alma". (ibid., lect, V, p. 727 b.).

A esto se reduce también la demostración de la unicidad del Dios Verdadero, como se tiene expresamente en la conclusión del libro de Causis y en el comentario de Sto. Tomás, que aduce la autoridad de Proclo. (prop. 116 Elem. Theol.).

"Todo dios es participable, excepto uno... Siempre lo participante presupone algo anterior, que es por esencia. Que todos los otros dioses son participantes lo prueba por lo siguiente: Si el primer Dios es uno esencialmente y no por participación, y ninguno de los otros dioses es uno de un modo semejante, o en nada difieren del primero o conviene que sean uno por participación. Ahora bien, si la unidad es la esencia del primero, es necesario que si algo difiere de él, como existiendo segundo, detrás de él, no sea tal que su esencia sea la unidad misma, sino que 'participe de la unidad" (ibid. lect. 32, 760 b).

D) Sin embargo parece que el Santo Doctor afirma expresamente un doble principio de multiplicación: uno según la multiplicación potencial, otro según la formal: aquél en los seres corporales, éste en los espirituales. "La limitación (y por tanto también la multiplicación) de la forma es doble. Una cuando la forma de la especie se limita al individuo; esta limitación de la forma es por la materia. La otra es cuando la forma del género se limita a la naturaleza de la especie. Tal limitación de la forma no se hace por la materia, sino por una forma más determi-

nada, de la cual se toma la diferencia. La diferencia añadida sobre el género, lo contrae a la especie". De Spir. Creat. I, ad 2). Más claramente está en el Compendio de Teología, cap. 15: "Es doble el modo en que una forma puede multiplicarse: uno por diferencias, como una forma general, p. ej. el color, en diversas especies de color; otro por el sujeto, como la blancura. Por tanto, toda forma que no puede multiplicarse por diferencias, si no es una forma que existe en un sujeto, es imposible que se multiplique; como la blancura, si existiese sin sujeto no sería sino sólo una" (ed. de María, III, p. 8).

E) Todo esto ha sido afirmado con acierto por el Angélico y de ninguna manera niega el principio de la multiplicación del acto por la potencia receptiva, sino que la confirma. La duplicidad del principio de multiplicación se afirma en el orden formal. Por tanto es muy cierto que la forma específica se multiplica por el sujeto individual, y que la forma genérica se multiplica por las diferencias en especies diversas. Empero, ambas multiplicaciones se realizan realmente en la potencia, o sea por la potencia subjetiva. Pues la división del género en especies, ya sea entre los seres corporales, ya entre los espirituales, implica una potencia real. El género que se divide o contrae en especies, implica una limitación de sí mismo en el género del ser, tanto en los corporales como en los espirituales. Por fuerza la especie, en cuanto que ya es un acto limitación del género, debe llamarse limitada. Por lo cual cualquier forma o especie real es limitada y multiplica inmediatamente a su género, y mediatamente, a través del género, a la misma noción de ser.

Esta noción del ser (entis), en su última consideración, la del esse puro o "forma essendi", que está más allá de todos los géneros y especies, se muestra como acto pleno y absoluto, acto puro sin potencia.

Por tanto, los otros actos, que son particulares y se consideran actos con respecto a las propias e inmediatas potencias, deben llamarse potencias y en potencia con respecto al primer acto que es el esse. Porque también acto y potencia no se dicen según una noción única, sino analógicamente. Este difícil problema lo resuelve Santo Tomás por la distinción real de esencia y esse en las substancias creadas, tanto corporales como espirituales.

Vale en consecuencia el dicho de Aristóteles: "El acto es el que distingue". Todo lo que es, es colocado en un grado de ser por su acto, o sea su forma; ya sea una forma recibida en la materia ya sea separada, y por esto se distingue de otro grado de ser. Esto pertenece a la afirmación y a la perfección del acto mismo.

Pero multiplicarse no es tanto una perfección sino más bien una imperfección: importa una limitación. La limitación en el orden lógico o multiplicación formal se hace por una formalidad menos común que es como la especie con respecto al género. En el orden real la limitación

introduce, es decir, supone la potencia real, que multiplica al acto en los participantes.

3. FUNCION ONTOLOGICA DE LA POTENCIA Y EL ACTO

A) En la Metafísica Tomista el acto tiene una real dialéctica u oposición con respecto a la potencia, oposición de contradicción o de relación.

-Formalmente es de relación en sentido amplio, o de orden, en cuanto que la potencia se dice "ad actum".

-Realmente es de contradicción: algo que se llamara con respecto a lo mismo acto y potencia, sería en sí contradictorio, ininteligible, imposible.

Por tanto la potencia, en cuanto potencia, aparta de sí todo acto en el orden en que es potencia; y si algo se llama potencia pura, aparta totalmente de sí cualquier acto formal o entitativo. Tal potencia pura que de suyo carece de toda determinación es la materia prima (prôtê hylê).

Según la metafísica suareciana se debe atribuir a la materia un acto, ya formal, ya entitativo, aunque por el contrario se opina que no es nada.

De esto se tratará extensamente más adelante, cuando se considere la estructura del ser.

B) La potencia, dado que es con relación al acto, se conoce por el acto y se divide como el acto al cual se refiere, según dijimos. Pero bajo el aspecto fenomenológico-crítico la potencia se divide según que antecede al acto y es reemplazada por el mismo acto (el niño se hace hombre) o bien según que coexiste con el acto y resulta y permanece como substrato de él, como prôtê hylê en las substancias corporales y como cuerpo en los vivientes, cuya entelejeia es el alma.

C) Las principales dificultades de la síntesis de Aristóteles convergen en las nociones de acto y potencia. Aunque frecuentemente son tratadas con acierto en las obras de éste, no es raro que el aspecto metafísico prevalezca sobre el físico. Sus soluciones necesitan una oportuna integración o comprensión según el progreso de la ciencia y del propio análisis metafísico, en el cual hay que evitar cualquier contaminación o dependencia directa respecto de la física vulgar del macrocosmos.

Indicamos los mayores de estos problemas, a fin de poner en evidencia que las raíces de toda discusión filosófica están asentadas en la metafísica.

1.) La generación substancial, por la cual se distinguen la potencia y el acto en el orden de la substancia (prōtē hylē - morphē).

Según Aristóteles todos los cuerpos compuestos se resolvían en cuatro cuerpos elementales (tierra, agua, aire, fuego), que metafísicamente se componían de materia prima y forma substancial.

Esta concepción ha perdido vigencia desde Galileo y ahora impera la física atómica. Nuestros principios son firmes metafísicamente, pero hay que entenderlos bien, y buscar en las modernas investigaciones la significación profunda de los fenómenos, no aplicando principios abstractos desde afuera, sino considerando la esencia de las cosas en sí mismas.

2.) La presencia de elementos en el mixto: Ya Aristóteles trató agudamente el problema (De Gen. et corr. A, 10, 327 a, 30 ss.).

La mezcla (mîxis) constituye un género muy peculiar de mutación, en la cual se pone en cuestión la realidad que se designa con los términos acto y potencia. Es decir: ¿los elementos permanecen en el mixto en acto o en potencia?

Pues cuando el mixto se corrompe, sus elementos vuelven a su propia naturaleza específica; por tanto la primera mutación es de los elementos al mixto, o puede ser perfectamente reversible: así por ej. la descomposición de agua en H y O.

3.) La presencia de partes en el continuo (synejés) o la naturaleza de la composición del continuo (Physic. Δ, 3 y E, 1, 2). El problema es si las partes del continuo están en acto o en potencia, y si el continuo es divisible hasta el infinito. Si el continuo tuviese partes en acto y fuese divisible hasta el infinito, tendría infinitas partes en acto, y el movimiento, que se hace por el continuo, sería imposible. Hay una famosa paradoja de Zenón de Elea contra la posibilidad del movimiento, que Aristóteles recuerda (Physic. Z, 1, 231 a, 21 ss. Cfr. la exposición crítica de W. D. Ross, Aristotle's Physics, Introduction pp. 71-85 Oxford, 1936).

4.) Unicidad de la forma substancial en el compuesto, por lo cual la forma o acto superior contiene (de un modo eminente y virtual) las perfecciones inferiores y puede desempeñar las funciones u operaciones de las formas inferiores.

Aristóteles (De Anima B, 3, 414 b 31) recurre a la analogía de las figuras: las formas inferiores se encuentran en una superior y única forma substancial (por ej. el triángulo en el cuadrado y el alma nutritiva en la sensitiva).

¿Cómo: en acto o en potencia?

5.) De allí la celebérrima controversia sobre la unicidad del intelecto separado como un acto separado de la materia. Pues Aristóteles, en el texto recién citado, habla de la sensibilidad que contiene en sí la parte vegetativa. Nunca dice expresamente que la parte intelectiva (tón noûn) contenga a la sensibilidad y a la parte vegetativa; por lo cual los averrofstas concluyeron la unicidad del principio intelectivo de la especie humana. El acto espiritual no admite mezcla de potencia corporal ni puede individualmente compararse con ella.

6.) Simultáneamente a los problemas de la constitución del continuo y del conocimiento está la cuestión de los "mínimos perceptibles". (De sensu et sensato, cc. 6-7; 445 b, 3 ss, 448 a, 21 ss.). Aristóteles responde que, aunque aquellos sensibles no existen en acto, al menos en potencia resultan sensibles, es decir, en cuanto que se unen.

4. LOS GENEROS DEL MOVIMIENTO Y DE LA MUTACION

A) El movimiento no cae bajo ningún predicamento determinado, sino que los abarca todos. Los predicamentos expresan los modos de ser del ser finito. Indican por tanto la naturaleza y estructura de la realidad física, sujeta al movimiento y la mutación, que es movida por el movimiento y conducida a los fines debidos.

La división del ser en acto y potencia contempla al ser en cuanto ser y se encuentra en cualquier género. Por tanto es análoga y trascendente, mientras que los predicamentos son más bien unívocos (en el ser finito). El acto y la potencia se interpretan (o para decirlo mejor, ponen y expresan los predicamentos) en el orden metafísico absoluto, de donde surge la última estructura y la definitiva ordenación del ser.

En consecuencia, oportunamente, el Filósofo ya en el V libro de la Metaph., c 7, enumerando las divisiones del ser, completa la división del ser "per se" en 10 predicamentos con la división en acto y potencia (1017 b, 1 ss.): "Además "ser" significa también el ser de éstos que dijimos, tomado en potencia o en acto". Al respecto dice el Angélico "En todos los términos predichos, que significan los diez predicamentos, algo se dice en acto y algo en potencia. Y de aquí resulta que cada predicamento se divide en acto y potencia. Y así como en las cosas que están fuera del alma, algo se dice en acto y algo en potencia, así también en los actos del alma y en las privaciones, que son cosas de razón solamente. Se dice que alguien sabe, porque puede usar su ciencia y porque la usa: igualmente que reposa, porque está en reposo o porque puede reposar. Y no solo en los accidentes, sino también en las substancias". (In V Metaph., 1, 9, n. 897).

B) El movimiento, que tiene una síntesis paradojal de acto y potencia, es de algún modo pasión (páthos) de las cosas en las cuales está.

Aunque físicamente el movimiento sea con toda evidencia una perfección y un estado de la misma naturaleza (la cual se define adecuadamente por el movimiento, como quedará claro más abajo), metafísicamente el movimiento indica algo imperfecto en el ser, ya sea considerando al ser en absoluto, que si necesita ser movido es algo imperfecto, ya sea considerando al acto mismo del movimiento, que debe llamarse acto imperfecto y de lo imperfecto.

No es, pues, el movimiento el tercer momento de la dialéctica, como pretendió Hegel, sino el primero; el tercero es el Acto mismo en su plenitud metafísica, más allá del movimiento y el reposo.

Movimiento y mutación pueden tomarse en un sentido amplio y entonces incluyen cualquier tránsito de la potencia al acto (evidentemente se exceptúan la creación y la aniquilación, pues carecen de uno de los dos términos de la mutación, y por consiguiente alcanzan al sujeto mismo.

Tomados en un sentido estricto, movimiento y mutación, como que se dan entre contrarios, indican un tránsito según la cantidad, la cualidad y el lugar, pero no un tránsito según la substancia, es decir la generación y la corrupción, que se hace entre contradictorios (de no ser tal a ser tal).

Componiendo varias explicaciones del Filósofo, se obtiene este esquema de la doctrina de la mutación.

La mutación (metabolé) es:

a) de un sujeto (hypokéimenon) a un no-sujeto (mé hypokéimenon) y viceversa, y se tiene respectivamente corrupción (phthorá) y generación (génesis).

b) de un sujeto que está en un cierto estado, a un sujeto en un estado contrario. Esta mutación se llama propiamente Kínēsis (movimiento) y se subdivide en tres géneros:

1.) La substancia permanece idéntica, pero puede cambiar su posición en el espacio, según el lugar, y se tiene el movimiento de traslación de los cuerpos. (phorá).

2.) O la substancia se sujeta a la mutación de las cualidades perceptibles (páthē) y entonces resulta la alteración (allóiōsis) entendida comúnmente.

3.) O la substancia crece o decrece según la magnitud (lo cual sucede principalmente en los vivientes) y se tiene aumento (áuxesis) o disminución (phthísis) (Cfr. Physic. 224 a 21 - 226 b 27).

Es cierto también que en las mutaciones substanciales hay un sujeto: la materia prima (prôtê hylê) pero el sujeto del movimiento estrictamente dicho debe ser perceptible por sí mismo, o sea una cosa de la naturaleza (phýseôs ousía) y es de experiencia que la materia prima es de por sí invisible.

Se llama en general alteración a la mutación según la cualidad. Pero en Cat. 8b 25-10a 26 se distinguen cuatro géneros de cualidad: hábito y disposición (héxis kái diáthesis), potencia e impotencia (dynámeis kái adyunamíai physikái), cualidades pasibles y pasiones (pathētikái poiótētes kái páthē); por último la forma y la figura (sjêma kái morphé).

Alguna vez el Filósofo llama alteración a la mutación en el primer género (De Gener. et Corr. 4, 319b, 12-14) o sea una mutación de la sanidad a la enfermedad, pero en sí, propiamente se realiza en el tercer género (Cfr. H. M. Joachim, Comentario p. 105ss).

El resto se remite a la filosofía natural (Para la clasificación completa de los géneros de *movimiento* Cfr. H. Bonitz, *Index arist.* en "metabolé" 45aa, 50-b, 52).

C) El movimiento, pues, no entra estrictamente en las categorías ni se refiere al ser en cuanto ser. Con todo, por el acto y la potencia de algún modo se reduce al ser, y a la vez se reduce a los diversos predicamentos que están sujetos al movimiento. A esto mismo se refiere el Filósofo al comienzo del III libro de la Física para introducir la definición de movimiento: "No hay movimiento fuera de las cosas; lo que cambia cambia siempre según la substancia, según la cantidad o según el lugar" (Cfr. Metaph. K, 9, 1065 b, 7ss).

La razón por la cual el movimiento es algo que anda errante por todas las categorías es que en cada género algo se encuentra de dos maneras: perfecta o imperfectamente. Por ejemplo, en el género de la substancia concreta (tó tóde) una cosa está como forma (morphé) y otra como privación (stérēsis); como blanco y negro en la cualidad color; grande y pequeño en la cantidad; arriba y abajo; pesado y liviano, etc.

La razón de esto es que todos los géneros se dividen por diferencias contrarias, y de los contrarios siempre uno es perfecto y el otro imperfecto (Cfr. In XI Metaph., l. 9 n. 2293).

D) La división del movimiento será pues la misma que la del ser en los predicamentos. Mas no como especies, sino por reducción. Así como la materia prima está en el género de la substancia, así necesariamente el movimiento no puede estar fuera de los géneros de las cosas en las cuales hay movimiento, porque todo ser que cambia, cambia según la substancia, la cantidad, la cualidad o el lugar.

Por tanto tenemos el siguiente esquema fenomenológico-óntico del movimiento:

1. Según la substancia (generación y corrupción)
2. Según la cantidad (aumento y disminución)
3. Según la cualidad (alteración)
4. Según el lugar (traslación)

E) "Estrictamente en la substancia no puede darse movimiento, porque la substancia como tal no tiene contrario" (Physic. E, 2, 225b, 10).

Tampoco se puede llamar movimiento "per se" sino en un sentido muy amplio, a la generación y corrupción de la substancia. Y la razón es estrictamente formal: "Lo que "simpliciter" no es algo concreto (hoc aliquid) no puede moverse, porque lo que no es no se mueve. Pero lo que se engendra "simpliciter" no es "hoc aliquid", pues es un no-ser "simpliciter". Por tanto lo que se engendra "simpliciter" no se mueve. En consecuencia, la simple generación no es un movimiento" (In V Physic. 1. 2, n. 656).

La mutación en la substancia se hace del no-ser al ser y del ser al no-ser "simpliciter"; vgr. del no-hombre al hombre cuando se nace, y del hombre al no-hombre cuando se muere. Por tanto, estrictamente no se habla de movimiento sino en tres predicamentos: cantidad, cualidad y lugar.

El movimiento en la substancia es objeto de las ciencias químicas y biológicas.

F) Entre las especies de movimiento se puede hacer una doble clasificación: una fenomenológica y otra metafísica.

Metafísicamente la primera y mayor forma de movimiento, de la cual depende toda la circulación de la naturaleza, es el movimiento en la substancia: el sujeto común entre los extremos será aquí la materia prima. Pero esta consideración es meramente metafísica.

Fenomenológicamente la primera especie de movimiento es el local:

1. Porque puede darse solo.
2. Porque las demás especies de movimiento lo presuponen, como también el movimiento substancial supone todos los otros.

Por tanto acertadamente el Filósofo llama al movimiento local, el movimiento principal (Metaph. Λ, 7, 1073 a, 11).

La alteración, el aumento y la disminución implican como condición el movimiento local.

Acerca del movimiento local y sus especies trata la física mecánica.

G) La doctrina católica tiene los dogmas de la creación del mundo y de toda creatura de la nada (ex nihilo sui et subiecti) al ser "simpliciter"; y el dogma de la transubstanciación en el Sacramento de la Eucaristía, en el cual se realiza una conversión total (de la materia y de la forma) de la substancia del pan y del vino en la substancia del cuerpo y sangre de Cristo.

Por tanto no pueden llamarse movimiento ni mutación en sentido amplio, sino únicamente según nuestro modo de concebir o de imaginar. En la creación, de hecho, no hay ningún tránsito, porque todo se pone por creación. En la Transubstanciación todo es tránsito, por lo cual no hay ningún sujeto del movimiento. La única relación con el término "a quo" son los accidentes eucarísticos, que permanecen. Pero esto le corresponde a la teología.

5. PURIFICACION METAFISICA DE LAS NOCIONES DE ACTO Y POTENCIA

A) Una nueva acepción del movimiento se suscita en la vida de la conciencia y en el proceso del conocimiento y en general en el mundo de los vivientes, entre los cuales el acto y la operación se ejercen más plenamente y se conocen con más evidencia. En efecto, la vida se conoce por el movimiento, por lo cual se dice que el animal vive mientras se mueve y si no muestra ningún movimiento se lo considera muerto.

Claramente se distingue un doble acto: uno como la ciencia, otro como el considerar mismo "in actu exercito". Aquél es acto como una cierta posesión o "hábito" (héxis); estricta y plenamente el acto es enérgeia. Por ej. cuando el arquitecto duerme está en un cierto acto de ciencia, es decir tiene el hábito de la ciencia, pero no está en el acto de edificar. (Cfr. De Anima B, 1; 412 a 20ss; ib. 5, 417 a, 10ss). Aquel que tiene la ciencia y duerme, de algún modo está en acto y en potencia. Está en acto primo o sea con respecto a la forma o ciencia que tiene, pero está en potencia con respecto al acto segundo.

Bien dice el Angélico "Acto se dice de dos modos: Un modo es como la ciencia es acto. Otro, como el considerar es acto. Y la diferencia de estos actos se puede sopesar por las potencias. Alguién se llama gramático en potencia, antes que adquiera el hábito de la gramática, aprendiendo o descubriendo. Esta potencia se reduce al acto cuando ya uno posee el hábito de la ciencia. Pero entonces está nuevamente en potencia al

uso del hábito, cuando no considera en acto; y esta potencia se reduce al acto cuando considera en acto. Así pues la ciencia es acto y la consideración es acto (In II De An. lect. 1, n. 216; Cfr. Ibid. l. 11 n. 361).

B) Por consiguiente hay un doble movimiento, según el doble género de potencia:

1. Movimiento de la ignorancia a la ciencia.
2. Movimiento del hábito de la ciencia al acto de enseñar.

Pero es distinta la naturaleza de ambos: el primer movimiento puede llamarse verdaderamente acto de lo imperfecto (toû ateloûs); el segundo en cambio, de ninguna manera, pues mejor y con verdad debe llamarse acto de lo perfecto.

Al primer movimiento se pasa conducido desde el exterior y por otro (v.gr. por el maestro) pero al segundo movimiento, que es una operación, el propio cognoscente se mueve a sí mismo hacia el ejercicio del movimiento; no requiere el principio o forma de su acto de otro distinto de sí mismo.

C) Así en el ámbito de la vida y del conocimiento, las nociones de acto y potencia avanzan hacia una significación más pura, que es expresada perfectamente por la vida espiritual en las operaciones del intelecto y la voluntad.

Cuando Aristóteles llama alteración al tránsito hacia el acto de conocer, se debe entender alteración en un sentido totalmente superior (De Anima, B, 4, 415 b 24 y especialmente 5, 416 b 34).

Alteración estrictamente dicha es el proceso físico en el género de la cualidad, según el cual los cuerpos se disponen a la generación o a la corrupción. Estrictamente hablando la alteración se hace entre contrarios opuestos entre sí, o sea según las cualidades "pasibles" (caliente, frío; sano, enfermo) por lo cual se hace de un contrario a otro, de modo que la introducción o actuación de un contrario importa la expulsión del otro opuesto (Cfr. Physic. E. 1, 224 a, 21 - 226 b. 17). De allí que también se llama movimiento "según la pasión".

En la alteración, por tanto, se salva la substancia como sustrato, pero se cambia su cualidad o su pasión en la contraria. La alteración física implica por eso en su noción la privación (stérēsis) de parte del sujeto, y por esto también la corrupción del contrario. Y ésta es la alteración o pasión propiamente dicha, inducida por un agente exterior (Cfr. In II De An. l. 11. n. 369).

D) La alteración o pasión impropiamente dicha es aquella según la cual el cognoscente recibe las especies cognoscitivas. Está libre tanto

de la corrupción del sujeto como de la acción de un agente corruptor extrínseco. Solamente implica recepción de un cierto acto por parte del sujeto que está en potencia.

Y de este modo se la llama pasión, no porque resulta una corrupción del paciente, sino más bien porque resulta una salud y perfección de éste, que está en potencia, por parte de aquello que está en acto. Por lo cual concluye el Angélico: "Lo que está en potencia no se perfecciona sino por lo que está en acto. Lo que está en acto no es contrario a lo que está en potencia en cuanto tal, sino más bien semejante, pues la potencia no es otra cosa que un orden al acto. Si no hubiese alguna similitud entre la potencia y el acto, no sería necesario que el propio acto se realice en su propia potencia. Por tanto esta potencia no es de lo contrario, como en el primer modo, (potencia física simpliciter), sino de lo similar, del modo como la potencia se relaciona con el acto por similitud" (In II De An. l. 11, n. 366).

Aristóteles llama a aquella mutación "padecer" (pásein) simplemente, pero a ésta más bien "la conservación de un ser que está en potencia por otro que está en acto, y que es semejante a la manera de la potencia con respecto al acto" (De An. B, 5, 417b 2).

B) El Filósofo y el Doctor Angélico sostienen que esta alteración, según la cual el cognoscente recibe la forma o especie cognoscible, es potencia en su más pura acepción metafísica. La ciencia o el conocimiento puede alguno recibirlo de sí mismo o de un maestro, pero aún cuando lo recibe del maestro, no es éste como un agente contrario que induce algo, sino que otorga una forma en consonancia consigo mismo.

1. A la alteración que ocurre en el conocimiento la llamamos con el Angélico perfectiva, porque el acto siempre esencialmente importa y otorga la perfección de la potencia capaz de recibirlo. Es la recepción inmaterial de una forma que, de por sí, es apta para perfeccionar al sujeto que la recibe.

"Hay pues una alteración perfectiva, que sucede cuando algo es perfeccionado por otro, sin remoción del otro. En el II De Anima el Filósofo pone esta alteración en la potencia sensitiva" (In I De Caelo et Mundo, lect. 7, ed Parm. t XIX p. 19a) (Cfr. In III De An. l. 12 nn. 765-768).

2. El segundo movimiento o tránsito en el conocimiento es de la misma especie cognoscitiva ya poseída al acto actual de conocer.

Este tránsito, que es puramente perfectivo (porque ambos términos son positivos y el tránsito se hace del hábito (héxis) al acto, necesita un nombre propio. No se lo puede llamar propiamente movimiento ni

estrictamente tránsito de la potencia al acto. Mejor es llamarlo "aumento hacia sí mismo y hacia un acto" (eis autó gár epídosis kái eis entelékjeian - De Anima, B, 5, 417b 6). "Dado que aquél que pasa del hábito al acto, no recibe nuevamente la ciencia, sino que la aprovecha y se perfecciona en lo que posee, y como ser enseñado es adquirir ciencia, resulta evidente que cuando alguien es educido de la potencia al acto, en cuanto que comienza a hacer que éste sepa en acto, no es justo que tal tránsito de la potencia al acto tenga el nombre de enseñanza. Podría tener otro, que quizá no se puso, pero se puede poner" (In II De An. 11, n 368).

La alteración o recepción de algún contrario que connota la privación de un acto o forma, se tiene en el conocimiento sólo por el error: sin embargo están en él los primeros principios, infalibles y de por sí evidentes, por los cuales se puede con seguridad encontrar y alcanzar la verdad.

F) Se distingue pues un triple tránsito o movimiento, según el triple acto y el triple modo de llegar al acto:

1. Tránsito a la naturaleza de aquello a lo cual pertenece el conocimiento (se adquiere el sentido o el intelecto).
2. Tránsito a la forma o al hábito del conocimiento.
3. Tránsito al acto mismo de conocer (del sentido o del intelecto).

La primera mutación la realiza el que engendra y es la que conduce de la pura potencia al acto primo.

La segunda mutación es realizada por el objeto, el maestro y el mismo sujeto, en cuanto que asimila los objetos.

La tercera es realizada de por sí solamente por el sujeto, pues ya posee el acto. "Aquel que ya tiene en sí la ciencia no necesita buscar sus objetos en el exterior, sino que los tiene en sí; por tanto los puede considerar cuando quiere, a no ser que accidentalmente esté impedido", (In II De an. 12, n. 375).

Hay que distinguir una doble potencia: una remota y otra próxima. La primera es potencia en el orden entitativo y es actuada por la forma substancial, por la cual algo es puesto en la naturaleza del cognoscente. La segunda potencia está en el orden operativo y propiamente cognoscitivo, en el cual se perfecciona la asimilación del cognoscente a lo conocido. Así ver. el sentido en el primer momento (antes de la recepción del objeto) es desemejante a su objeto, pero después de la recepción de la especie sensible, puesto en acto, es similar al objeto, más aún, idéntico.

Así llegamos a la cumbre de las nociones de acto y potencia. La dialéctica toca la noción ya del acto, ya de la potencia, purificando una y otra, para llevar gradualmente a la potencia de un estado de pasividad

(I momento) a través del estado de recepción (II momento) a la condición de actividad (III momento), o sea para que el cognoscente mueva de tal modo sus potencias y se translade a la perfección.

Esto se realiza plenamente en el conocimiento intelectual, del cual hermosamente dice el Filósofo: "El entendimiento no necesita de nada exterior sino que él mismo se hace avanzar" (De Anima ed. Handuck, Berlín, 1897, 306, 36s).

Esta doctrina resultó común entre los grandes Aristotélicos (Cfr. Alejandro de Afrodisia, Averroes, Cayetano, en "Percezione e Pensiero" p. 16ss).

LIBRO SEGUNDO

CONSTITUCION
Y SUBSISTENCIA DEL SER

CAPITULO PRIMERO

ESTRUCTURA FORMAL DE LA SUBSTANCIA

1. INTERPRETACION METAFISICA DE LA ESENCIA

A) La metafísica trata de entender el ser en sí mismo, o determinar el ser en cuanto ser, es decir en cuanto es y consiste en sí (Γ, 1). De modo que nuestra Filosofía primera investiga cuales sean "los primeros principios y las primeras causas (A, 2) de los seres" (hai arjái Kái tá áitia zētêitai tôn óntōn, dêlon dé hóti hê ónta - E, 1, 1025 b, 3).

Sobre el ser se puede hablar de múltiples modos, pero principalmente se llama ser a la substancia. Su propiedad es recibir en sí otros modos (affectiones) del ser, a los que sirve de substrato, y "subsistir" con preeminencia sobre todos, como "esencia" o determinación principal del ser. Así pues el problema central en la Metafísica es la determinación ontológica de la substancia en cuanto modo principal del ser sobre el cual existen los otros y en el cual se fundan (Cfr. De Ente et Essentia cc. 1-2).

Considerando el significado del nombre, ya desde el comienzo se puede decir -como en el libro precedente se dijo- que la substancia como "ens pricipale" es lo que existe por sí, o bien aquello a lo cual compete existir en sí y no en un sujeto. Por esto la substancia, "ens principale" usurpa plenamente el concepto de ser, de tal modo que se la puede llamar "ens simpliciter", mientras que el accidente aparece como "ens secundum quid" y dependientemente de la substancia cuanto al ser y cuanto al conocimiento, según vimos.

B) Según nuestra posición, que consideramos es la de S. Tomás y de los más notables tomistas, el ser del que trata la Metafísica debe ser tomado nominalmente y la naturaleza del ser y por consiguiente su grado ontológico deben determinarse con relación a la esencia. Aunque substancia y accidente se diversifiquen según el modo de ser (sec. modum essendi), este modo se establece para entrambos a partir de su propia esencia. O sea que, si el accidente debe decirse "ens secundum quid", es porque tiene también esencia "secundum quid"; por el contrario, la substancia se dice "ens principale" porque como esencia, se manifiesta esencia principal tanto en el ser como en el conocimiento. En griego ousía puede significar para Aristóteles esencia y substancia a la vez, aunque se aplique también a los otros géneros. El problema de la substancia es entonces como la clave de la "inteligibilidad" del ser. Por consiguiente, el ser "nominaliter sumptum", considerado absolutamente (simplici-

ter) es y se llama substancia.

C) Aristóteles, cuando consigna la división del ser al comienzo del libro VII, llama a la substancia tí estin kái tóde ti (quid est et hoc aliquid) (Z, 1, 1028 a,11): esencia en sus constitutivos substanciales y substancia singular. En el primer sentido se considera la consistencia inteligible y a la vez ontológica de la substancia en el orden de la representación (in actu signato). El segundo sentido se refiere a la consistencia ontológica como efectivamente realizada en un sujeto (in actu exercito). Substancia universal (animal racional) y substancia singular (Pedro). Esta división parece corresponder a la de las Categorías en substancia primera y segunda, como hace notar Ross (II, p. 160) y ya lo había advertido el Angélico (in VII Metaph. 1.2 n. 1275).

La "esencia" en cuanto "substancia" tiene carácter de sujeto (tó hypokeímenon - subiectum) en cuanto que recibe y sostiene accidentes y simultáneamente tiene carácter de acto en cuanto que el ser se determina por la esencia. Por esto se la llama a continuación no sólo tí estin (quid est), que es común a los accidentes sino estrictamente tó êidos morphé es decir, forma; y más aún: tó tí ên êinai (quod quid erat esse) (3,1028, b, 34). De manera que hay seis modos en el significado de "substancia": 1) esencia (quod-quid-erat-esse); 2) el universal mismo (tó kathólou) o género; 3) el sujeto o materia (hýlē); 4) la forma (êidos - morphé); 5) el compuesto de materia y forma (tó sýnolon - ib. 8,1033 b; 17); 6) el singular subsistente por la esencia y el acto substancial de existir (Pedro).

Estos significados se pueden reducir a dos principales:

(1.) Singular subsistente (tó tóde ti) o substancia con pleno derecho y única en el orden entitativo (substancia primera).

(2.) Esencia substancial, como constitutivo ontológico de la substancia primera: hombre, animal racional.

Las otras determinaciones convergen hacia éstas como principios suyos constitutivos. Materia y forma (en las cosas sensibles) o la sola forma constituyen la esencia de la substancia en el individuo; género y diferencia expresan la esencia de la substancia en la definición.

Por eso dice el Angélico: "el cuarto modo es "en cuanto sujeto" (1028 b,12) o sea, se dice que la substancia particular es substancia. Sujeto es aquello de lo cual otras cosas son dichas, ya sea como algo superior de algo inferior (géneros, especies, y diferencias); o bien como el accidente se predica de un sujeto, (los accidentes comunes y propios); a la manera como de Sócrates se predican hombre animal, racional, risible y blanco. Pero el sujeto no se predica de otro... Es evidente, pues, que aquí se llama sujeto lo que en las Categorías se llama substancia primera, porque aquí se da la misma definición de sujeto que allí de

substancia primera... de donde claramente se ve que la definición de substancia que aquí se pone es casi la misma que la de las Categorías: a) pues por sujeto se entiende aquí substancia primera; b) lo que llama género y universal, que parece referirse al género y a la especie, cae bajo el concepto de substancia segunda. Este quod-quid-erat-esse lo pone aquí y allá lo omite, ya que no entra en el orden de los predicamentos a no ser como principio. Pues ni es género, ni especie, ni individuo, sino principio formal de todos éstos" (in VII, Metaph. 1.2, n. 1273-75).

D) Los libros que tratan sobre la substancia (ZH) contienen la metafísica más madura de Aristóteles. Se trata de establecer, mediante arduas indagaciones, los fundamentos de la substancia en el orden lógico y en el ontológico. El propósito de estos libros es superar el Platonismo, que consideraba la realidad per se en el orden inteligible, y como constitutivo de la realidad el êidos abstracto.

En su comentario, el Angélico desarrolla magníficamente este principio del Filósofo (Z, 1, 1028 a, 10)": "... Ens significat quid est y hoc aliquid, esto es, substancia, entendiendo por quid la esencia de la substancia y por hoc aliquid el individuo determinado (suppositum); y a estos dos se reducen todos los modos de substancia, como está en el libro V (Cfr. Δ. 8, 1017 b, 10 ss; lect. 10 n. 903-904). Pero ens significa cualidad o cantidad, o cualquiera de los otros predicamentos. Y como el ens se dice de tantos modos, es claro que entre todos los seres el primero es "quod, quid est", es decir, el ser que significa substancia... Lo que es por sí mismo y absolutamente en cualquier género, tiene primacia sobre lo que es por otro y relativamente. Pero la substancia es ser absolutamente (ens simpliciter) y por sí misma, y todos los otros géneros son seres relativamente (entia secundum quid) y por la substancia... Porque cuando nos preguntamos cómo es algo, respondemos que es bueno o malo. Estos significan la cualidad, que es diversa de la substancia y de la cantidad. Por otra parte "tres codos de largo" indica cantidad, y hombre significa substancia. Y así, cuando nos preguntamos por la cualidad de algo no decimos que es de tres codos de largo o que es hombre. Y cuando queremos saber qué es algo, no decimos que es blanco o cálido, que significa cualidad, ni largo de tres codos, que expresa cantidad, sino hombre o Dios, que significan substancia. De aquí resulta que los términos que significan substancia expresan qué es algo ABSOLUTAMENTE (absoluto). Los que predican cualidad, no manifiestan qué es absolutamente aquello de lo cual se predican, sino cómo es. Y lo mismo sucede con la cantidad y los otros géneros. De todo esto se deduce que la substancia se dice ens por razón de sí misma, porque todo lo que significa substancia, significa que es una cosa absolutamente. Todos los demás se dicen seres no porque tengan de suyo alguna esencia como seres por sí mismos, ya que no expresan absolutamente "quid", sino porque son "de tal ser", esto es, porque tienen alguna relación con la substancia que es ser por sí misma, pues ellos no significan esencia. Es decir, en cuanto que

algunos son cualidades de tal ser, o sea de la substancia, y algunas cantidades y otras pasiones, o algo semejante; y esto se expresa mediante los otros géneros... Puesto que los otros seres no son seres sino en cuanto se refieren a la substancia... es decir no parecen seres según su propia significación (a saber, en abstracto) sino únicamente en cuanto significan concretamente con referencia a la substancia, queda claro que cada uno de los otros seres es ser por la substancia". (In VII Metaph. lect.1, nn. 1247-52, 1256). De aquí se sigue la prioridad ontológica y epistemológica que tiene la substancia, como vimos en el libro I.

Así surge una doble o triple serie de problemas según Aristóteles:

1. Cómo está formado o consiste, o es causado (conflatur) el singular.
2. Cómo está formado o consiste la esencia singular.
3. Cómo se divide el género en especies y pasa a éstas. Lo cual importa:
4. Cómo se dividen o multiplican las especies en los individuos.

En la misma enunciación se distingue la continua interferencia entre el orden real y el lógico, entre el Metafísico y el físico. Esta dialéctica del concreto reemplaza en Aristóteles a la dialéctica abstracta de Platón y los platónicos, que ponían esencias "Separadas" (tá éidē jōristá).

a) Según los platónicos el singular es ens secundarium o más bien mera participación (méthexis) o imitación (mímēsis) de la idea arquetípica.

b) Concebían la esencia como pura forma y la materia como "non-ens". Aristóteles rechaza entrambas opiniones como algo que torna imposible el problema de la verdad.

E) La experiencia toda atestigua que el individuo es substancia, ya sea a causa de la consistencia del individuo en el movimiento y la mutación, como vimos, ya porque ningún otro sino el individuo puede ser sujeto en el orden lógico o en el ontológico. En el proceso de resolución, cuando preguntamos qué existe, individuo equivale a "estado en el cual" existe Sócrates, existe Bucéfalo.

Pero Sócrates es y se dice substancia en cuanto tiene la esencia humana, como Bucéfalo caballo porque tiene la esencia equina. Si tuvieran la esencia de blanco o de dulce, no podrían ni ser ni decirse substancias, porque substancia no es la blancura, sino aquello que tiene blancura (tó leukón). "Humanidad", por ejemplo, si se considera con relación a lo que es accidental en Pedro (blanco, culto, etc.) es y se dice verdaderamente substancia (en el orden formal); pero considerada con relación a la subsistencia, la "humanidad" sólo subsiste en Sócrates; absolutamente se dice que subsiste Sócrates.

a) ¿Cómo subsisten y son, pues, en el género mismo, no el género sino sus especies?
b) ¿Cómo subsisten y son en la especie, no ésta sino sus individuos?

En otras palabras:

a) ¿Cómo se constituye una cierta esencia o natura en cuanto modo de ser?
b) ¿Cómo se constituye el concreto subsistente?

2. CONSTITUCION METAFISICA DE LA ESENCIA

A) Cualquier esencia se expresa mediante la definición (horismós). La definición es una palabra u oración compuesta, pues consta de una noción indeterminada (género) y otra determinante (diferencia). El género "no participa" de la diferencia y ésta se encuentra fuera del género, considerados ambos formalmente; sin embargo, realmente aparecen unidos en una esencia, p. ej.: animalidad y racionalidad en humanidad. Para Aristóteles, género y diferencia no son ni expresan nada fuera de sus especies, de modo que la especie de alguna manera realiza la unidad de entrambos, o expresa su síntesis ontológica. Tanto el género como la diferencia dicen referencia a una cierta formalidad aunque en diverso grado de determinación o comprensión, mientras que la especie, algo así como nutriéndose de entrambos principios, expresa la esencia en su absolutez. Dialécticamente la esencia, vgr. humanidad parece un tercer momento, pero realmente constituye el primer momento, es decir, la posición de realidad que incluye a los dos principios.

B) Fenomenológicamente hablando lo que existe o subsiste no es el género o la especie (al menos en los seres materiales) sino el individuo. Aristóteles lo afirma en las Categorías (2a. 17), como vimos. En los libros Z y H de la Metafísica se oscurece esta consideración de la substancia individual y substancia se dice primeramente de la esencia en cuanto tal: humanidad, equinidad, etc. (1036 b, 12). Metafísicamente hablando, lo que es y subsiste es el acto. El acto es la forma. En la medida en que algo es más acto, es más ser; y una forma, en cuanto más pura es más acto y tiene razón de acto. De modo que la forma suprema y totalmente absoluta, es Acto último o Acto puro. Dios y las inteligencias separadas son por lo tanto, substancias, pues son formas puras, indivisibles, eternas. Las restantes substancias entran en composición en la definición, pero deben estar unidas en la realidad por el hecho mismo de ser. Esta unión es dada por la forma. Aunque haya muchos géneros por encima de la especie (animal, viviente, cuerpo...), estas formalidades deben unirse en la única realidad de la especie, de otra manera Sócrates no sería uno sino múltiple.

C) Según algunos modernos, en el proceso aristotélico hay una doble vacilación:

1.) El Filósofo parece tomar como substancia primera la especie misma y no el individuo singular, como en las Categorías.

2.) En la constitución o determinación de la esencia parece fijarse plenamente en una forma o acto, olvidando casi el principio potencial o materia prima (W. D. Ross, op. cit. 1, p. 101, 104 et passim).

Sin embargo, no creemos que el Filósofo se contradiga. Más bien conserva y refiere la índole propia de la cuestión. De acuerdo con lo que ya advertimos, en el orden formal en cuanto tal hay que señalar como substancia no el género indeterminado o no participante, ni el individuo, que indica como un descenso o degradación desde la forma, sino la especie misma. Aristóteles no negó este platonismo. Igualmente, aunque la esencia en el orden físico esté compuesta de materia y forma, la determinación, viene únicamente de la forma, y es la forma misma. Por lo tanto, únicamente son partes de la definición las partes formales; p. ej. no los huesos, carnes o dedos, sino sólo la animalidad y la racionalidad, que constituyen la humanidad (1035 b, 33).

Podría decirse que lógica y físicamente la esencia consta de un doble principio, mientras que ontológicamente se realiza en uno y se reduce a uno: la forma.

D) Así aparece admirablemente consolidada la unidad del ser.

1.) Aunque sobre las especies se puedan enumerar muchos géneros, como siempre la diferencia determina al género y de entrambos resulta una definición, la especie en cuanto tal es una, expresa una con duplicidad de términos, y el intelecto en ella entiende una (Cfr. in VII Metaph. 1, 3 n. 1328).

2.) Igualmente, pueden considerarse varios tipos de materia: materia matemática o inteligible (hýlē noētḗ); materia sensible próxima, sujeto de las mutaciones locales que supone la matemática; materia de las mutaciones de aumento y disminución, que supone las dos anteriores; materia de la alteración, supone la de crecimiento y las demás; materia individual engendrable y corruptible, que supone todas las precedentes (1042 b, 3). Pero todas se fundan sobre esta última y coinciden realmente con ella. Esta las abarca a todas y es en sumo grado y con toda propiedad materia en sentido ontológico. Las otras son diversos grados o aspectos de la consideración que hace el intelecto.

E) Esta unidad del ser se debe entender estrictamente. Como todos los grados formales (géneros) que de algún modo o paradojalmente constituyen la materia inteligible (hýlē noētḗ) se reducen al género pró-

ximo de la especie y coinciden con la realidad de la forma de la especie, de la misma manera, aquellas materias reales se reducen y coinciden realmente con la materia de la especie. Y más aún, puesto que existe una substancia singular, la forma y la materia específicas coinciden realmente con la forma y la materia individual. No formalmente, porque lo que se define es la especie en cuanto que es universal, y no el singular.

De este modo, cada formalidad se encamina hacia su sujeto o sustentáculo, sobre el cual se apoya realmente. Por esto, aunque en los seres corpóreos la forma es acto de la materia y ésta no existe sino por la forma, la forma misma no existe realmente sino en materia, en su materia (Metaph. E, 1, 1025 b,30 ss; Z, 5 ss.). De allí que la forma material incluye en su concepto a la materia y la connote como sujeto que la sostiene. Aristóteles compara la forma material con las propiedades que incluyen en su noción una relación con la naturaleza de la cual salen y sin la cual no pueden ser entendidas, vgr. nariz chata (simón). La "ñatez", como la "aguileñeidad" es una determinada forma de nariz humana, y no se entiende sin una connotación del sujeto que modifica, es decir, la nariz del hombre. Así también las formas materiales no son, ni se entienden, sino a partir de la substancia material y como estructuras reales de la materia. Este principio es fundamental en el Aristotelismo; sin él quedaría nomás en platonismo. O sea que las formas materiales connotan realmente la materia prima a la cual informan y son de algún modo "tóde en tôde" casi a la manera de los accidentes propios, que implican el propio sujeto en el ser y en el conocimiento. (Cfr. Metaph. Z (VII), 5, 1030 b, 16 ss.): no como "blanco", que es un accidente común, sino como "macho" y "hembra", que en su noción incluyen "animal" necesariamente, ya que corresponden per se al animal, kath' autá légetai hypárjein (ibid. 1. 20 ss.).

Según la tesis de L. Robin (en su artículo "Sur la conception aristotelicienne de la causalité", en Archiv. für Gesch. der Filos., 1910), Aristóteles reduce finalmente toda la realidad y la causalidad a la forma, y por lo tanto reincide en el platonismo. Pero se equivoca Robin, porque no distingue en la compleja y ciertamente ardua dialéctica aristotélica diversos modos de consideración y diversos significados de "forma", como antes hemos dicho. (Ver también: W.D.Ross, op. cit. I,p. 103 ss.; Cfr. también De Anima 4,429 b, 10 ss; 7,431 b, 12 ss, etc).

3. UNIDAD METAFISICA DE LA ESENCIA

a) Este examen difícil pero fundamental, en el cual se pone de manifiesto el carácter peculiar del aristotelismo, abarca tres momentos: fenomenológico, ontológico y lógico. Así se torna posible la determinación metafísica del ser en cuanto accesible a la mente humana, contrafda por los sentidos.

La pluralidad de propiedades fenoménicas constituye una manifestación de la esencia, puesto que en sí ya muestra una oposición entre principio activo y pasivo, o bien entre principio determinable (propiedades cuantitativas) y principio determinante (cualidades). Indican, por lo tanto, la unidad de la esencia en la dualidad de principios. Esta dualidad reaparece en la consideración lógico-metafísica de la esencia, como en un tercer momento. Entonces ya no se examina tal oposición fenoménica, sino que se llega a una dualidad intrínseca al mismo ser, o sea su limitación metafísica. Todo lo que está en un género se limita en cuanto que está encerrado en dicho género.

Así pues, es verdad que la definición es de algún modo una oración compuesta, y que tiene partes: el género y la diferencia (Cfr. Metaph. Z, 10, 1034 b, 20 ss.) No obstante, las partes de la definición no son partes de la cosa. Esta fué la posición del realismo exagerado, especialmente de los agustinianos, y en cierta manera también de Escoto y del mismo Suárez, aunque éste se incline hacia el nominalismo, como después veremos.

Para Santo Tomás las partes de la definición coinciden realmente en la única realidad que es la esencia; hay por tanto una diferencia de razón entre ellas. Pero como género y diferencia no son sinónimos, se distinguen formalmente, o sea con fundamento en la realidad: corresponden proporcionalmente a un doble principio de la cosa, potencial uno, actual el otro. El género, que en la definición es el principio potencial, corresponde al principio potencial real, potencia o materia prima, y la diferencia corresponde al principio actual, la forma. Esto lo desarrolla muy bien el Filósofo (l. c.) y también el Santo Doctor, que reprueba la posición de Averroes, según el cual la esencia está únicamente constituída por la forma.

"Algunos dicen que la forma es toda la esencia de la especie y que el alma es toda la esencia del hombre. Y por eso afirman que la forma totius, que se expresa con el nombre de humanidad, se identifica realmente con la "forma partis", que se expresa mediante el término alma, y que sólo hay entre ellas una diferencia de razón. Pues se dice "forma partis" en cuanto que perfecciona a la materia y la hace existir en acto, y "forma totius" en cuanto que por ella el todo, el compuesto, se ubica en una especie. De aquí pretenden deducir que en la definición que indica la especie no entra ninguna parte material sino únicamente los principios formales de la especie. Esta es la opinión de Averroes y de algunos seguidores suyos" (In VII Metaph. l. 9, n. 1467).

A Platón le atribuye la misma opinión (In VIII Metaph. l. 3, n. 1704).

b) El texto de Averroes al que alude el Angélico parece ser éste: "La diferencia entre la forma y la materia es que la forma se pre-

dica "per se" de lo que tiene forma, en cuanto que manifiesta la esencia substancial de esto; la materia, en cambio, no se predica de lo que tiene forma con verdadera predicación, y mucho menos "per se". No se dice que la imagen es cobre, ni el hombre carne, ni la fiata nariz" (In VII Metaph. tc. 34, ed. véneta MDLXII, fol. 184ab- 185a: sin embargo el contexto no parece totalmente exclusivo) Juan de Jandun afirma claramente tal tesis (In VII Metaph. q. XII, ed. véneta 1560, col. 465 ss.): La forma es toda la esencia (quidditas) de la cosa, y no la materia, que ni es siquiera parte de la esencia (pars quiddítatis). A. Nifo cita a Santo Tomás, pero defiende a Averroes (In VII Metaph. Disp. XIII, ed. véneta 1559, p. 203 a ss.).

El Angélico rechaza abiertamente esta opinión, siguiendo a Avicena: "Pero esto se opone a la intención de Aristóteles, pues en el libro VI (E, 1, 1025b, 30 ss.; L. 1, n. 1157-59) dice que en la definición de las cosas naturales entra la materia sensible, y ésa es su diferencia con las cosas matemáticas. Ahora bien, no puede decirse que las sustancias naturales se definen por aquello que no pertenece a su esencia, ya que sólo los accidentes y no las substancias se definen por adición... Resulta pues, que la materia sensible es parte de la esencia de las substancias naturales, no sólo en cuanto a los individuos, sino también en cuanto a las mismas especies. Porque no se definen los individuos sino las especies. Avicena sigue otra opinión: la "forma totius", que es la esencia (quidditas) de la especie, difiere de la "forma partis" como el todo de la parte, pues la esencia específica está compuesta de materia y forma, aunque no de esta materia individual y esta forma. De esto se compone el individuo, Sócrates y Callias. Es la sentencia que Aristóteles incluye en este capítulo para excluir la opinión de Platón sobre las ideas. Este afirmaba que las especies de las cosas naturales existen per se sin la materia sensible, como si la materia sensible no fuera de algún modo parte de la especie. Pero una vez demostrado que lo es, queda bien claro que es imposible que existan las especies de las cosas naturales sin la materia sensible, como p. ej. el hombre sin carnes ni huesos, y así en los otros casos" (Ibid. nn. 1468-69; Cfr. nn. 1499-50, 1523-24 y S. Th. I, 85, 1 ad 2).

c) Ahora aparece asegurada la unidad metafísica de la esencia y la consistencia del ser en sí mismo. Si la definición tiene partes, género y diferencia, éstas se unen en la expresión de una sola formalidad, p. ej. humanidad (forma totius). Si la especie se muestra compuesta en su determinación ontológica, en esta composición los principios o partes se sujetan como la potencia al acto: el acto, que dispensa el ser, también afianza la unidad. Y así volvemos al problema central de este segundo libro de nuestro estudio sobre la estructura del ser. Aunque las esencias sean "como los números" (II, 3, 1043b, 32 ss.) y por tanto consistan en algo indivisible, nosotros sólo podemos entenderlas y consiguientemente expresarlas según una cierta complejidad y composición: "Un solo nombre no puede ser definición, porque la definición debe significar dis-

tintamente los principios de las cosas que concurren a la constitución de la esencia; de otro modo no manifestaría suficientemente la esencia de la cosa" (Ibid. n. 1460). Pero bien que la definición tenga partes, se trata de partes que son directamente de razón y sólo indirectamente se refieren a partes reales, y de alguna manera se toman de ellas y en ellas se fundan: "Hay que decir que las partes de la definición significan las partes de la cosa en cuanto que se toman de ellas, y no que las partes de la definición sean partes de la cosa. Ni animal ni racional son partes del hombre, sino que animal se toma de una parte y racional de otra. Animal es lo que tiene naturaleza sensitiva; racional, lo que tiene razón. Y la naturaleza sensitiva es como material respecto de la razón. De aquí que el género se tome de lo material; la diferencia, de lo formal, y la especie, de materia y forma juntamente. Pues hombre es lo que tiene razón en una natura sensitiva" (Ibid. n. 1463; cf. nn. 1546, 1564).

La posición averroísta sobre la constitución de la esencia no es extraña a la tesis de Averroes sobre la unidad del intelecto humano, que ataca acérrimamente S. Tomás. La raíz metafísica de esta opinión es sin duda platónica, pues concibe la esencia simplemente como forma, y la considera en un estado absoluto y abstracto. Pero nuestro conocimiento de las esencias depende del movimiento y de la multiplicidad de propiedades sensibles, y cualquier determinación esencial debe hacerse, próxima o remotamente con diferencia respecto del conocimiento, del movimiento y de la multiplicidad. Sin esta dependencia no puede concebirse.

4. CONSISTENCIA METAFISICA DE LA ESENCIA

A) "Ens" se dice de múltiples modos, pero principalmente de la substancia, a la cual se refieren todos los otros modos de ser. Como "ens principale", la substancia tiene con toda propiedad razón de fundamento o sustentáculo de todo lo que adviene al ser, es decir, las afecciones y accidentes propios o comunes. Formalmente, la substancia es la especie (esencia específica); realmente, sólo debe decirse substancia al individuo o ser particular, en cuanto que se ofrece a la percepción inmediata en la plenitud de sus determinaciones propias, como aquello que verdadera y únicamente existe "separado".

1. Al singular Aristóteles lo llama técnicamente tóde ti (Hoc aliquid) (Z, 1, 1028a, 3). Quitando del singular lo que le corresponde como singular, tenemos la esencia.

2. Esencia, en griego ousía, aparece diversamente expresada por Aristóteles:

a) tó ti estí (quod quid est), significa la misma esencia en universal, que se encierra en la definición.

b) tó tí ên êinai: esencia (êidos dè légō tó tí ên êinai, Metaph. Z. 10, 1035b, 32) en su pureza metafísica, como la pueden expresar los términos de la definición convenientemente dispuestos.

El imperfecto ên se explica de muchas maneras, Schwegler indica: A) precedencia ideal y temporal de la idea sobre su realización efectiva; B) Es un brachilogicum. La fórmula indica el ser que debe ser la cosa según se muestra al pensamiento que debe ser. C) Duración continua del ser esencial (cfr. A. Schwegler, Arst.'s Metaphysik, IV, p. 372 s.: excursus). La fórmula, por tanto, es propia de Aristóteles: reuniendo tiempo presente y pasado, pone en evidencia el carácter de permanencia y de identidad de la substancia y a la vez su función de substrato, especialmente en los seres cuya esencia consta de una forma recibida en materia.

B) La fórmula tó tí ên êinai con dativo del predicado significa una noción substancial, como tó agathō êinai es "esencia de la bondad", Aristóteles dice: "una cosa es la magnitud y otra el ser de la magnitud; una cosa el agua y otra el ser del agua" (De Anima, T, 4, 429b, 10 cfr. 1. 18) Aquí es evidente la distinción entre la cosa en su realidad concreta y la misma entendida abstractamente = en aphairései (ib. 429b, 18). Se trata de una expresión técnica, pues reaparece en Metaph. Z, 11, 1037a 21 ss. El dativo se refiere aquí a las esencias que tienen materia sujeta p. ej. "ñata", que son en sí mismas compuestas (cfr. Metaph. l. c. 1037a 31: "en la substancia compuesta, como "nariz ñata" o Callias entrará también la materia). Trendelenburg explica el dativo en sentido "receptivo o posesivo"; es de algún modo un dativo "de abstracción".

Santo Tomás lo apunta brevemente: "El Filósofo, en el VII libro de la Metafísica se pregunta si "quod quid est", es decir la "quidditas" o esencia de la cosa, significada por la definición, es lo mismo que la cosa (res). Y como Platón sostenía que las esencias de las cosas, a las que llamaba ideas o especies, existen separadas de las cosas singulares, demuestra que las esencias de las cosas son accidentalmente distintas de las cosas. No es lo mismo la esencia de hombre blanco y un hombre blanco, ya que la esencia de hombre sólo contiene en sí lo que pertenece a la especie de hombre, mientras que un hombre blanco tiene en sí algo más de lo que le viene de la especie humana" (in III De Anima, l. 8 n. 705).

Aquí surge una doble cuestión: la distinción entre natura o esencia e individuo y entre natura individual y "suppositum", que después trataremos.

C) Por lo tanto la consistencia metafísica de la substancia corpórea aparece como dialéctica: por un lado depende de la materia o sujeto; por otro, de la forma que es acto de la substancia. Esto último se puede decir propiamente; lo primero, impropiamente y con tal que se entienda materia última, p. ej. "tal cuerpo organizado" para el alma humana. Pues

es evidente que ciertas especies se encuentran siempre en y con materia: "como la especie humana, que en cuanto aparece visiblemente, no se encuentra sino en carne y hueso... y porque tal especie no se realiza en otras partes materiales que no sean estas, no podemos con el entendimiento separar fácilmente al hombre de la carne y los huesos". (In VII Metaph. lect. 11 n. 1504-1506).

Sin embargo en la definición que ha de expresar la esencia no se puede poner cualquier forma y cualquier materia sino la propia forma última y la materia o partes materiales u órganos que más caracterizan a esa natura en su especie. Como veremos más adelante, la materia multiplica numéricamente a la forma y puede decirse que la forma distingue específicamente a la materia, llevándola hacia estructuras u organizaciones aptas para las operaciones de la substancia en el orden propio. Escribe el Angélico: "Así como el individuo se individúa por la materia, cada uno es colocado en su especie por la forma. El hombre no es hombre por tener carne y huesos, sino porque tiene un alma racional en carne y hueso. De modo que la definición de la especie debe tomarse de la forma, y sólo deben ponerse en la definición de la especie las partes materiales en las que primera y principalmente está la forma. La razón del hombre es la del alma. El hombre es hombre porque tiene tal alma. Por eso, si se define hombre, debe definirse por el alma y no obstante deben incluirse en su definición las partes del cuerpo en las que está primeramente el alma, como el corazón o el cerebro, según ya dijo... Aunque no haya materia en la esencia de la forma, la hay en toda esencia compuesta. Como la curvatura está en la nariz ñata y también la materia individual en Sócrates". (In VII Metaph. lect. 11, nn 1531-32. Cfr. I, 85, 1 ad 2).

D) Formalmente y en una abstracción metafísica, cualquier especie o natura debe decirse forma y consiste en algo indivisible, por lo cual "la esencia (tó tí ên êinai) de algo se identifica con aquello de lo que es esencia". Sin embargo, realmente, algunas esencias en cuanto tales se componen de acto y potencia, como las esencias materiales. En estos seres la esencia se multiplica indefinidamente en los individuos; no subsiste por y en sí misma sino por otro y en los individuos singulares. Se planteará entonces la cuestión del principio de individuación, pues especie e individuo no coinciden, se distinguen. La consideración lógica-metafísica es diversa de la metafísica-real: la primera atiende al modo de predicar, la segunda al modo de existir. "El lógico considera el modo de predicar y no la existencia de la cosa. De modo que lo que responde al "quid est" dice pertenencia al "Quod quid est" (esencia) ya sea intrínseco, como la materia y la forma, ya extrínseco, como el agente y el fin. Pero el filósofo, que busca la existencia de las cosas, no abarca bajo el "quod-quid-erat-esse" (esencia) al agente y al fin, porque son extrínsecos" (In VII Metaph. l. 17 n. 1658). Pues esto pertenece a la causa de la forma en la materia, y se supone, además de la esencia, que resulta de entrambas, el acto de ser (esse). Aquí se ubica el tratado sobre las causas del ser.

CAPITULO SEGUNDO

LA MUTUA RELACION METAFISICA ENTRE MATERIA Y FORMA

1. AFINIDAD METAFISICA DE LA MATERIA CON LA FORMA Y VICEVERSA

a) Eliminada la posición platónica, según la cual el género se dice substancia con mayor propiedad que la especie y el universal más que los singulares, Aristóteles, en el libro II (VIII) se propone explicar la estructura de la substancia (primera) considerándola en una triple acepción: forma, materia y compuesto. Así integra y completa lo que en sus libros de Física ya había expuesto, referido directamente al movimiento y la mutación.

A través de la verdad de la experiencia estableció, contra Platón, la realidad de las substancias sensibles y las llamó "primeras". Ahora, interpretando su estructura según la composición real de acto y potencia, resuelve el problema del movimiento y la multiplicidad substancial, problema que los Presocráticos no habían podido resolver y que explicaban mítica o mecanicísticamente. (ver todo el libro A y H, 2, 1042b, 12 ss, L. 2, n. 1692 ss.) Tanto los *Físicos como Parménides, Heráclito*, los pitagóricos, Empédocles o Demócrito, no distinguían entre potencia y acto. Y así desaparece toda dialéctica, porque todo se afirma o niega simpliciter según una misma razón (lógos).

b) Por lo cual, la primera relación de la materia con la forma es que son principios de la substancia como acto y potencia, de tal modo que la potencia no excluye al acto ni el acto a la potencia sino que uno supone al otro. Entrambos pues, en la esencia se miran mutuamente.

De esto se sigue que se unen inmediatamente en la constitución de la esencia, para consolidar la unidad del ser. Materia y forma, como principios de la esencia se distinguen realmente como potencia y acto, pero se unen metafísicamente en el ser en que están, y de algún modo se identifican con él. Por tanto, realmente la materia es "formada" y la forma "materiada", si se entiende la materia en su última disposición y la forma según su última diferencia. Esto es fundamental en el realismo aristotélico. En Metaph. H, 6 se pregunta si lo que hace que los números y definiciones sean uno es algo distinto de sus partes, y responde negativamente. Pues aunque haya grados en las substancias, y las formas subsistentes sean inmediatamente uno y ser, en las substancias corpóreas tampoco hay un medio formal; de lo contrario sería inevitable un proceso al infinito.

(c) Las substancias materiales tienen una causa extrínseca de unidad, que es lo que impulsa (movens) hacia el movimiento y la generación para que se concreten en acto (1044b, 25 ss) "La única causa que las hace ser uno es la que hace que lo que es en potencia pase a ser en acto. Esto, en los seres sujetos a generación, es el agente (agens)" (in VIII Metaph. l. 5 n. 1759). Pero formalmente entendidos, acto y potencia deben coincidir en uno, y por tanto no hay otra causa de su unidad sino ellos mismos. La razón profundísima del Filósofo es que "la materia última y la forma son en la cosa uno y lo mismo; por un lado, en potencia; por otro, en acto" (1045b, 18: hē esjátē hýlē kái hē morphḗ tautó kái hén, tó mén dynámei, tó d'energêia).

Los platónicos buscaban equivocadamente una participación intermedia entre los seres superiores y los inferiores, es decir, ciertas formalidades medias como la consubstancialidad o el vivir en los vivientes. Esto no es más que cosificación de abstracciones. "La causa de estas hipótesis, explica el Angélico, es que buscaban algo que realizara la unidad de potencia y acto y examinaban sus diferencias como si fuera necesario que se coaligasen a través de un medio, igual que las cosas diversas según el acto. Pero ya se dijo que la materia última, a saber, la apropiada a la forma, y la forma son lo mismo. Una es como potencia, la otra como acto. De manera que es igual preguntarse por la causa de una cosa que preguntarse por la causa de la unidad de esa cosa, pues cualquier cosa en cuanto es, es una y la potencia y el acto de algún modo son uno. Pues lo que está en potencia, pasa al acto. Y así no hace falta que se unan mediante un vínculo, como las cosas que son radicalmente diversas. O sea que no hay otra causa de unidad del compuesto de materia y forma, más que lo que mueve a la potencia hacia el acto. Lo que es absolutamente inmaterial es uno por sí mismo, como también existente. Y basta para el octavo libro con lo dicho". (In VIII Metaph. l. 5, n. 1767).

La teoría del vínculo substancial como un medio que une el alma y el cuerpo, la enseñó expresamente Leibniz, quien la tomó de la Escolástica decadente. Así lo demostró Cl. D. Boehm (en su obra "Le vinculum substantiale chez Leibniz", París, 1938, corrigiendo la tesis de Maurice Blondel. "Un enigme Historique. Le "vinculum substantiale" d'apres Leibniz et ébauche d'un Realisme superieur", París, 1930), apelando principalmente a Suárez, a quien tanto estima Leibniz, lo mismo que Wolff, Schopenhauer y otros modernos.

(d) En este segundo momento, que podemos llamar constructivo, el acto domina y atrae a la potencia hacia sí. Aquí la metafísica aristotélica alcanza en su interpretación del ser una cima de difícil conquista para aquellos que no hayan penetrado íntimamente las nociones fundamentales de potencia y acto y sus exigencias. En su De Anima que demuestra muy bien la madurez de su ingenio ante el problema supremo del hombre, Aristóteles aplica plenamente la teoría del acto y la potencia y de los principios de la substancia. Allí, después de dar la célebre definición del

alma (actus corporis physici organici), hablando de la unión del alma con el cuerpo, dice que esta unión se realiza inmediatamente, pues alma y cuerpo se refieren uno al otro como potencia y acto, y éstos evidentemente se unen por sí mismos y no mediante otro. Y concluye "No es necesario preguntarse si el alma y el cuerpo forman una unidad, como tampoco cabe duda acerca de la cera y la figura, o sobre la materia de algo y la forma de lo cual es materia" (De Anima B, 1, 412 b, 6; in II De Anima, lect. 1n. 234). Al final del libro A y como complaciéndose, arguye Aristóteles que los filósofos anteriores especialmente pitagóricos y platónicos, dejaron sin explicar la unidad del ser (Metaph. A, 10, 1075 b, 34).

Santo Tomás expone el texto del Filósofo según sus sólidos principios de modo que la definición aristotélica de alma, aparece casi como un compendio de toda la metafísica. "Muchos dudaron acerca de cómo alma y cuerpo se hacen uno. Algunos entonces afirmaban que el alma se une y en cierto modo se liga al cuerpo a través de algún medio. Pero una vez demostrado que el alma es forma del cuerpo, ya no se puede dudar. Y por eso dice que no hay que preguntarse si el cuerpo y el alma forman una unidad, como tampoco cabe duda sobre la cera y la figura, o sobre una cierta materia y la forma de la cual es materia. Pues en el octavo libro de la Metafísica (l. c.) se demostró que la forma se une per se a la materia como su acto, y es lo mismo para la materia estar unida a la forma que estar en acto. Y esto es lo que dice también aquí: "ens" y "unum" se dicen de múltiples modos, p. ej. del ser en potencia y del ser en acto, pero lo que propiamente es "ens" y "unum" es el acto. Pues, así como no es "ens simpliciter" sino "secundum quid", el ser en potencia no es "unum simpliciter" sino "secundum quid". En efecto, algo se dice "unum" del mismo modo que se dice "ens". Y por lo tanto como el cuerpo tiene el "esse" por el alma como por una forma, se une al alma inmediatamente en cuanto que el alma es forma del cuerpo" (In II De Anima lect. 1, n. 234). Cfr. De Spiritualibus creaturis, a. 3 y lugares paralelos.

2. NATURALEZA DE LA FORMA EN CUANTO ACTO ESENCIAL

A) Substancia primera se toma en tres sentidos: materia, forma y compuesto; y entre estas tres hay un cierto orden. Materia prima es y se dice en el orden físico, en cuanto que es el sujeto primero. El compuesto se presenta primero en el orden de la existencia; la existencia de los cuerpos resulta de la unión real de materia y forma. La forma se ubica primeramente en el orden metafísico; ya sea pura, ya se una a la potencia, la forma es el acto primero, y así todo lo que llega a un ser de actualidad, le llega por la forma o en razón de la forma.

Por tanto, hablando del alma como forma del cuerpo, y declarando su causalidad formal, el Filósofo dice enfáticamente y universalmente:

"La causa del "esse" para todas las cosas es la esencia (forma)" (De Anima B,4,415 b, 13). El sentido del principio es obvio. Pues la forma (y no se trata aquí de "forma totius" - lógico-ontológica - sino de "forma partis" - ontológico-física-) es acto de la esencia, que determina ontológicamente a la esencia y la distingue en el orden real. Así pues, la forma "dat esse" al compuesto, es decir mediante su actividad formal pone al ser en especie y lo torna próximamente dispuesto, si es lícito hablar así, para que exista realmente. Entonces, el principio "forma dat esse" debe entenderse primero y con propiedad en el orden formal, a saber: acto formal "esse essentiae", según la terminología postomista. Ahora bien, dejando de lado la controversia sobre la composición de esencia y esse en las creaturas, puede decirse que la forma, puesto que da el "esse essentiae", consiguientemente, ya de alguna manera da también el "esse existentiae" o acto entitativo. La forma comunica por sí misma el "acto formal", el acto entitativo (aunque propiamente no sea ni de la materia ni de la forma), adviene al compuesto en cuanto que la esencia ha sido actuada por la forma y en cuanto que la forma, según su perfección, es causa y mensura de la perfección de la esencia y, por esto, también de la perfección del mismo "actus essendi", el cual debe guardar siempre proporción con la esencia en la que es recibido. Es probable que Aristóteles, como que no conoció claramente la verdad de la creación, haya reunido en uno este doble significado; y así tomo el principio tanto del "esse essentiae" como del "esse existentiae", ya que para él, si bien no coinciden totalmente, tampoco difieren demasiado entrambas expresiones. Pues el "esse essentiae" se refiere a la constitución de la esencia solamente, mientras que el "esse existentiae" se refiere a la constitución del ser o concreto subsistente, que agrega a la esencia por lo menos los principios individuales.

El Angélico manifiesta muchas veces el sentido de aquella expresión en su doble momento. He aquí algunos ejemplos: 1) (globalmente) "La natura o esencia se relaciona con el que la tiene y con aquello de lo cual la natura es principio. Entre la esencia y el que posee la esencia no hay una potencia media cuanto al acto de la misma esencia en el poseedor, que es el "esse"; pero la esencia misma da el "esse" al que la tiene, y este acto es como acto primero" (In I. Sent. D. 7, q. I, 1 ad 2; P. VI, 61 a). 2) (El "esse" es causado eficientemente por Dios, formalmente por la forma) "Dios produce en nosotros el "esse" natural sin que medie ninguna causa agente, pero mediante una causa formal, pues la forma natural es principio del "esse" natural (De Ver. q. XXVII, a. 1, ad 3). 3) (De algún modo es por la forma, como fundamento propio). "En los seres compuestos de materia y forma, se dice que la forma es "principium essendi", porque es complemento de la substancia cuyo acto es el mismo "esse", como la diafanidad es para el aire principio de iluminación, ya que lo hace sujeto propio de la luz". (C. G. II, 54). Por lo tanto: "Las formas no son propiamente las que tienen "esse", sino más bien por ellas las cosas tienen "esse" (In VII Metaph. L 7 n. 1419).

B) La forma, en cuanto que es acto del ser y lo determina, debe consistir en algo indivisible, de lo contrario desaparece la unidad del ser. Por eso, Aristóteles, aproximándose a la "terminología" del último Platón, asimila las esencias a los números (H, 3, 1043 b; 1044 a ss.). Los números cambian al sumársele o restársele la unidad. Igualmente sucede en las definiciones y en las formas con lo que constituye la última diferenciá de la esencia, "pues en cuanto se les agrega o quita algo por mínimo que sea, ya es otra la definición y otra la natura de la especie. Por ej: Substancia animada sensible, es la definición de animal; si se le agrega racional, se constituye la especie hombre; si se le substrae sensible, se constituye la especie planta, porque también la última diferencia da la especie" (In VIII Metaph. L. 3 n. 1724). Aristóteles considera aquí no los números numerantes, aritméticamente, sino aplicados a las cosas, ontológicamente; no "números de unidades" sino "de cosas": "el número aplicado a las cosas se llama "numerus rerum", p. ej.: cuatro perros, cuatro hombres, y de este modo las substancias de las cosas, significada por las definiciones, pueden decirse números.

Si la definición de hombre se divide en animal y racional, la definición de animal en animado y sensible, no se seguirá hasta el infinito, porque no puede haber proceso al infinito en las causas materiales y formales, según se probó en el libro segundo. De modo que la división de la definición se asemeja... a la división del número (y no de la cantidad continua) que es divisible en partes indivisibles" (In VIII Metph. l. c. n. 1722).

C) Puesto que la forma es acto del ser en la línea esencial y consiste en algo indivisible, es evidente que hay una sola forma en cada compuesto y que no es posible que se multipliquen en la misma substancia sin que el mismo ser se disuelva. Esta es la posición constante de S. Tomás y una de las doctrinas peculiares de la "esencia del tomismo", severamente impugnada por las otras escuelas en la Edad Média. La aspereza de la controversia fue provocada por la importancia de la cuestión en teología, especialmente sobre la condición del Cuerpo de Cristo en los días que estuvo muerto. En la posición contraria, algunos sostienen absolutamente la pluralidad de formas, subordinadas según la propia comprehensión (forma de corporeidad, de vida, de animalidad), como los antiguos agustinianos que siguen de cerca a Avicebrón. Otros, como Escoto, sostienen una sola forma de corporeidad intermedia, para solucionar principalmente el problema teológico.

a) El origen histórico de la controversia es el influjo del Realismo exagerado de la filosofía neoplatónica, que llega hasta los escolásticos no principalmente a través de San Agustín sino más bien del filósofo árabe-judío Ibn-Gabirol (Avicebron), cuyo "Fons Vitae" tradujo al latín el español Domingo Gundissalvo. El Angélico denunció a menudo y abiertamente este origen de la posición contraria. Hay que notar - aunque esto corresponda a la metafísica de la materia prima, de la que hablaremos después -

que existe una diferencia entre los agustinianos y Avicebrón. Este, aunque admitió la pluralidad de formas y materias, conservó intacta la noción de materia, y la consideró pura potencia carente de todo acto. Los agustinianos, al contrario, y todos aquellos que no han seguido la auténtica línea del tomismo, alteraron la noción de potencia, ya que rechazaron la potencia pura y atribuyeron explícitamente a la potencia en cuanto tal un acto formal o bien entitativo.

Nos parece que la raíz de esta discrepancia está en el diverso método metafísico que aplican las diversas escuelas. Algunas mezclan principios neoplatónicos y aristotélicos, o más bien expresan con términos aristotélicos nociones antiaristotélicas. S. Tomás defendió firmemente su posición, pero fue condenada por el obispo de París, Tempier (año 1277) y por el de Oxford Richard Kildwardby, O. P. (año 1283). La condenación fue revocada después de la canonización del Angélico Doctor.

b) El principio de la sentencia opuesta es la "correspondencia directa" entre el orden lógico y el ontológico: es necesario que haya realmente y que se distingan tantas formas y materias como grados metafísicos. Oigase a Juan de Jandun (S. XIV), averroísta en antropología, pero agustiniano o avicebroniano en Metafísica. Conclusión: Las partes de la definición, género y diferencia, y la especie misma importan diversas formas realmente y per se, pero conceptualmente una sola forma distinta.

Como averroísta, considera la condición del hombre, y no anuncia un principio general: "Hay en el hombre una forma por la cual es hombre, otra por la cual es animal, otra por la cual es cuerpo y así ascendiendo siempre hasta lo más general, porque existen tantas formas realmente diversas como géneros. Más aún: si fuesen mil, ascendiendo, los géneros unívocos, otras tantas serían las formas realmente diversas en la especie especialísima" (In XII Metaph. QQ. acutissimae, Venecia 1560, L. II, q. X, col. 152) De Jandun afirma con verdad que la opinión favorable a la pluralidad "es antigua, aunque algunos la abandonaron por ciertas aparentes razones... y también a causa de la fama de los grandes maestros que las sostenían, como Alberto, S. Tomás y Egidio" (col. 170).

c) El Angélico relaciona íntimamente esta cuestión con la del medio para la unión de alma y cuerpo, que tratamos antes. Las soluciones opuestas brotan de la misma raíz. Desarrolla con mayor amplitud su pensamiento en sus obras de madurez. En el Comentario a las Sentencias no aparece y apenas lo toca en Contra Gentiles; hay en cambio una magistral exposición en la Q. De Spiritualibus creaturis, a. 3. El proceso del artículo es el siguiente: Introducción. Sentido de la cuestión... "Si el alma se une al cuerpo como forma suya, se une a él inmediatamente... Una cosa es uno por la misma razón por la que es ser (unumquodque sec. hoc est unum, sec. quod est ens). Algo es ser en acto por la forma... Por tanto toda forma es acto, y por consiguiente es la razón de unidad por la que algo es uno...

Cuerpo del artículo: "Cuál es el sujeto del alma... hay dos opiniones: Algunos dicen que hay muchas formas substanciales en el mismo individuo, de las cuales uno es substrato de la otra, y así la materia prima no es sujeto inmediato de la última forma, sino que es sujeto suyo mediante formas medias, de tal modo que la materia misma, en cuanto que está bajo la forma, es sujeto próximo de la forma segunda, y así sucesivamente hasta la última forma. Por tanto, el sujeto próximo del alma racional es el cuerpo perfeccionado por el alma sensitiva, y a éste se une como forma el alma racional". El origen de esta posición es el método de los platónicos, en cuanto que lo que es abstracto en el intelecto, es abstracto en la realidad". Impugnación "según los verdaderos principios de la filosofía, que consideró Aristóteles: 1) En primer lugar, porque ningún individuo substancial sería absolutamente uno (simpliciter unum). Pues no se hace "unum simpliciter" de dos actos sino de potencia y acto, en cuanto que lo que está en potencia pasa al acto... Si se multiplicasen las formas substanciales en un individuo substancial, este no sería "unum simpliciter" sino "secundum quid", como p. ej. hombre blanco. 2) Si hubiese en el individuo substancial varias formas, la primera, que da a la materia el "esse simpliciter", sería substancial y las otras que le viniesen serían accidentales, porque serían formas en un sujeto ya constituído", cual es la razón de accidente. 3) "Se seguiría que en la adquisición de la última forma (vgr. del alma racional) no habría "generatio simpliciter" sino sólo "secundum quid"... Como la forma que precede en la materia produce el "esse actu", la subsiguiente ya no hará ser simplemente sino ser ésto, p. ej.: hombre, burro, o planta, y así no habría "generatio simpliciter".

La otra opinión es que en un individuo no hay más que una forma substancial. De acuerdo con esto hay que decir que (en el hombre) por la forma substancial, que es el alma humana, este individuo tiene no sólo el ser hombre, sino el ser animal, viviente, cuerpo, substancia y ser. Y así ninguna otra forma substancial precede en este hombre al alma humana, y por consiguiente tampoco una forma accidental..."Se prueba por este principio: "una forma más perfecta hace mediante un todo lo que las inferiores hacen mediante diversos, y más aún; por ejemplo: si la forma del cuerpo inanimado da a la materia el ser y el ser cuerpo, la forma de la planta le dará esto y además el vivir; el alma sensitiva esto y además el ser sensible; el alma racional, esto y por encima de esto el ser racional". El Angélico aplica el principio de las esencias-números antes referido: "Las formas de las cosas naturales difieren según lo perfecto y lo más perfecto como es claro para el que examina atentamente en todos los géneros y especies de las cosas naturales, por lo cual las especies se comparan con los números, como se dice en VIII Metaph., cuyas especies varían por suma y resta de la unidad. Por esto también Aristóteles en II De Anima (3, 414 b, 31) dice que "lo vegetativo está en lo sensitivo" y lo sensitivo en lo intelectivo, "como el triángulo en el cuadrado" y el cuadrado en el pentágono... Del mismo modo, el alma intelectiva contiene virtualmente (virtute) a la sensitiva, porque tiene esto y aún más y no son sin embargo dos almas" (Ed. Crítica Keeler, Roma 1938).

Así pues, por la trabazón de la teoría del acto y la potencia en la pura línea aristotélica, aunque todo esto no figure siempre expresamente en la letra del texto de Aristótcles, Santo Tomás rechaza simultáneamente el máximo error metaffsico de la Edad Media (pluralidad de las formas) y el máximo error antropológico (unidad del intelecto separado en todos los hombres). (Referencias útiles: De natura materiae cc. 8-9; C. G. II, 71; I, 76, 3, 4, 6, 7; Q. De Anima, 9; Quodlib. I, 6; XII, 9; Comp. Theol. 91-92).

(En favor de la teoría contraria: Avicebron, Fons Vitae, ed. Cl. Baeumker, Munster i. W. 1892-95. Cfr. Index, s. v. Forma et materia. Avicena: Metaffsica - Isaac de Stella, Ep. De Anima (P, L. 194, col 1881) Alcherus de Claravalle, De Spiritu et Anima (entre las obras de S. Agustín, P. L. 40, 780).

De unitate et Uno (se atribuía a Boecio pero es de Domingo Gundissalvo): estos dos opúsculos eran tenidos como autoridades principales por los partidarios de la pluralidad de formas - Summa philosophiae, tr. IV, c. 13 et passim (de la escuela de Roberto de Lincoln, que recuerda expresamente Juan de Jandun como abanderado de esta doctrina) - Roger Bacon: Comm. natur. IV, 3, c. 4 y comúnmente en la escuela franciscana tanto antigua como actual.

CAPITULO TERCERO

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACION - OBSERVACIONES

1. LA NOCION DE INDIVIDUO Y EL PROBLEMA DE LA INDIVIDUACION

a) Individuo se opone a universal o esencia común. En el mundo corporal no subsisten las especies o formas en cuanto tales, sino que hay muchos individuos que se multiplican indefinidamente por generación y corrupción. Los individuos son las substancias primeras realmente subsistentes. El universo está constituído por individuos (Physic. 186 b, 35); de modo que la especie no subsiste en sí sino sólo en los individuos, y la forma sólo en la materia. En la metafísica aristotélica, el problema de la individuación es el supremo en el orden del análisis (via resolutionis), ya que propone la razón última y propia de la concreción real de la forma y de la esencia. Pero parece también un problema casi insoluble, pues en el Aristotelismo el concepto de substancia conviene de suyo y primeramente a la esencia y el de inteligibilidad, a la forma. Buscamos por tanto, no la plena comprehensión de la individuación, sino su principio y condiciones como desde lejos. Nuestro entendimiento no conoce sino abstrayendo de la materia, y la singularidad; si quiere pues aprehender esto de algún modo, debe reflexionar sobre su proceso y considerar la individuación bajo una luz indirecta.

b) Sin embargo, esto no impide que el conocimiento de la esencia universal vaya siempre acompañado de cierto conocimiento confuso del individuo singular. (Sobre el conocimiento del singular, cfr. Fabro: Percezione e Pensiero, p. 305 ss). Nuestro intelecto no entiende el universal "sino por abstracción de las imágenes" o sea de la representación de las cosas singulares, y tampoco puede entender en acto la esencia ya abstraída de las cosas si no es recurriendo a las imágenes (convertendo se ad phantasmata). Tal es la condición de la mente humana "según el estado de la vida presente, en el cual está unida a un cuerpo pasible" Y es así porque "la potencia cognoscitiva guarda proporción con el objeto cognoscible". De allí que... "el objeto propio del entendimiento humano, que está unido (esencialmente) a un cuerpo, es la esencia (quidditas) o natura existente en materia corporal... Es esencial a esta natura existir en un individuo, el cual no se da sin materia corporal. Como es esencial a la natura de la piedra existir en esta piedra, y a la natura del caballo existir en este caballo, etc. Por tanto, no se puede conocer completa y verdaderamente la natura de la piedra o de cualquier otra cosa de la naturaleza sino se la conoce como existente en lo particular. Pero lo particular lo percibimos mediante el sentido y la imaginación; por consiguiente, para entender

en acto su objeto propio, el intelecto necesita recurrir a las imágenes, a fin de contemplar la natura universal existiendo en algo particular (I, 84, a. 7).

c) Determinar la noción de individuo es una tarea verdaderamente difícil. Si consideramos el conocimiento fenoménico de los individuos hay que notar lo siguiente sobre la relación de los individuos con su especie: 1. La especie se multiplica realmente en la naturaleza por los individuos. 2. También se singulariza por ellos. 3. La especie subsiste substancialmente en los individuos.

En esta situación metafísica del individuo todos los principios aparecen como dialécticos, de modo que no hay que aplicarlos inmediatamente, pues entonces no seguiríamos el orden de las cosas sino una abstracción vacía. Ya en el umbral de la cuestión, podemos referir 1 y 2 a la individuación en cuanto tal; el punto 3 no indica tanto la individuación como la subsistencia de la substancia individual. Lo remitimos al capítulo siguiente, que trata sobre la estructura del concreto.

Las dos primeras notas se refieren cada una a aspectos diversos de la individuación: la primera a la multiplicabilidad o división de la esencia en los individuos; la segunda, a la singularización o determinación ulterior de la esencia. Estas dos cosas pueden estar unidas en la realidad, pero no significan lo mismo en una consideración metafísica.

d) La pluralización o multiplicación de la especie en los individuos procede de la potencia substancial o del sujeto último que sea divisible o al menos fundamento de divisibilidad. La potencia en el orden de la substancia es la materia prima. Cuando la especie en cuanto tal es subsistente, especie e individuo coinciden formalmente, porque la especie es forma pura. Cuando la especie en cuanto tal no es subsistente, sino que para subsistir se multiplica en los individuos, la causa de la multiplicación no puede ser la forma, que en sí es acto y no admite división, sino que la forma se multiplica por la potencia subjetiva en la cual es recibida: la materia. El principio de la multiplicación numérica en la forma no puede ser otro que la materia. Hay una multiplicación formal y una multiplicación material. La primera se da cuando el género se multiplica por las diferencias en diversas especies según contrariedades formales, como animal por racional e irracional. La segunda, cuando una misma forma se multiplica en los individuos según contrariedades que permanecen en el ámbito de la especie y que provienen, entonces, de la materia.

Hay varias materias: inteligible (matemática) y sensible (física). Dentro de la sensible tenemos la común; el principio de multiplicación es radicalmente la materia común, pero en cuanto dice determinabilidad en el individuo. Ahora bien, ¿Cómo se realiza esta determinación de la materia a la individualidad?

c) En el aristotelismo es crucial la cuestión de la individuación. El Filósofo disputa contra Platón mostrando que la realidad consta de individuos, y sin embargo afirma que la esencia en cuanto tal, o más bien, la forma, es sobre todo substancia. A la vez consta por la experiencia que los individuos se distinguen entre sí por algo que debe estar fuera de la esencia, puesto que todos los individuos de una especie participan igualmente de esa especie en la línea de la esencia.

Por un lado, se ve que los individuos se distinguen entre sí substancialmente; por otro, hay que decir que de ningún modo se distinguen esencialmente. Aquella distinción substancial ya queda asegurada por la admisión del principio potencial (materia) en la esencia misma, que fundamenta la multiplicación, como ya vimos. Pero la materia es también, y primariamente, parte de la especie. Además los elementos matemáticos tienen también materia y sin embargo en esa consideración formal coinciden especie e individuo (Cfr. Metaph. Z, 10, 1035 b, 30 ss.). Por tanto para el singular en cuanto no basta agregar la materia a la forma, tiene que ser la última materia. ¿Cómo se realiza el tránsito de la materia específica a la materia individual? La materia sola, sea física o matemática, no basta.

f) El principio último de individuación, no puede ser la sola materia, pues el singular consta de una materia determinada y de una forma determinada. Si afirmamos que la forma puede multiplicarse por la materia, con esto aún no sabemos cómo la materia y la forma se tornan "determinadas". Tampoco se puede pensar que la determinación (individual) se realiza rigurosamente por la forma, pues ésta de suyo es plena e indivisible posesión (hóxis) del acto; ni puede venir tampoco de la materia en cuanto tal, ya que la materia de suyo es potencia pura y se comporta en la especie del mismo modo respecto a todos los individuos. La materia prima es de todos los individuos como posibilidad trascendental, pero de ninguna en cuanto esencia y existencia singular. He aquí el problema: "Este compuesto, que es animal u hombre, se puede tomar de dos maneras: como universal o como singular. Universal: hombre, animal; singular: Sócrates, Callías. Y por tanto dice (Aristóteles) que... hombre y caballo no son sólo forma, sino un todo compuesto de materia determinada y forma determinada... Sócrates es algo compuesto de esta alma y de este cuerpo. Y lo mismo sucede en los otros singulares" (In VII Metaph. L. 10, n. 1490).

2. NOCION DEL PRINCIPIO DE INDIVIDUACION

a) La unidad numérica de la esencia o substancia, juntamente con la multiplicación de la especie en los individuos, implica la distinción de los individuos o singularización. Y esto constituye el segundo momento en la individuación. La multiplicación puede reducirse a la potencia de la materia prima, pero la individuación, no puede reducirse simpliciter a

cila, porque importa una cierta distinción o determinación. ¿Dónde se origina esta determinación individual?

Escoto puso la individuación en la "haecceitas"; del mismo modo Suárez, según el cual el individuo tiene esta materia y esta forma. Lo que se indaga es de dónde la esencia o las partes de la esencia son o se hacen "éstas" (haec). La teoría de Leibniz sobre las mónadas en sí mismas indivisas depende de Suárez. Algunos escolásticos apelan erróneamente a la forma (Enrique de Gante), o al conjunto de los accidentes (nominalistas), aún cuando es evidente que la forma y los accidentes, que son formas secundarias, no se individúan más que por el sujeto en el cual son recibidos y sustentados en el ser.

b) En el platonismo no se plantea esta cuestión: la forma permanece en sí abstracta e indivisible. En el neoplatonismo el origen de la multiplicidad se explica por la emanación desde el principio Supremo (Bien y Uno), a través de los medios y hasta los últimos; el proceso termina en las últimas formas, en las que la filosofía árabe puso el intelecto humano separado, agente (Avicena) o posible (Averroes). Aristóteles, distinguiendo una unidad según el género, otra según la especie y otra por analogía, propone el principio de unidad numérica: arithmô mèn hôn hê hylê mía, éidei d'hôn ho lógos hâis, génei d'hôn tó autó sjéma tês kategorías, kat'analogían dé hósa éjei hôs állo prós állo.

("Según el número, los seres cuya materia es una; según la especie, los seres cuya definición es una; según el género, los seres de los que se afirma los mismos predicados; por analogía, todas las cosas que son la una a la otra como una tercera a una cuarta". Metaph. Δ, 6, 1016b, 32). Pero esto parece dicho genéricamente y no resuelve la cuestión en el punto crítico. Después, el Filósofo, indagando la raíz de la distinción de macho y hembra, que son propiedades especiales del animal (oikêia páthê), la refiere a la materia. Estrictamente no hacen diferencia, porque están en materia asumida (en tô syneilemménô tê hylê 21 ss. cf. 1057 b, 32-) que de suyo no produce ninguna diferencia: ou poiêi dé diaphorán hê hylê (Metaph. I, 9, 1058, b, 6). En este contexto, Aristóteles llama al individuo último indivisible (tó éskhaton átomon), pero siempre referido a la materia, pues agrega: "Callías es la forma con la materia" (ib. 1058, b, 9 ss.). En de Anima B, 3, 414 b, 27, trae el término tó átomon êidos, que Hicks comenta así: átomon êidos significa la "infima species" que no puede ser subdividida por diferencias... El adjetivo átomos también es usado por Aristóteles en sus escritos lógicos (Categ. 5, 3a, 38b 2) para denotar individuos o cosas particulares, tá kath'hékasta tiná (De Anima, Cambridge Univ. Press, 1908, pag. 336) Cfr. Stenzel, Z. n. G. 11, "La última definición valedera, la "especie indivisible" (átomon êidos) representa la solución de un importante problema. Para Platón, une en sí misma unidad y multiplicidad. Paradojalmente, es indivisible y sin embargo abarca en una captación de conjunto (symploké) todas las formas inteligibles

superiores. (Filebo, 15. D). Esta terminología tiene la fuerza del léxico ordinario. En De Part. Anim. usa otra expresión (menos exacta): llama a los individuos "especies últimas" (tá ésjata éidē). Pero el contexto contiene el principio de solución, pues estos individuos se dicen "indiferentes según la especie (katá tó êidos adiáphoiun) (Cfr. Bonitz, Index, 120, 48 ss).

c) Por tanto, en vano trata L. Robin de concluir de estas expresiones la "reincidencia de Aristóteles" en el platonismo que impugnaba verbalmente: "Así pues, en el aristotelismo la forma es el principio de individuación, precisamente en cuanto universal, por lo menos respecto del intelecto divino y sus objetos" (lugar citado) (Cfr. nuestro Percezione e Pensiero, p. 319).

Es verdad que Dios conoce las cosas singulares en su intrínseca singularidad. Porque Dios es causa de la creatura según todo el "ser", es también causa de la materia prima, cuya idea propia tiene en sí, y con su Providencia dirige todas las cosas a sus fines. Fué error de los paganos, tal vez de Aristóteles y ciertamente de Averroes y los averrofstas, creer que la Providencia divina se extiende a las especies y no a los individuos, incluso en el caso de la especie humana. Esto para la fe es herejía, y error evidente para la razón, porque Dios es autor de todas las cosas y como agente inteligente, obra con entendimiento y voluntad.

Según nuestra opinión, la especie de los seres corpóreos se individúan y multiplican necesariamente en los singulares porque:

1. No puede subsistir en sí misma, sola o en abstracto, ya que necesita de la materia;

2. Su esencia no puede, tal como es aprehendida en abstracto, abarcar todas las perfecciones reales que realmente le competen, ya que muchas importan contrariedad, de parte de la materia (macho, hembra; niño, hombre, etc.) o de la forma (aptitudes para ciertas obras que no pueden ejercerse simultáneamente, p. ej. a la práctica y a la contemplación, a la virtud y al vicio, al arte o a la metafísica, etc, considerado todo esto técnicamente, en cuanto constituye la vocación personal). Por eso admitimos con el S. Doctor que existe una participación de la especie en los individuos. No se trata de una mera multiplicación numérica que sirva ya sea para asegurar la perpetuidad de la especie, pues cada uno de los individuos es corruptible, ya sea - y esto es estrictamente metafísico - para extenderse o expandirse mediante muchos individuos entre sí diversos, de modo que se realice la plenitud de perfección de la especie, que es entendida en la esencia pero que no se puede actualizar o ejercer sin una multiplicidad y diversidad de individuos no sólo material sino también real. Esta doctrina debe llamarse simplemente tomista y no platónica o aristotélica. Esperamos exponerla con mayor precisión en el Libro III (Ver nuestro libro "La nozione metafisica di partecipazione, pp. 102 ss, 143 ss, 258 ss).

d) Queda, por tanto, el principio fundamental: la forma se pluraliza o multiplica mediante la materia; la materia es, pues, o más bien funda o exige de su parte el principio de individuación. Los individuos no pueden surgir de la materia en cuanto tal, que es pura potencia; menos aún de la forma, ya que las diferencias o contrariedades en la forma producen diversidad de especie, y los individuos son todos y para siempre "uno según la especie" (Cfr. Metaph. I, 9, 1058b, 1 ss). Es verdad que hay propiedades o perfecciones individuales, pero como ya señalamos, son ontológicamente "éstas" por la adhesión a "ésta" substancia, y no viceversa. ¿De dónde sale, pues, la "diversidad" individual? ¿Cómo puede sacarse la diversidad real de la materia, que es pura potencia? En esta difícil investigación metafísica debemos proceder lógicamente, según nos invita el Angélico: "Como el hombre particular es concebido con materia y la materia no produce diferencia según la especie, se sigue que este hombre y aquél hombre no difieren específicamente. Porque varios hombres... no son varios... sino a causa de la diversidad de materia, o sea, porque son diversos la carne y los huesos de que están hechos éste y aquél. El "simul totum" es decir, el individuo congregado de la materia y de la forma, es diverso, pero no es diverso específicamente, porque no hay contrariedad procedente de la forma. Hombre, por ejemplo, es último individuo según la especie, ya que no se divide ulteriormente con división formal. Y un individuo particular es último individuo porque no se divide más, ni con diferencia material ni formal. Pero aunque en diversos individuos no haya contrariedad de parte de la forma, hay sin embargo diversidad de individuos particulares, porque un individuo particular, como Callías, no sólo es forma, sino forma con materia individuada. Y así como la diversidad de forma produce diferencia de especies, la diversidad de materia individual produce diferencia de individuos" (In X Metaph. L. 11, n. 2132). Aquí se insinúa una distinción de gran importancia entre la materia que es parte de la especie y la materia individual, que es parte del individuo, y es "sujeto primero". Aquella materia específica (que anteriormente, con S. Tomás hemos llamado "común") es todavía parte de la especie, y por lo tanto comunicable; ésta, como "primum subjectum" es intrínsecamente incomunicable y por eso puede individuar.

El problema aún no está resuelto. Es cierto que la materia individual constituye la individuación; no obstante hay que averiguar cómo la materia - que es pura potencia - se hace individual. Porque si no es tal originalmente, sino que se hace tal, esto de algún modo le viene de otro o resulta de su unión con otro y no de ella sola.

3. FORMULA Y SENTIDO DE LA SENTENCIA DE STO. TOMAS

A) Las formas naturales no pueden existir ni ser entendidas sin materia sensible. Pero hay una materia y también una forma comunes que constituyen la especie natural, y otra materia y forma individuales que constituyen una natura en el individuo. En la primera síntesis (forma co-

mún con materia común), se atribuye a la materia, como vimos, la pluralización de la forma. En la segunda síntesis, o mejor dicho, en el segundo momento de la individuación, se atribuye a la materia impedir que la forma se comunique ulteriormente a algo más. Así, la forma, que considerada bajo la materia común es intrínsecamente o más bien esencialmente comunicable, cuando está bajo la materia individual se torna absolutamente incomunicable. "Individuo" significa primo et per se no-dividido ni divisible. Las esencias o formas naturales en cuanto están bajo materia sensible común, aún son inteligibles (1er. grado de abstracción); cuando se encuentran en materia individual escapan a la capacidad de nuestro entendimiento y no podemos alcanzarlas más que en la percepción sensible. (cfr. Metaph. Z, 10, 1036 a, 2 ss). La razón es porque la individuación depende de la materia tomada en concreto, no en abstracto, y la materia en sí, como pura potencia, es "incognoscible" (ibid. L. c., línea 8).

B) El tránsito metafísico, si se puede hablar así, de la materia común (que entra en la definición) a la materia individual existente en concreto, se entiende en cuanto que la materia actualiza o más bien explicita en la realidad su potencialidad limitando a la forma, trayendo la universalidad de la forma a la propia limitación. Pero esto lo realiza la materia en la forma, según el Angélico, en cuanto que está bajo las dimensiones de la cantidad, en cuanto marcada por la cantidad (quantitate signata).

Esta es la precisa diferencia entre los dos momentos de cualquier esencia natural: "Las formas de las cosas naturales no pueden existir ni ser entendidas sin la materia sensible, como "nata" no puede ser ni entenderse sin la nariz. Pero las formas naturales, aunque no puedan entenderse sin la materia sensible común, pueden entenderse sin la materia sensible "signata", que es el principio de individuación y singularidad (In I De Caelo et Mundo, lect. 19, 50b; cfr. I. 85, 1 ad 2). Lo que el individuo agrega a la esencia, y que está fuera de la esencia de la cosa, es la marca (signatio) de la materia: "El concepto (ratio) de la cosa en particular significa el concepto de la especie en una materia determinada, y es del número de los singulares... Pues vemos que todas aquellas cosas cuya substancia o esencia (que es lo que expresa la definición) está en materia "signata" son varios y aun infinitos individuos de una especie. Y esto es porque, como la materia signata no es esencial a la especie, la esencia de la especie se salva indiferentemente en ésta y en aquella materia signata, y así puede haber muchos individuos de una especie (S. Th., l. c. 51 ab). La "signatio materiae" tiene la función de limitar de algún modo la materia bajo una forma sensible, o de limitar la actualidad de la forma en proporción a una porción de materia.

Aquí vuelve el principio de la proporción entre materia y forma, que recién hemos tocado, al tratar de la noción de contingencia: Hay multiplicabilidad e individuación cuando la forma no puede actuar toda la potencialidad de la materia, como sucedía según los aristotélicos con las substancias sublunares. En ellas, por tanto, la individuación se realiza de

alguna manera por la limitación (en sentido opuesto) de la actualidad de la forma y de la potencialidad de la materia. "Las cosas que tienen forma en una materia pueden ser numéricamente muchas de una especie. Esto se verifica sólo en las que no constan de toda su materia... Porque nada de aquello cuya forma está en una materia puede hacerse si no está presente su propia materia, como no se puede hacer una casa si no hay piedras y leños. Y si no hubiera más carnes y huesos que aquellos de los que está compuesto un hombre, no podría hacerse otro hombre" (In I De Caelo et Mundo, loc. cit., 51b-52a).

C) a) La función primera de la cantidad según sus dimensiones concretas es determinar concretamente una parte de la materia para que la forma de la especie pueda ser recibida e individuada: "La materia, en cuanto se entiende como constituida en el ser substancial según una perfección de grado inferior, puede consiguientemente entenderse como sujeta a los accidentes. Pues la substancia, según ese grado inferior de perfección debe tener necesariamente algunos accidentes propios que necesariamente deben estar en ella (inesse). La materia, por el hecho de constituirse en ser corpóreo en virtud de la forma, inmediatamente adquiere dimensiones. Por estas dimensiones se entiende que la materia es divisible en partes diversas, de modo que según diversas partes pueda recibir diversas formas. Y más aún, porque se entiende constituída en un cierto ser substancial, puede concebirse como receptiva de accidentes por los cuales se dispone para recibir una perfección ulterior. Estas disposiciones son conocidas antes que la forma como inducida en la materia por el agente, aunque sean accidentes impropios de la forma, que no son causados en la materia sino por la forma misma; por tanto las formas no son pre-entendidas en la materia al modo de disposiciones, sino más bien la forma es conocida antes que ellas, como la causa antes que los efectos" (Q. de Anima, a. 9, Cfr. In II Sent. d. 3, q. 1, a. 3; IV Sent. d. 12, q. II, sol. 4; I, 76, 4 ad 4; De Sp. cr. 3 ad 18; C. G. IV, 65; In B. de Tr. IV, 2 ad 4).

b) Por consiguiente, la segunda función que desempeña por su naturaleza la cantidad es actuar, si puede decirse, aquella capacidad radical propia de la materia y que ya consideramos, de multiplicar o participar la especie en los individuos. La cantidad, puesto que contiene por se dimensiones, se individúa por sí misma; pues las dimensiones determinan la posición de una cosa, y por estas dimensiones se entiende la divisibilidad y participación de la substancia o de la forma y la esencia: "Puesto que solo a la cantidad dimensiva corresponde hacer que pueda realizarse la multiplicación de los individuos en una especie, la raíz primera de esta multiplicación procede de la dimensión. Ya que en el género substancia, la multiplicación se hace según la división de la materia, y ésta no puede entenderse más que considerando a la materia bajo dimensiones, pues quitando la cantidad, toda substancia es indivisible, como consta por el Filósofo en el 1er. libro de la Física" (C. G. IV, 65).

En este punto, algunos intérpretes modernos pensaron que el Angélico Doctor cambió de sentencia. Al principio se habría inclinado por la doctrina averroísta de "las dimensiones determinadas" para abandonarla en su madurez por la "materia signata quantitate", según hemos expuesto. Pero este cambio, si consideramos la doctrina misma, no parece fundarse en los textos. Consta que el Angélico, a partir de la Summa contra Gentiles abandonó la terminología averroísta de "dimensiones indeterminadas" y desde el comienzo rechazó la interpretación que daban los averroístas. Sin embargo es cierto que explicó cada vez mejor la doctrina indicada por esa expresión, para vindicarla en su genuino sentido. "Materia quantitate signata" expresa con mayor claridad la realidad que la fórmula averroísta, pero en la signación por la cantidad, las dimensiones son mostradas como "indeterminadas" porque carecen aún de figura y medida, que dependen de la cualidad, aunque en sí son determinadas, ya que confieren a la substancia la posición situal. "Se dice materia signata porque se la considera con la determinación de dimensiones, a saber de éstas o de aquellas" (De Veritate II, 6 ad 1).

Además esta fórmula "materia signata" coexiste con la averroísta, como puede verse en De Verit. l. c.

c) El Angélico, entiende pues, de este modo la estructura del concreto:

1) La forma obtiene la multiplicabilidad radical en cuanto es unible a la materia.

2) La materia, en cuanto sujeta a la cantidad real o dimensiones, se convierte en el primum subjectum que individúa a la forma.

3) La cantidad se individúa por sí misma, en cuanto que incluye como esencial la "posición de las partes en el lugar": Lo propio de la cantidad dimensiva es que se individúa por sí misma, y esto es porque en su concepto se incluye la posición, que es el orden de las partes en el todo: cantidad es lo que tiene posición. Donde se entiende diversidad de partes en una misma especie hay que entender necesariamente individuación, pues lo que es de una especie no se multiplica sino en individuos. De ahí que no puedan aprehenderse muchas blancuras sino en cuanto que están en diversos sujetos. Pero pueden aprehenderse muchas líneas aún consideradas en sí mismas porque el sitio diverso, intrínseco a la línea, basta para la pluralidad de líneas. Y puesto que sólo a la cantidad dimensiva... (como arriba n. 2) C. G., IV, 65.

Entonces, por la cantidad dimensiva, accidente que sigue a la substancia o esencia natural en razón de la materia, la esencia se individúa y se torna sujeto de los accidentes subsiguientes, que inmediata y directamente se adhieren a la cantidad y participan de algún modo de sus dimensiones.

D) Hay que proceder con cautela para no confundir los órdenes del ser. La materia no individúa sino en cuanto que se entiende que está

bajo o con las dimensiones de la cantidad. O sea que, por la unión de materia y forma se da a entender el primer género de la substancia sensible o corporeidad y por la unión de la materia y de la cantidad signata se da a entender la individuación de la forma y de la especie. De modo que la corporeidad, se entiende antes que la individuación y conviene a la substancia en razón de la (única) forma, pues la corporeidad es física y no matemática. Supuesta la corporeidad en razón de la forma, sobreviene la individuación en razón de la materia: antes de la corporeidad, como hemos dicho, no hay en la materia más que una "disposición para la cantidad", que se entiende antes de su unión con la forma; la cantidad no se entiende que llegue sino después de constituída la esencia. Oigamos a S. Tomás en asunto tan difícil: "Como en la materia prima no hay ninguna diversidad, es necesario que toda forma la revista totalmente antes que pueda haber o concebirse en ella alguna diversidad (grado de corporeidad). Pero antes de la corporeidad no puede concebirse diversidad alguna, pues la diversidad presupone partes. Estas no pueden darse si no se entiende antes la divisibilidad; la divisibilidad sigue a la cantidad, y ésta no se da sin corporeidad. Es necesario, por consiguiente, que la materia toda sea revestida por la forma de corporeidad" (In II Sent. d. 3, q. I, a. 1; ed. Parm. VI, 411 a). Con todo "así como la materia se concibe perfecta en el ser antes de la percepción de la corporeidad y otros atributos, así también se conciben los accidentes propios del ser antes de la corporeidad. E igualmente se pueden considerar en la materia las disposiciones como anteriores a la forma, no en cuanto a todo efecto suyo sino sólo en cuanto al inferior... "Pues" las dimensiones cuantitativas son accidentes que acompañan a la corporeidad que conviene a tal materia. De aquí que una vez considerada la materia con corporeidad y dimensiones sea posible concebirla como dividida en distintas partes, de modo que reciba formas diversas según los grados ulteriores" (I, 76, 6 ad 1, ad 2).

E) Las siguientes palabras de S. Tomás resumen magníficamente toda esta doctrina: 1o. (noción de individuo): "De razón del individuo es no poder estar en muchos. Y esto por dos razones. Primera, porque por su naturaleza tiene ya el no estar en algo (p. ej. las formas inmateriales separadas) Y segunda, porque la forma accidental o substancial subsiste en un sujeto, más no en muchos; como esta blancura que está en este cuerpo".

2o. (la materia, principio de individuación) "La materia es principio de individuación de todas las formas inherentes, pues es natural a estas formas estar en ella como en un sujeto. Y porque la materia no está sustentada en otra cosa, tampoco lo estarán las formas que en ella se sustentan".

3o. (La cantidad dimensiva, principio de individuación) "El principio de individuación es la cantidad dimensiva. El hecho de que algo esté en un sujeto solo obedece a la circunstancia de que es indiviso en sí y dividido de todo lo demás. Y pues la división afecta a las cosas por razón de la cantidad, como se dice en el 1er libro de la Física, se sigue que la cantidad dimensiva, es un cierto principio de individuación en estas for-

mas, en cuanto que formas diversas están numéricamente en diversas partes de materia. La misma cantidad dimensiva tiene de por sí cierta individuación, de tal modo que podemos imaginar muchas líneas de la misma especie, diferentes en posición, lo cual entra en la razón de esta cantidad. Pues es propio de la dimensión ser "cantidad que tiene una posición". Y por eso la cantidad dimensiva puede ser sujeto de los otros accidentes, pero no viceversa". (III, 77, 2; Cfr. loc. paral., IV Sent. d. 12, 1, 1 Sol. III, ad 3).

El error de Averroes no fué poner las "dimensiones indeterminadas" sino afirmar que preceden en la materia, absolutamente, a la forma substancial o a la misma corporeidad, olvidando que son más bien una disposición a la forma.

Sobre el pensamiento de Averroes, cfr. M. A. Zimara: Q. De principio individuationis ad intentionem Averrois et Aristotelis, in apendice ad QQ. Metaph. Jo. de Janduno, ed. cit. col. 719 ss.

4. CARACTER DE LA SOLUCION TOMISTA SOBRE EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACION

A) Si se concede, como hay que hacerlo, que la doctrina permaneció idéntica bajo una leve modificación de los términos (dimensiones indeterminadas - cantidad dimensiva) se puede armonizar fácilmente la variedad de los textos. Y si tanto los tomistas como los antitomistas considerasen esta conformidad podrían evitarse inútiles controversias.

En esta terminología tomista hay que señalar con Capreolo que "las dimensiones indeterminadas" (que, como vimos, coinciden con la cantidad dimensiva) son las mismas en la realidad que las determinadas y sólo difieren en la manera de ser consideradas. Se llaman dimensiones indeterminadas, y son principio de individuación cuando se consideran según la naturaleza de la dimensión y no con tal figura o medida. Se llaman "determinadas" las dimensiones que ya tienen tal figura o medida (Cfr. Capreolo, Defensiones theologicae... ed. Paban-Pegues, t. III, 231a). Por lo cual en la sentencia de S. Tomás, las "dimensiones indeterminadas" por una parte suponen la forma substancial en cuanto que confiere el acto o grado de corporeidad y por otra son concebidas como precediendo a la forma en cuanto que son disposiciones para los grados metafísicos ulteriores de la substancia.

En la individuación de la substancia corpórea concurren entonces:

1.- La materia, que por su potencialidad es el primum subjectum irreceptible y que torna posible la participación de la especie y de la forma.

2.- La cantidad dimensiva ("dimensiones indeterminadas"), en virtud

de la cual es necesario que un cuerpo se distinga numéricamente de otro según el sitio.

3.- La forma substancial, en cuanto confiere a la materia el grado de corporeidad o constituye al "cuerpo" mismo en su substancialidad, del cual emanan como accidentes propios las dimensiones indeterminadas.

Sea pues, la fórmula: El principio de individuación es la materia signada por la cantidad; la materia es signada porque está bajo la corporeidad y las dimensiones indeterminadas.

Queda, por tanto (Cfr. P. Degli Innocenti, art. cit., p. 81), que toda forma material confiere a la substancia el grado de corporeidad, ya que toda la materia es cuerpo. Por esto todo cuerpo permanece específicamente el mismo en cuanto al grado de corporeidad; permanece siempre cuerpo aunque sufra profundas mutaciones substanciales, ya que aquél grado nunca puede ser abandonado. De modo semejante, también las dimensiones indeterminadas permanecen idénticas y numéricamente iguales en cuanto al "situs". De aquí que un cuerpo siempre permanece "este" aunque sobrevenga a la materia prima cualquier mutación y ninguna transformación podrá nunca cambiarlo en "otro". El individuo corpóreo una vez constituído, permanece siempre idéntico a sí mismo, cualquiera sea la variación que sufra, aún cuando resulte irreconocible por su figura, su medida o su estatura (en los vivientes).

B) Suárez no pudo entender la explicación metafísica de S. Tomás. Esta se basa sobre los fundamentos aristotélicos de acto y potencia que Suárez, junto con los antitomistas y nominalistas, subvierte profundamente y expresamente rechaza. Dice Suárez: "No encuentro casi ningún fundamento de la sentencia tomista que no se apoye en la autoridad de Aristóteles... y las razones aducidas, dejando de lado la autoridad, no son de gran importancia" (Disp. Metaph. V, s. III, n. 4-5).

a.- Para Suárez no la materia sino la forma, que es evidentemente principio de distinción, debe ser también principio de multiplicación. Pero se equivoca. También S. Tomás sostiene que la forma es principio de distinción, pero en el orden formal o entre especie y especie del mismo género; en el caso de la individuación se trata, en cambio, de la distinción intraespecífica, o sea entre los individuos que coinciden en una especie. De modo, que, aunque la forma entre en el proceso de individuación (en la constitución de la corporeidad), la individuación no puede reducirse a ella, sino más bien al principio contrario, la materia (dispuesta por la cantidad).

b.- Además Suárez impugna el principio que afirma que "la materia es el principio de la incomunicabilidad del individuo porque es el primum subjectum, de suyo sumamente incomunicable". Lo llama equívoco y lo ataca con muchos argumentos (Ibid. n. 6). Entre estos señalamos: I.)

..."también los accidentes son individuos, y sin embargo se comunican a la substancia" (sic!) Pero, para tranquilidad de Suárez, cualquier principiante sabe que los accidentes son individuados por el sujeto al cual adhieren. II.) Tampoco es verdad lo que afirma Suárez, que "la materia por razón de su especie es incomunicable a un sujeto físico"..., pues la materia común por definición es comunicable a los individuos, ya que es principio de la multiplicación individual. Esa razón de "primum subjectum" para probar la incomunicabilidad de la materia-propuesta, como vimos, por el mismo Santo Tomás, no se refiere a "la materia común", que es parte de la esencia, sino a la materia real, que es parte del individuo. La crítica de Suárez trueca los términos del problema. III.) Además Suárez agrega otras cosas totalmente inconsistentes, tales como "la materia se comunica a la forma"... "o más bien al compuesto como la parte al todo..." y también "la materia se comunica al suppositum propio". Este modo de hablar manifiesta una pésima confusión de términos.- IV.) Otro argumento: Suárez, jugando con las palabras, y despreciando las razones, apoyado en su nominalismo, explica que "la materia signata no es incomunicable por ser subjectum primum". Esta observación casi tonta así lo manifiesta: "Esta razón de "primum subjectum" es improcedente para aquella incomunicabilidad propia del individuo pues - he aquí el portento de Suárez - las formas angélicas y Dios mismo son de ese modo incomunicables, aunque sean absolutamente acto y no potencia".

Suárez podría abordar de otro modo las arduas dificultades del problema cuando con mucha elocuencia, al analizar y criticar la triple sentencia que hay entre los tomistas para explicar la materia signata (n. 8-33) deja ver la confusión que tiene en la cabeza o - lo que es lo mismo - manifiesta su mentalidad antitomista. En la sec. VI (n. 1) afirma: toda substancia singular no necesita otro principio de individuación más que su entidad o los principios intrínsecos de los que consta su entidad. Lo expone en una cuádruple proposición:

1) En la cosa individua el fundamento de la unidad individual es su entidad por sí misma (n. 2) por tanto, el nominalista Suárez convierte el problema en solución.

2) La forma substancial, es "ésta" intrínsecamente por su entidad, de la cual se toma, según el último grado o realidad, su diferencia individual. Porque la materia no puede individuar a la forma (n. 5). Suárez toma indiscriminadamente distinción e individuación, ya que no supo distinguir entre acto y potencia y por consiguiente tampoco entre materia y forma. La diferencia individual invocada por Suárez, si está en el género de accidente (propio), ya supone la individuación, si está en el género substancia, invierte todo el problema y lo elude absolutamente, como se advierte en la tercera posición.

3) El modo substancial, puesto que es simple y a su modo indivisible, tiene también su individuación de sí mismo y no de otro principio que sea

distinto de él por la naturaleza de la cosa. Suárez introduce este modo substancial en cualquier género de unión (materia y forma, en la simple subsistencia, en la de mi alma y mi cuerpo), y en general afirma que toda entidad se identifica necesariamente consigo misma. Esto no es más que negar simplemente el problema del principio de individuación. Triunfante, enuncia Suárez su última proposición.

4) En la substancia compuesta, en cuanto es tal compuesto, el principio adecuado de individuación es esta materia y esta forma, entre las cuales el principio primero es la forma, que sola basta para que este compuesto, en cuanto individuo de tal especie, sea considerado numéricamente el mismo (n. 15). El colmo de los colmos de esta altísima metafísica de Suárez, es: la forma es ésta por sí misma, igualmente la materia es ésta por sí misma, y el compuesto, éste por sí mismo, en cuanto compuesto de esta forma y de esta materia. Esto, aunque totalmente verdadero en el lenguaje vulgar, es una tautología y la negación absoluta de la teoría del acto y la potencia. Y así, el Eximio Doctor afirma correctamente en su posición: "No es expresión impropia sino verdadera y propia decir que son los mismos los principios intrínsecos de individuación que los principios de entidad..., porque la individuación sigue a la entidad". Puede regocijarse de la compañía que tiene, y que él mismo recuerda: "Esta conclusión está de acuerdo con la opinión de Durando (cfr. sec. IV, n 1-2) y Toledo, y en substancia no disienten Escoto y Enrique (de Gante), ni los nominalistas. Fonseca tampoco está en desacuerdo aunque diga que la expresión es impropia cuando decimos que esta materia y esta forma son el principio de individuación física". ¡que se alegre, nomás!

C) Según la doctrina tomista, donde no hay materia tampoco hay cantidad y por tanto tampoco puede haber muchos individuos bajo una especie. De aquí que las formas subsistentes por sí mismas, como los ángeles, cada una es a la vez especie e individuo y entre una y otra hay diferencia de especie. Esta fue considerada entre las más importantes tesis del tomismo, y en la condenación del averroísmo, 7 de marzo de 1277, fue condenada entre otras esta proposición tomista: "Prop. 81. Puesto que las inteligencias no tienen materia, Dios no podría hacer que haya muchas de la misma especie" (ed. Laurent, Fontes Vitae S. Thomae, Vi, p. 503). Los adversarios directos de la posición tomista son los partidarios de la pluralidad de materias y formas en la escuela avicebroniana, de los que ya hablamos oportunamente.

La posición del Angélico Doctor en este punto fue firmísima: Cfr. De Ente, c. 5; In II Sent., 3, 1, 4-5; C. G. II, 93, 95; I, 50, 4; In L. de Causis, L. 4; De unitate intellectus, 5, 105, De Subst. Sep., 8, Quodlib. II, 4. Basta citar De Spiritualibus creaturis a. 8, arg. 1: Por la condición de su substancia.

Primera razón: "Es necesario decir que (las substancias espirituales) o son formas simples subsistentes sin materia,... o son formas

compuestas de materia y forma. Si el Angel es una forma simple separada de la materia, es imposible figurarse muchos ángeles de una especie". Esto lo prueba el Santo Doctor con un principio capital de su metafísica, el de la "emergencia del acto". "Porque cualquier forma, aunque sea material e íntima, si se pone separada (abstracta) según el ser o según el concepto, no queda sino una en una especie" (el conocido ejemplo de "la blancura separada, que no sería más que una. Igualmente, si hubiera una humanidad separada, no sería más que una"). Explica también S. Tomás que si los ángeles están compuestos de materia y forma no sólo difieren específicamente unos de otros sino aún genéricamente. En esta prueba "ad hominem" desarrolla maravillosamente la doble distinción y condición de la materia: "si el ángel es una substancia compuesta de materia y forma, hay que afirmar necesariamente que las materias de ángeles diversos son de algún modo distintas. Ahora bien, sólo hay una doble distinción entre materia y materia. Una según la propia razón de materia, y ésta es según la relación a diversos actos. Pues como la materia según su propia razón está en potencia y la potencia se dice en orden al acto, necesariamente la distinción en las potencias y en las materias deberá considerarse según el orden de los actos". (distinción aristotélica entre cuerpos celestes y terrestres). La segunda distinción de la materia es según la división de la cantidad, en cuanto que la materia existente bajo estas dimensiones se distingue de la que está bajo otras dimensiones. La primera distinción de la materia causa diversidad según el género, porque como dice el Filósofo (metaph. V, 28, 1024b, 10) las cosas cuya materia es diversa difieren en el género. La segunda distinción de la materia causa diversidad de individuos en la misma especie. Tomando la sentencia de los adversarios, aunque los ángeles no tengan materia en el segundo sentido, la tienen en el primero... y así se concluye que difieren no sólo en la especie sino también en el género".

D) Hay un texto famoso del Santo Doctor que también Suárez recuerda aunque no haya alcanzado a entenderlo. Es del opúsculo polémico De Unitate intellectus contra Averroístas, c. V. n. 105). Argumentando contra los averroístas, que por ser el intelecto humano una forma subsistente deducían la imposibilidad de multiplicación del alma espiritual o intelecto único y eterno que ponían para toda la especie, escribe "Con suma ignorancia argumentan para demostrar que Dios no puede hacer que haya muchos intelectos, pues creen que esto incluye contradicción. 1. - Concediendo que no fuese de la naturaleza del intelecto el multiplicarse, no por esto el hecho de que el intelecto se multiplique incluiría contradicción. 2. - Pues nada prohibe que algo no tenga en su naturaleza la causa de alguna cosa y que sin embargo lo reciba de otra causa. Por ejemplo, lo pesado no tiene de su naturaleza el estar en un sitio elevado y no obstante, el hecho de que algo pesado esté arriba no incluye contradicción. Que estuviera allí según su naturaleza, sí incluiría contradicción. Si el intelecto fuese uno para todos no tendría una causa natural de multiplicación, pero la multiplicación podría venir de una causa sobrenatural, y no habría contradicción. 3: No lo decimos por el asunto propuesto, sino más bien

para que no se extienda a otros esta forma de argumentar, porque así podrían concluir que Dios no puede hacer que los muertos resuciten o que los ciegos recuperen la vista" (Ed. Keeler, 1936, p. 67 s).

No nos preocupa directamente la controversia surgida acerca del texto, pues pertenece a la historia. Tomamos el texto en su contexto y así su sentido no nos parece dudoso: a) De la argumentación tomista no se sigue de ningún modo que S. Tomás admita la posibilidad real de la multiplicación de los ángeles en una misma especie por la omnipotencia de Dios. Esto lo afirma expresamente la conclusión (3. "Nó lo declimos por el asunto propuesto"...) b) La intención directa del Angélico es refutar el modo de argumentación de los averroístas: "Como no pertenece a la naturaleza del intelecto el multiplicarse, esto es también imposible para Dios" (de aquí concluían la unidad del intelecto humano), principio de ninguna manera valedero ya que los *seres* pueden tener de otro lo que no procede de su naturaleza, como "no pertenece a la esencia de lo pesado el estar en un lugar alto" y sin embargo puede estarlo (p. ej: arrojado por un móvente extrínseco) sin contradicción. También es errónea la forma de la argumentación si niegan la multiplicidad de intelectos (n. 100) porque multiplicarse numéricamente no entra en la naturaleza de la forma separada. Esta argumentación excluiría totalmente la posibilidad de los milagros (cfr. las últimas palabras).

Sobre la multiplicación de la forma separada sin la materia nuestro texto no dice una palabra. La posibilidad de la unión substancial entre la forma espiritual (alma) y el cuerpo (humano) la demuestra el Angélico contra los averroístas recurriendo al principio de participación (cfr. De Spirit. Creat., a. 2 y lugares paralelos).

CAPITULO CUARTO

EL "SUPPOSITUM". LA SUBSISTENCIA FINITA

1. PLANTEO DEL PROBLEMA

a) Es conocida la disputa entre Aristóteles y Platón sobre la constitución de lo concreto. Para Aristóteles lo concreto es el singular mismo en su última determinación; esto lo obtuvo Aristóteles poniendo a la materia y la cantidad como individuantes de la esencia, según vimos. Platón, como las cosas singulares son múltiples y corruptibles, recurre a la esencia pura. Consta por tanto que Platón y Aristóteles dan al término individuo significados diferentes.

Recientemente, ciertos críticos, igual que los neoplatónicos y el mismo Sto. Tomás, han querido conciliar a ambos filósofos, pero con método diverso: estos últimos lo hicieron con método doctrinal; los primeros, en cambio, según un método crítico-filológico. Entre estos críticos sobresalen L. Robin († 1946) y J. Stenzel. Robin quiso reducir Aristóteles a Platón: la teoría aristotélica sobre la sustancia insiste en la "forma", como su doctrina de la causalidad muestra que el principio de la acción es la misma "forma", y que a ella se reducen todas las actividades. (La Theorie platonicienne des Idées et des Nombres, París 1908; La conception aristotelicienne de la causalité, en "Arch. f. Gesch. d. Philos." 1910).

J. Stenzel, por el contrario, parece reducir Platón a Aristóteles. Insiste en la noción platónica "átomon éidos" (especies ultima, indivisibilis) que, al parecer, indica a veces en Aristóteles al individuo. Según Stenzel, en el método platónico se llega a esta especie última por "división" (diáiresis) no por "abstracción" como en Aristóteles. De modo que tal "especie" no es lo universal absolutamente indeterminado sino que de algún modo debe decirse que contiene implícitamente y en general toda la realidad que después por su parte los singulares explicitan particularmente. Por esto, esta misma "especie última" contiene en sí una doble síntesis: En primer lugar de los géneros o formalidades superiores de los que ella misma "desciende" (método divisivo) y después, de las determinaciones individuales que toman las cosas singulares. De esta manera Platón expresa metafísicamente aquella vieja sentencia: todo en todo (pánta en pâsi). La conclusión de Stenzel es que "la doctrina de Aristóteles sobre la sustancia primera sólo puede entenderse a partir de todo el tratado platónico sobre la diáiresis" (Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, Leipzig 1924, p. 115 ss.; nuevamente en: Metaphysik der Alterthums, Leipzig - Berlin 1931, p. 154 ss.).

A esta interpretación sincretista se opuso firmemente, entre otros, Andreas Preiswerk, mostrando que el problema de la sustancia individual, tal como aparece en Aristóteles, era ignorado por Platón. Lo concreto para Platón permanece del todo indeterminado y resulta objeto de un conocimiento sensible (dóxa), no racional: por tanto lo singular no manifiesta en sí ninguna estructura inteligible. Es verdad que Platón, a partir del diálogo El Sofista, tiende por el método de la diáiresis, a otorgar a los objetos singulares algún valor inteligible. Pero de hecho, aquella "especie indivisible" (átomon êidos) indica una "forma" determinada y no algo singular en cuanto tal, de modo que el mismo conocimiento de lo singular es posible en la medida en que resplandece en él la "forma ideal". O sea que, por el método diairético no llega Platón al mundo de la realidad sensible sino al "mundo de las formas particulares". (Cfr.: Das Einzelne bai Platon und Aristoteles. Leipzig 1939, especialm. pp. 44-70). Sin embargo, en esta cuestión tan difícil habría que tener en cuenta el célebre pasaje del Timeo: 49a - 52d, donde la individuación de las cosas particulares es referida al "lugar eterno" o materia. Pero esta materia, que en Platón desempeñaba un cierto papel negativo, tiene en Aristóteles, por el contrario, una cierta positividad en cuanto que es la potencia constitutiva de la misma sustancia existente.

(b) No obstante, este problema de lo "singular" no pudo tener en la antigüedad la última solución que después alcanzó en la doctrina cristiana sobre la creación y la providencia.

En el problema sobre la constitución de lo singular hay dos momentos. Uno, por parte de la esencia: cómo la esencia de la especie se hace individual (principio de individuación); otro, por parte del mismo esse: cómo o qué es aquello por lo cual le viene al singular que sea "subsistente" (principio de subsistencia).

Entre los nominalistas la singularidad y la subsistencia son lo mismo y coinciden juntamente con la misma individualidad. Escoto puso la haecceitas (a la cual volvió Leibniz con la doctrina de las mónadas). Suárez recurrió a los nominalistas. Los modernos explican la individualidad y la subsistencia por la "autonomía de la conciencia".

2. LA NOCIÓN DE "SUPPOSITUM" O SINGULAR SUBSISTENTE

(A) La sustancia en su significado principal, es decir, en cuanto equivale a "ser principal" indica el "suppositum" o existente singular completo: vgr. Pedro, Pablo... pues son y se dicen "sustancias primeras".

Así, pues, la sustancia indica la natura o esencia, y también el suppositum o lo existente, o mejor, lo subsistente: aquella en sentido formal, éste en sentido real. Por eso dice el Angélico: "Por un lado, se llama natura a la misma sustancia de la cosa, en cuanto que la sustancia

significa la esencia o quidditas de la cosa, o lo que es. En cambio, el suppositum es lo singular en el género de sustancia, y se lo llama hypostasis o sustancia primera" (Quodl. II a. 4). Por consiguiente, las partes, o las materias o las naturas no son singulares subsistentes (suppositi) (De Anima, a. 3).

B) En la sustancia, tal como es conocida por nosotros, se incluyen dos cosas, según vimos: el ser sujeto (substare) y subsistir (subsistere); lo primero respecto a los accidentes, lo segundo respecto al esse. En cuanto que es sujeto, la sustancia debe tomarse en su última determinación formal, de modo que hay que ponerla en la línea de la esencia como últimamente determinada: de aquí viene el principio de individuación para las sustancias materiales. En cuanto decimos que subsiste o sea en cuanto que implica subsistencia, la sustancia está fuera de los géneros como que expresa la actualidad última y suprema en el orden del ser, ya que expresa "suficiencia" ontológica (en algún orden).

C) Como el subsistir es el "acto" de la sustancia y de todo lo que hay en ella, por el subsistir tiene también la sustancia el principio de su operación: ya que una cosa obra en cuanto que es o subsiste ("el obrar sigue al ser"). Y así, las operaciones no se atribuyen a los principios esenciales o facultades, sino a tal subsistente, pues a él primo et per se le compete ser "lo que es" (quod est) y "lo que obra" (quod operatur). Por esto el suppositum o sustancia subsistente puede llamarse: "id quod primo est per se subsistens, sui iuris et alteri incommunicabilis" (lo que en cuanto tal es subsistente por sí, por derecho propio e incomunicable a otro).

a) Subsistente por sí, para distinguirlo de los accidentes.
b) Por derecho propio, para distinguirlo de las partes de la esencia y de la materia.
c) Incomunicable a otro, se dice por la naturaleza humana de Cristo, la cual no es persona porque se comunica a la Persona divina del Verbo.

Persona es nombre de dignidad e indica el suppositum de la naturaleza racional y espiritual. Boecio la definió genéricamente: "Sustancia individual de la naturaleza racional" (Lib. de duabus naturis, c. 3; P. L. 64, 1343).

D) En el subsistente finito hallamos tres elementos: esencia, accidentes y esse. Dios, que es el ipsum esse subsistens, o "esse separatum", subsiste absolutamente por la simple plenitud de su ser. Todas las demás cosas, sean espirituales o corporales, implican accidentes; las cosas materiales incluyen además principios individuantes. Por consiguiente, en todos los seres por participación, la natura no es inmediatamente existente ni operante, ya que existe por el esse participado y obra por los accidentes.

De allí que para entender al existente, o sea lo que subsiste y es capaz de obrar, hay que entenderlo en su última determinación ontológica, que llamamos subsistencia (participada). Como cualquier creatura consta de acto y potencia (de esencia y esse, de sustancia y accidentes...) el "suppositum" implica un doble aspecto: uno, en la línea de la esencia, en cuanto que es potencia; otro, en la línea del acto, en cuanto que es subsistente. En efecto, entendemos que cualquier substancia subsiste no en su pura formalidad, sino en la realidad concreta.

E) De modo que la natura y el suppositum difieren en los subsistentes finitos: "Natura significa la esencia especifica expresada por la definición. Supuesto que no pudiera añadirse nada más aparte de lo que pertenece a la esencia de la especie, no habría ninguna necesidad de distinguir la natura de su "suppositum", que es el individuo subsistente en esa natura, ya que todo individuo subsistente en una natura sería totalmente idéntico con su natura. Pero sucede que en ciertas cosas subsistentes se encuentra algo que no pertenece a la esencia de la especie, a saber, los accidentes y principios individuantes; es sobre todo manifiesto en aquellas cosas que están compuestas de materia y forma. Y por consiguiente, en tales cosas se da una diferencia real entre natura y "suppositum", no como si fuesen cosas completamente separadas, sino porque en el suppositum está incluída la misma natura específica, y se añaden algunas otras cosas que están fuera de la noción de la especie. De donde el suppositum se manifiesta como un todo que tiene natura como una parte formal y perfectiva de sí" (III, II, 2). Más claramente aún en Quodl. II, 4 S.T afirma la distinción entre natura y suppositum también en las creaturas espirituales: "Solamente en Dios no hay ningún accidente además de su esencia, porque su esse es su esencia; y por tanto, en Dios hay completa identidad entre "suppositum" y natura. En el Angel, en cambio, no hay tal identidad porque le sobreviene algo aparte de lo que constituye su especie, ya que el mismo esse del ángel es distinto de su esencia o natura; y algunas otras cosas le advienen que pertenecen totalmente al suppositum, no a la natura". De esta manera completa lo expuesto en I, III. 3.

3. EL CONSTITUTIVO FORMAL DE LA SUBSISTENCIA O DEL SUPPOSITUM

a) En la misma escuela tomista hay dos opiniones. La primera, y más difundida en la tradición reciente, es la de Cayetano (Cfr. In IIam, q. IV, a. 2: "Examinanda igitur" y "Simpliciter autem..."). Piensa Cayetano que la subsistencia es un cierto "modo" sustancial, que confiere a la natura, en la línea de la esencia, la última determinación por la cual se hace capaz de existencia. Es, por consiguiente, algo intermedio entre la natura ya individual y el acto de ser. Siguen a Cayetano, entre los más notables, Silvestre de Ferrara (In C. G. IV, c. 43), Báñez, Juan de S. Tomás, de quienes depende la mayor parte de los neotomistas.

También Suárez (Disp. Metaph., XXXIV, s. IV, n. 24) distingue realmente la subsistencia de la existencia, pero porque identifica realmente (como indicamos) la esencia y el esse, dice que la subsistencia sigue al esse y que le otorga la última determinación: al revés que Cayetano.

b) Otra posición más antigua se atribuye a Capreolo y enseña que la subsistencia en las cosas creadas no se distingue totalmente del esse o actus essendi, sino que por él es constituída primo et principaliter seu actualiter. Pues la sustancia subsiste por su esse sustancial y por él subsiste todo lo que le sobreviene a la substancia y que la completa o determina ulteriormente. Esta opinión va ganando terreno hoy día y la hacemos nuestra porque pensamos que es un corolario de la distinción entre esencia y esse. El mismo Cayetano la siguió en la Ira. Parte.

Hay que notar que en esta opinión esse o actus essendi debe ser tomado estrictamente en su significado ontológico, en cuanto que es acto último de todas las cosas que de alguna manera son.

Además, así como consta que Dios subsiste por el esse puro o no participado, de la misma manera las creaturas subsisten por el esse compuesto (con la esencia) o participado. De ahí que, mientras que el esse divino no "supone" nada para subsistir, el esse creado por el contrario supone fuera de sí (y de alguna manera "ante" sí) la esencia y los accidentes (al menos algunos). Por consiguiente, todo esse substancial exige un sujeto con una última determinación en la línea formal: esta última determinación no es otra cosa que la misma individuación tomada concretamente con los accidentes reales, sean de la especie o del individuo, todo lo cual constituye inmediatamente la última potencia próxima al esse, cuyo acto absoluto simpliciter es el mismo esse participado.

La expresión "el constitutivo formal" podría producir confusión, ya que la subsistencia es conferida por un subsistir que no es una formalidad, no está en orden de las formalidades, sino en la línea del acto, y ese subsistir es el mismo acto último y supremo de todas las cosas y las formas. Mejor habría que decir "constitutivo real u ontológico".

c) Algunos autores modernos toman la subsistencia o la personalidad en sentido psicológico, en lugar de "conciencia", o en lugar de "dignidad" de la naturaleza inteligente, o bien en sentido moral ("responsabilidad"), etc.: todo lo cual o antecede o supone el significado metafísico que hemos dado.

Algunos neo-tomistas modernos (Garrigou-Lagrange, Maritain) distinguen entre individuo y persona (en el hombre). Atribuyen al individuo las propiedades de la naturaleza inferior, vegetativa y sensitiva o animal, y a la persona las propiedades de la naturaleza espiritual. Esta distinción, si bien puede tener algún sentido en el uso oratorio o vulgar, metafísicamente no tiene ningún sentido y aparece como superflua. Metafísicamente

la individuación se extiende a toda la esencia, y por tanto, abarca ambas partes, la material y la espiritual; entrambas son actuadas y movidas por el acto que es el subsistir (o esse sustancial). Esa distinción no parece tener sentido ni en la misma opinión de Cayetano, que siguen los mencionados autores. Las consecuencias que de allí derivarían en el orden económico, ético o social parecen fantásticas y de ningún modo fundadas. Como la individuación alcanza a la natura en su totalidad y termina sobre todo en la parte espiritual, hay que afirmar que cualquier actuación (consciente y libre) pertenece a la dignidad y responsabilidad de la persona.

d) La prueba de nuestra posición está en la línea de los mismos principios del tomismo.

1. Así como el ser de los accidentes es "ser en" (inesse), el ser de la sustancia es subsistir: de donde el subsistir no es realmente otra cosa que el esse sustancial, o acto de ser (actus essendi) de la misma sustancia. Pues el esse y la esencia (ya individuada) constituyen el "ens simpliciter" y habría una ruptura en la metafísica tomista si entre la esencia y el esse se interpusiera algún medio.

2. Según nuestra opinión, nada le falta a la naturaleza humana de Cristo en la línea de la esencia, y por tanto puede ser asumida íntegra por la Persona del Verbo en la que subsiste por el esse divino. Según la otra, por el contrario, faltaría a la humanidad de Cristo algo en la línea de la esencia; lo cual es falso. Si los cayetanistas dicen que ese modo terminal no indica ni una perfección ni una imperfección, entonces juegan con las palabras, porque en metafísica no hay determinaciones "indiferentes".

3. Se entiende bien, entonces, por qué el suppositum es el principio total (quod) del ser y del obrar y por qué la natura es el principio formal (quo). Sabiamente dice el Angélico: "El esse y el obrar le vienen a la persona de la natura, pero de modo distinto a cada uno. Pues el esse pertenece a la constitución misma de la persona, y así bajo este aspecto tiene razón de término. Por tanto la unidad de la persona requiere la unidad del esse completo y personal. En cambio la operación es un efecto de la persona según cierta forma o natura" (III, 19, 1, ad 4).

La "Questio De Unione Verbi Incarnati" plantea una dificultad a nuestra solución. Allí el Santo Doctor parece atribuir a Cristo un doble esse, uno principal (divino) y otro secundario (según la naturaleza humana) (a.4). Sin embargo la dificultad es aparente. Santo Tomás niega que "Cristo simpliciter sea doble según el esse" (ad 1); por tanto el "esse" según la naturaleza humana no pertenece al suppositum, como se ve, ni tiene valor de "actus essendi" a no ser en sentido lógico o también existencial.

CAPITULO QUINTO

LA ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DEL SUBSISTENTE FINITO

1. NATURALEZA DE LA CONTROVERSIA ENTRE LOS ESCOLASTICOS

a) Buscamos los últimos principios del ser en cuanto ser, por los cuales cualquier ser es y subsiste en la natura de las cosas y en cuanto tal y por sí mismo se pone en acto. En Aristóteles, como sabemos, ens se dice de muchas maneras pero principalmente de la substancia. Esse, en cambio, se dice de dos modos: 1) "en cuanto que las cosas están en la mente" y entonces es esse intencional o lógico (II intención) y 2) "en cuanto que se dividen en los diez predicamentos" y entonces se trata del esse real. El primer modo significa la composición lógica, el segundo la real (Cfr. Metaph. 1019 a 4, y más explícitamente: 1026 a 32-b2). El Filósofo no buscó más allá, contento con la consideración formal de las cosas ni pudo considerar expresamente el origen primero de las cosas y su dependencia en el orden de la causa eficiente y formal.

b) El Angélico da una noción más plena del esse, distinguiendo un triple significado: (formalmente) "Debemos saber que esse se dice de tres maneras: 1) De un primer modo se dice esse la misma "quidditas" o natura de la cosa; así se dice que la definición es una oración que significa lo que es el esse, ya que la definición expresa la quidditas de la cosa. 2) De un segundo modo se dice esse el mismo actus essendi, así como vivir, que es el esse de los vivientes, es el acto del alma; no el acto segundo que es la operación, sino el acto primero. 3) De un tercer modo se dice esse lo que significa la verdad de la composición en las proposiciones, en cuanto que "est" es cópula: y así está en el intelecto que compone y divide en cuanto a su complemento, pero se funda en el esse de la cosa que es el acto de la esencia" (In I Sent. D. 33. 1, 1 ad 1; ed. Mandonnet, 1, 766).

c) La innovación o progreso está, por tanto, en el segundo significado, es decir: El esse como actus essendi o actus essentiae. Hay que advertir que la existencia no es lo mismo que el actus essendi. Existencia (este término aparece raramente en el Angélico) expresa más bien el hecho real, experimental e histórico: en cuanto que algo es colocado en el espacio y en el tiempo de un modo determinado. Por tanto, existencia es cierta determinación de orden lógico-fenomenológico y se funda sobre aquellos tres modos fundamentales del esse, y es mejor prescindir de ella en la esfera estrictamente ontológica. En efecto, se dicen que gozan de la existencia no sólo la sustancia sino también los accidentes, las for-

malidades abstractas y también las privaciones y negaciones: debemos afirmar que la ceguera existe realmente en el ciego, como la ignorancia en el joven perezoso y la muerte en el cadáver.

De esta existencia no trataremos, pues es un "hecho", y la metafísica trata sobre los principios de las cosas.

d) La mayor parte de los escolásticos tomó inmediatamente la noción aristotélica del esse y la identificó con la esencia y la forma real o realizada o bien con la existencia en su sentido fenomenológico.

Entonces, la posición de la creatura está en la identidad de su esencia finita con el esse finito, como en Dios hay identidad de la esencia infinita con el esse infinito. Por tanto, la última distinción metafísica entre lo finito y lo infinito está en que esto último es causa y aquello efecto. Así opinan los escolásticos que siguen principalmente el camino de los nominalistas, como Suárez, Arriaga y muchos otros, quienes a lo sumo conciben entre esse y esencia, una distinción de razón con fundamento real, que llaman objetiva. Suárez discute ampliamente la cuestión en Disp. Met. XXXI, y para impugnar la doctrina tomista recurre abiertamente al campo antitomista de Alejandro de Alejandría O. F. M., a quien por error confunde con Alejandro de Hales (Cfr. C. Fabro, Una fonte antitomistica della metafísica Suareziana, *Divus Thomas Plac.* XLI, 1947, p. 57 ss).

e) Las principales fuentes de la doctrina tomista parecen ser Avicena y el Liber De Causis, que reconocieron cierta distinción real entre los principios últimos del ser finito. La derivación, por tanto, parece ser neoplatónica. Averroes y los averroístas no reconocen ninguna distinción, excepto entre lo concreto y lo abstracto. A ésta parece que debe reducirse la distinción que los partidarios de Boecio pusieron entre "quod est" y "quo est" (Gilberto Porretano) o "quod est" y "esse" (en la terminología de Boecio). Sin embargo, no se excluye que en Boecio el "esse" signifique, además de la realidad de la esencia, también el acto de ser. (Cfr. C. Fabro, Neotomismo e Suarezismo, Piacenza 1941 pp. 25-52).

Sin embargo la posición tomista indica un progreso original porque:

1. Mientras que Avicena hace del esse un accidente, el Santo Doctor lo pone como acto sustancial.
2. Mientras Boecio utiliza una terminología vaga, el Santo Doctor la reduce sabiamente a la composición metafísica del acto y la potencia en la línea del ser.

2. PRINCIPIOS DE LA SOLUCION TOMISTA

a) (Estructura del ser espiritual) El comienzo o el estímulo para la solución tomista, fue la posición de los teólogos de la vieja escuela agustiniana. Estos decían que sólo Dios es simple en esencia, y que todas las otras cosas están compuestas de materia y forma. Las cosas

corporales, de materia corporal o sensible y las espirituales, de materia espiritual. Esta materia espiritual, aunque carezca de accidentes sensibles, es sin embargo principio de la multiplicación de los individuos en la misma especie entre los espíritus mismos. Con todo, el maestro y la fuente de éstos no fue San Agustín sino un filósofo árabe-judío llamado Avicebrón (Ibn-Gebirol). Su obra "Fons Vitae" fue traducida del árabe al latín en el siglo XI en la Escuela Toledana; en nuestros tiempos editó la versión medieval Cl. Baeumker (Münster i.W, 1895-98). Lo principal de tal posición es el realismo exagerado, que se expresa en este argumento: "Donde quiera que haya género y diferencia, debe allí distinguirse también materia y forma. Ahora bien, cualquier creatura, en cuanto que en sí es finita, está encerrada en un género y una diferencia. Por tanto, en todo ser creado debe ponerse materia y forma". Por esto se dice que el género se toma de la materia y la diferencia de la forma.

b) A este realismo exagerado el Santo Doctor opone la diversidad que existe entre el orden lógico y el real, entre los cuales hay que afirmar una correspondencia proporcional, no inmediata ni directa. En primer lugar hay que notar que las formalidades lógicas se ordenan unas a otras según diversos grados de determinación nocional, de modo que el género se dice formalidad aún indeterminada que por las diferencias que le advienen se distingue y multiplica o se actúa en sus especies. Hay, por tanto, una subordinación entre formalidades o actos: pues, vgr. el género "animalidad" es ya en sí una formalidad positiva, aunque aún no esté en la última determinación. De donde, según hemos visto, la unión entre animalidad y racionalidad termina en la unidad ontológica de humanidad o de su esencia. De allí que, como es evidente, cuando se dice que el género y la diferencia se toman de la materia y de la forma, esto no debe entenderse en sentido físico y directamente, sino metafísica y proporcionalmente. El género se toma de la formalidad indeterminada; la diferencia, en cambio, de la formalidad que determina a aquélla. Y esto vale también en el orden corporal, en el cual la materia, de donde se toma el género, no es una potencia pura sino que ya implica un acto y tiene un cierto esse.

c) Por lo que el Sto. Doctor afirma que si bien consta que algunos seres están dotados de espiritualidad, aunque estén colocados en un género como finitos en la línea del ser, no es necesario sin embargo apelar a la materia sino sólo a la potencia. En ese caso, la misma esencia espiritual desempeña el papel de potencia y se la toma al mismo tiempo como género y diferencia según diverso grado de determinación conceptual. Dice el Angélico: 1) "En las cosas compuestas de materia y forma, el género se toma de la materia y la diferencia de la forma; pero esto de modo tal que por materia no se entienda la materia prima, sino en cuanto que por la forma recibe cierto esse imperfecto y material respecto del esse específico; como el esse del animal es imperfecto y material respecto del hombre. Con todo, ese doble "esse" no es según formas distintas sino según una sola forma, que da al hombre no sólo el

ser animal, sino el ser hombre. A otro animal, el alma le da sólo el ser animal. Y por eso animal en común no es uno numéricamente, sino sólo conceptualmente ya que el hombre y el asno, p.ej., no son animales en virtud de una sola e idéntica forma. 2) Así pues, rechazada la materia de las sustancias espirituales, permanecerán el género y la diferencia no según la materia y la forma sino en cuanto que en la sustancia espiritual se considera tanto lo que es común a ella y a las sustancias más imperfectas como también lo que le es propio... De modo que no es necesario que todo lo que de algún modo está en potencia reciba esto de la pura potencia que es la materia. En este punto se engañó Avicebrón en su libro Fons Vitae, al creer que todo lo que está en potencia o es sujeto, de alguna manera tiene esto en virtud de la materia prima" (De Spir. creat. a. 1, ad 24 et ad 25).

d) Por la propia naturaleza metafísica del conocimiento, prueba el Angélico que la espiritualidad de las sustancias intelectuales implica absoluta inmaterialidad. La natura es conocida por sus potencias y las potencias se distinguen por los actos. Ahora bien, el acto de la potencia cognoscitiva intelectual es recibir formas sin ninguna contracción, es decir según absoluta universalidad y necesidad, mientras que la materia prima recibe formas contrayéndolas y limitándolas. De modo que estas dos potencias muestran cierta razón opuesta en el recibir y por tanto tienen natura opuesta. Por eso no deben ser llamadas indistintamente "materia". En un texto de gran penetración metafísica dice: 1) La potencia de una cosa es proporcional a su perfección, ya que el acto propio requiere una potencia propia. Pero la perfección de cualquier sustancia espiritual, en cuanto tal, es el objeto inteligible en cuanto está en el intelecto. Por tanto, en las sustancias espirituales es necesario una potencia que sea proporcionada a la recepción de la forma inteligible. 2) Este tipo de potencia no es la de la materia prima, pues la materia prima recibe la forma contrayéndola al esse individual, y en cambio la forma inteligible está en el intelecto sin esta contracción. En efecto, el intelecto entiende todo objeto inteligible, en cuanto que la forma de éste está en él. Ahora bien, el intelecto entiende lo inteligible principalmente según la natura común y universal, de modo que la forma inteligible está en el intelecto según su razón común. 3) La sustancia intelectual, por consiguiente, no es receptiva de la forma en razón de la materia, sino más bien por una razón opuesta. Y así se hace manifiesto que aquella materia prima, que de suyo carece de toda especie, no puede ser parte de las sustancias espirituales" (De Spir. Creat., a. 1).

e) Las sustancias intelectuales, por tanto, deben ser llamadas formas simples sin materia. Los averroístas las consideraban simples incluso en el orden del ser, pero esto destruiría la noción de creatura. Ni basta con apelar a la composición de sustancia y accidente, como hicieron los averroístas cristianos (Sigerio de Brabante), porque esta deficiencia del ser finito en el orden del obrar supone una deficiencia más profunda

en el orden del ser, y una composición correspondiente que encuentra al acto y a la potencia en un orden ontológico superior que quizás no conoció Aristóteles. Esta "extensión" del aristotelismo la obró Santo Tomás sobre todo mediante dos principios, que deben ser tenidos como los quicios de la metafísica tomista, a saber:

1ro.) El principio o noción de "actus essendi" como acto de todos los actos y de las mismas perfecciones.
2do.) El principio de "la perfección separada" que no puede ser sino una y absoluta.

Estos dos principios son elaborados en un argumento central con la ayuda de la noción de participación.

3. ARGUMENTO A PARTIR DE LA NOCION DE PARTICIPACION

A) (Absoluta preeminencia ontológica del acto de ser).

El esse no es un acto entre otros actos, como cualquier forma entre otras formas, sino que es el acto de todos los actos y formas, según hemos visto. Esto implica dos cosas:

1. Entre todas las perfecciones el "ipsum esse" es como un acto por el cual cualquier perfección es puesta en la realidad y adquiere consistencia. Por eso el esse es llamado acto último. "El ipsum esse" es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara a todas ellas como acto. En efecto, nada tiene actualidad sino en cuanto que es, de modo que el "ipsum esse" es la actualidad de todas las cosas y también de las formas mismas. Por tanto, no se compara a las demás cosas como lo que recibe a lo recibido sino más bien como lo recibido a lo que recibe. Pues cuando hablo del esse del hombre o del caballo o de cualquier otra cosa, el ipsum esse es considerado como formal y recibido, y no como aquello a lo cual le compete el esse" (I, 1V, 1 ad 3).

2. Entre todas las perfecciones el ipsum esse es lo más perfecto no sólo en el sentido de actualidad sino, o consiguientemente, en sentido intensivo: cualquier perfección es tal en cuanto dice cierta participación del esse, el cual si se encuentra puro (v. gr. en Dios) expresa la plenitud de todas las perfecciones. Por lo cual el ipsum esse constituye la reducción suprema en el orden ontológico y el punto de derivación; de todos los actos y formas. Como dice el Angélico: "Las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del esse" (I, 1V, 2). "Todo lo que participa de otras participaciones participa primariamente del ipsum esse, pues una cosa es conocida antes como ser que como uno, viviente o inteligente... El ipsum esse se compara con la vida y con otras perfecciones semejantes, como lo participado con lo que participa; ya que también la vida misma es un cierto ser. De esta manera el esse es anterior y más simple que la vida y las otras perfecciones y se compara a

ellas como su acto (Comm. in lib. De div. Nom., C. V, lect. 1; ed. Parm. XV, p. 384).

B) (El principio de la "perfección separada"). Este principio se funda en la noción misma de acto y expresa su "emergencia" última sobre la forma y también sobre cualquier potencia. El acto es el algo último en su género y por tanto (también único, pues todo acto se define y existe por la presencia y la posesión de sí mismo. De allí que todo lo que es "por su esencia" acto no dependa de otro en su orden ni necesite ser o componerse con otro, sino que es y consiste en sí mismo. Por tanto sólo existe un Acto puro, que es Esse puro: Dios: "Esto no puede decirse de ninguna otra cosa así como es imposible entender que haya muchas blancuras separadas. Pero si hubiera una blancura separada de todo sujeto recipiente, sería solamente una. De igual manera es imposible que el ipsum esse subsistens no sea único". (De Spir. creat. a. 7) Por consiguiente, las restantes cosas después de este uno, primero y simple, no son tales por esencia sino por participación, en cuanto que reciben aquella perfección en alguna potencialidad a la cual tal perfección "per se" se limita y en la cual, de algún modo, cae de su pureza metafísica. "Todo lo que hay después del primer ser, como no es su propio esse, tiene el esse recibido en algo por lo cual el ipsum esse se contrae" (lugar citado).

C) (Argumento fundamental a partir de la participación).

En sus primeras obras (vgr. In I Sent. Dist. VIII; De Ente et Essentia C. V y C. G. II, 52) Santo Tomás da muchos argumentos en favor de la distinción real entre el esse y la esencia, que están tomados sobre todo de Avicena. Después, ya más maduro y versado en la metafísica neoplatónica, adujo un solo argumento, que no dejó de desarrollar profunda y sabiamente a partir de la noción de participación.

El texto más completo en el aspecto técnico es: Quodlib. II, a. 3: Si el ángel se compone de esencia y esse. El Angélico Doctor distingue en primer lugar una doble predicación, una por esencia, otra por participación. En segundo lugar una doble participación, una predicamental y otra trascendental. La predicación por participación implica siempre una composición real en el que participa, pero de modo diverso en las participaciones predicamentales y en las trascendentales. He aquí el texto que recoge y funda magníficamente todos los principios antedichos:

"Una cosa se predica de otra de dos maneras: esencialmente o por participación. La luz se predica del cuerpo iluminado participativamente; pero si hubiese una luz separada se predicaría de ella esencialmente. Por tanto, según esto hay que afirmar que el ser sólo se predica esencialmente de Dios, ya que el esse divino es esse subsistente y absoluto:

-1) Pero de cualquier creatura se predica por participación, pues ninguna creatura es su esse sino que tiene esse. También decimos que

Dios es *bueno* esencialmente, porque es la bondad misma; las creaturas en cambio se dicen buenas por participación, porque tienen bondad.

-2) Cuando algo se predica de otra cosa por participación, es necesario que haya allí algo más que aquello que se participa. Y, por tanto, en cualquier creatura, una cosa es la creatura misma que tiene el esse y otra cosa su esse. Y esto es lo que dice Boecio en el libro De Hebdomadibus: en todo lo que está después de lo primero, una cosa es el esse y otra lo que es (quod est).

"Pero hay que saber que algo es participado de dos maneras distintas: 1) De un primer modo, como algo que pertenece a la sustancia de lo participante (participación predicamental), así como el género es participado por la especie. Pero de esta manera el esse no es participado por la creatura, pues lo que pertenece a la substancia de la cosa es lo que entra en su definición. 2) Y el ens no entra en la definición de la creatura, porque no es género ni diferencia; por tanto, es participado como algo que no es de la esencia de la cosa. Por consiguiente, una cosa es la pregunta "an est" (si es) y otra "quid est" (qué es). Así, pues, en el ángel (y en cualquier creatura) hay composición de esencia y de esse, pero no es una composición como de partes de la substancia (como en la participación predicamental), sino como de aquello que adhiere a la sustancia (esse)".

D) El argumento, puesto en forma, es así: Toda creatura se dice ens por participación. Pero es necesario que se divida en participante y participado, de modo que todo lo que participa se componga de participante y participado, como de potencia y acto. Por tanto, toda creatura se compone realmente de acto y potencia en la línea del ser que está compuesto de algo participado y algo participante: lo participante se llama la esencia o suppositum, y lo que es participado, ipsum esse o actus essendi (acto de ser).

La mayor. Es evidente, porque toda cosa en sí es finita, o en su orden o con relación al ipsum esse, ya que es tal cosa determinada y no abarca toda la plenitud del ser, porque "todo el esse según cualquier razón de ser, existe sólo en Aquel que es causa de todas las cosas que existen. Pues su esse no está limitado a un género o a una especie por alguna natura determinada, de modo que pudiera decirse que es esto y no es aquello, como están determinadas aún las sustancias espirituales" (In Lib. De div. Nom., c. V, P. XV, p. 351 351b).

La menor es también evidente. Así como en el orden predicamental hay participación en la línea de la sustancia de sujeto y accidente según una composición real..., y en la línea de la esencia hay composición de la forma que es participada y de la materia participante; de manera semejante en la línea del ser, o mejor, con mayor razón, ya que el esse o actus essendi dice absoluta preeminencia sobre la esencia (C. Fabro.

La nozione metafisica di partecipazione, p. 249 crf. p. 143 ss. análisis de predicación predicamental y trascendental).

4. AUTENTICA NATURALEZA DE LA COMPOSICION DE ESENCIA Y ESSE

A) Consta que en las creaturas la esencia y el esse se distinguen realmente: 1o. Porque el Angélico los concibe como potencia y acto en el orden real. 2o. Porque explícitamente afirma que se distinguen realmente. Cfr. In I Sent. d. 19, q. II, a. 2; De Ver. 27, 1 ad 8; In lib. Boethii de Hebd. lect. II. 3o. Porque esta distinción sustituyó a la distinción de materia y forma que los agustinianos ponían en las sustancias separadas.

B) *En primer lugar* el Angélico, gracias a la noción de participación encontró dos principios en el ser finito; luego interpretó estos principios mediante los principios del acto y la potencia en su pureza metafísica. La composición de esencia y esse es distinta de la composición de materia y forma: 1) la esencia de suyo es y se dice acto, y sólo se dice potencia respecto del esse. 2) la materia y la forma pueden separarse, mientras que la esencia y el esse (en las sustancias espirituales) son inseparables (Cfr. más arriba, sobre la contingencia) 3) la materia participa del esse mediatamente, por la forma; en cambio, la esencia de la substancia espiritual (y el alma humana) participa inmediatamente de él y lo retiene en sí. Dice el Angélico: "1) Así como es imposible entender que haya muchas blancuras separadas, ya que si existiera la blancura separada de todo sujeto y recipiente sería sólo una; de la misma manera, es imposible que el ipsum esse subsistens no sea único. Por consiguiente, todo lo que está después del primer ens, como no es su esse, tiene el esse recibido en algo por lo cual el ipsum esse se contrae. De esta manera, en toda creatura, una cosa es la natura de la cosa que participa el esse, y otra el esse participado. 2) Y como toda cosa participa del primer acto por asimilación, en cuanto que tiene esse, es necesario que el esse participado en cada cosa se compare con la natura que participa de él, como el acto con la potencia. 3) Por tanto, en la natura de las cosas corpóreas, la materia no participa del esse por sí misma sino por la forma, ya que la forma que adviene a la materia la hace existir en acto, como el alma al cuerpo" (De Spir. creat. a. 1).

C) Por tanto, la noción de potencia no se identifica con la noción de materia, sino que, como la potencia se dice respecto del acto del cual es capacidad, según la diversidad de actos se disciernen y se distinguen las potencias. Y así, algo que en un orden determinado es acto, en otro orden se vuelve potencia si es que se ordena a un acto superior. Por consiguiente, la condición metafísica de las sustancias corpóreas es distinta de la de las espirituales: "En las cosas compuestas hay que considerar un doble acto y una doble potencia. Pues 1) en primer lugar, la materia es como la potencia respecto de la forma y la forma es su acto. Y, a su

vez, 2) la natura constituída de materia y forma es como la potencia respecto del ipsum esse, en cuanto que es receptiva de él. 3) Quitado, pues, el fundamento de la materia, si queda alguna forma de una determinada natura que subsiste per se no en una materia, también se ha de comparar con su esse como la potencia al acto; pero no nos referimos a la potencia que es separable del acto, sino a aquella que siempre va acompañada por su acto. De esta manera, la natura de la substancia espiritual, que no está compuesta de materia y forma, es como potencia respecto de su esse" (De Spir. creat. 1. c.) Esto lo explica más largamente en C. G. II, 54.

D) Por consiguiente, el Santo Doctor atribuyó a la esencia, respecto del esse la verdadera noción de potencia real, y no meramente objetiva como quieren los suarecianos (Fuetscher, Descoqs), tal que de algún modo parece conceder que pueda llamársela también "materia": "Y así, en la sustancia espiritual hay composición de potencia y acto, y por consiguiente de forma y materia, si es que toda potencia se denomina materia y todo acto se denomina forma. Sin embargo, esto no se dice con propiedad, de acuerdo al uso común de los términos" (De Spir. creat. 1. c.). Con mayor severidad expresa más adelante esto, directamente contra el hilemorfismo de las sustancias espirituales: "Pero si alguien por la palabra materia entiende cierto acto, no hay que preocuparse, ya que nada impide que alguien llame materia a lo que nosotros llamamos acto, como alguno puede llamar asno a lo que nosotros llamamos piedra" (De Spir. creat. a. 9 ad 9).

E) La controversia sobre la distinción entre la esencia y el esse fue discutida con vehemencia después de la muerte de S. Tomás, como también en la primera Neo-escolástica. En la actualidad, gracias al fecundo estudio de las fuentes de la doctrina tomista y a los documentos inéditos, descubiertos sobre todo por obra de Mons. Grabmann, de ninguna manera puede ponerse honestamente en duda el pensamiento de S. Tomás sobre la distinción real. Entre los mayores defensores de la distinción real, sobresale Egidio Romano, que fue oyente del S. Doctor en París; pero parece que hay que admitir que Egidio exageró de algún modo las partes de la distinción real al hablar de "esse de la esencia" y de "esse de la existencia", de "esse del género" y de "esse de la especie";... y hablando de la distinción entre esencia y esse como de una distinción "entre cosa y cosa". Adoptó esta terminología en opúsculo "Summa totius logicae", en un tiempo atribuído al S. Doctor: "Nótese que en las creaturas el esse de la esencia y el esse de la existencia actual difieren realmente como dos cosas diversas" (Tr. II, c. 2; ed. De Maria, I, p. 23). Debemos quedarnos con el estilo sobrio y sustancial de la explicación metafísica del Angélico. La cosa (res) es una y es convertible con el ser (ens) como lo que existe y obra. La esencia y el esse son los últimos principios ontológicos de cada cosa creada, que existe y obra dentro de los límites de una esencia determinada.

Entre los primeros seguidores del Santo Doctor, que fielmente siguieron su doctrina debemos nombrar a Tomás de Sutten, de quien recientemente han sido editadas las "Cuestiones sobre la distinción real entre la esencia y el esse" (ed. Fr. Pelster, Münster, i. W. 1929).

RESUMEN SOBRE LA NOCION DE SER

A) En la filosofía moderna la noción de "ens" equivaldría a un género supremo abstractísimo, al que se reducen todos los géneros. Pero como la realidad en sí es máximamente concreta y está en movimiento, aquella noción es considerada absurda e irreal, como una "representación" de la mentalidad vulgar o de la conciencia inmediata.

Basta referir lo que dice Hegel: 1) "El puro ser constituye el comienzo, pues de este modo es puro pensamiento, como es, también, el elemento inmediato, simple e indeterminado..." 2)"Ahora bien, este puro ser es la pura abstracción, y, por consiguiente, es lo absolutamente negativo, lo cual, aún inmediatamente tomado, es la nada (Enziklop. d. philos. Wiss. I, Logik: Die Lehre vom Sein, 86-87). Luego Hegel pasa al "fieri" (Werden) como síntesis dialéctica de una y otra cosa. (Logik I, Sec. I, c. 1; ed. Sasson III, p. 67).

B) Poco aptas contra Hegel parecen las posiciones de Escoto (ens unívoco) y del mismo Suárez que llega a la univocidad por la noción de ens como esencia, de donde su identidad real con el esse. De Suárez depende notablemente Leibniz y después Wolff, quien llama indistintamente ens al real y al posible. En esta noción falta lo formal de la noción de ens, a saber, su connotación del actus essendi como distinto de la esencia; por eso el ens se desvanece en la esencia (posible o real). Hegel llama a esta metafísica: Verstandes-Metaphysik.

C) También en tal noción "ens" es considerado como algo mera y perfectamente pensable = abstracto, sin relación con la experiencia o con el acto experimental de existir, sea de la experiencia externa o interna. En primer lugar, según Escoto y Suárez, conocemos por el intelecto los existentes singulares, luego abstraemos la natura común de las cosas singulares, separando ya la esencia de la existencia; finalmente, por encima de todas las esencias, como una noción abstracta generalísima, concebimos la noción de ens. Tal noción de ens se extiende per se y con toda propiedad a las cosas reales y posibles.

Dice Suárez por consiguiente que "el concepto formal propio y adecuado de ens como tal (ut sic) es uno, separado en la realidad y en su noción de los otros conceptos formales de las cosas y objetos" (Disp. Metaph., Disp. II, Sect. II, n. 2do.)

D) De este modo, para Suárez el ens como nombre (ens nominaliter sumptum) se opone al ens como participio (ens participialiter sumptum): uno indica la cosa simpliciter o la esencia y el otro la existencia o el hecho mismo de existir.

1) "En primer lugar debe decirse que la noción de ens, tomando ens en acto, como significado de esta palabra tomada en su valor de participio, consiste en ser algo que existe en acto, o que tiene un real actus essendi o que tiene realidad actual, distinta de la potencial, que no es nada en acto" (l. c., Sect. IV, n. 4).

2) "En segundo lugar, si la palabra ens se toma en cuanto significa su valor nominal, su noción consiste en ser algo que tiene esencia real, es decir, no fingida ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente" (ib).

De allí que en esa doble denominación de ens se signifique el concepto mismo de ens en un nivel mayor o menor de abstracción: ens tomado con valor nominal significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de su existencia actual; en cambio, ens como participio significa el ser real, o que tiene esencia real con existencia actual; es un significado más "contracto" de ens (l. c. n. 8 Resolutio). "Por tanto, el ens nominaliter significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener esse" (ib. n. 3). Esta es precisamente la noción wolffiana (Ontología, ed. 1736, n. 134:"Se llama ens aquello que puede existir, es decir, a lo que no repugna la existencia"; de donde n. 135: "lo que es posible, es ens" (p. 116 s.) en donde ens se identifica con esencia, y más adu, con la esencia considerada como posible o abstracta.

E) Es notable que esta noción se encuentre en muy buenos tomistas, ya sea anteriores o posteriores a Suárez. El mismo Cayetano creó no poca confusión al optar por el "ens principialiter sumptum" como objeto de la metafísica. De esta manera se apartó de la tradición: "A mi parecer, debe hablarse de otra manera. Ens participialiter es lo que es trascendente, dividido en los diez predicamentos". (In D. Ente et Essentia, ed. Laurent, Turín 1934, p. 86). De allí que Suárez recuerde a Cayetano cuando propone su noción de ens (l.c. Sect. IV, nn. 2-3), y lo censura por la modificación de la terminología.

F) Los tomistas en general están a favor del ens nominaliter sumptum, pero no siempre lo exponen bien. No pocos, incluso entre los tomistas de mayor renombre, lo explican como "idéntico a lo que tiene esencia"; así el Ferrarense (II C.G., 25, ad IX); antes que él D. de Flandria (QQ. metaph., ed. cit. q. I, a. 8; p. 17 b) y después de él Diego Maius, Disp. De ente (Coloniae 1623), lib. II, c. 12. p. 141 ss. Lo mismo dicen los Complutenses en la Dialéctica (Padua, 1675, Disp. IX, q. I, 1, n. 2; p. 113 b.) Entre los autores más recientes se lee la misma confusión en J.

C. Genevois, quien se vió obligado a poner una tercera noción de ens que prescinde de las otras dos: "aquello que tiene esse o existencia, abstrayendo del esse, o de la existencia actual o aptitudinal" (Metaphysica, q. I, ed. vêneta 1710, p. 24) Pero esta noción se aproxima a la de ens nominaliter sumptum en la terminología de S. Tomás y no es una tercera noción, como consta por el Comm. in Perherm. lect. 5; sólo ocasiona una confusión mayor.

G) He aquí la trama de la elaboración tomista en cuanto al significado de la noción de "ens" (Cfr. sinopsis en la ed. Leonina, t. I, p. 23).

1. En general: aunque todo verbo implique ser o no ser, sin embargo, de suyo, no significa que una cosa sea o no sea, significado en el cual consiste la verdad o falsedad del conocimiento:

"Aunque todo verbo finito implique ser, ya que correr significa que hay alguien que corre, y todo verbo infinito implique no ser, pues no correr significa que no hay alguien que corre; sin embargo, ningún verbo significa todo esto en su conjunto: que una cosa es o no es" (n. 18)

"Por consiguiente, hay que interpretar de otra manera, como hace Ammonio, que dice que el participio ens no es nada, es decir, no significa verdad o falsedad... Pero esta propiedad es común a todos los nombres y verbos; por eso la exposición de Ammonio no parece de acuerdo con la intención de Aristóteles, que tomó el participio ens como algo especial" (n. 19).

2. "Y así, para ceñirnos más a las palabras de Aristóteles, tengamos en cuenta que este había indicado que ni el verbo, ni tampoco el participio significan que la cosa es o no es. Cuando dice "no es nada", quiere decir: "no significa que algo es". Y esto se verifica sobre todo en el término ens, porque ens equivale a "lo que es" (quod est). "Lo que" (quod) significa la cosa (res) y "es" (est) significa el acto de ser (esse). Ahora bien, si esta palabra "ens" significara principalmente el acto de ser como significa la cosa que tiene acto de ser, entonces sin duda significaría que algo es. Pero no significa principalmente la composición que está implícita cuando digo "es", sino que la co-significa en cuanto que significa la cosa que tiene acto de ser" (n. 20).

3. El verbo "es" no significa una composición que pudiera entenderse sin los componentes, y por tanto, de suyo no tiene verdad o falsedad lógica. El Santo Doctor apela a una variante de la versión latina: "Si el texto dijera "ni siquiera el verbo ser", como figura en nuestra versión, el sentido sería más claro. En efecto, tomando el verbo "es", que de suyo no significa que algo es, aunque signifique ser, prueba que ningún verbo significa que una cosa es o no es. Ahora bien, como este verbo ser

es una cierta composición, podría parecer que la flexión verbal "es", que significa ser, indica composición, en la cual se da la verdad o falsedad. Para evitar esto, agrega que la composición indicada por la flexión "es" no puede entenderse sin los componentes. Su intelección depende de los extremos, y si no se los pone no se entiende perfectamente esa composición, de modo que pueda darse en ella verdad o falsedad" (n. 21).

4. ENS, en su totalidad y de suyo, significa una forma que tiene esse en acto, y consecuentemente significa también, es decir, co-significa el esse en cuanto tal.

"Dice, por tanto, que el verbo "es" co-significa la composición, porque no la significa principal sino consecuentemente. Primariamente significa aquello que cae en el intelecto absolutamente a modo de actualidad (significat primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute). "Es", dicho en absoluto, significa "ser en acto" (in actu esse); y por tanto significa a modo de verbo. Y como la actualidad que esta flexión verbal "es" significa principalmente, es en general la actualidad de toda forma, ya sea acto substancial o accidental, cuando queremos indicar que cualquier forma o acto está actualmente en un sujeto, lo hacemos mediante este verbo "es", sea absoluta o relativamente; absolutamente en tiempo presente; relativamente, en los demás tiempos. Y por tanto, consecuentemente, el verbo "es" significa composición". (n. 22). Cfr. In Boeth. de Hebdom., sobre todo lect. 2.

Esta doctrina del Angélico la podemos concretar en esta fórmula: en la noción de ens, el "actus essendi" se expresa como representado y no como ejercido por un sujeto. Nos aparece como ejercido: mediante los sentidos, sólo en el mundo exterior; mediante la reflexión, en el mundo íntimo de la conciencia; por medio de la demostración a posteriori, en aquello que no está sometido a la experiencia de manera directa o absoluta, por ejemplo, Dios. De modo que la sentencia auténtica de Santo Tomás está en el medio, entre la cayetanista de "ens participialiter" y la de "ens nominaliter" entendido como la sola esencia, ya que significa una esencia (real) y co-significa el esse.

El Santo Doctor parece haber tomado de Boecio las opiniones de los comentadores de Aristóteles.

LA RELACION

1. La relación puede llamarse "causa del orden" (ratio ipsius ordinis) que encontramos en la naturaleza o en el ámbito del conocimiento. El orden es de algún modo el signo de la racionalidad en el cosmos; nos ofrece la esperanza y la posibilidad de alcanzar la verdad en las operaciones intelectuales. El tema de la relación es muy importante en la filosofía cristiana para explicar el dogma de la Santísima Trinidad, ya que conocemos a las Personas Divinas mediante nombres de relación: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Los teólogos presentan a las Personas Divinas como relaciones subsistentes en la única y común Deidad.

2. En el Idealismo, la relación usurpó el lugar del ser en cuanto tal (E. von Hartmann, Kategorienlehre; Leipzig 1923, II: Die Ur-Kategorie der Relation), especialmente en el Idealismo post-kantiano y neokantiano. La realidad del ser quedaba reducida a una estructura del alma o del pensamiento. La relación estaba antes que el ser, puesto que la posibilidad misma del ser no consistía más que en la posibilidad del acto mental: pensar mediante síntesis; o sea, a la manera de una construcción o producción, según decían (Gentile).

Y esto lo encontramos en el punto de partida del Idealismo, ya se lo considere en Descartes, Kant, Hegel o Gentile; pero tal punto de partida nadie pudo ni puede jamás demostrarlo.

3. No hay quien niegue la existencia de la relación, pues nadie puede negar que exista orden en el mundo, al menos en un cierto grado. Si no fuera así, se tornarían imposibles la vida y el pensamiento, la expresión por medio de la palabra y la comunicación entre los hombres.

Pero es difícil explicar la naturaleza de la relación, porque de suyo la relación posee un mínimo de entidad. Aristóteles la llama "prós ti": todo su ser es referirse a otro (ád aliud se habere).

El Filósofo trata especialmente sobre la relación en Categorías 7, 6a. 36 ss; Tópicos Δ, 4, 124b 15; Z, 4; Metafísica Δ, 15, 1020b 26 ss. (Ver: Bonitz, Index 642b 2 ss; Trendelenburg, Kategorienlehre, 1846, 117 ss; A. Casalini: Le Categorie d'Aristotele, 1881, p. 154 ss.)

4. Como la relación es orden, o bien la "ratio" del orden, se divide como el orden mismo. Por ser ad aliud se distingue de la subs-

tancia, la cantidad y la cualidad, que de suyo expresan el ser en sí o los accidentes que permanecen en un sujeto. Aristóteles y Santo Tomás consideran a la relación como la última entre las oposiciones (después de la contradicción, la contrariedad y la privación; Metaph. l.c. 1018 a 20). La oposición de cosas importa una relación real; la oposición de conceptos, una relación de razón. Pero evidentemente no se trata de cualquier oposición, sino únicamente de la oposición que va acompañada de orden y produce o implica orden.

El Angélico dice muy bien contra los que niegan las relaciones reales: "La perfección y el bien que están en las cosas exteriores al alma no sólo se establecen según algo absolutamente inherente a las cosas, sino también según el orden de una cosa a otra, como el bien del ejército consiste en el orden entre sus partes. A este orden compara el Filósofo el orden del universo. Por tanto, es necesario que haya un orden en las cosas mismas; y este orden es una cierta relación. O sea que es necesario que en las cosas mismas haya relaciones en virtud de las cuales una cosa se ordene a otra" (De Pot. VII, 9).

5. La relación (ad aliquid) o "ratio ordinis", es un "puro respecto" (referirse a) que de suyo puede ser real o de razón: "Este respecto a veces está en la natura misma de las cosas, como cuando algunas cosas están ordenadas unas a otras según su natura y tienen una mutua inclinación. Estas relaciones son reales... Pero otras veces el respecto significado por lo que se dice relativo sólo está en la concepción de la razón, que compara una cosa con otra. En este caso hay una relación que es de razón únicamente; por ejemplo, cuando la razón compara al hombre con el animal como especie respecto del género" (I, 38, 1). De esta clase de relaciones trata la Lógica; de las relaciones reales, la Metafísica. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, defiende la existencia de relaciones reales (De Pot. VII, 9).

6. De algún modo la relación real ocupa una posición media entre los predicamentos del ser: es fundada o causada por algunos y ella funda a su vez a otros. Es fundada por los predicamentos primeros, que pueden llamarse "absolutos", y funda los últimos predicamentos, llamados "relativos". Estos son intrínsecamente relativos, mientras que los primeros son por se absolutos, por lo menos en su noción. El Angélico presenta de este modo la división de la relación real: "Como la relación que hay en las cosas consiste en un cierto orden de una cosa a otra, estas relaciones serán de tantos modos, cuantos modos haya de ordenarse una cosa a otra. Ahora bien, una cosa puede ordenarse a otra según el ser, cuando el ser de una cosa depende de otra (1er. modo); según la potencia activa y pasiva, en cuanto que una cosa recibe algo de otra o le confiere algo (2do. modo); o bien según que la cantidad de una cosa puede ser medida por otra" (doble, triple, etc. - 3er. modo). Santo Tomás enuncia en orden inverso al que usa Aristóteles.

El primer modo es "en cuanto que lo mensurable dice relación a la medida. Aquí se toma medida y mensurable no según la cantidad (esto pertenece al tercer modo) sino según la medición del ser y de la verdad (es decir, trascendentalmente). Pues la verdad de la ciencia es mensurable por el objeto de la ciencia. Una proposición es verdadera o falsa según que la cosa exista o no exista, y no al revés. Lo mismo sucede con el sentido y el objeto sensible. Por eso, medida y mensurable no se dicen recíprocamente, como en los otros modos, sino sólo mensurable en relación a la medida. Y así también imagen se dice con relación a aquello de lo cual es imagen, como mensurable respecto de una medida, pues la verdad de la imagen es mensurada por la cosa cuya imagen es" (In V Metaph., lect. 17, nn. 1003-1004).

7. La cualidad, como que es un determinativo de la cosa de la cual es y en la cual está, no importa de suyo relación; puede importarla como adición, en cuanto que se une a otros predicamentos: "La cualidad de una cosa, en cuanto tal, no mira más que al sujeto en el cual está. De modo que, según la cualidad una cosa no se ordena a otra, a no ser que la cualidad revista la razón de potencia pasiva o activa, en cuanto que es principio de acción o pasión. O también la razón de cantidad o de algo perteneciente a la cantidad, como cuando se dice que una cosa es más blanca que otra, o a la manera como se dice "semejante", lo cual incluye una determinada cualidad. Pero los otros géneros más bien siguen a la relación, que pueden causar la relación. Pues cuándo consiste en una relación al tiempo; dónde, en una relación al lugar. La posición implica un orden de partes, y el hábito, una relación del habente con la cosa habida" (In V Metaph., l. c. n. 1005). Todas estas son relaciones reales. La relación en la cualidad establece lo semejante y lo desemejante; en la cantidad, igual y desigual; y en la substancia, idéntico y diverso (Cfr. De Pot. VII, 2). "Semejanza es la cualidad idéntica de cosas diferentes; igualdad es la idéntica cantidad de cosas distintas" (De Pot. VIII, 3 ad 15).

8. Relaciones de razón son aquellas que siguen la sola operación intelectual en las cosas entendidas; es decir, las llamadas "secundae intentiones", porque la razón las descubre entre dos cosas entendidas. También son de razón las relaciones que existen "por la intelección" de un tercer término, es decir, conocida una tercera relación (real). Es el caso de derecha e izquierda en una columna: "En los animales hay distintas propiedades (virtudes) de las cuales surge la relación de derecha e izquierda. Por eso tal relación tiene en el animal una consistencia verdadera y real; de cualquier modo que se ponga el animal, la relación siempre permanece igual, pues la parte derecha jamás se llamará izquierda. Pero las cosas inanimadas, que carecen de tales propiedades no tienen en sí esta relación existiendo realmente, sino que se nombran según relación de derecha o izquierda en cuanto que los animales se relacionan de algún modo con ellas. Y así una misma columna se dice en un caso derecha y en otro izquierda según que un animal se compare con ella desde un sitio o desde otro" (C. G., IV, 14).

9. Algunas relaciones son por una parte reales y por otra de razón. Por ejemplo, la relación que hay entre la ciencia y el objeto conocido: de parte de la ciencia (humana) hay una relación real al objeto, porque de él proviene y es por él mensurada; pero de parte del objeto de conocimiento la relación es únicamente de razón. Lo mismo sucede en el caso de la creación: la relación de la creatura a Dios es real, pues la creatura es causada por Dios y depende siempre de El en su ser; pero no puede ser real en Dios, que es inmutable, Ser subsistente y simplicísimo. De este modo también, las cosas se refieren realmente a la ciencia divina de la cual dependen, pero no hay reciprocidad en esta relación. Así como la cosa que es entendida y que causa el conocimiento que de ella se tiene permanece de suyo sin cambiar, y no es alterada por el acto del conocimiento, de la misma manera, en la creación y en la causalidad divina, Dios, al derramar en las cosas el ser y todas las diferencias del ser, permanece sin cambio alguno en sí mismo. Nosotros, según nuestro modo de concebir, le atribuímos mutación y relación (de causa a lo causado, de medida a lo medido) en cuanto que lo conocemos como término de la relación por la cual otra cosa se refiere a El, y esto como si Dios lo adquiriese por el hecho de la creación. Pero la relación de Dios a las cosas es puramente de razón. (Cfr. De Pot. VII, 9).

10. La relación de razón tiene suma importancia en metafísica. Santo Tomás lo expone con profundidad en De Pot. VII, 11. Allí distingue un doble género de relaciones de razón: aquellas que el intelecto descubre con referencia a las cosas y aquellas que el intelecto encuentra en cuanto que él mismo pone orden en lo que carece de orden, sin referencia a las cosas como tales. He aquí la admirable explicación del Angélico:

"Así como la relación real consiste en el orden entre cosa y cosa, la relación de razón consiste en el orden de los conceptos. Y esto puede darse de dos maneras: En primer lugar, cuando este orden es hallado por el intelecto y atribuído a aquello que se dice relativamente. Estas son las relaciones que el intelecto atribuye a las cosas conocidas en cuanto que son conocidas, como por ejemplo la relación de género y especie, pues la razón descubre estas relaciones considera... el orden que hay entre lo que está en el intelecto y las cosas exteriores, o también el orden recíproco de los conceptos. "El otro modo, cuando tales relaciones se siguen del modo de conocer, es decir, cuando el intelecto entiende algo en orden a otra cosa. Este orden no lo descubre el intelecto; más bien se sigue, por una cierta necesidad, del modo de conocer. Y el intelecto no atribuye estas relaciones a lo que está en el intelecto, sino a lo que está en la realidad. Esto sucede en cuanto que cosas que de suyo no tienen orden son conocidas como ordenadas, aunque el intelecto no las entienda como poseyendo ese orden, pues en ese caso habría falsedad. Para que dos cosas tengan un orden hace falta que entrambas sean ser, y distintas (porque no hay orden entre una cosa y ella misma), y también que una sea ordenable a la otra.

"a) A veces el intelecto toma dos cosas como seres, pero o una de ellas o ninguna de las dos es ser. Por ejemplo, cuando toma dos cosas futuras, o algo presente y algo futuro, y entiende uno en orden al otro, afirmando que uno es anterior al otro. Estas relaciones son de razón solamente, en cuanto que se siguen del modo de entender.

"b) A veces toma una cosa como si fueran dos, y las entiende con un cierto orden, como cuando se dice que algo es idéntico consigo mismo. Tal relación es sólo de razón.

"c) Otras veces toma como recíprocamente ordenables dos cosas entre las cuales el orden no es un medio, sino que una de ellas es esencialmente orden; por ejemplo, cuando afirma que la relación es accidente de un sujeto. Esta relación de la relación con otra cosa cualquiera es puramente de razón.

"d) Por último, otras veces el intelecto considera una cosa con orden a otra en cuanto que es término del orden que esta otra cosa tiene respecto de la primera, aunque de suyo ésta no se ordene a otra". Por ejemplo, la relación del objeto conocido a la ciencia y de Dios Creador a las creaturas. Todas estas son relaciones de razón que, sin embargo, importan en otro (es decir, en el término de la relación de razón) una relación real.

Hay que advertir cuidadosamente que relación de razón no es lo mismo que una relación en la razón, que puede ser real, como la que existe entre el acto de entender y el objeto o término (verbo), o la que hay entre especie impresa y especie expresa, etc.

11. La relación puede ser considerada de dos maneras: Formalmente como relación, y entonces sólo expresa "ser con referencia a" (otra cosa), vale decir, orden de una cosa a otra, abstrayendo del modo de ser en cuanto tal. O bien en cuanto que tiene "el ser en" (un sujeto); en este caso se trata de una consideración material. Así la relación es accidente, es un predicamento.

La relación en cuanto tal expresa un puro "esse ad", y por eso en la relación misma se cierra el orden y no hay un proceso al infinito, como si la relación se refiriese a otra relación. De este modo queda excluído también el proceso al infinito en toda la serie de los predicamentos, de los cuales la relación constituye, por así decirlo, el movimiento dialéctico.

Dice el Angélico: "La relación, que no es otra cosa sino el orden de una creatura a otra, tiene unas propiedades en cuanto que es accidente y otras en cuanto que es relación u orden. En cuanto que es accidente, tiene el estar en un sujeto. En cuanto que es relación u orden no le corresponde esto, sino sólamente el "ser con respecto a" otra co-

sa, como si fuera algo que se vuelca a otra cosa, y de algún modo presente a la cosa relativa. Y así la relación es algo inherente, aunque no por el hecho mismo de ser relación, a la manera como la acción por ser acción se considera como procediendo de un agente. De modo que no hay impedimento en que tal accidente deje de ser sin que cambie el sujeto en el cual está, ya que no se realiza acabadamente su natura por el hecho de estar en el sujeto sino en cuanto que se vuelca a otra cosa. Y si se quita ésta, desaparece la natura (ratio) del accidente en cuanto al acto, pero permanece en cuanto a la causa, como también desaparece el calentamiento *quitada la materia, aunque permanezca la causa del calentamiento*". (De Pot. VII, 9 ad 7; cfr. De Ver. q. 1, a. 5, ad 17).

12. Por tanto, se dice que la relación, entre todos los predicamentos, tiene un ser debilísimo.

Vemos también que de todos los predicamentos sólo se pueden atribuir a la divinidad la substancia, en cuanto pura subsistencia del ser y la relación, en cuanto que de suyo hace abstracción del "ser en".

De modo que, supuesta la Revelación, se pueden admitir en Dios "relaciones subsistentes", que son las Divinas Personas (cfr. I, q. 28 toda, y q. 29, a. 4). He aquí el principio teológico: "*Todo lo que* en las cosas creadas tiene un ser accidental, transferido a Dios tiene ser substancial; pues en Dios no hay nada como accidente en un sujeto, sino que todo lo que hay en Dios es su esencia.) Así pues, por el lado según el cual la relación en las cosas creadas tiene ser accidental en un sujeto, la relación que existe realmente en Dios tiene el ser de la esencia divina, y es totalmente idéntica con él. Pero en cuanto que la relación se dice "respecto de otra cosa", no se expresa una ordenación a la esencia, sino más bien al opuesto de esa relación. Por tanto, la relación que existe realmente en Dios es idéntica realmente con la esencia, y sólo difiere en razón del conocimiento, en cuanto que en la relación está incluído un "respecto" o referencia a su opuesto que no lo está en el nombre esencia. Resulta evidente entonces que en Dios el ser de la relación y el ser de la esencia no son diversos, sino uno y el mismo". (I, 28, 2; cfr. ad 2, ad 3).

O sea que en Dios la relación pone orden o distinción de Personas pero sin detrimento de la perfección: la Persona es la relación misma subsistente (l. c. y también De Pot. VIII, 2 y ad 3).

13. Ya hemos tratado ampliamente sobre esta primera división de la relación en real y de razón.

Hay otra división: entre relación secundum esse y relación secundum dici. Tanto una como otra puede ser real o de razón. Tenemos relación secundum esse cuando los nombres mismos son nombres de relación; relación secundum dici cuando los nombres indican algo, una cuali-

dad por ejemplo, de lo cual se sigue una relación (vgr. motor y movido). Es la terminología de los antiguos lógicos.

Santo Tomás dice: "Hay términos relativos que fueron impuestos para significar la referencia misma que constituye la relación, como por ejemplo señor y siervo, padre e hijo, y otros semejantes. Estos se llaman relativos secundum esse. Pero otros términos fueron impuestos para significar cosas de las que se siguen algunas referencias o respectos; p. ej.: movente y movido, etc. Estos se llaman relativos secundum dici" (I, 13, 7 ad 1).

"Esta distinción de relativos secundum esse y secundum dici no hace que una relación sea o no sea real. Pues hay relativos secundum esse que no son reales, como la derecha y la izquierda en una columna; y hay relativos secundum dici que importan relaciones reales, como en el caso de la ciencia y el sentido. Se llaman relativos secundum esse cuando los nombres se imponen para significar las relaciones mismas; y relativos secundum dici cuando se imponen para significar principalmente las cualidades o algo semejante de las cuales se siguen relaciones. Pero para esto no importa que se trate de relaciones reales o puramente de razón" (De Pot. VII, ad 11).

14. Los tratadistas llaman a esta relación secundum esse, relación predicamental. Pero, como ya hemos visto, en su razón formalísima la relación sólo expresa un puro respecto, "esse ad", y por consiguiente hace abstracción del "esse in", es decir, de los predicamentos. A causa de esto se la puede dividir en real y de razón, y también (supuesta la Revelación) puede ser atribuída a Dios.

Al hacer abstracción del "esse in", la relación abstrae también de perfección o imperfección, y por eso puede ser atribuída a Dios sin detrimento y sin distinción en la perfección. Si implicase imperfección no podría convenir a la substancia divina; si importase absolutamente perfección, entonces las relaciones divinas tendrían razón de perfección, y por tanto la distinción de Personas sería diversidad de perfección, lo cual no puede admitirse. En Dios la relación es la misma substancia divina, de allí que las Personas Divinas se llamen "relaciones subsistentes".

15. En la Escuela tomista se habla de relación trascendental. Esta, según Juan de Santo Tomás (Lógica, II P., q. 17, a. 2), "no es otra que la relación secundum dici". No importa relación en su principal significado, sino algo absoluto de lo cual se sigue o puede seguirse una determinada relación. Por tanto, no es algo que adviene al sujeto, sino que está metido en él, aunque connotando algo extrínseco de lo cual depende o a lo cual se refiere.

Los ejemplos serían: la relación de la materia a la forma, de la

creatura a Dios, de la esencia al esse y más universalmente, la relación de la potencia al acto.

Ante todo nos parece que el término mismo no es conveniente. Se llama trascendental aquello que "se convierte" materialmente con el ser, y entre los trascendentales hay dos relativos: el verum y el bonum. De modo que esta terminología de "relación trascendental" que atraviesa los diversos géneros, que se identificaría con el ser y sin embargo connota algo extrínseco, etc., engendra confusión y no parece tener sentido.

En los ejemplos presentados (materia-forma, creatura-Dios, esencia-esse, y más universalmente acto-potencia) sería mejor hablar de "Orden" o de "Orden ontológico". Pues trascendental se refiere al ser en cuanto ser, es decir al ser en sí constituído, mientras que los principios del ser, como el acto y la potencia, la materia y la forma, la esencia y el esse, se ordenan intrínseca u ontológicamente unos a otros. Y no parece correcto llamar a este orden relación (trascendental):

Primero: porque la relación como relación "connota" la cosa y no debe ser identificada con ella (el caso de la relación de las Personas Divinas es totalmente otro).

Segundo: En los ejemplos aducidos, el orden (ontológico) no sólo no es mutuo sino que hablando absolutamente está en contra de la razón de relación. Aunque en concreto no sólo la materia diga orden a su forma, de suyo, sin embargo (en su noción metafísica) la forma y el acto no implican orden a otra cosa: expresan algo absoluto, tienden hacia lo absoluto, es decir, a la pureza de sí mismos. Si no fuera así, nunca tendríamos una forma pura o un acto puro (principio de la emergencia del acto).

Tercero: No hay que identificar tal relación con la relación secundum dici, porque en este tipo de relación el "respecto" mismo es algo consecuente: lo que mueve y lo movido son seres y substancias a los cuales sobreviene el movimiento como un accidente. En cambio, la potencia, la materia y la esencia finita no deben considerarse (por lo menos en la metafísica tomista) algo en sí y por sí a lo cual sobreviene como accidente aquel respecto o relación al acto, a la forma y al esse. No; ese respecto o relación, o es la esencia, vale decir la natura misma de la potencia, de la materia y de la esencia finita en cuanto tales, o al menos es una propiedad primera y constitutiva.

Cuarto: Santo Tomás jamás habla de tal relación. Para él, como para Aristóteles, trascendental es lo que "se convierte" con el ser y trasciende los géneros y especies. Por el contrario, en nuestro caso se trata de principios del ser predicamental, aun cuando metafísicamente considerados.

O sea que esta terminología engendra confusión

guna utilidad.

16. Además la relación puede ser mutua o no mutua, si es de la misma natura por ambas partes. La relación mutua puede ser de equivalencia o de no-equivalencia, según que sea de idéntica o de diversa razón en los términos. Por ejemplo, entre los ciudadanos de una misma ciudad hay una relación de equivalencia; entre padre e hijo, Creador y creatura, la relación es de no-equivalencia. "Los relativos en los cuales la razón de referirse el uno al otro no es la misma por ambas partes, no son simultáneos por natura, sino que uno es naturalmente anterior al otro" (De Pot. VII, 8 ad 1).

Todo esto entendido en una consideración formal, porque materialmente padre e hijo son igualmente hombres, y los ciudadanos materialmente considerados tienen diversas aptitudes respecto de la ciudad y desempeñan diferentes oficios.

17. Condiciones de la relación real predicamental:

a) Un sujeto real, porque el no-ser es nada, y sólo consiente una relación de razón, como en la proposición "el no-ser es nada".

b) Un fundamento real, que de algún modo es causa de la relación misma, como por ejemplo en la paternidad el fundamento es la generación real. "La relación tiene un ser natural sólo porque tiene un fundamento; por esto es puesta en el género (de relación natural)" (In I Sent., d. 26, q. II, a. 2 ad 4; cfr. también Quodl. IX, 4; C. G. IV, 14).

c) Un término real: La paternidad debe terminar en la filiación real. Hay un padre real si hay un hijo real. Si el término es de razón, como en la relación del ser al no-ser, la relación es de razón, ya que la conclusión siempre sigue a la peor parte.

d) Finalmente, debe haber distinción real entre fundamento y término. Si no fuera así, no habría orden real entre los extremos de la relación (sujeto y término), ni serían realmente opuestos. Así, la identidad substancial, que es algo realísimo, como respecto de algo consigo mismo (identidad) es tan sólo una relación de razón. "Lo idéntico no se refiere a sí mismo con relación real" (I, 42, 1 ad 4; cfr. 1, 13, 7).

Los escolásticos multiplicaron sobre la relación innumerables cuestiones que Santo Tomás ni soñó con plantear; cuestiones que sólo manifiestan vana curiosidad y a menudo charlatanería. (Cfr. vgr. Soncinas, In V Metaph. qq XXV-XXXV, Venecia 1505, fol. 43 ss; Javelli: In V Metaph. qq XXI-XXII, Lyon 1580 fol. 764 ss.)

18. Propiedades de la relación:

1.) No tener contrario per se.

2.) No ser pasible de aumento y disminución.
3.) Decirse recíprocamente, puesto que es "ad aliud".
4.) Simultaneidad de natura en los extremos de la relación (o en las dos relaciones).
5.) Simultaneidad de conocimiento (en cuanto relativos, porque en lo restante uno puede preceder a otro, y a veces debe ser así, como el padre al hijo, el objeto de ciencia a la ciencia, etc.)

Hay tres géneros principales de relación:

a) De ambas partes es sólo ser de razón (ens rationis), como en todas las relaciones de identidad y en la relación entre ser y no-ser.

b) De ambas partes es ser real (res naturae), como todas las relaciones que se siguen de la cantidad (p. ej. doble, mitad, etc.) y de acción y pasión (p. ej. motor y móvil, padre e hijo, etc.).

c) De una parte es ser real y de otra ser de razón: cuando los extremos no son del mismo orden; p. ej. en la relación del objeto sensible al sentido y del objeto de ciencia a la ciencia, casos en que de una parte la relación es real y por la otra parte es de razón.

INDICE

INTRODUCCION

CAPITULO I: NATURALEZA, OBJETO Y METODO DE LA METAFISICA

1. Nombre y carácter general de esta disciplina 10
2. Breve historia de la metaffsica, teniendo en cuenta el origen de los sistemas 13
3. La metaffsica aristotélica 16
4. El método de la metaffsica 18

CAPITULO II: EL COMIENZO DE LA METAFISICA

1. El objeto material 28
2. El *objeto formal* 29
3. Corolarios que se deducen del objeto formal 30
4. Recapitulación 31
5. Defensa de la interpretación tomista de la metaffsica aristotélica 32

CAPITULO III: EL PRINCIPIO SUPREMO DE LA METAFISICA

1. Preámbulo 34
2. Origen de este principio 35
3. Naturaleza del principio de contradicción 36
4. Advertencia sobre este principio 39
5. Complemento escolástico de la Introducción 40

LIBRO PRIMERO: LA DIVISION DEL SER

CAPITULO I: PRIMERA DIVISION DEL SER EN SUBSTANCIA Y ACCIDENTE

1. Realidad objetiva y sistemas filosóficos 47
2. Movilidad e inmovilidad de las cosas 49
3. Noción y división de la substancia 52
4. Las categorías dividen y expresan el ser real e [illegible] ..... [illegible]

CAPITULO II: LOS ACCIDENTES EN COMUN

1. Noción y realidad de los accidentes 59
2. División de los accidentes metafísicamente considerada 61
3. Naturaleza de los accidentes o su relación con la substancia .. 62
4. La existencia de los accidentes 64

CAPITULO III: LA DIVISION DEL SER EN ACTO Y POTENCIA

1. Análisis del movimiento y la mutación 69
2. Noción y naturaleza del movimiento 73
3. La noción de potencia 77
4. Las propiedades del acto y su relación con la potencia 80
5. La distinción real entre potencia y acto 82

CAPITULO IV: LA MULTIPLICACION O LIMITACION DEL ACTO

1. Introducción a este asunto 86
2. La solución de Santo Tomás 88
3. Función ontológica de la potencia y el acto 91
4. Los géneros del movimiento y de la mutación 93
5. Purificación metafísica de las nociones de acto y potencia 97

LIBRO SEGUNDO: CONSTITUCION Y SUBSISTENCIA DEL SER

CAPITULO I: ESTRUCTURA FORMAL DE LA SUBSTANCIA

1. Interpretación metafísica de la esencia 105
2. Constitución metafísica de la esencia 109
3. Unidad metafísica de la esencia 111
4. Consistencia metafísica de la esencia 114

CAPITULO II: LA MUTUA RELACION METAFISICA ENTRE MATERIA Y FORMA

1. Afinidad metafísica de la materia con la forma y viceversa 117
2. Naturaleza de la forma en cuanto acto esencial 119

CAPITULO III: EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACION. - OBSERVACIONES

1. La noción de individuo y el problema de la individuación 125
2. Noción del principio de individuación 127

3. Fórmula y sentido de la sentencia de Santo Tomás 130
4. Carácter de la solución tomista sobre el principio de individuación 135

CAPITULO IV: EL SUPPOSITUM. LA SUBSTANCIA FINITA

1. Planteo del problema 141
2. Noción de suppositum, es decir, singular subsistente 142
3. Constitutivo formal de la subsistencia o del suppositum 144

CAPITULO V: ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DEL SUBSISTENTE FINITO

1. Naturaleza de la controversia entre los escolásticos 147
2. Los principios de la solución tomista 148
3. Argumento a partir de la noción de participación 151
4. Auténtica naturaleza de la composición de esencia y esse 154

APENDICES

RESUMEN SOBRE LA NOCION DE SER 159

LA RELACION 163