



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**ENTE Y SER EN LA TRADICIÓN TOMISTA:
BASE DOCTRINAL DE UNA SÓLIDA PROPUESTA METAFÍSICA**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
LUIS ANDRÉS BILBAO ESCOTTO

DIRECTORA DE TESIS : DIANA ALCALÁ MENDIZÁBAL
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad de México, marzo de 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTO

A mi directora de tesis, la Dra. Diana Alcalá Mendizábal, quien amable y atinadísimamente me aconsejó centrar mi investigación del modo que a continuación se presenta, y sin cuya asistencia este proyecto no habría podido realizarse. A mi revisora, la Dra. Teresa Padilla Longoria, de quien tuve el honor y el enorme gusto de haber sido alumno, y en cuyas clases comenzó su igualmente sincera y valiosa asesoría. Desde luego, a mis lectores, la Dra. Teresa Rodríguez González, el Dr. José Molina Ayala y el Pro. Dr. Rubén Betancourt García, por su genuina amabilidad y gentileza, así como su sincero apoyo, no solo al leer el texto en profundidad, sino también manifestado en sus valiosos comentarios y observaciones, cada uno de los cuales ha contribuido en el desarrollo y la finalización del proyecto.

Asimismo, a la comunidad académica y administrativa de la Facultad de Filosofía Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, en conjunto con todos aquellos que colaboran desde el área de la coordinación de posgrado, así como los encargados del apoyo económico tanto en la universidad como en el Conacyt. La oportunidad de acceder a tan valiosa formación no existiría sin ustedes.

A mi familia, primer núcleo de mi existencia, por cuya incondicional bondad e inquebrantable caridad trasluce el misterioso deleite de participar en tan sólida unidad desplegada en distinción de personas.

Y a Ti, Señor mío, que sostienes todo lo que existe y das gratuitamente incluso a quienes nada merecen. Pero siendo Tú quien eres, eminentísimo y bondadoso, no solo te agradezco, sino que inevitablemente te pido. Y es así, Señor, que lo que aquí se halle que sea verdadero no se pierda en la conciencia de quien lo lea a causa de las torpezas, sin duda numerosas, que mi inherente falibilidad introduce. No sea mi error una barrera que nuble verdad, que de Ti viene y que por tu gracia otros noblemente descubrieron. Y no sea la verdad predicada para la ilusoria edificación ni para vanas glorias de quien confundido anduviere, sino para Ti, Señor, no porque algo necesites, sino porque somos nosotros quienes te necesitamos, pues eres Tú la Verdad Misma.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	I
I. Sobre el tema	I
II. Tesis	III
III. Propósito y objetivo general	III
IV. Objetivos particulares	IV
V. Sobre el método	VI
<i>PARTE I: Sobre la forma</i>	1
Capítulo I: La idea de una filosofía tomista	2
1. Relevancia de una tradición filosófica	3
2. Realidad de una doctrina tomista	7
3. El espíritu tomista	14
Capítulo II: El tomismo y sus influencias	23
1. Tomás de Aquino y la tradición cristiana	24
2. San Agustín	25
3. Aristóteles	28
4. Influencia platónica	30
5. Interpretación bíblica	31
6. Tomismo y escolástica	35
<i>PARTE II: Sobre la materia</i>	43
Capítulo III: Primeras nociones de la filosofía	44
1. Acto y potencia	44
2. Ente y ser	48
3. Existencia y esencia	51
4. Sustancia y accidente	57

5. Forma y materia _____	64
Capítulo IV: Distinción de una filosofía primera _____	74
1. Sobre el concepto de “ciencia” _____	75
2. Sobre el concepto de “filosofía” _____	77
3. La filosofía primera _____	83
4. División de la filosofía según su causa final _____	85
Capítulo V: Del ente común al Ser Mismo Subsistente _____	91
1. Los trascendentales del ente _____	91
2. Analogía del ente _____	96
3. Distinción real entre esencia y existencia _____	109
4. <i>Ipsum Esse Subsistens</i> _____	114
Conclusión _____	120
BIBLIOGRAFÍA _____	128

INTRODUCCIÓN

El proponente, en condición de aspirante a *Maestro en Filosofía* por la Universidad Nacional Autónoma de México, presenta el siguiente proyecto de *tesis* titulado: *Ente y ser en la tradición tomista: base doctrinal de una sólida propuesta metafísica*. A continuación procedemos a explicar la naturaleza del texto que el lector tiene en sus manos.

I. Sobre el tema

El presente proyecto puede comprenderse de dos formas: principalmente, es una exposición sistemática y sintética de la *doctrina metafísica básica* estudiada, desarrollada y defendida por la *tradición tomista*; secundariamente, nuestro desarrollo es también un argumento a favor de la *solidez* de dicha doctrina, entendida como el producto de una *tradición* de pensamiento que la defiende, desarrolla y promueve como una digna y verdadera ciencia.

Con respecto a la primera consideración, ofrecemos el siguiente proyecto motivados por una observación sencilla: la doctrina metafísica tomista es poco conocida en ciertos contextos académicos; desde luego menos conocida, a juicio de quien propone, de lo que esta merece. Naturalmente, aquello no puede ser indiferente para un tomista, pues si es tomista es porque considera que el tomismo es esencialmente verdadero, y es parte de sus convicciones filosóficas y morales el dar a conocer la verdad que posea, por poca que sea. Paralelamente, buscamos ofrecer un proyecto que ayude a promover el pensamiento de la tradición como una verdadera alternativa a posturas antitéticas, mismas que, en ciertos casos, han sido producto, no de una verdadera refutación filosófica respecto a los planteamientos descartados, sino de cierta ignorancia, negligente o sincera, que sencillamente se desentiende de la postura tomista sin realmente conocerla.

Este fenómeno no necesariamente es propio de nuestra época, ni tampoco hemos de ser los primeros en denunciarlo. Hablando a finales del siglo XVII, advierte Leibniz: "...que nuestros [filósofos] modernos no hacen justicia a santo Tomás ni a otros grandes

hombres de aquella época, y que en las opiniones de los filósofos y teólogos escolásticos hay más solidez de la que ellos imaginan...”¹.

Asimismo, similarmente a lo que plantea Leibniz, podemos notar que muchos filósofos rechazan la doctrina tomista, sea directa y materialmente o solo en espíritu, sin realmente conocerla ni entender lo que rechazan. Esto sucedía en tiempos pasados y sucede también hoy en día. Mayor justificación hallamos en lo anterior para plantear nuestra tesis sobre el cuerpo de una exposición, pero ha de notarse también que muchas veces lo que se ignora del tomismo se sitúa en las *bases* de la doctrina. A partir de las *nociones* y los *principios* doctrinales es que pueden establecerse las *premisas* y *conclusiones* que construyen un sistema filosófico, y es en la confusión y negligencia respecto a este nivel *básico* que pueden hallarse importantes desvíos antitomistas, mismos que, con la apariencia de “objeción” o “refutación”, realmente se dirigen a “hombres de paja”. Estas *bases*, por tanto, constituyen el núcleo *metafísico* de la doctrina.

Así pues, a pesar de que el fenómeno anterior no es nuevo y ha sido observado antes, en la medida en la que se presente no dejará de ser justa labor el llevar a cabo un ejercicio que ayude a dar a conocer la doctrina tomista, proporcionando, a su vez, una defensa racional, sea implícita o explícitamente en el cuerpo de la presentación. Igualmente, en este nivel básico puede más fácilmente observarse cierta oposición entre el tomismo y sus antítesis. En dicha observación, no se pretende sugerir que dentro de los diversos sistemas contrarios al tomismo no puedan hallarse aforismos atinados ni puntos doctrinales en sí mismos correctos. La cuestión principal se halla en los diversos niveles de incompatibilidad de cara *a los sistemas*, sobre *la base de sus principios esenciales*, tanto formal como materialmente.

Siendo así, es menester ofrecer un tratamiento digno de la doctrina en cuestión, sostenida por una exposición adecuada y una defensa racional que permita asimilarla como una *propuesta filosófica sólida*. Por ello, el foco de nuestra exposición será el dar a conocer la *doctrina metafísica básica*, como sostén del sistema y cimiento para la construcción de ascendentes niveles conclusivos.

¹ *Discours de métaphysique*, 11.

Con respecto a la segunda consideración, sostenemos la importancia de comprender que la doctrina metafísica tomista, si bien toma la figura de santo Tomás de Aquino como *maestro central* (y como aquel que le da nombre), no es meramente una exposición histórica de las ideas de un individuo, sino que es una *tradicón de pensamiento*, viva y activa, representada por diversos participantes, que desarrolla y defiende, entre otras disciplinas, una *doctrina metafísica*.

Por ello, nuestro proyecto también plantea una defensa de la *condición tradicional* de la doctrina tomista, enfatizando la relevancia de dicho aspecto y proponiendo un desarrollo doctrinal a partir de una *participación colectiva*.

II. Tesis

Tras lo dicho, hemos desvelado los elementos a partir de los cuales podemos ahora presentar nuestra *proposición de tesis*, que es la siguiente: la doctrina filosófica *tomista*, sobre la base de sus *principios metafísicos*, es una *sólida* propuesta filosófica defendida y desarrollada por una viva y activa *tradicón de pensamiento*.

III. Propósito y objetivo general

El objetivo del presente proyecto debe comprenderse jerárquicamente: primero, respecto al propósito del proyecto de tesis *en sí mismo*; segundo, respecto a los objetivos *del desarrollo*.

Dichos objetivos, naturalmente, deben ordenarse al propósito del proyecto de tesis, el cual se desprende de las motivaciones iniciales del proponente, y es el siguiente: exponer y defender la doctrina metafísica tomista básica en el contexto académico de nuestra universidad, confrontando el desafortunado desprestigio que dicha propuesta filosófica ha recibido, incluso tácitamente manifestado en la relativa ausencia que tiene en la oferta educativa, procurando, finalmente, que nuestro proyecto pueda ser una pequeña aportación hacia una eventual incorporación del tomismo en el horizonte filosófico de nuestro país.

No planteamos lo anterior porque pensemos que nadie hay en nuestra universidad que conozca lo que aquí abordaremos, sino porque pensamos que, tratándose de una

doctrina que juzgamos verdadera en esencia, y siendo la filosofía una ciencia *liberal* y no servil, la presencia que el tomismo tiene, tanto en nuestro contexto como en algunos otros, es injustificadamente escasa. Por ello, pretendemos ofrecer este breve texto como una pequeña aportación para la restauración del tomismo como la digna ciencia que realmente es. Basta *un solo espíritu*, sea alumno, profesor, oyente o aleatorio lector, susceptible de recibir el mensaje, para que nuestro esfuerzo valga la pena.

Así pues, en función de lo anterior podemos establecer los *objetivos del desarrollo*, mismos que se ordenan, a su vez, a partir un *objetivo general* del cual se desprenden *objetivos particulares*.

Como debe ser claro, el *objetivo general* de nuestro desarrollo es demostrar la proposición de tesis. Para tal efecto, nos servimos de la siguiente línea racional, la cual puede comprenderse como el *argumento central* de nuestro desarrollo: Toda doctrina filosófica correcta debe ser dada a conocer en los diversos lugares destinados a la enseñanza de la materia. La doctrina filosófica tomista es tal. Luego, debe ser dada a conocer en los diversos lugares destinados a la enseñanza de la materia.

La lógica del razonamiento anterior es válida. Por tanto, lo que hay que establecer es la verdad de las premisas. La mayor no creemos suponga mayor problema, pues no parece razonable el negar la entrada a la enseñanza de aquello que es correcto. La premisa menor es la clave del argumento y la base para el desarrollo de nuestra tesis. El proponer que la doctrina tomista es *correcta* (o bien, *sólida*) puede ser un tema susceptible de objeciones y controversia. Por ello, la clave de nuestra propuesta y el *objetivo general* del desarrollo es mostrar que la doctrina tomista, sobre la base de sus principios metafísicos, es sólida.

IV. Objetivos particulares

Con base en el objetivo general, podemos plantear los siguientes *objetivos particulares*. Para poder mostrar la solidez de la doctrina en cuestión, es necesario exponerla, atendiendo también las objeciones que juzguemos relevantes y posibles de anticipar como parte de la defensa. En este sentido, dichas atenciones constituyen una defensa *explícita*, mientras que la exposición buscará plantearse de modo que también constituya en sí misma una defensa

implícita, donde se abarquen virtualmente objeciones no explicitadas y se aclaren las principales confusiones nocionales y racionales que puedan suscitarse. Por consiguiente, nuestra labor no es ofrecer meramente una serie de proposiciones o algo similar, sino adentrarnos en la *esencia* de la doctrina, para lo cual es conveniente dividir la exposición en dos partes: primero, sobre la *forma* de la doctrina tomista; segundo, sobre la *materia*. A partir de ello, dividimos los objetivos particulares de la siguiente manera:

1. Respecto a la forma, buscamos establecer, partiendo de la asimilación del proponente, una concepción clara de la noción de “tomismo”, arrancando desde su dimensión como *tradición*, y encontrando los elementos esenciales que permiten atribuir la doctrina a santo Tomás de Aquino *como maestro central*, lo cual requiere de reflexión, análisis y una debida argumentación.
2. Igualmente, buscamos esclarecer el sentido en el cual el tomismo en sí es parte de una tradición, por lo cual su doctrina es el resultado de una síntesis en cuyas numerosas influencias se honra el esfuerzo racional de generaciones de pensadores.
3. Respecto a la materia, buscamos exponer la doctrina de manera *sistemática* a partir de las nociones de “ente” y “ser”, según las cuales consideramos enteramente posible hacerlo. Asimismo, a partir de la asimilación del proponente, buscamos construir el sistema siguiendo un orden *filosófico*, atendiendo primero el orden del *descubrimiento* pero aterrizado en una secuencia *metafísica*, en donde se sinteticen las *bases*, suficientes para la construcción de los niveles ascendentes, potencialmente inagotables, del conocimiento filosófico.
4. En ambos casos, el desarrollo buscará *explicar* las nociones de modo suficientemente exhaustivo para que una asimilación clara sea posible, así como *argumentar* los puntos que lo requieran, ofreciendo, en donde haga falta, las *demostraciones* necesarias para los puntos doctrinales conclusivos.

Es también oportuno aclarar que, tanto en la primera parte sobre la forma como en la segunda sobre la materia, consideramos que el desarrollo que presentamos supera con suficiencia el nivel de la simple exposición, ya que una exposición que sintetiza, sistematiza, explica y defiende lo que expone es claramente superior a una *simple* exposición. Asimismo, satisfaremos las exigencias en la medida en la que nuestro

desarrollo acompañe la propuesta con una investigación debida y sustente su solución con una correcta interpretación y una sólida argumentación. De juzgarse como exitoso en dichos sectores, el proyecto encontrará justificación para que la proposición pueda ser mantenida como *tesis*.

V. Sobre el método

Finalmente, queda aclarar lo concerniente al método. Lo primero es enfatizar que el proyecto que ofrecemos es primariamente *filosófico* y no histórico, aun si pudiera ser tal secundariamente (es decir, *per accidens*)², por lo cual el método que seguiremos deberá ser *propiamente filosófico*. Así pues, dicho método se ordena a la consecución de lo establecido como objetivo general. En este sentido, para demostrar la proposición de tesis, basta con establecer la verdad de la premisa menor de nuestro argumento central, pues así la verdad de la conclusión se sigue deductivamente. Ahora bien, ¿cómo es posible *demostrar* que la doctrina tomista es sólida? En cierto sentido, la demostración es directamente imposible, porque la doctrina tomista no es una simple proposición susceptible de reducirse a principios inmediatos, sino una serie de nociones y proposiciones que conforman un cuerpo sistemático, cada una de las cuales puede requerir una demostración propia o una debida explicación que permita su asimilación. Pero ello no significa que la proposición en cuestión no pueda establecerse como verdadera.

El decir que una doctrina es *sólida* implica que es una propuesta *correcta*, pues significa que se cimienta en la *verdad de sus principios* y en la *validez de sus razonamientos*, lo cual asegura el llegar a *conclusiones verdaderas*. Ahora bien, para todo aquello que sea *verdadero*, es necesario admitir que cualquier proposición esencialmente contraria será *falsa*, por lo cual, en la medida en la que lo verdadero sea en sí mismo conocido, toda propuesta contraria puede ser descartada *a priori*, ya que, de nuevo, se trata de lo *mutuamente excluyente*. Paralelamente, en la medida en la que no se sostenga la

² No obstante, queremos también dejar claro que lo anterior no es una “excusa” para dar un tratamiento históricamente incompetente. Hemos procurado hacer una investigación históricamente digna (lo que juzgará, a fin de cuentas, el lector), y comprendemos, de hecho, el lugar y la importancia que esto tiene. Ejemplo de “error histórico” será el que se juzgue lo que aquí planteamos como “menosprecio” de la historia de filosofía o algo similar, pues ello no corresponde con lo que hemos dicho.

verdad de ninguna doctrina, la posibilidad de descartar alternativas solo puede darse *a posteriori*, sobre la base de *realmente conocer* lo que se rechaza.

El método que utilizaremos para nuestro desarrollo se basa en lo anterior. En muchos casos, una doctrina como la tomista se descarta sin realmente conocerse, incluso sin la aparente garantía de rechazarla *a priori* bajo la convicción de que cierta doctrina opuesta es verdadera. Ahora bien, si acaso la doctrina tomista, sobre la base de sus *principios metafísicos*, es verdadera, cualquier alternativa será, por necesidad, falsa. Asimismo, para poder mostrar que una doctrina es verdadera hay que atender el nivel de sus *principios* y el de sus *conclusiones*. Todo principio que pueda ser, a su vez, una conclusión es principio solo *relativamente*. En tales casos, dichas conclusiones deben poder reducirse a principios previos, hasta llegar, ultimadamente, a principios que sean principios *por sí solos*, lo cual significa que son proposiciones necesariamente *autoevidentes*. El que una proposición sea *autoevidente* no significa que sea instantáneamente obvia para cualquiera, pues aquello puede depender de condiciones cognitivas intersubjetivas; lo que significa es que es *conceptualmente inmediata*, por lo cual su veracidad se aprecia en la medida en la que se entienda el *significado de sus términos*, y en donde la demostración es tanto imposible como innecesaria.

En este sentido, la apreciación de la verdad ha de obtenerse de la siguiente manera: primero, *con la exposición adecuada de los principios*, en donde aquello que sea autoevidente sea debidamente explicado con el fin de comprender el significado de las nociones estudiadas; segundo, *con una argumentación válida sobre la base de los principios*, por donde el razonamiento pueda mostrarse como debidamente *conclusivo*. Esto es, precisamente, lo que haremos en nuestro desarrollo.

Porque mantenemos la convicción de que *la filosofía es una ciencia verdadera* donde el acierto es posible y se ha dado, es que presentamos, en una universidad tan digna como la que nos recibe, cuyo potencial formativo es joya invaluable de nuestra nación, una tesis de Maestría sobre una doctrina que consideramos sólida, fecunda, digna de estudio y con gran potencial para la formación del espíritu humano. Esta es la doctrina metafísica tomista, que con orgullo presentamos a continuación. “*Ite ad Thomam*”, enunció Pío XI con entusiasmo, “*et ad Thomam imus*”, es lo que contestamos.

PARTE I

Sobre la forma

CAPÍTULO I

LA IDEA DE UNA FILOSOFÍA TOMISTA

La filosofía, como todo fruto del conocimiento humano, es un patrimonio común construido con el esfuerzo de muchos. Grandes maestros han apreciado el carácter colectivo que supone el esfuerzo racional que conduce al conocimiento filosófico, el cual, como observa Aristóteles, es en cierto sentido difícil y en otro fácil¹. La dificultad se ostenta en la muy limitada porción de conocimiento que un solo individuo logra obtener bajo los méritos de su aislado esfuerzo. No obstante, considerando el esfuerzo combinado de muchos, lo que parecía poco se vuelve ahora enorme, y la dificultad mencionada se desvanece gradualmente hacia una potencial facilidad. Todos los hombres juntos no fallan en donde uno solo sí, como menciona Aristóteles, pues “cada uno es capaz de decir algo sobre la naturaleza”², por lo cual ese “algo” se vuelve “mucho” cuando “cada uno” pasa a ser “todos”. Y es por ello también que debemos agradecer a quienes nos dejaron el fruto de sus esfuerzos, pues sobre tales cimientos colocamos nuestras colaboraciones, incluso abarcando a quienes, en sus intentos de descubrir lo verdadero, erraron en algún sentido, latente posibilidad anclada en la falibilidad humana, ya que aun en los límites de su desvío puede hallarse el camino correcto. Es así que el conocimiento *verdadero* puede traspasar la barrera que supone la dificultad de lo meramente individual, en donde la filosofía, producto del potencial *racional* humano, se configura como *tradicición*.

No obstante, tal agradecimiento se extiende a quienes han pretendido *construir* el edificio colectivo del saber filosófico, aun si hubieran podido desviarse en algún nivel ascendente, pero no se extiende el agradecimiento a quienes, por lo contrario, han pretendido militar *en oposición*, operando directamente en el ejercicio de su *destrucción*.

Aun si puede hallarse acierto derivado del error identificable en lo que promulgan dichos detractores, no parece tal evento una oportunidad para dar un agradecimiento *directo*, si acaso queda la posibilidad de agradecerles *indirectamente*, apreciando el mérito, ajeno a su voluntad, de habernos dejado algo similar a una “regla negativa”, como ejemplo

¹ *Metaph.* II.1, 993a30-993b2.

² *Idem.*

de lo que no hay que hacer. Lo que *nosotros* ofrecemos aquí es una propuesta filosófica resguardada por una *tradicición*. Esta tradición tiene una figura principal, a quien honramos como maestro y quien le da nombre. Este maestro es Tomás de Aquino, y a la tradición llamamos “tomismo”. A los miembros de la tradición, directos o indirectos, agradecemos, y como signo de tal agradecimiento consideramos pertinente comenzar la exposición haciendo mención de la importancia que tiene el carácter *tradicional* de la propuesta filosófica tomista.

1. Relevancia de una tradición filosófica

El tomismo es tradición, como hemos mencionado. Asimismo, el que una doctrina *filosófica* se mantenga *como tradición* es algo que consideramos deseable, lo que puede sugerir la pregunta: ¿qué es propiamente lo que decimos cuando hablamos de “tradición”? Una rápida descripción nominal podría sugerir que la tradición es una práctica que distintas personas llevan a cabo repetidamente. Y lo anterior puede no ser incorrecto, pero parece aún demasiado general como para ser significativo. Si atendemos la construcción de la palabra, encontramos la raíz latina “*tradere*”, que hace referencia a cierta acción de “dar”, y si a ello juntamos la consideración del uso cotidiano del término, podemos comprender que, más que una mera práctica repetida, la tradición comprende cierta transmisión, o bien el acto de *dar* algo cuyo receptor, a su vez, también da, y se configura así un proceso de transmisión susceptible de perdurar por generaciones.

El enfoque, sin embargo, no está solo en la acción de dar, sino también en la recepción y, desde luego, en aquello que está siendo dado y recibido, lo cual, para configurar una comprensión más completa del término, enfatiza el hecho de que lo recibido ha sido dado *por quienes vinieron antes*. Y gran parte de su importancia radica en que la recepción es *libremente aceptada*, a la manera de un “voto por nuestros ancestros”, como menciona G.K. Chesterton³, quien, en la poética expresión de sentido común que encuentra su pluma, llama a la tradición “la democracia de los muertos”.

³ Chesterton, G.K., *Orthodoxy*, c. 4, p. 251: “Tradition means giving votes to the most obscure of all classes, our ancestors. It is the democracy of the dead.”

Por supuesto, existen distintos tipos de tradición, y si observamos casos puntuales encontraremos que, en muchos de estos, la noción implica un “dar” especial en donde aquel que da *no pierde* lo que está dando. En este sentido, lo dado no puede ser en sí alguna cosa material (o sea, *corpórea* o física), puesto que es distintivo de aquellas el no poder estar en diferentes lugares al mismo tiempo. Si alguien da, por ejemplo, una moneda a otra persona, esa misma moneda ya no está en posesión de quien la dio, sino en posesión de quien la recibe; por lo mismo, el que da la moneda, en el solo darla, la pierde. Esto mismo no sucede, por ejemplo, cuando alguien da a otro un consejo. La información contenida en el consejo, al ser “dada”, *se mantiene* en el primer poseedor a la par que se recibe en otro. Así pues, para que algo pueda ser dado sin que por ello el primer poseedor lo pierda, este algo tiene que ser *en sí mismo inmaterial*.

Lo anterior es enteramente relevante a nuestro tema, puesto que la transmisión de lo inmaterial configura el tipo de tradición al que a continuación nos referiremos. Muchas tradiciones involucran, precisamente, la transmisión de cosas inmateriales, como pueden ser creencias, en cuya asimilación se derivan prácticas que se convierten en costumbres que configuran distintos elementos importantes de una cultura. Las tradiciones filosóficas, que son las que aquí nos interesan, son similares a las de este tipo, pero en este caso no necesariamente se trata de la transmisión de creencias, sino, más bien, de *doctrinas*⁴, en donde la recepción y transmisión pueden involucrar verdadero desarrollo, y la tradición en sí se vuelve un ejercicio de gradual enriquecimiento.

La noción de “doctrina” se relaciona con la de “enseñanza”, pero no se asimilan por completo ambos términos puesto que el carácter de la enseñanza es más bien genérico respecto a la doctrina. Si podemos precisar una distinción entre ambos conceptos, la doctrina, siguiendo la línea sugerida, es una especie de enseñanza en sí misma *teórica*⁵, y

⁴ Es oportuno aclarar que una doctrina no necesariamente es, a la vez, una creencia. Si bien algunas doctrinas se creen, no es así necesariamente para todas, puesto que algunas pueden *conocerse*. En todo caso, aun si la doctrina fuera una especie de creencia (cosa que no concedemos), la distinción hecha arriba sería legítima incluso solo al diferenciar específicamente lo que se transmite.

⁵ El término “teoría” no debe entenderse como opuesto a “hecho” ni tampoco como algo meramente probable o hipotético (o lo que “no se ha comprobado”). Una teoría es aquello que se aprecia con el entendimiento y cuyo objetivo no es la operación sino la contemplación de la verdad. En principio, es irrelevante que la teoría sea verdadera o falsa, certera o solo probable, o si se conoce o solo se cree; en cualquier caso lo considerado seguirá siendo teoría, aunque será *propiamente* una teoría cuando sea verdadera. Asimismo, una teoría bien puede ser un hecho, pero considerado según su *contenido inteligible*. Lo “fáctico” no puede ser opuesto de

donde aquello que se enseña es dado por un maestro (o varios), o mejor aún, por un “doctor” o “docente”, enfatizando la condición *personal* del transmisor (a diferencia, por ejemplo, de algún aprendizaje que cierto individuo pueda adquirir sin dicho recurso, como al apelar, metafóricamente, al “mundo mismo como maestro”). Solamente un agente personal desarrolla y transmite doctrinas. Asimismo, este maestro personal, como transmisor de teoría, es reconocido, al menos en principio, como alguien competente en la materia, lo que permite, pues, llamarlo “doctor”, y cuya enseñanza encuentra la confianza debida para llamarse, por tanto, “doctrina”, y si lo que se enseña es filosofía, la doctrina es filosófica.

Podemos comprender, con lo dicho, la idea de una tradición filosófica como la transmisión y desarrollo de doctrinas (filosóficas) a lo largo de generaciones. Ahora bien, una característica de la tradición filosófica es su *exclusividad esencial*, puesto que la tradición filosófica, si es *una*, lo es *por su doctrina*. Si dos tradiciones filosóficas son doctrinalmente compatibles, solo son “dos” *per accidens*, pero son una misma *per se*. En otras palabras, para que haya compatibilidad entre dos tradiciones filosóficas, la diferencia doctrinal entre ambas no puede ser esencial, lo que significa que, o bien ambas tradiciones propugnan una misma doctrina expresada de manera distinta, o bien la doctrina de la una puede ser reducida a los principios de la otra, lo que es decir que lo desarrollado por aquella tradición se encuentra *virtualmente*⁶ contenido en la otra. Si acaso hay una diferencia esencial entre las doctrinas, no puede ser, de hecho, la misma tradición, puesto que desarrollan teorías mutuamente excluyentes.

Desde luego, no es imposible que una tradición filosófica incurra en errores. En la transmisión de doctrinas, la fecundidad de la tradición suele depender de la veracidad de lo transmitido, por donde una tradición filosófica entera puede colapsar por completo en cuanto los principios de la doctrina se demuestran falsos, y en esa medida la tradición misma puede volverse insostenible. Pero en la proporción inversa, si los principios son

lo “teórico” dado que son conceptos compatibles. Un opuesto adecuado es lo “práctico”. Esta distinción será debidamente aclarada en un capítulo posterior.

⁶ El término “virtual” y sus derivados han de comprenderse en su significación técnica. Se dice que algo es *virtual* cuando no se encuentra *formalmente* en lo presente pero se puede derivar a partir de un *poder intrínseco* de la forma dada. Esta significación puede comprenderse también en expresiones como “en *virtud* de...” o algunas similares. Así pues, lo *formal* está presente según la forma misma, y lo *virtual* está presente según un poder intrínseco de la forma.

verdaderos *en esencia*, la tradición misma tiende a enriquecer la doctrina, alimentándola y fomentando su continuo desarrollo. Podemos describir esta idea apelando a la imagen de “estar de pie sobre los hombros de gigantes”, en donde la doctrina se nutre por las contribuciones de las nuevas generaciones, sostenidas por el desarrollo de las previas.

Así pues, el solo hecho de ser tradición filosófica no implica que la doctrina sea correcta, y atacar la verdad en pro de la tradición es defender lo indefendible. Sin embargo, el solo hecho de ser tradición sí implica que, si acaso hay acierto, este sea comprendido y desarrollado *por fuerzas conjuntas*. Asimismo, también implica que hay una base común aceptada por varios (tal vez durante generaciones). Del mismo modo, puede haber, sin duda, ajustes o “refinamientos” en distintos aspectos doctrinales que en sí mismos son posteriores a los principios (en posterioridad *lógica*), y también puede haber, y, de hecho, suele haber, nuevas aplicaciones de la doctrina, así como nuevos descubrimientos, derivados como consecuencias *desde los principios*. No es descabellado sugerir que algún maestro iniciador de una tradición, a pesar de haber podido gozar de un gran genio y haber visto lo que muchos no vieron, haya también dejado de ver algo, o al menos, si acaso lo vio, que haya omitido la enseñanza, o bien, que ni siquiera hubiera podido verlo dadas ciertas circunstancias contextuales, en cuyo caso la tradición podrá rellenar lo faltante y seguir desarrollando la doctrina, especialmente cuando se consideran exigencias intelectuales que pasan por la contingencia del continuo histórico. Lo dicho aquí coincide con lo que menciona Edward Feser, quien comenta:

Ningún gran filósofo, sin importar cuán brillante y sistemático, llega a descubrir todas las implicaciones de su postura, anticipa toda posible objeción o imagina qué sistemas rivales puedan surgir en siglos futuros. Su trabajo nunca está terminado, y si es digno de terminarse, otros llegarán para hacerlo. Puesto que el trabajo de estos, naturalmente, tampoco se terminará, una tradición de pensamiento se desarrolla, comprometida con la elaboración de las implicaciones del sistema del fundador, aplicándolo a nuevas circunstancias y nuevos retos, y así sucesivamente.⁷

Sin mayor problema, este tipo de ocurrencias son posibles, y, de hecho, eso es lo que significa que la tradición misma se desarrolle. Hoy en día, en el siglo XXI, experimentos

⁷ Feser, Edward, *Scholastic Metaphysics, Prolegomenon*, pp. 7-8.

en el terreno de la mecánica cuántica pueden, en principio, evaluarse y comprenderse a partir de principios metafísicos desarrollados desde hace más de 20 siglos, especialmente si estos principios son verdaderos, independientemente de que el potencial de los principios no se aplique *de facto*, ya sea por sincera ignorancia o por negligencia, e independientemente de que el fundador de una tradición filosófica no haya siquiera sospechado que sus principios podían aplicarse en una materia enteramente desconocida para él. Sea, pues, la tradición quien se encargue.

Y así como la doctrina puede desarrollarse y aplicarse en terrenos nuevos, las bases permanecen intactas. Puede haber desarrollo doctrinal a lo largo de generaciones, pero no podemos hablar propiamente de una tradición si no se mantienen *principios*, los cuales sostienen la tradición y posibilitan su desarrollo. Las tradiciones filosóficas, por tanto, se constituyen a partir de *una base común*, armónicamente honrada por las generaciones consecutivas, y encontrando en dicha base el centro de su unidad y su posibilidad *como tradición*. Desde lo individual se puede tratar de configurar, tal vez, una tradición nueva, o tal vez solo propugnar algo distinto sin prestar atención a quien escuche, pero sencillamente no se puede hablar de tradiciones filosóficas en donde no hay una coincidencia dada *desde lo básico*. Sin dicha base, no hay soporte para un desarrollo doctrinal interpersonal ni mucho menos intergeneracional, y en su ausencia lo que puede darse es cierta “doctrina individual”, pero no tradicional. Desentenderse de la base, por tanto, implica el hecho de *separarse* de la tradición.

2. Realidad de una doctrina tomista

La propuesta aquí presentada se centra en la base de la doctrina *tomista*, por lo que toca ahora explicar el sentido de la noción. El mero nombre, si bien no explicita todo, al menos nos da la clave. Hablar de “lo tomista” hace referencia, evidentemente, a santo Tomás de Aquino. Si una tradición filosófica es aquella que estudia y desarrolla doctrinas, entonces la tradición filosófica tomista ha de estudiar y desarrollar las doctrinas de santo Tomás. Asimismo, el concepto “tomista” pertenece a la categoría de la *cualidad*, y en esos términos se utiliza. Dos consideraciones pueden derivarse de lo anterior. Primero, “tomista” ha de

decirse de la doctrina, y segundo, de aquel que sigue la doctrina. Sobre la primera consideración nos concentraremos ahora.

Podemos hablar de una doctrina refiriéndonos a alguna enseñanza particular o bien a todas en su conjunto. En ambos casos, el calificativo “tomista” se da respecto a la enseñanza *de santo Tomás de Aquino*. Sin embargo, hablar de una doctrina *de* Tomás puede generar confusiones o que se tome el término en sentidos inadecuados. Atendiendo la obra del Aquinate, es inmediatamente evidente que su doctrina es el resultado de una gran síntesis, en donde se incorpora mucho de lo que santo Tomás encuentra acertado en el pensamiento de otros, además de desarrollar distintos puntos más allá de lo que lo habían hecho los proponentes previos. Surge, pues, la pregunta sobre la *originalidad* de la doctrina del Aquinate.

Parecería, según cierto criterio, que solamente aquel que excogita una doctrina “original” es susceptible de darle su nombre. Por ejemplo, Josef Pieper menciona⁸ que la grandeza de Tomás y su indiferencia respecto a mostrarse “original” es precisamente lo que impide añadirle un “ismo”, y el alemán recalca también que el Doctor Angélico no tuvo, en sentido estricto, ningún “discípulo”⁹. El hecho de que santo Tomás no temiera tomar lo bueno de todo cuanto encontrara parece imposibilitar un verdadero “tomismo” de acuerdo con el criterio de algunos. Es oportuno comenzar atendiendo esta objeción y sus posibles derivaciones, puesto que la aparente imposibilidad sugerida, de ser el caso, reduciría nuestro discurso entero al absurdo.

En primer lugar, hemos de distinguir entre las nociones de “tomista” y “tomismo”. La primera se refiere, como ya dijimos, a la doctrina de santo Tomás y a aquel que la sigue. La noción de “tomismo”, en cambio, se refiere a la *consideración en abstracto de la doctrina tomista*, y, a partir de ello, a la tradición de pensamiento que la estudia y desarrolla. Ahora bien, si una doctrina no puede ser tomista, entonces no puede haber tomismo, pues no es posible abstraer de lo que no existe. Por lo tanto, la noción de “tomismo” depende de la posibilidad de una doctrina *tomista*. Esta posibilidad es lo que

⁸ Pieper, Josef, *Introducción a Tomás de Aquino*, c. II, p. 34. Y dice ahí mismo: “(“propiamente” no puede haberlo [tomismo], en tanto en cuanto se entienda por “tomismo” una especial dirección doctrinal caracterizada por aseveraciones y determinaciones polémicas, un sistema escolarmente transmisible de principios doctrinales)”. La argumentación que presenta Pieper al respecto es un tanto oscura, pero mantenemos que la imposibilidad que sugiere puede reducirse a una aparente falta de originalidad.

⁹ *Ibid.* p. 33.

ahora vamos a establecer, y la resolución es posible analíticamente tomando en cuenta los siguientes puntos: 1) si acaso la originalidad es necesaria para poder hablar de una “doctrina tomista”; 2) si lo es, ¿en qué sentido?; 3) a partir de ahí, ¿de qué manera nuestra propuesta satisface lo requerido?

La impresión que corresponde con los hechos nos dice que la originalidad doctrinal, simplemente hablando, es de ínfima importancia para santo Tomás. Como bien observa Pieper, él no teme ser fiel a ningún predecesor en quien encuentre acierto, puesto que lo primariamente importante es desarrollar una doctrina *verdadera*. Lo anterior no significa que no pueda haber, de hecho, originalidad en su pensamiento. Lo pertinente, sin embargo, es entender que esta originalidad, independientemente de que se halle, no es en sí misma importante, y santo Tomás deja claro este punto, aunque sea tácitamente, en su obra¹⁰. No obstante, aun si no es en sí misma importante, la originalidad puede ser relevante para otorgar a la doctrina el calificativo de “tomista”.

Para comprender lo anterior, hay que tener claro lo que puede significar el que una doctrina sea *de* alguien, lo que es decir, que *le pertenezca* en algún sentido. Si acaso el término “tomista”, que refiere a Tomás, puede ser significativo, en algún sentido la doctrina tiene que ser “suya”. Asimismo, hablar de una doctrina es hablar de *una teoría que se enseña*, lo que significa que el sentido de la pertenencia que buscamos es primariamente de la teoría y secundariamente de la doctrina.

Así pues, una teoría puede ser de alguien meramente en función de que *la posea*, lo que es decir, que sea de su conocimiento. Este sentido de la posesión es independiente de que la teoría se sepa verdadera o falsa, se crea verdadera o falsa, o que no se emita juicio al respecto. A partir de esta posesión se deriva la posibilidad de que la teoría se enseñe o propugne, pues nadie puede enseñar lo que no conoce. Sin embargo, este sentido de la pertenencia, si bien es necesario, es insuficiente para calificar la doctrina como “tomista”. Una doctrina, como todo aquello que sea teórico, permite, en virtud de su inmaterialidad, una posesión *incluyente*. Es decir, tanto la puede poseer uno como otro sin ningún tipo de

¹⁰ Hacemos esta aclaración con el fin de que no se pierda de vista que la originalidad es irrelevante *respecto a la verdad*, y, como más adelante veremos, la verdad es lo que motiva a santo Tomás. Es natural, por tanto, que él no se interese por la originalidad, aun si esta le acontece. Asimismo, es inmediatamente evidente que sostener que la originalidad es de primaria importancia para el desarrollo de doctrinas es como arrojarse a un trampolín hacia el error. A discreción del lector dejamos la identificación de ejemplos.

impedimento espacio-temporal. Del mismo modo, todo lo que es teórico es en sí mismo independiente de aquel que lo posea, lo cual nos indica que, si se apela al poseedor, entonces la doctrina puede ser significativamente calificada tomando el nombre de cualquiera de estos, cada uno de los cuales será igualmente significativo. Pero si un nombre tiene significado, incluso si puede incluir distintos sentidos, cada uno significa una cosa y *no otra*, lo cual implica *diferencia*, y decir que un nombre significa lo mismo que cualquier otro es decir que no hay diferencia, lo cual es decir que no tiene significado. La misma lógica se obedece bajo el criterio de la enseñanza, puesto que si decimos que una teoría es “tomista” meramente porque Tomás la enseña, si sucede que Cayetano también enseña esa teoría entonces bien podrá ser llamada “cayetanista”, significando exactamente lo mismo que “tomista” en virtud de la apelación al mismo criterio. Y si sucediera que esa misma teoría la enseña don Pepe, entonces podría llamarse “donpepista”, lo cual tendría que significar lo mismo que “tomista” y así se procedería. Por lo tanto, los calificativos de pertenencia para lo teórico, con la significación que buscamos, no pueden darse apelando meramente a su posesión o enseñanza, en cuya indiferente virtualidad se ostenta la insuficiencia.

Algo debe agregarse a la posesión y enseñanza para que la pertenencia buscada sea suficientemente significativa. El agregado debe contraer la virtualidad de la posesión en un *hecho identificable* que actualice una de las posibilidades con exclusión de las otras. Esto solo puede ser su *origen*, lo que es decir que tal individuo sea su *autor*¹¹. Ahora bien, se puede decir que alguien es autor de una teoría en dos sentidos: o bien porque este la descubre, o bien porque este, de alguna manera, la “inventa”. Un descubrimiento teórico, *propriamente* hablando, es de lo verdadero, lo que es decir que el descubridor es quien “quita el velo” de lo que permanecía oculto a su entendimiento pero que, no obstante, ya estaba ahí. Una invención, en cambio, puede ser verdadera o falsa cuando se trata de una teoría (o bien no susceptible de verdad o falsedad, como sucede en el caso de invenciones artísticas o técnicas), pero una teoría “inventada” que resulte ser verdadera podrá ser atribuida a su inventor solamente bajo el mérito de la casualidad.

¹¹ También pueden ser más individuos, no solo uno, si acaso una teoría es original de un esfuerzo conjunto.

No obstante, en la medida en la que una teoría se enseñe, lo que es decir que se proponga como doctrina, el autor ha de presentarla como descubrimiento, pues no tendrá credibilidad si pretende defender como verdadero lo que él mismo admite que es producto de su invención. Por ello, la intención primaria de toda doctrina es presentarse como descubrimiento, ya sea total o solo parcialmente verdadero, ya sea con intención de certeza o solo de probabilidad. Si lo presentado como verdadero se demuestra falso, podrá decirse por implicación que la teoría no era realmente un descubrimiento, sino una invención falsa (en la medida en que lo sea), pero la intención primaria permanece, por lo que hay que admitir un *sentido impropio* del descubrimiento¹², en donde no sea en principio necesario que la teoría sea verdadera. De nuevo, “descubrimiento” en este sentido impropio se dice respecto a la intención del proponente, mientras que el sentido propio es respecto a la teoría en sí misma como un hallazgo verdadero.

Ahora bien, es cierto que una teoría es en sí susceptible de ser descubierta independientemente por distintos sujetos, pero lo relevante del descubrimiento, como criterio para acuñar el calificativo, no es el apelar a dicha susceptibilidad, sino al *hecho*, puesto que ahí se encuentra la suficiente exclusividad significativa. Es decir, en función del hecho señalado es que el calificativo obtiene significado, y descubrir, en sentido estricto, implica cierta prioridad temporal, puesto que si alguien “descubre” lo que antes ya se había descubierto, este nuevo “descubrimiento” será tal solo en relación con quien no tenga conciencia de lo que previamente se había logrado. Y si acaso se dan dos (o más) descubrimientos de lo mismo, entre sí independientes, y sin poder establecer cuál es el previo, el criterio puede apelar a ambos si en ellos se obtiene un límite y una suficiencia exclusiva. Así pues, el descubrimiento de una teoría indica que esta encuentra ahí su *origen*. Por lo tanto, puesto que la pertenencia buscada no puede establecerse en virtud de la mera posesión o enseñanza, queda solamente otorgar este calificativo en función del descubrimiento, lo cual refiere a su origen, lo que indica, pues, que la originalidad es en

¹² Es necesario admitir esta distinción, puesto que si admitiéramos solo el sentido propio caeríamos en el absurdo de afirmar que dos teorías mutuamente excluyentes pueden ser ambas verdaderas. La doctrina “tomista” y la “kantiana”, si son “tomista” la una y “kantiana” la otra en virtud de su descubrimiento, y dicho descubrimiento solo puede admitir el sentido propio, entonces tendrían que ser ambas verdaderas, lo cual es absurdo puesto que son mutuamente excluyentes y esencialmente incompatibles. Asimismo, no es siempre prudente descalificar *a priori* una teoría llamándola “invención” sino que se ha de permitir el proponerla como descubrimiento y solo *a posteriori* demostrar si acaso lo es realmente.

cierta medida necesaria. No obstante, a pesar de que la objeción es en este punto pertinente, sostenemos que su veredicto es ultimadamente inadecuado. Para mostrarlo, es necesario comprender que la originalidad doctrinal puede predicarse en distintos sentidos, en cuyos puntos relevantes la doctrina de santo Tomás cumple con lo requerido.

Primeramente, hay que aclarar que la originalidad no puede adjudicarse a nadie omnímodamente. El conocimiento demostrativo no puede evitar construirse a partir de los esfuerzos de muchos, y todo aquel que descubre algo siempre se nutre de algo dado por otro. La originalidad que buscamos solo ha de ser suficiente.

Una doctrina puede ser “original” con base en aspectos *accidentales*, lo cual puede darse cuando se propone algo desarrollado por otro pero, siendo fiel a la esencia de lo desarrollado, se expresa de un modo distinto. Así como el barro sigue siendo barro ya sea que tome la forma de un plato o una vasija, una doctrina sigue siendo la misma aunque se explique usando palabras distintas, ejemplos distintos, o incluso aunque se exponga de una manera más o menos profunda. En este caso, hay diversas e innegables instancias de originalidad accidental en la expresión que santo Tomás utiliza de lo que toma de otros. Por lo mismo, no parece razonable suponer que este sentido de la originalidad sea relevante a la objeción, sino que ha de referirse, precisamente, a la originalidad respecto a la *esencia* de la doctrina. En este sentido, es preciso ahora distinguir entre la doctrina considerada como la enseñanza en su conjunto, o bien respecto a las distintas tesis que la conforman.

A la luz de los hechos, es innegable que la doctrina, considerada en su conjunto, es original de santo Tomás, puesto que, a pesar de tomar de otros, este *sintetiza* distintas posturas. Si dos posturas son sintetizadas, la síntesis es en sí distinta de las posturas que la conforman. Asimismo, es Tomás, y no otro antes que él, quien hace *esa* síntesis, por lo cual es adecuado decir que es suya. Y esto no es un aspecto accidental, sino esencial, ya que la forma en la que distintas posturas se sintetizan en la doctrina tomista es *sistemática*¹³, incluyendo, según se vea requerido, un mayor desarrollo en las tesis incorporadas de lo que

¹³ A diferencia, por ejemplo, de la inclusión de distintas tesis a la manera del “eclecticó” (en el sentido filosóficamente peyorativo), en donde se toma de aquí y de allá sin mayor cuidado y sin preocupación por que lo tomado se armónicamente compatible (lo que *necesariamente* ha de suceder si lo incorporado es *verdadero*. El eclecticó, si acaso lo obtiene, lo debe a la casualidad).

habían dejado sus primeros proponentes¹⁴. Ahora bien, el sistema doctrinal tomista es *en sí mismo* independiente de que sea Tomás u otro quien lo exponga, pues ningún filósofo puede realmente “crear” un sistema, sino que, en la medida en la que sea un sistema *real*, este *lo da la verdad misma*, mientras que el filósofo lo descubre y explica, pero es justo llamar “tomista” a la doctrina dado que Tomás es quien descubre lo que la propia verdad le da. Con base en lo dicho, se encuentra originalidad esencial suficiente para otorgar el calificativo.

Quedaría solamente atender la posibilidad de restringir el calificativo “tomista” para ciertas tesis dentro la doctrina de santo Tomás (o ciertas “doctrinas” dentro de “la doctrina” en abstracto). En este caso, podría preguntarse: si una doctrina particular enseñada por santo Tomás es original de otro, ¿qué sentido tiene llamarla “tomista”? O bien, ¿cómo es que no se incurre en cierta injusticia al calificar de “tomista” una doctrina original de otro? Mantenemos que la restricción es innecesaria y que no se incurre en injusticia, y podemos responder diciendo, en primer lugar, que varias doctrinas que santo Tomás toma de otros pasan en sus manos por un *mayor desarrollo*, lo cual sucede a menudo y confiere la originalidad suficiente para dar el calificativo. Ahora bien, puede haber instancias en donde lo tomado, de hecho, se reciba sin mayor desarrollo, en cuyo caso se requiere de una justificación distinta. Así pues, podemos responder, en segundo lugar, que el calificativo sigue siendo adecuado aunque sea extrínsecamente, puesto que la doctrina particular, incluso si es original de otro, es tomista en la medida en la que se sitúe dentro de *su* sistema. Más aún, es preciso también recalcar que la *forma* en la que santo Tomás presenta la doctrina ha de resultar, para quien lo siga, más adecuada que la forma en la que los otros habían presentado sus posturas, y si esta forma es accidental, la doctrina será accidentalmente tomista como tesis aislada, pero esencialmente tomista en su sistematización. En tercer lugar, el hecho de que la doctrina particular sea calificada como “tomista” no elimina la compatibilidad con la descripción referida a su proponente original, por donde dicha tesis bien puede ser, además de tomista, *virtualmente* aristotélica, agustiniana, etc., según el criterio correspondiente. Por lo mismo, no deja de hacerse

¹⁴ Como en la doctrina del acto y la potencia, que santo Tomás, tomándola de Aristóteles, desarrolla con mayor profundidad metafísica. Este punto será explicado y desarrollado más detenidamente en un capítulo posterior.

justicia a quien la merece en función de su autoría, ni deja de tener sentido, en virtud de los criterios ya establecidos, el calificarla como “tomista”.

Así pues, si el criterio de la originalidad es necesario para calificar una doctrina como “tomista”, lo dicho es suficiente para confirmar su realidad y adecuación. Por lo tanto, la objeción queda satisfactoriamente resuelta y podemos avanzar hacia la segunda consideración mencionada arriba, tomando como base la realidad de la doctrina.

3. El espíritu tomista

Toca ahora atender la segunda consideración. Nominalmente, se llama “tomista” a aquel que sigue las enseñanzas de santo Tomás. Desde luego, lo que esto implica es amplio. ¿Qué significa *seguir* las enseñanzas de santo Tomás de Aquino? Muchas preguntas relacionadas podrían suscitarse, pero lo que a continuación haremos es tratar de dar una respuesta que sinteticé, al menos, la mayoría de estas, y por donde podamos incluir virtualmente diversas implicaciones difíciles de anticipar.

El tema que hasta ahora hemos desarrollado es sobre la tradición *filosófica*, por donde podemos señalar que santo Tomás de Aquino es, entre otras cosas, un filósofo, y las doctrinas que transmite, en tanto filósofo, son, por tanto, filosóficas. Distintos seguidores de las enseñanzas de este maestro han aparecido a lo largo de la historia. Algunos ejemplos pueden ser el cardenal Cayetano, en el siglo XV-XVI, o Juan Poinset, mejor conocido como Juan de Santo Tomás, en el siglo XVII. Del mismo modo, tras una época en donde no parecía que el tomismo estuviera activo, una enorme generación de tomistas surgió en los siglos XIX y XX, y continúa, de hecho, hasta nuestros días. Si ser seguidor de estas enseñanzas es lo que significa ser tomista, a ellos mismos podemos acudir para comprender, a partir de su propia connaturalidad, lo que esto implica.

El dominico español, Santiago Ramírez, menciona que el tomista es “aquel que *participa o tiene o aspira a tener el espíritu* de santo Tomás de Aquino... [énfasis en original]”¹⁵, por lo que no basta con solo tomar de santo Tomás “lo que le viene [a uno] en

¹⁵ Ramírez, Santiago, *¿Qué es un tomista?*, en *Ciencia tomista*, 27, p. 165.

talante,”¹⁶ sino que el compromiso es con el “espíritu”, como ya mencionó Ramírez, o la *forma* de santo Tomás. El español escribe un texto dedicado, según se aprecia en la lectura, a la comunidad de la Iglesia, pero podemos comprender lo anterior en el sentido específico que a nosotros compete, y esta forma o “espíritu” de santo Tomás se refiere a *la forma de su pensamiento filosófico*¹⁷. Esta forma, aun si no es suficiente, es necesaria en la constitución del pensamiento propio del tomista, y es la base que tomaremos para comprender la noción.

Hay gran verdad en lo que menciona Ramírez, pues seguir las enseñanzas de un maestro no se reduce a una mera repetición de lo que este alguna vez dijo, sino que implica comprenderlo y aceptarlo, adoptarlo y hacerlo propio. A ello se refiere el hecho de participar en el espíritu del maestro. De otro modo, ¿por qué ser su discípulo? En las cuestiones del pensamiento, las convicciones se arraigan en la comprensión de lo verdadero, y, para obtener dicha comprensión, es necesario conocer no solo la materia de lo dicho, sino también la forma. Un pensador no adopta una doctrina de la misma manera en la que se decide por su helado favorito, lo que es decir, no es mera cuestión de “gustos”, sino de una *comprensión* que permite *asimilar* una doctrina y sostenerla porque se la considera *verdadera*. El “pensador” que sostiene lo que sostiene simplemente porque “le gusta” muestra que realmente no está pensando.

De nuevo, asimilar la doctrina no significa simplemente conocer cierto contenido, sino también comprenderlo en su esencia y tener claro por qué la doctrina es tal y no otra; por qué es verdadera y no falsa, si es el caso. Lo que esto significa es que no basta con una mera coincidencia *material* o de contenido respecto a la doctrina del maestro, como ya mencionamos, sino, más bien, ser tomista implica *pensar como santo Tomás* (por supuesto, en la medida en la que sea posible, pues no todo individuo puede tener el mismo genio). De igual modo, a partir de la coincidencia, o mejor aún, de la *comunidad* formal de pensamiento, el resultado natural permitirá hallar comunidad también en lo material. Si el espíritu de santo Tomás lo mueve a cierta conclusión, es natural que el mismo espíritu

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Como es bien sabido, santo Tomás no es solamente un filósofo, sino que es también la representación por excelencia del teólogo. Sin embargo, está muy por encima de los alcances de nuestra investigación el establecer el significado del espíritu tomista en su sentido más amplio posible. Lo que buscamos es comprender al *filósofo* tomista, y pensamos que este mismo espíritu nos permite hacer dicha distinción.

mueva a otro a la misma conclusión. Del mismo modo, el entendimiento inicial, el que establece principios, si es movido por un mismo espíritu habrá de coincidir también, y, sobre esa base, la posterior resolución de conclusiones coincidentes es un paso sencillo.

Ahora bien, lo que queremos identificar es esta forma elemental del pensamiento de santo Tomás, la cual puede ser abstraída de la materia de sus diversos escritos. El Doctor Angélico afirma que el ser humano es un ente de naturaleza *intelectual*, y el intelecto está ordenado hacia el *ser de las cosas*. Lo que esto significa es que el hombre busca, en primera instancia, captar *esencias*, fundamentadas, en principio, a partir de su *existencia*, y comprendidas a partir de su *operación*. En la adecuación del intelecto y las cosas se halla lo que propiamente llamamos “verdad”¹⁸, y esta verdad es lo que busca santo Tomás en sus esfuerzos intelectuales. Podemos identificar en este espíritu una genuina búsqueda por la verdad, incluso al grado de amarla en sí misma y gozar en su posesión, e independientemente de que esta sea “útil” o no, y nos lo recuerda diciendo que “el estudio de la filosofía no es sobre las opiniones de los hombres, sino sobre la verdad de las cosas”¹⁹. Así pues, santo Tomás es un digno representante de aquellos que aman la verdad, en cuya más alta posesión se obtiene sabiduría; en pocas palabras, un verdadero *filósofo*.

La base del espíritu tomista consiste, según lo que hemos dicho y en términos muy generales, en una búsqueda genuina por la verdad. Pero: *¿Quid est veritas?* La famosa pregunta de Pilato puede simpatizar a algunas sensibilidades contemporáneas que se muestran “escépticas” respecto a la posibilidad de conocer la verdad, o a algunas reticentes incluso a reconocer su sola existencia. Nada podría ser más ajeno al espíritu tomista, y la posibilidad de encontrar verdad es tan claramente real que negarlo es muestra de ineptitud filosófica. Decir que “la verdad no existe” es una autocontradicción que elimina *ipso facto* la propia declaración; y si acaso alguien dice que “no puede conocerse”, además de que no podrá saber si eso mismo es verdad, eliminará también la posibilidad de acusar a quien dice

¹⁸ *Q.D. de Veritate*, Q. 1, A. 1, *Respondeo*. En este sentido, podemos entender “adecuación” como “conformidad” o “correspondencia”, en tanto que lo que el intelecto juzga corresponde o coincide con lo que está fuera del intelecto, a saber, lo real.

¹⁹ *In De Caelo* I, l.22, 228. Esta frase, por obvia que parezca, a menudo parece olvidarse en la práctica, por lo que no está de más traerla a colación. Asimismo, la frase no significa que no sea importante interpretar correctamente las palabras de los hombres, sino que dicha interpretación es de importancia filosófica en tanto sea un medio para llegar a la verdad de las cosas, misma que se expresa en palabras que son dichas por hombres.

lo contrario de estar en el error, pues toda identificación del error presupone la identificación de la verdad de la cual dicho error es opuesto²⁰.

Aún así, podría objetarse que lo anterior no es específicamente tomista, sino que parece más bien un perfil general de distintos filósofos. Desde luego, varios filósofos han mostrado un espíritu que busca la verdad (aunque ingenuo será quien piense que esto es el caso para todos), pero lo que hemos dicho hasta ahora es parcial; la constitución específica debe ser más amplia. En la búsqueda tomista, la verdad consiste en la adecuación del intelecto y *las cosas*, lo que es decir, *con la realidad*, o lo que existe extramentalmente, lo que elimina de un solo golpe la compatibilidad con todo tipo de doctrina que pretenda hacer al sujeto cognoscente el *determinante* de la verdad. Del mismo modo, todo tipo de “idealismo” es antitomista de entrada, y, en este sentido, el tomista es “realista”, lo que significa que entiende que él mismo no determina el ser de las cosas, ni en su esencia ni en su existencia básicas.

El tomista, así como estudia el mundo y busca *descubrir* la verdad, no determinarla o crearla de entrada, utiliza la filosofía para *informar* al sentido común, no para desbancarlo. Y si de sentido común se trata, el ya mencionado Chesterton nos ayuda a comprender este punto cuando comenta que “El hecho de que el tomismo es la filosofía del sentido común es en sí una cuestión de sentido común”²¹, y agrega, respecto a las doctrinas modernas, que “Desde que el mundo moderno comenzó en el siglo XVI, el sistema filosófico de nadie ha correspondido con el sentido de la realidad de todos”²².

Un contraste entre opuestos puede ser útil para nuestra indagación. El espíritu tomista es bien capturado por Chesterton, y podemos apelar a su sencillez para declarar que “la filosofía de santo Tomás se fundamenta en la común convicción universal de que

²⁰ El mismo absurdo se sigue para quienes han hablado de un supuesto “problema filosófico de la verdad”. No existe tal problema, y quien sugiere que sí más bien no comprende lo que significa la palabra “verdad” y no ha profundizado lo suficiente en su pensamiento filosófico, pues siquiera para sugerir que existe un “problema de la verdad” hay que presuponer que eso mismo es verdad, punto en el cual, con la debida atención, se vuelve evidente que la verdad misma es sencillamente comprendida incluso por quienes pretenden problematizarla.

²¹ Chesterton, G.K. *St. Thomas Aquinas*, c. VI, p. 513.

²² *Ibid.*, p. 514. Poco crédito darán algunos a las palabras de este ensayista, quien ahí mismo se reconoce como alguien “sin entrenamiento filosófico”, pero no solo nosotros damos crédito a lo dicho por Chesterton, sino también otros autores (sin duda con bastante entrenamiento filosófico), como Étienne Gilson, quien aprecia el tratado que el ensayista inglés hace sobre el Aquinate, calificándolo como “sin comparación posible, el mejor libro jamás escrito sobre santo Tomás”.

los huevos son huevos”²³. Aun si es la convicción del hombre común, no es esta la convicción de cualquier filósofo ni el fundamento de todo sistema, especialmente si tomamos en cuenta distintas doctrinas de la filosofía moderna (y algunas de la antigua), destacadamente las que propugnan agnosticismo respecto a las esencias, por donde podrán decir que, sea lo que sea que son los huevos, sin duda alguna no son huevos, o si lo son, no lo sabemos. Asimismo, aquel que juzgue que la verdad es determinada por el sujeto no podrá decir que Chesterton se equivoca, pues es el sujeto Chesterton quien lo determina. O bien, según doctrinas menos subjetivamente “salvajes”, se puede pensar que el huevo solo es huevo “de acuerdo con nuestras formas subjetivas”, pero no “en sí mismo”.

Podría alguien objetar que es un mérito de la filosofía moderna el haber denunciado las debilidades del sentido común para construir modelos de conocimiento que no caigan en las ilusiones de las doctrinas anteriores, por donde parecería que apelar al “sentido común” es vincular el espíritu tomista con la pura ingenuidad. Pero a ello podría contestarse que la ilusión e ingenuidad bien pueden estar del otro lado. Si por “sentido común” entendemos un pensamiento “acrítico, precipitado e ingenuo”, la discusión se termina en la sola definición. Pero si, en cambio, entendemos “sentido común” como el sentido interno central dirigido a los objetos propios de los sentidos externos²⁴, o bien, siguiendo a Jacques Maritain, como la facultad básica del intelecto humano por donde podemos asimilar los primeros principios y sus conclusiones inmediatas²⁵, entonces la filosofía tomista definitivamente lo toma como fundamento sólido.

Después de todo, deshacerse de la convicción universal sobre la “huevez” del huevo parece caer en la ilusión de creer que un sistema puede construirse sobre una base que pretende destruir su propia base. No es poco usual toparnos con propuestas filosóficas que, atacando el sentido común, se mantienen maravillosamente desatentas al hecho identificable de que no pueden evitar presuponer aquello que atacan para siquiera cimentar su sistema, bajo el engañoso provecho que confiere el eliminar la realidad como árbitro de la razón. Así pues, sacando a la luz al intruso que se cuele en sus bases, se desmorona el endeble andamiaje con el que se sostenía lo que no era más que un vistoso teatro. Tomando

²³ *Ibid.*, p. 515.

²⁴ *In De Anima* III.1-2. Cfr. Brennan, Edward, *Thomistic Psychology*, b. II, c. V: *The Sensitive Knowledge of Man*: IX. *The Act of Perception*: A) *The Common Sense*.

²⁵ Ver Maritain, Jacques, *An Introduction to Philosophy*, c. VIII: *Philosophy and Common Sense*.

esto en cuenta, podemos apreciar que las tradiciones filosóficas que no atacan el sentido común, como es la tomista, comprenden que, sin dicha base, el pensamiento en sí no podría siquiera arrancar. No es, por tanto, que el tomista “no vea” lo que la crítica moderna sí ve; más bien, podemos decir que el tomista, de hecho, lo ve, y porque lo ve es que comprende que la crítica es incorrecta.

De este modo, el pensamiento tomista parte de los datos básicos de la experiencia para penetrar en una comprensión más profunda de la realidad, partiendo de lo que es más evidente para nosotros hasta llegar a lo que se mantiene oculto previamente al *descubrimiento racional*, revelando, así, la proporción inversa entre lo evidente y lo esencial sobre la cual avanza la indagación filosófica. Ante el fundamento elemental de la realidad objetiva, santo Tomás despierta un espíritu de contemplación dedicado a comprender el mundo en el cual se encuentra, sabiendo que él mismo no lo creó y que, no obstante, este se ofrece a su aprehensión y entendimiento con la posibilidad de penetrar en el misterio de sus primeras causas y principios. Así opera santo Tomás en tanto pensador, ora como filósofo, ora como teólogo, aunque sintetizando en su persona ambos papeles²⁶.

El perfil del tomista comienza a delimitarse. No obstante, si bien el término “tomista” rinde honor al maestro y lo toma como base, es importante enfatizar que esta base y este honor se dan en función de sus méritos y su ejemplo, pero no simplemente en función de su autoridad. Dicho de otro modo, la figura de santo Tomás sirve como base porque es un ejemplo digno de imitarse, pero ello no significa que el tomista sea tal simplemente porque Tomás dijo lo que dijo, sino que el tomista comprende, siguiendo el espíritu del maestro, que este dijo lo dijo porque aquello es verdad. Todavía de otro modo, si acaso podemos hablar de una autoridad en santo Tomás, lo cual no es del todo inadecuado, esta se deriva no meramente de su simple persona, sino de su *acierto*, y en esa medida se le adjudica. Si las doctrinas de santo Tomás son verdaderas y se siguen, no son verdaderas porque santo Tomás lo haya dicho, sino que, más bien, lo que el tomista comprende es que santo Tomás lo dijo *porque es verdad*, y por ello lo sigue.

²⁶ Por ejemplo, a este respecto comenta Gilson, en *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Intr., p. 8., que “Las partes de su filosofía en donde santo Tomás muestra la mayor originalidad están, en general, incluidas en su teología”.

Asimismo, es en función del *acierto material* de la doctrina que la forma del pensamiento se vuelve relevante. La posibilidad de poder abstraer la forma del pensamiento del maestro está inmersa *en la materia de lo dicho*, y la verdad encontrada es lo que justifica el aspirar a tener dicha forma, pues no tendría sentido el querer participar de un espíritu que aterriza en el error. Claramente, lo anterior solo se comprende y acepta en la medida en la que el acierto de la doctrina, de hecho, se identifique²⁷. En este punto se vuelve evidente que el compromiso de santo Tomás con la verdad se manifiesta incluso en el método de su expresión. El camino por el cual se mueve el Aquinate muestra su vocación de maestro, por donde busca que sus explicaciones sean *claras*, evitando la anfibología con una precisa distinción conceptual y rigor en sus argumentaciones, definiendo términos en sus sentidos adecuados y permitiendo el paso natural del conocimiento humano para llegar a lo desconocido a partir de lo que mejor se conoce.

Santo Tomás no pierde de vista los cánones de la demostración silogística, ni deja de prestar atención a la consistencia racional en los distintos niveles de su discurso. Igualmente, sin sacrificar verdad material a favor de la formal ni viceversa, tampoco olvida que los conceptos *son en sí mismos formas*, por lo que se someten al rigor de la *relación lógica* (notorio punto débil de diversas doctrinas modernas en cuyas “críticas” distribuyen términos de suficiente extensión como para refutarse a sí mismas). El método de la enseñanza de santo Tomás, punto culminante en la representación de su espíritu, permite comprender su doctrina con la suficiente sencillez como para “ver” el acierto que lo amerita como maestro de una tradición.

Tras lo dicho, queda solo anticipar una posible objeción. Hemos tratado de delimitar un perfil del tomista a partir de la forma del pensamiento del maestro, lo que llamamos “espíritu tomista”. Sin embargo, podría decirse que tal espíritu puede ser también de otro, por lo que carecería de sentido el presentarlo como “tomista”. A ello hemos de contestar que tal objeción es irrelevante, dado que desde el inicio se presupone que el espíritu es susceptible de representación variada. Se elige a Tomás porque él se considera

²⁷ Resulta evidente que lo dicho hasta ahora será inaceptable para cualquiera que niegue la verdad misma o la posibilidad de conocerla, o bien, para quien niegue que hay acierto esencial en la doctrina de santo Tomás. En el primer caso, es inútil siquiera hablar, pues sería como discutir con una piedra (sin importar lo misterioso que resulte el que alguien que niega la existencia o posibilidad de la verdad misma pueda estar en contra de algo). En el segundo caso, nuestro propósito es invitar al sano ejercicio del debate de ideas.

el más apto representante, especialmente considerando los criterios ya establecidos respecto a *su doctrina*, pero ello no implica que el espíritu en él manifestado sea exclusivamente suyo. De hecho, la susceptibilidad participativa requiere lo contrario, además de que el espíritu tomista, considerado en abstracto, es en sí mismo independiente de quién lo represente, por donde lo “tomista” le viene por accidente. Se elige a Tomás *en función de su ejemplo y su doctrina*, pero se mantiene la posibilidad de que tal espíritu pueda ser representativo de varios.

Lo dicho hasta ahora es suficiente para marcar el perfil del espíritu tomista, y a partir de ello pueden sentarse las bases para una comunidad esencial en la forma del pensamiento de quien participe en la tradición. Y recalcamos que lo anterior describe una comunidad *esencial*, lo que significa que diferencias *accidentales*, como pueden ser el usar palabras distintas, hallar más o menos profundidad en el discurso, discrepancias en ciertos aspectos o incluso el errar en algunos puntos, no interrumpen la comunión ni destruyen el espíritu. Un tomista *en potencia*, iniciándose en el estudio, será menos versado en la terminología y su comprensión doctrinal será menos profunda que la de un tomista avanzado, dedicado y estudioso, elocuente en su expresión y preciso en la palabra. No obstante, la comunidad en el pensamiento es inmune en su esencia respecto a variaciones de esta índole, y, así como santo Tomás fue un maestro, el tomista ha de serlo también, ayudando a formar a otros y tratando de evitar el error, además de que, del mismo modo en que el maestro antes fue alumno, el tomista, con el fin de conocer el mundo, no deja de estudiar a su maestro y a su tradición.

En esta búsqueda genuina por la verdad, entendida a través de la realidad objetiva, honrando los aciertos de quien sea que los ofrezca, y posibilitando una sistematización a partir de la comprensión material y formal del conocimiento, concluimos que se sintetiza este espíritu tomista del cual hemos hablado. Sobre esta base, en su sentido más esencial, es que puede decirse que alguien participa del espíritu de santo Tomás. Lo dicho hasta corresponde con la base general, por donde hemos hecho abstracción parcial del contenido doctrinal del espíritu tomista, y para llegar a lo general es necesario también abstraer de lo específico. Sin embargo, un espíritu tomista está aún incompleto si en él no se hallan *ideas*; pensamientos concretos y doctrina susceptible de explicitar. No obstante, para poder penetrar en la materia doctrinal, es relevante antes hablar de las principales influencias que

nutrieron este espíritu hasta su configuración como maestro, y comprender más profundamente la manera en la que santo Tomás halla los aciertos que incorpora a su pensamiento y cómo lo asimila para el desarrollo una doctrina propiamente tomista.

CAPÍTULO II

EL TOMISMO Y SUS INFLUENCIAS

Cayetano dice sobre santo Tomás que “por haber venerado en gran manera a los antiguos Doctores sagrados, obtuvo de algún modo la inteligencia de todos”¹. Efectivamente, santo Tomás veneró a sus predecesores, y, así como pudo ver la unidad y armonía de la Tradición de la Iglesia, también comprendió que la filosofía había sido fecundamente desarrollada por los antiguos, por lo que no teme ser fiel a toda doctrina que encuentra acertada, sea de san Agustín, sea de Aristóteles, o donde sea que se encuentre. Lo que esto nos muestra es que, dentro de este espíritu, la realidad misma es reconocida en su unidad y armonía inalterables, por donde la verdad, sea cual sea y dicha por quien sea, podrá siempre encontrar su debido lugar en una síntesis, y es digna labor el mostrar su adecuación y llevar a cabo una sistematización. Es por ello que santo Tomás nunca titubeó a la hora de incorporar en su pensamiento el acierto de sus antecesores (mostrando también el fallo en donde pudiera haberlo con el fin de comprender el camino correcto). “Examinadlo todo y quedaos con lo bueno”², dice san Pablo a los tesalonicenses, y santo Tomás, quien sin duda conocía esas palabras, es el autor de una de las más grandes síntesis en la historia del pensamiento.

Si hemos de dar contenido a la forma del pensamiento tomista, es prudente antes hacer mención de lo que el propio maestro bebió para nutrir ese espíritu que cimienta la tradición. Y así como podemos hoy hablar de una tradición tomista, santo Tomás mismo es parte de una tradición de pensamiento, y sobre estas influencias, muy numerosas, es que se construye su síntesis. No es realmente relevante a nuestro tema el indagar profundamente sobre la persona histórica del Aquinate, pero un breve perfil puede ser un ilustrativo punto de partida³.

¹ *In 2ª 2ª*, Q. 148, A. 4, *in fin.*

² 1 Tesalonicenses, 5:21.

³ Existen incontables estudios históricos sobre la vida de santo Tomás de Aquino. Nuestro trabajo no busca centrarse en el enfoque histórico, desde luego tampoco biográfico, pero ciertas consideraciones pueden llegar a ser pertinentes. Para mayor información respecto a la vida de santo Tomás, podemos destacar el trabajo de Guillermo de Tocco, su biógrafo principal, como una base usualmente indispensable.

1. Tomás de Aquino y la tradición cristiana

Tomás de Aquino es un hombre que nació y vivió en el siglo XIII, en la era hoy en día conocida como “Edad Media”. Perteneció a la orden de los dominicos, también llamada “Orden de Predicadores” (*Ordo Praedicatorum*, –O.P.–), fundada por santo Domingo de Guzmán en 1215. Esta es una de las dos órdenes religiosas católicas, recién formadas en ese entonces, conocidas como “órdenes mendicantes”, la otra siendo la orden de los franciscanos o “Frailes Menores” (*Ordo Fratrum Minorum*, –O.F.M.–), fundada en 1209 por san Francisco de Asís. Tomás fue un hombre dedicado al estudio y la enseñanza, en sintonía con el espíritu de la orden a la que pertenecía, y el testimonio de su dedicación está claramente registrado en sus muy numerosos escritos, lo que ayuda a confirmar lo que muchos aprecian respecto al carisma de Tomás, quien, como menciona Josef Pieper⁴, fue, ante todo, un maestro. Canonizado en 1323 por el papa Juan XXII, su legado permite caracterizarlo como uno de los pensadores medievales más importantes e influyentes.

Antes de la época de la gran escolástica, contexto histórico de santo Tomás, el pensamiento humano pasó por un gran desarrollo. La Edad Media es un periodo largo y difícil de delimitar, a veces también relegado al olvido o sumergido en todo tipo de prejuicios, especialmente respecto a su papel como la era de consolidación de lo que hoy solemos llamar “civilización occidental”. La realidad es que esta época es un periodo en nuestra historia mucho más fecundo de lo que los prejuicios, sin duda sofisticados, pretenden caracterizar, y esto es por demás evidente ya en el siglo XIII. Asimismo, antes de que santo Tomás se ordenara como dominico, el mundo ya había conocido 12 siglos de cristianismo.

Una tradición amplia y profunda es el legado que santo Tomás encuentra tras su llegada a Montecasino, siendo solo un niño, y a partir de ahí comienza sus estudios en la doctrina de la fe que nunca dejó de profesar. Así pues, sin abundar demasiado en la profunda sabiduría que santo Tomás recolectó respecto a la doctrina cristiana, podemos destacar que, a lo largo de su carrera, no solo redactó la más conocida *Suma de Teología* de la historia y comentó las famosas *Sentencias* de Pedro Lombardo (lo cual era práctica usual para los teólogos), sino que se dedicó a comentar varios libros del Antiguo

⁴ Pieper, Josef, *Introducción a Tomás de Aquino*, VIII, p. 105.

Testamento (Job, Salmos, Isaías, Jeremías, Lamentaciones), dos Evangelios (Mateo y Juan), todas las epístolas paulinas y distintos trabajos de teólogos previos. Redactó diversos opúsculos teológicos, sermones e himnos, además de hacer una compilación de comentarios de los Padres sobre los Evangelios (*Catena Aurea*). Según se reporta y como se aprecia en sus textos, podía citar de memoria la Biblia, desde pasajes en el Génesis hasta el Apocalipsis, además de estar familiarizado con distintas traducciones al latín⁵.

Lo anterior es de gran importancia, pues no sería prudente perder de vista el hecho de que santo Tomás fue un pensador *cristiano*, lo cual representa el trasfondo principal a partir del cual desarrolló su pensamiento. La doctrina filosófica tomista, en tanto *filosófica*, es *en sí misma* independiente de los datos de la revelación cristiana, puesto que se fundamenta en principios asequibles para la razón natural. Pero lo que estamos explicando aquí son las *influencias*, por donde resulta relevante comprender que la fe cristiana profesada por santo Tomás es, de hecho, el principal fundamento que lo motiva siquiera a interesarse por el estudio filosófico, además de constituir el marco general de su comprensión del mundo⁶. No es de sorprenderse que santo Tomás haya recogido el pensamiento plasmado por los distintos miembros de la Tradición de la Iglesia. Recurrentes son las referencias a los doctores de la patrística, y algunos nombres destacados pueden ser el de Juan Crisóstomo, Ambrosio de Milán, Jerónimo de Estridón, Gregorio Magno y, desde luego, Agustín de Hipona. Es imposible no destacar el papel de este último, y su influencia en el pensamiento de la era medieval no escapa la atención del fraile dominico.

2. San Agustín

Entre los distintos doctores de la Iglesia, el nombre de “san Agustín” fue para el joven Tomás uno de los primeros en aparecer como figuras de admiración. Santo Tomás mismo

⁵ Este punto no es controvertido, pero podemos referir a las introducciones en los distintos volúmenes de la impecable *opera omnia* de santo Tomás que edita y traduce al inglés el *Aquinas Institute, Inc.*

⁶ El trasfondo cristiano de santo Tomás y la escolástica es el punto principal del argumento que Gilson desarrolla en su famosa obra *L'esprit de la philosophie médiévale*. Gilson argumenta que dicho trasfondo ni elimina ni estorba a la solidez de una doctrina propiamente filosófica. Lejos de ello, incluso la nutre, y el apelativo “filosofía *cristiana*” es perfectamente adecuado en su debido sentido. La idea resulta dudosa para algunos, y el tema se debatió durante un tiempo en círculos franceses. Para más detalles al respecto, ver el trabajo de Gregory B. Sadler, *Reason Fulfilled by Revelation: The 1930s Christian Philosophy Debates in France*.

lo llama “*egregius*”⁷, honrando su papel destacado como pensador y Doctor de la Iglesia. Es san Agustín, sin duda alguna, una poderosa influencia en el pensamiento tanto de santo Tomás como de muchos otros pensadores medievales, y es fácil apreciar en los trabajos del Aquinate lo mucho que recoge del obispo de Hipona. Padre de la Iglesia, honrado con el título de “Doctor de la gracia”, san Agustín es un bastión intelectual del cual santo Tomás se nutre en materias de fe y razón, y difícilmente podemos imaginar un pensamiento tomista sin incluirlo, tanto respecto al desarrollo propio de la doctrina cristiana como respecto a diversos planteamientos filosóficos.

Sin embargo, es importante comprender que la incorporación tomista del pensamiento agustiniano no requiere de una coincidencia en la expresión. San Agustín no fue un filósofo de método *escolástico*⁸, y su profundidad filosófica se halla inmersa en una *expresión poética* cuyo primer objeto es la sabiduría de lo divino. Por lo mismo, la forma en la que san Agustín penetra en las verdades filosóficas se subordina *directamente* al desarrollo del cuerpo doctrinal cristiano y a la evangelización. La obra agustiniana no tiene el propósito de excogitar sistemas filosóficos, aun si se incluye la *idea implícita* de que dicho sistema existe en la realidad misma y si este se deja entrever en las contundentes argumentaciones filosóficas que el obispo nos ofrece. Asimismo, muchas de las dilucidaciones filosóficas en el trabajo de san Agustín tienen propósitos concretos, como refutar las posturas erradas que el obispo encontraba en pensadores y tendencias de su época, siempre concentrado en la relación que la verdad de lo natural tiene con su Creador.

El mérito filosófico de san Agustín es inmenso, basta con echar un vistazo al respiro que da al pensamiento humano refutando los ataques de los escépticos⁹, o a lo mucho que recoge de los aciertos de los filósofos, principalmente platónicos, y al papel del Doctor de la gracia como pilar intelectual en la construcción de una civilización cuyo desenvolvimiento se vio amenazado por la barbarie. Sin haberse formado bajo el resguardo técnico de la instrucción universitaria escolástica, san Agustín sienta muchas de sus bases,

⁷ *Contra errores Graecorum*, I, Proem.

⁸ El sentido de lo queremos decir con “método escolástico” será tratado más adelante en este capítulo.

⁹ Ver su tratado *Contra los académicos*.

tanto en materia teológica como filosófica, llegando incluso a practicar el camino de la teología mística¹⁰ e inspirando a generaciones de pensadores.

La expresión de santo Tomás no es poética, sino profundamente *técnica* y encaminada a la *claridad intelectual*, permitiendo la posibilidad de vincular la verdad filosófica con la armonía de la creación, llegando, así, al Creador mismo. No obstante, es manifiesto que santo Tomás toma mucho de san Agustín y lo traslada hacia una finalidad *teórica*, dando un mayor desarrollo filosófico expresado a través de la sofisticación técnica y la sistematización propia de dicho propósito. Aun así, la comunidad esencial entre ambos pensadores no se destruye con lo dicho. No nos atrevemos a contar las muchas referencias a san Agustín que aparecen en la obra de santo Tomás, en donde se ostenta que el Aquinate coincide con san Agustín y adopta su postura. La invaluable comprensión metafísica acerca del *mal como privación*¹¹, fundamental en la doctrina tomista, es un ejemplo rápido de las muy numerosas instancias en donde el Aquinate se sirve del obispo de Hipona.

Desde luego, muchas veces santo Tomás hace las debidas distinciones y esclarece el sentido de la postura agustiniana contra posibles interpretaciones¹², pero el papel inspirador de san Agustín es manifiesto a lo largo del *corpus thomisticum*. Sin embargo, santo Tomás nota que el acierto doctrinal del Doctor de la gracia puede estructurarse a partir de elementos filosóficos que el propio san Agustín presupone. El dominico comprende que la filosofía parte de los *principios básicos del ente mismo*. Esta estructura elemental de la realidad es bien capturada por san Agustín en su doctrina, pero no se halla ahí la explicitación de las bases. Muchos pensadores medievales, previos y contemporáneos a santo Tomás, pretendían tomar de san Agustín lo que este no les estaba ofreciendo. Por lo mismo, santo Tomás considera que “se necesitan otros brazos”¹³ para sostener la sabiduría, tanto de san Agustín como de la totalidad del pensamiento.

¹⁰ Si acaso el papel místico de san Agustín no queda claro solo leyendo textos como las *Confesiones*, recomendamos el análisis de Jacques Maritain en *The Degrees of Knowledge*, p. II, c. VII, *Augustinian Wisdom*. Asimismo, Maritain ahí expone una interesante reflexión sobre la coincidencia esencial entre el pensamiento de san Agustín y el de santo Tomás.

¹¹ Un ejemplo de la formulación agustiniana de este argumento se encuentra en las *Confesiones*, a lo largo del libro VII.

¹² Por ejemplo, podemos destacar la explicación que santo Tomás ofrece respecto a la visión agustiniana de la interpretación del Génesis según se presenta en las *Confesiones*, L. XII. Este texto de san Agustín es uno difícil de interpretar, pero santo Tomás, en sus *Quaestiones disputatae de potentia*, Q. 4, a. 1. *Respondeo*, aclara en dos párrafos muchas confusiones al respecto.

¹³ Parafraseamos aquí lo dicho por Jacques Maritain en *The Degrees of Knowledge*, pt. II, c. VII, p. 320.

3. Aristóteles

Como es bien sabido, pensadores islámicos introdujeron en Europa una serie de textos aristotélicos, hasta entonces desconocidos en Occidente, que revolucionaron el pensamiento filosófico de la época¹⁴. Las enseñanzas peripatéticas fueron presentadas a santo Tomás por parte de su maestro, san Alberto Magno, y el Aquinate mostró un entusiasmo sincero por penetrar en la doctrina de este poderoso pensador pagano. Para ese entonces, la figura de Averroes gozaba de la fama de “comentador” por excelencia de Aristóteles, y distintos “aristotélicos” islámicos, dentro de los que destaca Avicena, fueron de importante consideración para el todavía joven Tomás.

Es un hecho histórico que Aristóteles no fue del todo bien recibido en el mundo cristiano medieval. Sin embargo, es prudente suponer que santo Tomás consideró las sospechas respecto al Estagirita como inadecuadas, y decidió oportuno rescatar todo lo que en él pudiera encontrar. Muchos pensadores sinceros aman la verdad, y, como hemos mencionado, santo Tomás no deja pasar la oportunidad de recoger todo lo verdadero que encuentra en ellos. La verdad revelada, que santo Tomás halla en las Escrituras y la Tradición de la Iglesia, es su principal motivante, pero advierte también que la razón natural es, de hecho, capaz de conocer el mundo. Por lo mismo, tanto un griego pagano como un devoto obispo de Hipona, al ser ambos *humanos*, pueden, en principio, conocer lo que depende de las *facultades humanas*. Aristóteles no podía saber nada respecto a la Trinidad, pero, a juicio del Doctor Angélico, sería un completo absurdo suponer que estaba incapacitado, por el simple hecho de ser pagano, para conocer el mundo natural. Así pues, las doctrinas aristotélicas, que ganaban fuerza en la Europa del siglo XIII, bien merecían ser estudiadas (y no solo estas, sino también las de Platón, sus seguidores, y en general toda potencial fuente de conocimiento). Si hay verdad en ello, es labor del necio ignorarlo y síntoma de estulticia el suponer que la verdad puede amenazar a la verdad. Para juicio de santo Tomás, si su fe cristiana es verdadera, cualquier verdad, sin importar de dónde venga, será armónicamente compatible con las doctrinas reveladas. “Así como la doctrina sagrada se fundamenta en la luz de la fe, la filosofía depende de la luz de la razón natural, por donde

¹⁴ Especialmente importantes para santo Tomás, dentro de los “nuevos” textos aristotélicos, fueron la *Metafísica* y el tratado *Acerca del alma (De Anima)*.

es imposible que las verdades filosóficas sean contrarias a las de la fe”¹⁵. La armonía entre fe y razón es patente para santo Tomás, y en este espíritu el Aquinate no teme estudiarlo todo y tomar de aquello la verdad que encuentre.

A partir de la convicción mencionada, santo Tomás lleva a cabo una labor que generó sospechas en su época, pero que resultó ser un triunfo intelectual aplaudido por generaciones. La sabiduría antigua, en especial la de los griegos, y más especialmente la de Aristóteles, en la medida en la que fuera realmente sabiduría, tanto podía como debía sintetizarse con la fe cristiana. Es sobre esta base que Aristóteles se convierte en un personaje *indispensable* en el espíritu tomista. Siendo “el Filósofo” por excelencia para el juicio de muchos, el Estagirita es una pieza invaluable en la construcción del pensamiento de santo Tomás. Grandes tomistas como Réginald Garrigou-Lagrange no han dejado de destacar este aspecto:

En su investigación de Aristóteles, el santo [Tomás] presta atención no tanto a las últimas y más altas conclusiones respecto a Dios y el alma, sino más bien a los primeros elementos de la filosofía, tal y como vamos a Euclides para los axiomas de la geometría. No obstante, el Aquinate a menudo encuentra que estos elementos se profundizan y su formulación es más exacta cuando Aristóteles trasciende las desviaciones contrarias, primero de Parménides y Heráclito, segundo del idealismo pitagórico y el materialismo atomista, tercero del platonismo y la sofistería.¹⁶

Lo que Garrigou-Lagrange comenta es de suma importancia para comprender lo que buscamos. El espíritu tomista, en efecto, tiene mucho de aristotélico. Los elementos del conocimiento filosófico, así como su implementación y ejercicio, encuentran, para santo Tomás, su mejor expresión en el pensamiento de Aristóteles. El Aquinate, menciona Garrigou-Lagrange, descubre en Aristóteles “la metafísica natural de la inteligencia humana”¹⁷. De este modo, santo Tomás logra no solamente conocer doctrinas filosóficas sólidas en el pensamiento de sus antecesores, sino que comprende la manera en la que pueden derivarse. Es manifiesto en los textos del Aquinate que este toma de Aristóteles la

¹⁵ *In De Trin. Boet.* I, Q. 2, A. 3., co. 2. Para algunos escolásticos, como san Buenaventura, la división entre fe y razón (y entre teología y filosofía) no resultaba tan clara. Pero para santo Tomás, y por consiguiente la tradición que lo sucede, la división es *patente*, y el Aquinate es explícito y enfático en ello (ver, por ejemplo, *ST I*, Q. 1, AA. 1-10).

¹⁶ Garrigou-Lagrange, Réginald, *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought*, c. 1, p. 5.

¹⁷ *Idem*.

llave para abrir las puertas del entendimiento filosófico, de donde aprende a separar el contenido doctrinal de su estructura, o, en términos más adecuados, la materia de su forma, de tal modo que no solo comprende cuál es la meta, sino que sabe cómo llegar a ella, permitiendo, así, el paso para una síntesis verdaderamente sistemática, y encontrando, también, la formulación precisa para la expresión del conocimiento humano.

4. Influencia platónica

El platonismo, independientemente de qué tan fiel a Platón se mantuviera, fue la tendencia filosófica predominante durante gran parte del periodo de la Edad Media. Asimismo, con la aparición en el siglo III de Plotino se fue consolidando lo que suele llamarse “neoplatonismo”, cautivando poderosamente el pensamiento de distintos autores, especialmente paganos¹⁸, pero sin descartar la influencia que llegó a ejercer en el pensamiento filosófico de diversos cristianos. No es descabellado encontrar algunos tintes de dicho origen en el pensamiento tomista. La doctrina de la “participación”, como bien insistió Cornelio Fabro¹⁹, es algo que santo Tomás rescata del pensamiento platónico, aunque compatibilizada con su propio sistema y desarrollada con mayor profundidad.

Una influencia importante en el pensamiento de santo Tomás es el misterioso Pseudo Dionisio Areopagita. Poco se sabe de la vida de este hombre, pero él mismo se presenta como “Dionisio el presbítero” mientras se dirige al “también presbítero Timoteo”²⁰, lo que ocasionó que se lo confundiera durante un tiempo con “Dionisio Areopagita” (el ateniense converso por la mano de san Pablo). Estudios posteriores revelaron una influencia neoplatónica en su pensamiento, por ejemplo, de Proclo, colocándole así el apelativo “pseudo”. No obstante, sea quien haya sido, su obra sirvió a

¹⁸ Especialmente *paganos* porque estos, de hecho, seguían a Plotino a donde ningún cristiano podía llegar sin traicionar su propia fe, como, por ejemplo, en la negación de la encarnación o en la idea de una “creación” *necesaria* por medio de emanaciones. Estas son bases del pensamiento plotiniano, por lo que desecharlas no puede considerarse propio de uno de sus seguidores. Dentro de los principales neoplatónicos seguidores de Plotino suelen aparecer figuras como Porfirio, Jámblico o Proclo.

¹⁹ Principalmente en *La nozione metafisica di partecipazione secundo S. Tommaso d'Aquino*. El tema es abordado también por John Wippel en *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, pt. I, c. IV.

²⁰ Así comienza su texto *Sobre los nombres divinos* y otros.

santo Tomás lo suficiente como para citarlo constantemente²¹ y desarrollar su doctrina echando mano de sus ideas, y en él puede hallarse uno más de los elementos de raigambre platónica en el sistema tomista.

No fue esta, sin embargo, la única tendencia. A pesar de que la doctrina aristotélica se conoció solo parcialmente por parte de distintos pensadores de la Edad Media temprana, algunos participantes de la tradición peripatética fueron muy importantes para el pensamiento occidental. Aquí encontramos otro personaje vital para el desarrollo filosófico medieval, el romano Boecio, sin duda influyente en el sistema tomista. El pensamiento de Boecio puede a veces mostrar influencias platónicas, como se aprecia en su célebre texto sobre *La consolación de la filosofía*, pero no sería prudente ignorar el carisma aristotélico que el romano deja ver en textos como su *Segundo comentario a la 'Isagoge' de Porfirio*²², así como en sus desarrollos en la lógica, o en su entusiasmo por traducir al latín muchos de los textos del maestro de Estagira.

No obstante, la tendencia platónica fue la predominante durante un gran periodo de la historia, posiblemente en virtud de la inclinación teológica sobre la cual parecían balancearse algunas intuiciones filosóficas que los platónicos defendían. Ello puede relacionarse con una práctica fundamental en el desarrollo del pensamiento cristiano, en donde algunos, sin declarar una total comunidad, parecían encontrar, al menos, un potencial aliado en el pensamiento platónico.

5. Interpretación bíblica

La tradición de pensamiento que vio la llegada al mundo de santo Tomás, además de haber logrado un alto desarrollo filosófico, se nutrió de distintos esfuerzos en materia teológica, uno de los cuales fue la interpretación bíblica. Las Sagradas Escrituras no son textos siempre sencillos de entender, en algunos casos requiriendo serios esfuerzos hermenéuticos para llegar a la exégesis correcta. Santo Tomás conocía la Biblia, comentó varios de sus

²¹ Quienes se han atrevido a contar las citas han llegado a más de 1700, según reporta Pieper en la obra ya referida, p. 57.

²² La respuesta que ahí ofrece Boecio al llamado “problema de los universales” es sin duda alguna de corte aristotélico, no platónico. El papel de Boecio como difusor de ideas aristotélicas es también explicado por Frederick Copleston en su *Historia de la filosofía*, tomo II, c. X.

libros, y su compromiso con la fe cristiana no obstruye la prudencia con la que lleva a cabo dicha labor. Citando a san Agustín, comenta que: “cuando un hombre considera sus falsas opiniones como enseñanzas divinas, y se atreve obstinadamente a dogmatizar sobre lo que es ignorante, se vuelve un obstáculo para otros”, y agrega que, en estos casos, se hace a la fe parecer ridícula ante el incrédulo²³. Lo que esto nos manifiesta es que santo Tomás no está dispuesto a sacrificar la verdad natural a favor de *aparentes* interpretaciones de la verdad revelada. Aun si la revelación puede a veces sobrepasar la capacidad humana de comprensión, es imposible que vaya *en contra* de la razón.

Así pues, la interpretación bíblica fue el foco de diversos esfuerzos intelectuales durante siglos. Dentro del judaísmo helénico, una de las principales escuelas interpretativas fue la de Filón de Alejandría, en el siglo I. Su papel como exegeta fue influyente incluso en el pensamiento patrístico, al grado de que Eusebio de Cesárea, como comenta José María Triviño²⁴, llegara a creer que Filón había sido cristiano. Una característica importante de esta tendencia es la idea de la *alegoría*, manteniendo la convicción de que las Escrituras, especialmente el Génesis, habían de leerse de una manera *simbólica*. No se excluye la posibilidad de interpretar ciertos pasajes de manera literal, es decir, según la letra (*ad litteram*), pero, como también menciona Triviño²⁵, la tendencia de Filón es marcadamente alegorista, expuesta en sus constantes reservas sobre lo que juzga como absurdas conclusiones derivadas de la lectura literal.

Desde luego, si se pretende juzgar el texto como verdadero al mismo tiempo que se considera absurda la lectura literal, es necesario recurrir a la idea de la alegoría. Sin embargo, existió también una tendencia “literalista”, presumiblemente atendiendo la posibilidad de una interpretación que permitiera encontrar significados literales que no cayeran en absurdos²⁶. Si acaso el absurdo es inevitable, parece labor de necios el insistir en ello, pero, si no es así, es prudente considerar la viabilidad de dicha posibilidad interpretativa. La tendencia de Filón, como ya mencionamos, tuvo impacto en los Padres,

²³ *De Potentia*, Q. IV, a. 1, *Respondeo*, y cita a san Agustín en *Confesiones*, L. X.

²⁴ En su ‘Introducción’ a las *Obras Completas de Filón de Alejandría*, p. 5

²⁵ *Ibid.*, p. 16.

²⁶ A este respecto, es oportuno mencionar que una lectura “literal” no implica *univocidad*, lo que es decir, *un solo sentido*, pues existen términos susceptibles de distintos significados no necesariamente metafóricos. Este punto será atendido más detenidamente en un capítulo posterior, en donde se discuta la doctrina de la analogía del ente.

por lo que es natural que santo Tomás la conociera, independientemente de que supiera o no que podía atribuirse a tal autor²⁷.

No obstante, la postura del Aquinate es representativa de un punto medio, pues considera que puede haber verdad en ambos casos. Dice santo Tomás que “pertenece a la dignidad de la Sagrada Escritura que bajo el sentido literal muchos otros se contienen”²⁸, y destacamos que mencione que *muchos otros [sentidos] se contienen*, lo cual no excluye correctas interpretaciones alegóricas, pues aquello significa que, incluso si la lectura literal y alegórica pueden ser mutuamente excluyentes en algunos casos, *no es así en todos*. Por ello dice que distintos sentidos *pueden contenerse bajo el sentido literal*, lo que significa que la lectura literal puede ser verdadera a la vez que funciona como soporte para distintas lecturas simbólicas también correctas. Así se conduce incluso como comentarador bíblico, lo que muestra al ser el primero en la historia de la Iglesia en hacer una interpretación literal del libro de Job, advirtiendo que “el sentido místico se nos ha explicado tanto acertada como elocuentemente por el papa Beato Gregorio, por lo que nada más es necesario añadir en este comentario”²⁹.

La posibilidad de derivar sentidos alegóricos a partir del sentido literal se fundamenta en un principio metafísico imprescindible en la doctrina tomista, pues, como más adelante veremos, santo Tomás comprende que el ente mismo es *analógico*, por lo que las palabras pueden, de hecho, contener distintos significados. No implica lo anterior que así siempre suceda o que los significados sean ilimitados, en cuyo caso no habría siquiera la posibilidad de interpretar nada, pero la labor del intérprete requiere considerar la posibilidad de distintos sentidos en donde sea que se hallen, y no es prudente descartar *de entrada* la letra misma. Después de todo, parece obvio que para poder leer entre líneas es necesario primero leer las líneas, y, tratándose de lo divino, por alguna razón la letra será lo que es.

²⁷ Autores como Luis Cortest han argumentado que Filón tuvo gran influencia en santo Tomás en varios niveles (ver *Philo's Heirs: Moses Maimonides and Thomas Aquinas*). No nos interesa negar o afirmar aquello, asunto histórico que supera nuestra competencia, pero advertimos que el nivel de influencia que haya tenido Filón no afecta el punto que aquí sostenemos.

²⁸ *De Potentia*, Q. 4, A. 1, *Respondeo*.

²⁹ *In Iob*, prólogo.

Siguiendo lo dicho, santo Tomás no rechaza la alegoría ni tampoco la literalidad, sino que busca la posibilidad de encontrar la verdad en ambos, si acaso la hay. No obstante, la idea de la alegoría fue muy recurrente durante siglos, lo cual no era desconocido para los pensadores del siglo XIII, y su influencia llegó extrapolarse para pasar de la interpretación bíblica hasta permear incluso el pensamiento filosófico, no sin destacar la coincidencia, al menos aparente, que esta tendencia encontró con el pensamiento platónico.

Asimismo, un pensamiento de corte más aristotélico que platónico, nunca del todo faltante durante los siglos previos a la aparición de santo Tomás, planteaba la necesidad filosófica de estudiar el mundo a partir de lo que este es *en sí mismo*, prescindiendo de posibles alegorías (mas no eliminándolas) y sin tener que verlo como un símbolo. Esta tendencia de conocer el mundo, no como símbolo, sino como lo que es en sí mismo, fue significativa para santo Tomás:

Porque la filosofía humana las considera [las criaturas] en sí mismas... Mas la fe cristiana las considera no en sí mismas –como el fuego en cuanto fuego–, sino en cuanto representan la grandeza divina y de uno u otro modo se ordenan a Dios...³⁰

El Aquinate comprende que el mundo es también un ente *en sí mismo real*, susceptible de conocerse por lo que es, y, *en esa medida*, libre de alegorías para explicarlo. Y no podría haber permanecido oculto al entendimiento del dominico que el concepto mismo de “símbolo” implica la necesidad de conocer el mundo natural, puesto que todo símbolo es símbolo *de algo*, por lo que la identificación de cualquier símbolo, *en tanto símbolo*, requiere de la identificación previa de aquello a lo que el símbolo refiere. Más aún, para poder comprender que algo es símbolo de lo divino, es necesario antes comprender *simplemente* lo que es un símbolo, para lo cual es necesario el conocimiento de símbolos *de lo natural*, lo que implica el conocimiento *del referido natural*, llegando de vuelta al punto ya establecido. Por lo tanto, la razón misma exige un tratamiento filosófico del mundo respecto a lo que este es en sí mismo, abriendo la posibilidad de conocer su valor simbólico sin ignorar los jerárquicos niveles entitativos que se componen en la creación.

³⁰ SCG II, c. 4.

6. Tomismo y escolástica

Santo Tomás de Aquino aparece en la historia en un momento crucial, el siglo XIII, era de la “gran escolástica”. Esta tradición es la *influencia directa* que recibió el dominico en su carrera como filósofo y teólogo. No podríamos dejar de destacar el importante papel del ya mencionado san Alberto Magno, quien fue el maestro personal de santo Tomás y quien lo introdujo en el camino del estudio filosófico, disciplina en donde el propio maestro era ya figura célebre. Es la escolástica una tradición en donde el Aquinate puede ser identificado, y en esta se forma como maestro mientras estudia el pensamiento de sus baluartes, dentro de los que destacan personajes como san Anselmo de Canterbury, Guillermo de Auvergne o Alejandro de Hales.

La Edad Media, especialmente en el terreno filosófico, es un periodo de enorme desarrollo. Es en este periodo donde surge la institución llamada “universidad”, y es precisamente en la universidad donde algunos de los principales filósofos medievales, entre los que destaca santo Tomás de Aquino, llevan a cabo el desarrollo de su doctrina. La universidad, tanto en sus inicios en la Edad Media como hoy en día, es una especie de escuela, lo que es decir que es un lugar dedicado a la enseñanza. Aquellos dedicados a la instrucción *filosófica y teológica* en las escuelas medievales son conocidos como “escolásticos”³¹, especialmente los del periodo en donde la universidad estaba ya formalmente constituida. Parece un término “neutral” pero, dentro de la imaginación de algunos, como producto de manipulativas tácticas de ingeniería social que las han hecho blanco de una campaña de desprestigio, tanto la escolástica como la Edad Media suenan como “groserías históricas”³². Menciona Maurice De Wulf, respecto a quienes mantienen el prejuicio, que el término “Resume para ellos la mentalidad de una civilización retrógrada”³³. Escribiendo en 1907, De Wulf también nota que el término “se ha convertido

³¹ Del latín “*scholasticus*”, que significa, básicamente, “relativo a la escuela”. La palabra ha sido utilizada históricamente con distintos significados, pero a continuación explicaremos el relevante a nuestro estudio.

³² Nos servimos de la hipérbole para resaltar el contraste que haremos, y comprendemos, desde luego, que no siempre se trata el periodo medieval injustamente. De hecho, tales caracterizaciones son más comunes en siglos pasados, puesto que grandes estudios respecto al pensamiento medieval, sin duda reveladores, existen hoy en día, aunque no por ello el prejuicio ha desaparecido.

³³ De Wulf, Maurice, *An Introduction to Scholastic Philosophy*, pt. I c. I, s. 1 p. 3.

en un sinónimo de lo caducado, lo ingenuo, lo científicamente inservible”³⁴, disparate que encuentra apoyo en los vituperios dedicados a las enseñanzas de los escolásticos compuestos por distintos representantes de la filosofía moderna (aunque ninguno muestra indicio alguno siquiera de fundamentar sus críticas con refutaciones válidas ni mucho menos de comprender las doctrinas que pretenden criticar).

Por supuesto, lo anterior es un prejuicio que colapsa por completo tan pronto se evalúa. Lo “escolástico” ni de cerca es lo que aquellos dictámenes sugieren. Dentro del propósito del presente trabajo está el exponer las bases doctrinales de manera que pueda ostentarse con suficiencia la solidez del pensamiento tomista, el cual puede ser legítimamente llamado “escolástico”. Por lo mismo, es necesario comprender el sentido en el cual puede darse este apelativo.

Cuando hablamos de los filósofos escolásticos encontramos diferentes representantes. No solo la figura del Aquinate, sino que distintos nombres aparecen en la lista: Buenaventura, Juan Duns Escoto, Enrique de Gante, Gil de Roma, Guillermo de Ockham, Godofredo de Fontaines y muchos otros, son legítimamente llamados “escolásticos”. Ciertamente, el referente principal de la escolástica se encuentra en los pensadores de la Edad Media, con especial atención a los del siglo XIII y principios del XIV. Esto nos indica que el calificativo “escolástico” se deriva del hecho histórico protagonizado por tales personajes. No obstante, el término permite una significación más amplia. Si bien la noción *parte* de la consideración de filósofos de las escuelas medievales (de ahí la *palabra* “escolástico”), su extensión no se limita al accidente histórico. Así pues, no es necesario, en esencia, pertenecer a la escuela o ser medieval para poder ser llamado “escolástico”. De Wulf sugiere que la noción debe definirse en función *de la doctrina*, abstrayendo de elementos extrínsecos a la misma³⁵. A partir de esta consideración, ha de decirse que la escolástica es algo común a distintos autores. Santo Tomás es un escolástico, al igual que Escoto, pero no es tomista quien sigue las enseñanzas de Escoto, sino quien sigue las de Tomás, aunque ambos, escotistas y tomistas, pueden ser llamados

³⁴ *Idem*.

³⁵ *Ibid.* pt. I, c. I, s. 5. De Wulf argumenta que la definición no puede darse en función de la apelación al método, sino que hay que considerar la doctrina misma. Menciona que, dado el carácter extrínseco y accidental del método respecto a la enseñanza, una doctrina como la de Kant podría ser “escolástica” si se la formula de cierta manera. Pero el autor argumenta su punto equiparando “método” con “terminología”, utilización de silogismos y aspectos similares. Proponemos, más adelante, una opción distinta.

“escolásticos”. Lo que esto sugiere es que la escolástica es análoga a un “género” de donde se desprenden distintas “especies”, por ejemplo, tomismo o escotismo. Por supuesto, el inconveniente que aquí resulta es evidente. La diferencia específica entre escotismo y tomismo se halla *en la doctrina*. Si la escolástica es común a varios, con la posible univocidad propia de un género, y estos varios son especies *distintas*, ¿en qué puede consistir esta comunidad? Si esta doctrina es esencialmente distinta en ambos, y la doctrina es la consideración intrínseca para la definición de “escolástica”, ¿qué puede en esta ser común que no sea accidental?

Parecería que la solución yace en encontrar elementos esencialmente comunes en las doctrinas de los diferentes autores y abstraer de las diferencias en la medida en la que sea posible. Si los elementos existen entonces la tarea es, en principio, posible, pero se dificulta enormemente porque requiere de una *inducción* de las diversas doctrinas de los distintos autores de manera suficientemente profunda como para poder hallar la comunidad deseada y llegar a la definición esencial. No nos molestaremos en hacer esta inducción, pues el propio De Wulf nos ofrece el resultado³⁶, y su postura es que la escolástica, definida *doctrinalmente*, ha de considerar distintos puntos que, si bien aisladamente permiten compatibilidad con tradiciones diversas, tomadas en su conjunto constituyen una distinción suficiente para describir solo a la escolástica.

Los puntos que rescata pueden resumirse, primero, en función de una *oposición al monismo y panteísmo*, por donde la distinción entre Creador y criaturas es *real*, como primera *dualidad*, y siendo la criatura de naturaleza *compuesta*, en virtud de cuyos principios puede hablarse de una segunda *dualidad*; segundo, *se opone a todo materialismo* que pretenda negar la realidad del espíritu o su superioridad ante la materia; tercero, es una doctrina *realista* en donde el sujeto se distingue realmente del objeto y no lo determina, y donde el *primer acceso* al conocimiento se da en la experiencia, *en contra de idealismos* que pretendan deducir *a priori* la realidad; finalmente, el sujeto *personal* conoce la realidad y la estudia filosóficamente bajo los lineamientos lógicos de la recta razón.

³⁶ Apreciamos el estupendo trabajo que realiza De Wulf en la inducción que aparece en la obra ya citada, pt. I, c. II, y nos apoyamos en la utilidad que nos da al ser uno de los pocos en atreverse a tratar de definir algo tan complicado como la noción de “escolástica”.

El análisis que realiza De Wulf es sin duda enriquecedor, y la necesidad de apelar al criterio intrínseco para la definición buscada es argumentada y defendida contra diversas objeciones que él mismo menciona. No obstante, parecería que la necesidad del criterio intrínseco y la conclusión a la que llega el autor no confieren *suficiencia*. No ponemos en duda que las características que sintetiza De Wulf son esenciales para lo que él llama “doctrina escolástica”, pero no parece haber algo que impida que estas mismas características puedan describir la doctrina, por ejemplo, de san Agustín, aun si este expresa sus argumentos con terminología distinta y con un estilo propio, o si algunos puntos doctrinales se mantienen implícitos³⁷. Pero, ¿es san Agustín un filósofo escolástico? Esto no puede negarse apelando a la idea de la “escuela medieval” porque ello pertenece a los accidentes de “lugar” y “tiempo”, lo cual es *extrínseco a la doctrina*. Si san Agustín no es escolástico, los criterios de De Wulf son insuficientes.

La solución que podemos ofrecer requiere de una *doble significación*. Es decir, “escolástica” puede decirse en dos sentidos: primero, respecto a la *doctrina*; segundo, respecto al *método*. Si decimos que un filósofo es escolástico *respecto a la doctrina*, como insiste de De Wulf, entonces será escolástico quien siga una doctrina alineada con los criterios establecidos y sus posibles derivaciones. No vemos problema en incluir a san Agustín en esta clasificación así como a otros candidatos. Igualmente, lo común entre Tomás y Escoto, en virtud de lo cual ambos son escolásticos, será, en este sentido, la coincidencia esencial en los puntos doctrinales establecidos antes, y lo mismo para cualquier otro. Haga la inducción quien así lo desee. Y si decimos que un filósofo es escolástico *respecto al método*, entonces lo será quien siga el método, independientemente de la doctrina que propugne. La objeción inmediata, misma que no deja de anticipar De Wulf, es que si Kant, por ejemplo, presentara su doctrina según el método presumido como “escolástico”, entonces Kant sería un escolástico, lo cual parece inaceptable. Sin embargo, lo anterior considera *solo la posibilidad*, mas *no el hecho*. Kant, de hecho, no siguió en su doctrina nada parecido al método escolástico³⁸. Parece lógicamente posible que lo hubiera

³⁷ A reserva, claramente, de que pudiera objetarse que la doctrina de san Agustín no coincide con dichos criterios. Si esa objeción se levantara, habríamos simplemente de responder que *sí* coincide, y argumentar lo que hiciera falta.

³⁸ Y sostenemos que tampoco lo hicieron sus predecesores alemanes como Leibniz o Wolff. Aun si este último muestra un entusiasmo por la sistematización y el rigor filosófico, similar a una actitud escolástica, ni su doctrina ni su método coinciden con la contención que aquí presentamos.

hecho, pero sabemos que *no lo hizo*. Kant *no es escolástico*, ni en doctrina ni en método. Ahora bien, si mañana un kantiano defendiera la doctrina de su maestro según el método escolástico, ¿sería un “kantiano escolástico”?³⁹ Parecería que sí, pero tal hipótesis tiene presuposiciones inaceptables tras análisis. Podemos explicitarlas con una pregunta legítima: ¿podría un seguidor de la doctrina de Kant *defender exitosamente* su postura siguiendo el método escolástico? Para contestar la pregunta, es necesario comprender la naturaleza del método.

La idea más común de “escolástica”, considerando lo extrínseco a las diversas doctrinas, es que esta constituye un *método*⁴⁰. Es decir, la escolástica puede verse como un camino para el ejercicio filosófico. Siendo la idea del *método* el foco de nuestra atención, comprendemos que este tiene, a su vez, características intrínsecas (o sea, intrínsecas *al método*, no a la doctrina). Aterrizados aquí, el método escolástico comprende tres características principales que podemos llamar “las tres Ds” (DDD), a saber: *distinguir*, *definir*, *deducir* (o *derivar*)⁴¹. En otras palabras, la escolástica lleva a cabo el ejercicio filosófico a través de la *distinción* de los sentidos adecuados de los términos en cuestión, *definiéndolos* en la medida en la que se requiera, y abriendo el paso para las *deducciones* que permitan llegar a la *demostración*⁴² deseada. Desde luego, la práctica presupone la *prudencia* de quien la ejerza, por cuya cuenta corra la identificación de los límites y la prevención del abuso, mismo que, de darse, será testimonio de debilidad, y no fuerza, del entendimiento del exponente.

En este sentido, es labor del filósofo comprender que no todos los términos utilizados requieren distinción, pues en algunos casos el sentido adecuado es claro en el contexto discursivo y no se presta a equívocidad. Tampoco es necesario definir ciertos términos, algunos por ser *básicos*, lo que imposibilita la tarea y en cuyo caso solo puede ser necesario explicarlos descriptivamente si se prestan a ambigüedad, otros por ser de

³⁹ Usamos a Kant meramente como ejemplo. Lo mismo vale para cualquier doctrina, como puede ser la cartesiana, spinozista, heideggeriana, etc.

⁴⁰ Lo que se menciona a continuación puede ser similar a la descripción dada en el capítulo anterior sobre el método propio de santo Tomás. Es natural que haya cierta similitud, puesto que nuestro autor *es un escolástico*, pero ha de resaltarse que la descripción referente a santo Tomás, a diferencia de lo que aquí explicamos, no es sobre el método en neutralidad genérica, sino sobre su particular forma de instanciarlo.

⁴¹ Cfr. Grenier, Henri, *Thomistic Philosophy – vol. 1*, II, Bk II, A. II: *Modes of Knowledge*.

⁴² En sentido estricto, la demostración es el “silogismo que produce ciencia”, como dice Aristóteles en sus *Analíticos posteriores* I.4, 71b18. Por tanto, donde haya ciencia deberá haber también demostración.

entrada claros en el discurso dado. Y es preciso enfatizar que *definir* es distinto que *redefinir*. Acuña un término nuevo y explicar su significado es legítimo en ciertos casos, pero redefinir, lo que es decir, utilizar una palabra conocida por varios pero con un significado nuevo, aun si se advierte, no es propio del discurso público y la práctica deliberada constituye un abuso y una arbitrariedad que fácilmente resultan en la confusión.

Prosiguiendo, la deducción ha de darse según los requerimientos de la cuestión y bajo el *rigor de la lógica*, y la demostración ha de presentarse en las *conclusiones*. Del mismo modo, por necesidad existen proposiciones *autoevidentes* (*per se nota*), mismas que deben ser premisas a las cuales la conclusión *se reduzca* (y para las cuales la demostración es tanto imposible como innecesaria). Cualquier intento de “demostrar” lo autoevidente será un razonamiento circular que caerá en la *petición de principio*, y toda contienda a una proposición mantenida como autoevidente, si realmente lo es, ha de poder *reducirse al absurdo*, como *prueba indirecta* de la veracidad de lo propuesto. Lo anterior revela el carácter fundamental de la *lógica* en la práctica filosófica escolástica, por donde se exige un dominio en su utilización que sirva al descubrimiento de la verdad, sin confundir la naturaleza *instrumental* que la *lógica* tiene respecto a la ciencia⁴³.

Esta descripción del método puede resumirse en dos aspectos generales: *división y composición*. O bien, como algunos prefieren, podemos también llamarlo “método analítico-sintético”⁴⁴. Y una de las aplicaciones en donde el método se materializó fue la llamada “disputación” (*disputatio*). La práctica en la escuela medieval se daba en vivo y oralmente, aunque pudiera ordenarse posteriormente bajo la mayor pulcritud que ofrece el registro escrito. La disputación es un lienzo en donde la práctica filosófica dio enormes frutos, y una razón primaria es que “disputar” permite *poner las doctrinas a prueba*. Hay diversas muestras en los trabajos de la época, y santo Tomás mismo es el representante por

⁴³ Sin duda puede haber quienes hayan, de hecho, confundido el papel de la *lógica* y también errado en sus razonamientos. No obstante, el desarrollo que la escolástica dio a la *lógica* es inmenso. Muchos de los descubrimientos usualmente atribuidos a Frege, De Morgan, Peano, Peirce y demás pensadores modernos habían sido ya enunciados por escolásticos como Pedro Hispano, Alberto de Sajonia, Guillermo de Ockham (entre los medievales) o Juan de Santo Tomás (entre los posteriores). Desde luego, ellos no usaron símbolos a la manera en la que hoy se usan en el “cálculo proposicional” (ni confundieron las exigencias de la filosofía con las de las matemáticas), pero los mismos principios estaban ya anunciados. Una muestra reveladora la ofrece Philotheus Boehner en su *Medieval Logic*.

⁴⁴ Muchos han usado esta terminología. Podemos referir a escolásticos como Maurice De Wulf en la obra ya citada, p. I, c. II, s. 18, p. 144, o Désiré Mercier en *A Manual of Modern Scholastic Philosophy*, vol. 1, Intr., 13, p. 33. Asimismo, cfr. *In Metaph.* II.1, 278.

excelencia. La labor consiste en presentar una cuestión por resolver, exponer una serie de argumentos *en contra* de la propuesta del disputante, ofrecer la *solución* a la cuestión argumentado debidamente el punto y demostrándolo en donde sea posible, para finalizar respondiendo directamente a cada una de las objeciones. Es sencillo comprender que una práctica de esta índole no es terreno fértil para la cosecha de sofistería, puesto que, en la disputación, el sometimiento de ideas al escrutinio y la examinación es *directo y múltiple*.

La disputación es un escenario ideal para el resguardo del acierto, puesto que ni la verdad ni las ideas filosóficas son propiedad privada, y el ejercicio intelectual colectivo tiene mayor potencial que el individual. Así como un edificio se construye con las manos de muchos, la ciencia se levanta con la inteligencia de muchos, y tal esfuerzo sirve al bien común, pues no hay bien sin verdad.

Por supuesto, lo dicho se desenvuelve dentro de cierta “idealidad” donde los esfuerzos se supeditan al bien común. Es fácil notar que la realidad humana se presta a ciertos ejercicios de autocomplacencia, en donde el edificio que el filósofo intenta erigir es el de su propia imagen de erudito, pero el escenario de la disputación disminuye, en cierta medida, las posibilidades de abuso, latentes para quien se refugia en su cómoda privacidad. Muchas ideas pueden ser abyectas, pero el éxito en tergiversar la realidad con doctrinas prepósteras se dificulta cuando la teoría pasa por la evaluación directa de la discusión conjunta.

Ahora bien, es cierto que la disputación es en sí misma extrínseca al método, lo cual se manifiesta en el hecho de que no todos los textos filosóficos escolásticos son muestras explícitas de disputación⁴⁵. Tratados como *De ente et essentia*, *De principiis naturae* o incluso la *Summa contra gentiles* no son *Quaestiones disputatae*, pero es importante reconocer que la doctrina de un escolástico, aun si no se expone como disputación, se sabe susceptible de someterse a ella. Por ello, la disputación, formalmente hablando, no entra en la definición del método, pero sí la susceptibilidad, y la clave está en comprender que la doctrina escolástica tiene una *causa final*. En este sentido, el filósofo desarrolla su doctrina con el propósito de *encontrar verdad*, finalidad última de la filosofía.

⁴⁵ Previamente a la disputación, las doctrinas escolásticas se presentan a manera de exposición (*expositio*), a veces organizada en lecciones (*lectio/nes*), lo cual es representativo de diversos textos. Claramente, es necesario primero exponer una doctrina si acaso se ha de disputar.

Por ello, la filosofía escolástica se ejerce con un método que busca la sofisticación suficiente para intentar evitar el error latente en la falibilidad humana, especialmente atendiendo el hecho de que la filosofía se refiere al ente concreto *pero se desenvuelve en abstracto*, por lo cual el testimonio de los sentidos es inútil para quien no comprende que el acierto filosófico se “ve” *con el entendimiento*.

Sobre esta base, el método se define en función de las características resumidas en la división y composición, pero siendo *susceptible de disputación* con el fin de llegar a la verdad doctrinal. Esta prueba es algo que la doctrina habrá de considerar, explícita o implícitamente, si acaso pretende utilizar el método escolástico. Por lo mismo, si pensamos en ciertas doctrinas propias del periodo moderno, solo podrá seguir el método escolástico aquella que establezca de entrada ciertos puntos doctrinales que se siguen *tan solo del método*, como pueden ser el carácter objetivo y absoluto de la verdad, la existencia *autoevidente* del mundo externo, el rigor de la lógica y demás. El método mismo *implica ciertas doctrinas*, y no cumplir con ello es simplemente autocontradictorio.

Así pues, para contestar nuestra pregunta: ¿podría un seguidor de la doctrina de Kant *defender exitosamente* su postura siguiendo el método escolástico? El veredicto *a priori* de cualquier tomista, por el simple hecho de ser tomista, ha de ser que *no*, por la sencilla razón de que las doctrinas kantiana y tomista son mutuamente excluyentes. Por supuesto, si el kantiano objeta y el veredicto únicamente puede darse *a posteriori*, no cabe más que decir: bienvenida sea la disputación.

Con lo dicho hasta ahora damos por concluida la primera parte de nuestro trabajo. Hasta ahora hemos tratado principalmente sobre la *forma* de la doctrina tomista; es momento de dar paso a la segunda parte, en donde nos concentraremos en la *materia* de la doctrina, con el propósito de explicar las *bases* y ofrecer una exposición suficiente de los *principios* sobre los cuales se construye una sólida propuesta filosófica.

PARTE II

Sobre la materia

CAPÍTULO III

PRIMERAS NOCIONES DE LA FILOSOFÍA

La doctrina tomista, como toda doctrina, contiene elementos a partir de los cuales se construye el sistema. Estos elementos son, desde luego, parte de la doctrina, pero constituyen también la base necesaria para sostener los razonamientos y las conclusiones que posicionan a la filosofía en el género de las ciencias. Hablamos, pues, de *primeras nociones*. Podemos llamar “noción” a toda idea o concepto considerados como *conocidos*, por lo que la labor de este capítulo será el dar a conocer estas bases. Algunas ya aparecieron en la primera parte, y esto es enteramente deliberado, ya que, muchas veces, la comprensión de nociones comienza desde lo implícito y solamente aterriza en la conciencia explícita tras cierta apreciación de su utilización discursiva. Lo que se ofrece ahora, por supuesto, no es una lista de definiciones, ni tampoco el mero significado de ciertos nombres, sino que presentamos nociones básicas *de la realidad*, mismas que se comprenden y estudian en el nivel filosófico del conocimiento.

1. Acto y potencia

El testimonio de los sentidos nos da a conocer un mundo lleno de cosas. Una característica común en muchas de ellas es el hecho de que *cambian*. A veces estamos aquí, a veces allá. Antes éramos más pequeños, ahora un poco más grandes. El pelo oscuro de algunos comienza a ser gradualmente blanco. Somos testigos del cambio.

Existen distintas maneras de explicar esta realidad. ¿Cómo es que alguien está ahora en este lugar y antes estaba en otro? Porque caminó, podría contestarse, o porque utilizó sus piernas, y ambas serían respuestas legítimas. El espíritu filosófico, no obstante, busca una respuesta más profunda; una que vaya al *principio general*. Así pues, tanto el cambio de lugar como cualquier otro tipo de cambio se explican en virtud de dos principios: *acto* y *potencia*. Ir de la casa a la oficina implica estar en la casa *en acto* y en la oficina *en potencia*, y haber llegado a la oficina es estar ahí *en acto* y en el siguiente destino *en potencia*. El anciano que cumple 80 años tiene tal edad *en acto*, pero cuando tenía 35 años

tenía esa edad *en acto* y 80 años *en potencia*. El café que se sirve caliente se recibe caliente *en acto*, pero pasa a estar frío después de un tiempo porque estaba frío *en potencia*.

Así pues, el cambio resulta ser no más que el paso de la potencia al acto, o la actualización de una potencia. Pero dichos principios van más allá del mero fenómeno del cambio, puesto que se arraigan en el *ser*. Decir que algo cambia es decir que en ello algo pasa de *no ser* a *ser*, o de *ser* a *no ser*. El acto y la potencia trascienden el cambio, tanto así que nos permiten definirlo. Hablar del *paso* de la potencia al acto no constituye una *definición* del cambio, pues, como observa Aristóteles, se recurre a una innecesaria circularidad¹. Sean el acto y la potencia lo que lo definan, y sea esta la definición: cambio es el acto de la potencia *en tanto potencia*². Cambiar, entonces, implica que algo ahora *no es* mientras que antes *era* (o viceversa). Por lo mismo, acto y potencia, antes de ser principios del cambio, son *principios del ser mismo*. Sucintamente, una descripción primaria nos informa que “acto” se dice de lo que *ya es*, mientras que “potencia” se dice de lo que *puede ser*³.

El acto constituye lo que *por sí solo* es *completo y perfecto*, puesto que en esa misma medida *ya es*, y por eso decimos que es acto. La potencia, por su parte, es principio para recibir perfección y completitud, siempre *ordenada a un acto*, por lo cual únicamente se da *en composición con algo ya en acto*. En breve, la potencia *pura* no puede existir *en sí misma*, puesto que se refiere a lo que *aún no es* pero *puede ser*, por lo cual, como principio de recepción, debe su realidad al acto en el cual subsiste. Asimismo, el acto, siendo principio de ser, es también *principio cognitivo*, lo que es decir que todo aquello que conocemos se debe, en principio, al acto⁴. Por tanto, la potencia, considerada en sí misma, solo puede comprenderse en función del acto al cual está ordenada.

Paralelamente, todo principio, en la medida en la que *ya sea*, es en sí mismo acto, pero puede ser potencia en relación con el orden de su operación. En este sentido

¹ *In Phys.* III.2. La circularidad radica en que todo paso es en sí un cambio.

² *Ibid.* Aristóteles habla ahí del *movimiento*, no del cambio. No obstante, santo Tomás aclara (*In Phys.* V.2, 477) que, de hecho, se refiere al cambio (*mutatio*), tanto así que más adelante distingue entre ambos (*Phys.* V, 224b35), siendo el movimiento una *especie de cambio*, el que se da de *sujeto afirmado a sujeto afirmado*, que podemos describir también como el *cambio que se da en el tiempo*, a diferencia de las otras dos especies, generación y corrupción, que, estrictamente, no se dan en el tiempo, sino en el *instante*.

³ *DPN*, c. 1.

⁴ *In Metaph.* IX.20.

distinguiamos entre potencia *activa* y potencia *pasiva*. La potencia activa se llama “potencia” no por lo que es en sí misma como principio, sino por lo que puede producir, y es por ello que *en sí misma es acto*, ya que *todo obra en tanto esté en acto*⁵. Como afirma santo Tomás: “Según que algo está en acto es perfecto, y según es perfecto es principio activo de algo”⁶. Por ello, la potencia activa, más que un “poder *ser*”, es en sí misma un “poder *hacer*”. La potencia pasiva, por su parte, es *en sí misma potencia*, y por ello es en sí misma imperfecta y principio de recepción, por lo que la podemos llamar “potencia” simplemente. Como afirman Aristóteles y santo Tomás: “La potencia activa es principio de actuar sobre otro, y la potencia pasiva es principio de recepción del acto de otro”⁷.

Ahora bien, la potencia no es cualquier posibilidad, sino una posibilidad *real*, tanto *intrínseca* como *extrínsecamente*. Cuando hablamos de una *simple posibilidad* (intrínseca) estamos refiriéndonos a cualquier cosa que no contradiga al ser mismo, repugnancia que sucedería al sugerir, por ejemplo, que un triángulo tuviera cuatro lados, o que un gato estuviera al mismo tiempo vivo y muerto. La simple posibilidad, como compatibilidad con el ser mismo, es meramente *lógica*, lo que significa que la idea no incluye en sí contradicción alguna. Pero la potencia, como principio *real*, no solo es simple posibilidad intrínseca, sino que añade la *posibilidad de actualizarse* en virtud de algo extrínseco que ya esté en acto.

Por lo mismo, la potencia, como aquello que puede ser, constituye la *limitación del acto*⁸. Ningún perro puede razonar, así como ningún hombre puede volar, y por ello el perro *no es racional* y el hombre *no es volátil*. Nada es más de lo que puede ser, de tal modo que todo aquello que en cualquier medida tenga algún límite estará intrínsecamente compuesto de acto y potencia, siendo la potencia, precisamente, lo que limita. Así pues, la potencia, al ser principio de *recepción*, constituye en sí misma una privación de aquello que está por recibirse, y esta posibilidad de recepción limita la perfección de aquello en donde está *intrínsecamente* presente, pues nada es perfecto o completo si aún puede recibir algo. Igualmente, esta potencia de recepción limita el acto porque lo que ha de recibirse no

⁵ ST I, Q. 25, A. 1, ad. 1. Cfr. SCG I, c. 16.

⁶ ST I, Q. 25, A. 1, *Respondeo*.

⁷ *Idem*.

⁸ SCG I, c. 43.

puede recibirse en donde no hay principio para su recepción. O bien, por otra vía, dado que el acto es lo que *ya es*, entonces, sea lo que sea que se considere, en la medida en la que *ya sea*, será acto. Si lo considerado aún no es pero puede ser, entonces es potencia. Si ni *es* ni puede ser, entonces no es nada. Por ende, cualquier consideración de lo que *ya es*, sea cual sea, representa un acto, y, por lo tanto, el acto *en sí mismo* es necesariamente ilimitado. La nada no puede limitar, puesto que no es nada, por lo que solo la potencia puede ser lo que *realmente* limite al acto, y, por lo mismo también, solamente el acto *recibido* puede ser limitado, ya que considerar el acto recibido no es considerarlo por sí solo, sino considerarlo a partir de aquello *que está en potencia para recibirlo*. Queda claro así que la potencia es lo que limita al acto.

Así pues, tanto el acto como la potencia *son reales*, lo que nos indica que la distinción entre ambos *es también real*. No decimos, por ejemplo, que nuestras manos son *móviles* por el *hecho* de moverlas, sino porque *podemos* moverlas, y siguen siendo *móviles* incluso cuando no se están moviendo (o sea, cuando no están recibiendo el movimiento). Esta potencia *es real*. Es cierto que antes de saber que son *móviles* percibimos, de hecho, que se mueven, pero lo que esto nos revela no es que la potencia no sea real, sino que *descubrimos la potencia en función del acto*. No hay que confundir lo anterior y suponer que la potencia solamente es real en la medida en la que, de hecho, se actualice, pues eso no sería siquiera afirmar la potencia, sino que sería precisamente sostener que la potencia no es real y que solo lo es el acto. Esto es un error. La realidad de la potencia se mantiene incluso si, por cualquier motivo, nunca se actualiza en ciertas instancias, y es precisamente *el que no sea acto* lo que nos permite llamarla “potencia”.

La *distinción real* entre acto y potencia es innegociable en la doctrina tomista, especialmente respecto a la realidad de la potencia. El acto, por insignificante que sea, no es potencia; nada es acto y potencia simultáneamente y en el mismo sentido⁹. Como señala Garrigou-Lagrange, doctrinas como la de Suárez e incluso la de Leibniz conciben la potencia como cierto *acto* imperfecto¹⁰, lo cual no solo es un error, sino que tal concepción separa al exponente de la tradición tomista.

⁹ SCG I, c. 13. Lo menciona en la tercera prueba de esta manera: *Nihil idem est simul actu et potentia respectu eiusdem*.

¹⁰ Garrigou-Lagrange, Réginald, *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought*, c. 5, p. 34.

La importancia de estos principios es tal que podemos afirmar, siguiendo a Garrigou-Lagrange, que son el alma de la filosofía tomista¹¹. Y la tradición apoya lo anterior, especialmente considerando la sentencia de la Sagrada Congregación de Estudios, que define, como la *primera* de las 24 tesis tomistas, lo siguiente: “La potencia y el acto dividen al ente de tal suerte que todo cuanto *es*, o bien es acto puro, o bien es acto necesariamente compuesto de potencia y acto, como principios primeros e intrínsecos.”¹²

Para finalizar este punto, hemos de enfatizar que el acto y la potencia son *principios* del ente, pero *no son en sí mismos entes*. Pueden considerarse como *entes de razón*, pero en la realidad el acto es *principio de completitud del ente*, y la potencia es *principio para recibir completitud*. Por ello, decir que el acto y la potencia “existen”, si bien es una locución adecuada, no significa que sean en sí mismos entes, sino que son los *principios* según los cuales todo lo que existe se divide, siendo el acto la perfección y la potencia la *posibilidad real* para recibir perfección. Dicho lo anterior, la pregunta inmediata es: ¿qué es un *ente*? Y a ello pasamos ahora.

2. Ente y ser

Observa santo Tomás que “aquello que primero cae en la aprehensión del intelecto es el ente [*ens*]; por tanto, es necesario que este sea atribuido por el intelecto a todo lo que aprehende”¹³. El ente es la más profunda base de la filosofía, por lo que su recurrencia en el discurso, aunque sea solo implícitamente, es absoluta, y tener una debida comprensión es imprescindible.

Solemos decir en español “ser” indistintamente para referirnos a lo que en latín se diría “*esse*” y también lo que se diría “*ens*”. Esto es inofensivo en el habla cotidiana, pero en materia filosófica la distinción es crucial. El término español “ente” corresponde con el latín “*ens*” y se dice de “todo aquello que *es*”. El término “ser”, en cambio, corresponde

¹¹ *Ibid.* Él dice ahí que son “el alma de la filosofía *aristotélica*, profundizados y desarrollados por santo Tomás” [énfasis añadido], pero creemos que podemos legítimamente sintetizarlo como está dicho arriba.

¹² Por la Sagrada Congregación de Estudios del Vaticano, la redacción oficial dice: “*Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tanquam primis et intrinsecis principiis necessario coalescat.*” El comentario explicativo fue asignado al destacado tomista francés, Eduardo Hugón.

¹³ *Q.D. de Veritate*, Q. 21, A. 4, ad 4.

con el latín “*esse*”, y se refiere al *acto propio del ente*. En este sentido, el ente es todo aquello que *es*, o lo que tiene ser (*esse habens*), mientras que “ser”, puesto que se trata de un *acto*, ha de entenderse como *acto de ser* (*actus essendi*). Es decir, el ser, como acto propio del ente, es el acto del ente en tanto ente, o el acto de ser del ente, o bien el acto por el cual el ente *es* o es ente. “Ser”, por tanto, equivale a “existir”.

En términos gramaticales, “ente” es el *participio presente* (o *activo*) del verbo “ser”. Así como el cantante es “el que canta”, el ente es “el que *es*”. El nombre “participio” es también signo de algo extragramatical, pues denota *participación* de cierto acto. Léase, pues, que el ente *participa* de ser. Asimismo, el término es *absolutamente* irreductible, además de ser, junto con el verbo del cual es participio, *el concepto más básico posible*, lo cual significa que, en sentido estricto, es indefinible. La descripción más adecuada que podemos darle es la ya dicha: ente es “todo aquello que *es*”, o bien, “todo aquello que participa de ser”.

No obstante, es fácil comprender que “ente” *se dice de muchas formas*. Dentro de estas, una división *fundamental* para la filosofía se halla en la diferencia entre el *ente real* (*ens reale*) y el *ente de razón* (*ens rationis*)¹⁴. Se llama “ente real” al *ente propiamente*, en el *sentido estricto*, puesto que su ser se da en la realidad misma, independientemente de las consideraciones de la razón. Sin embargo, la razón es capaz de sostener ciertas existencias, por lo cual, en la medida en la que algo pueda decirse que *existe en la razón*, no es del todo inadecuado llamarlo también “ente”. Se llama “de razón” no respecto al proceso del raciocinio (razón *razonante*), sino respecto a los *objetos* que ahí se hallan, por lo que podemos también llamarlo “ente nocional”, “ente lógico” o incluso “ente mental” (por tal motivo, no es incorrecto en ciertos casos decir que “algo no es ente”, pues tal predicado se refiere al *ente propiamente*, aun si aquel “algo” puede ser de algún modo un ente de razón¹⁵).

Es importante enfatizar esta última distinción. El ente de razón *no* se refiere a los pensamientos en tanto tales o a los efectos del proceso racional, pues aquellos *son entes reales*, ya que, aun siendo accidentes (de lo cual hablaremos más adelante), existen

¹⁴ *In Metaph.* IV.4. El ente real puede llamarse también “ente de naturaleza” (*ens naturae*).

¹⁵ Los términos “algo” y “ente”, al igual que “cosa” y algunos otros, son *convertibles* (como veremos en un capítulo posterior), pero la expresión de arriba los toma *en sentidos distintos*, a saber, “algo” como *ente de razón* y “ente” como *ente real*.

realmente en la razón. El ente de razón se refiere al *objeto* de los actos de la razón *en tanto existe en la razón y según el modo de la misma*¹⁶.

Por supuesto, el ente de razón no es ente *en sentido absoluto (simpliciter)*, sino solo *en cierto sentido (secundum quid*¹⁷), puesto que su existencia depende de la consideración de la razón y no subsiste sin ella. Sobre esta línea, el ente de razón puede comprenderse también de dos formas. La primera es *con fundamento en la(s) cosa(s) (cum fundamento in re)*, lo cual sucede cuando el ente de razón se fundamenta *formalmente* en algo real. En este sentido, el fundamento es *formal y directo* cuando el ente de razón existe también en la realidad *pero de un modo distinto*, no porque así lo decida el sujeto cognoscente, sino porque así lo exige la razón misma dada su propia naturaleza. Así sucede, por ejemplo, con los conceptos positivos, mismos que son formas *de las cosas*, pero, *en tanto conceptos*, solo existen en la mente y según el modo de la misma (*ad modum recipientis*)¹⁸.

La segunda es *sin fundamento en las cosas*, en donde la entidad no existe en la realidad ni se refiere a formas reales, como sucede con las negaciones en abstracto e incluso con los entes ficticios. Aun si puede decirse que *de algún modo* estos entes se fundamentan en la realidad, es únicamente en un modo *virtual e indirecto*, pues no puede decirse que el fundamento sea formal ni que tales entes existan realmente siquiera de un modo distinto.

Por otro lado, puede considerarse un punto medio cuando el fundamento es *formal pero indirecto*, donde el ente de razón se deriva de formas reales a partir de alguna consideración *compuesta* referida a algo concreto, pero cuya entidad *en sí misma* es realmente inexistente. Tal es el caso en las *privaciones* y ciertas *relaciones*. Por ejemplo,

¹⁶ Cfr. Grenier, Henri, *Thomistic Philosophy – vol. I, II, Material Logic*, Bk. I, ch. II, A. I.

¹⁷ *In Peri.* II.2. Aclaremos también el sentido de estos términos técnicos. *Secundum quid* (literalmente: “según qué”) se refiere a la consideración de un objeto no en sí mismo, sino *en relación* con algún otro, y de ahí que convenga la traducción “sentido relativo” y similares (también: *en cierto sentido*, o *con ciertas cualificaciones*, etc.). *Simpliciter* (literalmente: “simplemente”) se refiere a la consideración del objeto en sí mismo, sin que se incluya, explícita o implícitamente, algún otro. Por ello es “simple”, ya que no es una consideración compuesta de dos o más objetos. Así pues, conviene para “*simpliciter*” tanto la traducción “sentido absoluto” como “sentido simple”, “simplemente” y similares, optando entre ellas de acuerdo con lo más adecuado a la claridad e intención del discurso. Cfr. *De Unione Verbi Incarnati*, A. 3, *Respondeo*.

¹⁸ Cfr. *ST I*, Q. 12, A. 4, *Respondeo*; *SCG II*, c. 79.

el hecho de que un perro no tenga alas permite que le adjudiquemos tal carencia, pero la carencia, en sí misma y en tanto negación, no existe en la realidad de ningún modo¹⁹.

Finalmente, es oportuno enfatizar el carácter *básico* del ente. El hecho de que algo sea básico significa, como la palabra misma deja claro, que es en sí base o soporte de lo demás. Pero lo básico puede decirse de dos modos: o bien en *sentido absoluto*, o bien solo en *sentido relativo*. El sentido relativo significa que la base soporta ciertas cosas pero no todas, por lo que la misma puede ser, a su vez, sostenida por otra. Por ejemplo, el número es un concepto básico si hablamos de la aritmética, pero aquí estamos en un sentido *relativo* porque “número” es básico *para la aritmética*, pero *no para todo lo demás*. El ente, como dijimos, es *absolutamente* básico, porque “todo aquello que *es*” engloba todo, independientemente de que el ente sea real o de razón. El número *es*, y, por tanto, es ente, pero no todo ente es número, lo que significa que “ente” es más básico que “número”. Y así, cualquier cosa *que sea*, por lo mismo, será de algún modo un *ente*.

Queda claro que el concepto “ente”, que se limita a afirmar la *participación en el ser* sin dar determinación alguna, es inequívocamente el más básico de todos. Por lo mismo, todos nuestros conceptos, afirma santo Tomás²⁰, pueden ser reducidos al ente, que, como ya dijimos, es lo primero (en prioridad *lógica*) que nuestro intelecto capta.

3. Existencia y esencia

Hemos dejado claro que la existencia, simplemente hablando, es lo mismo que el *acto de ser*, lo que equivale a “la actualidad de todo acto y, por ende, la perfección de todas las perfecciones”²¹. Ahora bien, todo aquello que *es*, en el simple acto de ser, es *lo que es*. Esto último es lo que propiamente llamamos “esencia”, y se da *necesariamente* en todo acto de ser. De modo sucinto, “esencia” es aquello por lo cual decimos que un ente es lo que es²². Por tal motivo, cuando hablamos propiamente del ser estamos refiriéndonos a la existencia,

¹⁹ Cfr. Grenier, Henri, *Thomistic Philosophy – vol. I, II, Material Logic*, Bk. I, ch. II, A. I. Aclaramos que ahí el autor hace una clasificación del ente de razón según criterios *lógicos*. Nuestra clasificación es sobre criterios *metafísicos*, a partir de las condiciones de existencia del ente de razón *en sí mismo*.

²⁰ *Q.D. de Veritate*, Q. 1, A. 1, *Responsio*.

²¹ *Q.D. de Potentia*, Q. 7, A. 2, ad 9. Asimismo, en sentido etimológico, “existir” significa *estar fuera de las causas propias y de la nada*; en sentido amplio, “existir” es completamente equivalente a “ser”.

²² *DEE*, c. 1.

pero no resulta completamente inadecuado que el término “ser” llegue a referirse, en ciertos casos, a la esencia. Fundamentalmente, la existencia, que es el *acto* de ser de las cosas, se relaciona con la esencia a la manera del acto y la potencia, de modo que la existencia es el *acto* de lo que está en *potencia para ser*, lo cual, por su parte, corresponde con la esencia. La existencia, por tanto, actualiza la esencia.

Podemos también comprender que hablar de la esencia equivale a contestar la pregunta “¿qué es?”, y, por ello, el término “esencia” puede utilizarse a veces de manera intercambiable con el término “quididad”, apelando, de este modo, al “*qué es*” (o el “*quid*”) de las cosas²³. Sobre esta línea, la esencia puede también comprenderse como aquello que se significa con la definición²⁴, especialmente considerando una definición en sentido estricto. Del mismo modo, es en virtud de la esencia, precisamente, que podemos decir que una cosa es esa *y no otra*, lo que nos muestra que la esencia es incluso *principio objetivo* de toda identificación.

Gramaticalmente, el verbo “ser” se utiliza *de manera simple* para predicar existencia, como al decir “Sócrates *es*”, y *de manera copulativa* para hablar de lo que algo es, como al decir “Sócrates es hombre”²⁵. No obstante, hablar de “lo que algo es” puede entenderse de diversas maneras, algunas de las cuales no se refieren propiamente a la esencia. Sócrates es griego, pero ser griego no es *lo que Sócrates es*, ni tampoco ser filósofo, ser barbado o ser el ejemplo favorito de todo filósofo. Lo que Sócrates es, hablando de su esencia, es ser *hombre* (o humano). Esto puede legítimamente sugerir la pregunta: ¿cómo diferenciar entre la esencia y otros sentidos de lo que algo es? Y la respuesta es la siguiente: en conformidad con lo ya dicho, la diferencia radica en que la esencia se refiere a lo que son las cosas *por el simple hecho de existir*²⁶. De ahí se puede comprender que la esencia nos dice lo que son las cosas *por sí solas* (*per se*²⁷), en un sentido *primario y básico*, y (muy importante) siendo *principio* a partir del cual el sujeto puede ser diferentes cosas o recibir distintas atribuciones.

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

²⁵ *In Peri.* I.5. En ciertos sentidos atributivos, la copulación significa que una cosa existe en otra.

²⁶ *Ibid.* Además, aclara santo Tomás una distinción conceptual. “Quididad” se refiere a lo que se significa con la definición, mientras que “esencia” indica incluso que “por ella y en ella la cosa tiene existencia”.

²⁷ La locución “*per se*” puede usarse en distintos sentidos, y su significación es importante tanto para la lógica como para la metafísica. Ver, sobre ello, *In A. Post.* I.10.

Por supuesto, el término “humano” (u “hombre”) no constituye una *definición*, sino el *nombre* que damos a una realidad *concreta*. Dar un nombre a tales realidades indica que, de hecho, las *identificamos*, por lo que de alguna forma sabemos lo que son, lo que es decir que sabemos algo de su esencia, aunque no necesariamente la *comprendamos* de manera *completa*, lo cual sucede a menudo especialmente en los entes naturales, muchos de los cuales tienen esencias que se distinguen de otras a partir de diferencias primariamente *sensibles*, mismas que, *en esa misma medida*, no nos resultan *inteligibles*²⁸. Por ello, muchas veces contestamos la pregunta “¿qué es?” mencionando solo *parte de la esencia*²⁹. Pero cuando la diferencia es, de hecho, *inteligible*, nos es posible conocer suficientemente la esencia, y es ahí donde el nombre puede ser *definido* y la esencia comprendida, lo cual sucede con el ejemplo dado más arriba, siendo “humano” el nombre de la esencia realizada *en concreto*, “humanidad” el nombre de la esencia *en abstracto*, y siendo esta la definición: *animal racional*.

Sobre esta línea, es importante comprender que solo aquello que realmente existe tiene esencia (aunque no necesariamente exista en el tiempo presente), por lo que entes ficticios, como las quimeras o las Tortugas Ninja, si bien algunos pueden imaginarse, dibujarse e incluso recibir un significado *nominal*, no tienen *propia*mente una esencia³⁰. Algo ficticio, ultimadamente, no corresponde *realmente* con nada, y en ese sentido se comprende que lo que sea que el nombre signifique, *en tanto ente ficticio*, puede ser *lo que sea* (ni hablar, por supuesto, de lo que ni existe ni es ficticio). Y este punto no contradice lo anteriormente mencionado sobre la esencia como principio objetivo de identificación. Efectivamente, identificamos entes ficticios, *pero no en la medida en la que son ficticios*, sino en virtud de cierta realidad que los sostiene. El ente ficticio no es más que cierta combinación de esencias (abstraídas) compuestas en la mente de alguien y sin la cual la combinación no subsiste, y solo podrá ser identificado en la medida en la que se recurra a *entidades reales* (esencias *propia*mente) para su expresión. No es, por ejemplo, el Pato Donald lo que *realmente existe*, sino que existen dibujos (algunos diestramente animados

²⁸ El que algo solo sea sensible y no sea inteligible no significa que no sea *cognoscible*, porque el conocimiento sensible sigue siendo conocimiento.

²⁹ Como al responder la pregunta “¿qué es un perro?” diciendo: “un animal”, lo cual no es la esencia *completa* (ya que falta la *diferencia*) pero *sí es parte de ella*.

³⁰ Cfr. *In A. Post.* II.6.

e incluso con el sobreañadido de voces humanas), cada uno suficientemente semejante a los otros, que son precisamente *el objeto que identificamos*, y sabemos que a tal objeto corresponde un *nombre*, mantenido por convención y primeramente dado por los respectivos artistas productores. Y lo que es para los dibujos del Pato Donald es proporcional en otros medios, como en las descripciones de Don Quijote o Sancho Panza, las posibles representaciones del Monstruo de Frankenstein, etc.

Un concepto íntimamente relacionado con la esencia es el de “naturaleza”. En ciertos casos, ambos términos se usan de manera intercambiable; no obstante, hay una sutil diferencia conceptual. Es evidente que todo aquello que existe presenta, de alguna manera, una *operación*. Es también evidente que ningún ente opera de forma ajena a lo que es, o, dicho de otro modo, que las cosas hacen lo que hacen *porque son lo que son*. El *principio* a partir del cual un ente opera recibe el nombre de “naturaleza”³¹ (asimismo, en los entes corpóreos, la operación se manifiesta por su *movimiento*, ya sea de manera activa o pasiva, por lo cual, en estos, el principio de operación es propiamente un *principio intrínseco de movimiento*, y este el significado más común de “naturaleza”³²). Así pues, ha de comprenderse que toda operación es necesariamente derivada de la esencia misma, puesto que nada opera según lo que no es. A partir de ello, la razón encuentra la siguiente distinción: “esencia” se refiere a lo que algo es a partir de su sola existencia; “naturaleza” se refiere al principio intrínseco a partir del cual algo opera.

Aún hace falta enfatizar algunos aspectos respecto a la existencia y la esencia. Ninguna esencia existe en la realidad *de manera aislada*, sino que existen *en los entes* (contraídas), lo que es decir que es el ente quien tiene esencia, del mismo modo en que es el ente quien existe, y este es el *sentido estricto* de la doctrina. Contra tendencias de corte aparentemente platónico, en la realidad no existe la “humanidad” *aisladamente*, sino que existen *los humanos*, y dicha humanidad aislada es una *abstracción* que la mente puede hacer al separar lo que en la realidad está unido³³. Por lo mismo, esta humanidad, de manera aislada, solo existe en la mente.

³¹ *DEE*, c. 1.

³² *In Phys.* III.1. Asimismo, ver *In Metaph.* V.5 la explicación sobre cómo los distintos sentidos de “naturaleza” se reducen a uno, y *ST* III, Q. 2, A. 1, *Respondeo*, sobre el origen del término “*natura*” en relación con “natividad” o “nacimiento”.

³³ Cfr. *In Metaph.* I.14-I.17.

También, puesto que *la esencia no es un ente sino lo que el ente es*, se sigue que caeríamos en un absurdo si pretendiéramos hablar de algo como la “esencia de la esencia”, pues ello implicaría una esencia de la esencia de la esencia, y una esencia de la esencia de la esencia de la esencia, *ad infinitum*. No, la esencia *solo es del ente*, no de la propia esencia, y hablar de la esencia de la esencia repugna tan instantáneamente como hablar de la existencia de la existencia, o como pretender echar sal a la sal con el fin de que la sal misma dé sabor. Igualmente, tampoco tiene sentido hablar de una “esencia de la existencia” (o una “esencia del ser”), puesto que aquello también supondría que la existencia es en sí un ente, lo que nos llevaría a postular un acto de ser o una existencia para este nuevo ente que es la existencia, lo que llevaría, nuevamente, a una absurda regresión al infinito.

Ahora bien, es posible hablar de cierta “esencia de la esencia” (al igual que de una “esencia del ser”) si con ello queremos decir que *el término* “esencia” tiene un significado real (y lo mismo para cualquier término), lo que es tratarla como *concepto*. Como hemos dicho, la esencia es lo que se significa con la definición, por lo cual el significado de cualquier término puede ser, *en cierto sentido*, su esencia. Pero debe quedar claro que este sentido no es el estricto ni el propio, y por ello no es inoportuno recomendar que el lenguaje filosófico se utilice con cuidado.

Entendiendo correctamente lo anterior, podemos sostener que *ningún ente existe que no tenga esencia*. No obstante, es cierto que hay algunas tendencias filosóficas obstinadas en negar la realidad de las esencias o en pretender que estas “no existen”³⁴. Resulta inmediatamente evidente que con tal posición se ataca lo que no se ha entendido. Es imposible entender lo que es la esencia para luego negar su realidad, puesto que con ello se dice que lo que existe, sea lo que sea, *no es lo que es*, lo que se reduce a decir que *no es* o que no existe, con lo que se niega la realidad misma. Por supuesto, decimos que tal negación es imposible *con el entendimiento*, puesto que la voz puede negar de todo, por lo que no es sorpresa que, bajo el apelativo de “antiesencialismo”, estas tendencias se mantengan asombrosamente ciegas ante la autorrefutación en la que caen al pretender refutar lo que pueden identificar como “esencialismo”. Por tanto, dicho antiesencialismo,

³⁴ No estamos refiriéndonos aquí a tendencias “nominalistas” o similares que no niegan del todo las esencias sino que solo niegan su universalidad. Estas tendencias también son filosóficamente *incorrectas*, pero no hay espacio en esta breve tesis (ni en ninguna otra) para refutar explícitamente toda la historia de la sofistería; baste con que lo dicho presente *virtualmente* las refutaciones a posibles objeciones.

o bien se refuta a sí mismo, o bien ataca caricaturas, pero en ningún sentido es siquiera capaz de vulnerar la doctrina que aquí estamos explicando³⁵.

Adicionalmente, distintos errores pueden suscitarse tras una mala comprensión de lo que es la esencia. El filósofo inglés, G.E. Moore, alguna vez expresó que decir, por ejemplo, que “los leones son reales”, significa que cierta propiedad particular, a saber, la “propiedad de ser león”, pertenece, de hecho, a algo³⁶. El autor señala ahí mismo que lo anterior no es “estrictamente preciso”³⁷ (aunque no aclara en qué radica la imprecisión), pero, si tomamos lo dicho en función de sus palabras, encontramos una concepción incorrecta: el “ser león” no es la propiedad de nada, sino que “ser león” es la *esencia* de tal cosa. Hay cierta cercanía entre la esencia y las propiedades (además de que cualquiera puede pensar en la esencia *como si fuera una propiedad*, dado que la mente puede entretener tales analogías), pero es simplemente un error creer que la esencia de alguna cosa es *realmente* una propiedad. Asimismo, ninguna esencia se reduce a algún tipo de cúmulo de propiedades o postulados similares³⁸. Tales ideas, comunes en ciertos círculos de la práctica contemporánea³⁹, tanto confunden lo que es la esencia como lo que son las propiedades, muchas veces utilizando este último término con magnífica libertad pero sin

³⁵ Si se quiere profundizar sobre este punto, una interesante defensa de la realidad de las esencias contra posturas contemporáneas la ofrece David Oderberg en su *Real Essentialism*.

³⁶ *Philosophical Studies*, VI. *The Conception of Reality*, p. 212 (Originalmente en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1917-18).

³⁷ *Ibid.* En sus palabras: “...*though that is not strictly accurate*”. Y dejamos constancia de que no estamos tergiversando la intención de Moore. Tal vez él mismo usa el término “propiedad” pensando en la esencia, o tal vez lo usa como sinónimo de “atributo”. Pero ha de decirse que no parece que él mismo distinga adecuadamente entre tales *conceptos*. Aclaremos que un *atributo* es cualquier cosa que pueda ser *verdaderamente* predicada de algo, independientemente de la relación *real* entre sujeto y predicado, donde incluso puede haber *identidad*. Este concepto es *distinto* del de “propiedad”, como veremos más adelante, y es cierto también que, desde mucho antes de tiempos de Moore y hasta nuestros días, hay una tendencia en la práctica filosófica de dar a las “propiedades” un significado que no tienen (lo que se suele ver por lo implícito, ya que muchas veces el término no se explica y se toma como si fuera básico y como si su significado fuera obvio).

³⁸ Para un tomista, el escuchar a filósofos tratando la esencia como si fuera un cúmulo de propiedades es lo que para un astrónomo el ver a un grupo de niños jugando con un telescopio *Mi alegría*. Como ya dijimos, la esencia es *principio* para toda atribución, incluidas las propiedades, por lo cual la esencia es *distinta y previa*, además de que las propiedades mismas *tienen una esencia*, pues cada una *es lo que es*, por lo que la esencia se presupone aun al hablar de ellas. Lo que son las propiedades será tratado en el siguiente punto.

³⁹ Ver también, a este respecto, el excelente trabajo de Edward Feser: *Scholastic Metaphysics*, especialmente el capítulo 4, *Essence and Existence*. El autor desmantela varios argumentos antiesencialistas, como los de Quine o Popper, mostrando implícitamente que, respecto a la doctrina tomista, atacan “hombres de paja”, además de evidenciar, tal vez inintencionadamente, las múltiples carencias tanto nocionales como analíticas que muestran algunos exponentes del célebre movimiento “analítico”, mismas que podrían evitarse consultando a los escolásticos en lugar de marginar sus logros.

el debido cuidado, a veces equiparándolo con “atributo”, a veces con “accidente” o a veces, incluso, con la sustancia misma, como parecería ocurrir en el caso de Moore, lo que nos encamina al siguiente punto.

4. Sustancia y accidente

A partir de la existencia de las cosas se derivan dos categorías fundamentales de la realidad: *sustancia* y *accidente*. Algunos entes existen *en sí mismos* (*per se*), mientras que algunos existen *en otro*. En concreto, lo primero se refiere a entes como Sócrates, Cleopatra, el perro Firuláis, un árbol cualquiera, entre otros, cada uno de los cuales existe *en sí mismo*. Lo segundo, en cambio, se refiere a entes como la blancura de la nieve, la cual no existe en sí misma sino *en la nieve*, o el tamaño de una montaña, el cual existe *en la montaña*, o el olor de las flores, etc. Lo que existe en sí mismo recibe el nombre de “sustancia”, mientras que lo que existe en otro se llama “accidente”. Existir en otro, por tanto, se reduce a existir *en la sustancia*. Igualmente, un accidente, puesto que *existe* (aunque sea en la sustancia), es de algún modo ente y, por ello, tiene esencia, pero supone en esta a aquel en el que existe⁴⁰, mientras que la esencia de una sustancia se refiere a la misma sin suponer otro. Por ello, *la sustancia es más propiamente un ente que el accidente*, y, en este sentido, el accidente puede considerarse como *del ente (entis)*, puesto que por sí solo no es apto para existir. Santo Tomás también aclara que, dado que la entidad del accidente no se ancla propiamente en su existencia, es mejor decir que a través del accidente *algo es* (como el que la nieve *sea blanca*)⁴¹.

Es importante señalar que cuando decimos que algo existe en sí mismo no estamos implicando que exista de manera necesaria, o de manera incausada, o que exista por esencia, ni mucho menos el completo absurdo de que algo sea causa de sí mismo. Es cierto que la expresión “en sí” puede ser un tanto ambigua, y también puede serlo si traducimos el latín “*per se*” como “por sí”, pero lo que debe comprenderse es que “existir en sí” se

⁴⁰ *DEE*, c. 7. Santo Tomás indica también ahí que por ello el accidente tiene una esencia y una definición incompletas.

⁴¹ *ST I-II*, Q. 110, A. 2., ad 3. Como contraste para el ejemplo dado arriba, podemos decir que la sustancialidad se refiere a que la nieve *sea*, simplemente, mientras que los accidentes se refieren a que la nieve *sea blanca, fría* y demás.

refiere al existir sin el soporte *intrínseco* de otro ente, a diferencia de la expresión “*a se*”, de donde nos viene el término “aseidad”, que incluye de cierta manera la noción de “existir en sí” pero es aún más amplia puesto que se refiere a la *existencia por esencia*⁴² (en donde ambas solamente pueden ser idénticas).

Otra posible confusión debe ser aclarada ahora. Dijimos en el punto anterior que las esencias no existen aisladamente en la realidad sino que existen *en los entes*. ¿No implica esto que la esencia es en sí un accidente? No, puesto que el sentido es distinto, ya que el accidente existe en *otro* ente, mientras que la esencia existe en *el* ente. La confusión puede surgir porque el ente, propiamente hablando, *es la sustancia*, y si la esencia existe en el ente, entonces la esencia existe *en la sustancia*. Pero esto no hace a la esencia un accidente porque este, dado que en su propio orden *es también ente*, también ha de tener esencia, pero una que requiere *de otra esencia* para existir, siendo esta otra esencia, precisamente, *la de la sustancia*, la cual ya no existe *en otra esencia* sino en sí misma. Hay que comprender que una esencia *no es en sí un ente* sino *lo que el ente es*, y por ello es que la esencia existe *en el ente* y no en *otro* ente, lo cual supondría otra esencia. No hay que caer en una confusión lingüística. Es cierto que “ente” se dice de todo aquello que *es* (o existe), por lo cual el decir “la esencia *existe...*” parecería obligarnos a tratarla como un ente, pero lo que tal expresión significa no es que la esencia sea ente, sino que es parte del ente *en tanto ente*, sin la cual ningún ente puede existir, sea sustancia o accidente, pues, como ya dijimos, la esencia es *lo que algo es por el simple hecho de existir*.

Estas aclaraciones se sintetizan en la descripción propia que santo Tomás nos ofrece de la sustancia. Hablar de lo que “existe en sí mismo” es adecuado, pero el dominico advierte que no es la descripción más precisa, misma que debe ser la siguiente: ser sustancia es *tener una quiddidad a la cual pertenece el no existir en un sujeto*⁴³. Asimismo, ser accidente es *tener una quiddidad a la cual pertenece el existir en otro* (o sea, en un sujeto).

Dicho lo anterior, podemos señalar que la sustancia por excelencia es lo que, en su realidad *concreta*, comúnmente llamamos “individuo”, como en los ejemplos dados más

⁴² La confusión entre sustancialidad y aseidad es un error metafísico básico (encontrado, por ejemplo, en el sistema de Spinoza) a partir de lo cual se compromete un sistema entero.

⁴³ *In I Sent.* D. 8, Q. 4, A. 2, ad 2. Hay distintas motivaciones que llevan a santo Tomás a dar esta precisa descripción. Para un tratamiento mucho más exhaustivo del tema, ver el trabajo de John Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, pt. II, c. VII.

arriba. No es necesario que el individuo tenga *calificaciones* específicas para que sea sustancia, sino que la sustancialidad le viene por su *acto de ser* y en el cual *subsiste*, a diferencia de sus accidentes, cada uno de los cuales le confiere cierta determinación pero sin que alguno de estos exista en sí mismo, sino *en él*. Igualmente, así como la sustancia existe en sí misma y no en otro, en su dimensión *lógica*, a ella se puede reducir toda predicación, por donde comprendemos que la sustancia *no se predica de nada*⁴⁴.

Sin embargo, la noción de sustancialidad, aun si parte del acto de ser, tiene también una relación con la esencia. Así como hay entes que existen en sí mismos y no en otro, un ente puede también *ser eso por sí mismo* y no por vía de otro. Recurriendo al siempre dispuesto Sócrates, comprendemos que él *es humano por sí mismo*, mientras que es griego *por vía de otro*, a saber, por vía del país llamado “Grecia”. El simple hecho de existir es lo que da a Sócrates su humanidad, o sea, su esencia, pero su “ser griego” *recurre a Grecia*, ya sea porque nació ahí (como es el caso), o porque ahí vivió o en cualquier sentido que se admita válido para predicar gentilicios. Por tanto, Sócrates es humano *por esencia*, y solo es griego *por accidente*.

Es en este sentido que “sustancia” puede también decirse respecto a la esencia, en donde ambos términos incluso se identifican, y obtenemos así una oposición de lo accidental y lo esencial, o lo que es lo mismo: lo que no es esencial es, por tanto, accidental. Pero el debido cuidado ha de tenerse para no confundir estos sentidos existencial y esencial, ya que encierran sutiles diferencias. El sentido existencial es el primario, pues, como indica santo Tomás, “el acto de existir [*esse*] es aquello por lo cual la sustancia recibe el nombre de ‘ente’ [*ens*]”⁴⁵. El sentido esencial es, por ende, secundario, y la asimilación se da solamente en el ámbito de la razón. En otras palabras, ser sustancia *es ser propiamente ente*, mientras que la esencia no es en sí un ente, por lo que la asimilación de “sustancia” y “esencia” se da *en lo abstracto*.

⁴⁴ Aristóteles, *Categorías* V, 2a15. Cfr. *In A. Post.* I.10. Es importante enfatizar que lo anterior es una consideración *lógica* y no *gramatical*. En este último sentido, es posible decir, por ejemplo: “Este hombre es Sócrates” (o algo similar), lo que podría dar la impresión de que la sustancia, Sócrates, se predica de algo. Pero tales formas gramaticales no deben causar confusión *lógica*, pues no se dice que Sócrates exista en tal hombre, sino que es lo mismo que ese hombre.

⁴⁵ *SCG* II, c. 54.

Esto nos indica que hablar de “accidentes” no necesariamente equivale a hablar de “lo accidental”⁴⁶. Algo puede existir en otro *pero ser esencial*, como la razón, que no existe en sí misma, sino en los humanos, pero no es accidental *respecto a la esencia del humano*, sino parte de ella. Se comprende de ahí que “accidente” primariamente se dice con base en la quiddidad propia de un ente *considerado en sí mismo* (sentido *predicamental o categórico*), mientras que secundariamente se refiere a la *relación* que un ente tiene respecto a la esencia de otro, lo que es decir que no es un sentido absoluto, sino una forma de predicar *basada en la comparación* (sentido *predicable*).

No hay palabras que se desperdicien en el esfuerzo de aclarar este punto. Cualquier accidente, puesto que *es*, debe ser lo que es. Un ejemplo puede ser el color, que no es sonido ni figura ni nada excepto color. ¿Qué es el color? La *cualidad de los cuerpos* (en las *superficies*) en virtud de la cual son intrínsecamente visibles. Esta es la esencia del color, pero el color, en primer lugar, es *accidente* porque no puede existir sino en otro, según se indica en su quiddidad⁴⁷, y, en segundo lugar, es *accidental* en la medida en la que tampoco sea la esencia *de algo*. Lo que un accidente es, o sea, su esencia o quiddidad, expresada en la definición, puede considerarse por sí sola en abstracto, pero la oposición entre lo esencial y lo accidental se da en la *comparación* de lo que es *por sí solo* (*per se*, nuevamente) y lo que es *por intervención de otro* (*per accidens*). Por ejemplo, es *accidental al color mismo* el que las hojas sean verdes, así como también le es accidental el verde mismo, lo que es decir que *el color en sí* sigue siendo lo que es independientemente de dónde se realice o en cuál de sus especies. El color, en tanto color, no es verde *per se*, sino solo *per accidens*, del mismo modo en que el cisne, en tanto cisne, no es blanco *per se*, sino solo *per accidens*, o como el humano, en tanto humano, no es Sócrates *per se*, sino solo *per accidens*.

Como ya dijimos, la sustancia propiamente hablando corresponde con los individuos concretos (existentes en sí mismos). No obstante, la esencia del individuo, si bien existe en tal individuo, no “existe” en el sentido de que sea un ente sobre otro (como ya explicamos más arriba), sino que es *parte del ente* de una manera tan primaria que,

⁴⁶ Cfr. *In Metaph.* V.9. Contrastar con los siguientes dos párrafos.

⁴⁷ El *sujeto propio* del color es la *superficie*, no el cuerpo (*In Metaph.* VIII.4, 1745), pero aquí definimos con el género “cuerpo” porque la superficie es *accidente del cuerpo*. Santo Tomás también menciona (*In A. Post.* I.10) que la definición de un accidente se puede expresar con un *caso oblicuo* (como el genitivo) que indica el sujeto en donde existe, pero este sujeto se reduce a su *sustancia*.

nuevamente, sin ella el individuo no existiría, pues constituye *lo que es*. Por tanto, la esencia, considerada como *ente de razón*, ni es ni puede ser un accidente, por lo que ha de llamarse entonces “sustancia *segunda*”, a diferencia del individuo, que es ente y sustancia *primariamente*, y, por ende, “sustancia *primera*”⁴⁸.

Las sustancias segundas se dividen en *géneros* y *especies*. Se comprende la especie en la consideración del *acto* de la esencia, y el género en la del *principio de potencialidad* a partir de dicho acto. En este sentido, la especie corresponde con la esencia de manera *determinada* y el género de manera *indeterminada*⁴⁹. Así, las esencias se ordenan jerárquicamente descendiendo de géneros a especies *en niveles de determinación*, donde, cuanto menor sea la determinación, mayor será la genericidad, y cuanto mayor sea la determinación, mayor será la especificidad. Igualmente, a mayor genericidad se obtiene mayor extensión pero menor intensidad, y mayor especificidad implica menor extensión pero mayor intensidad⁵⁰. Esta relación permite que una esencia se subdivida, pues todo aquello que es parte de una especie *de manera determinada* lo es también del género pero *de manera indeterminada*, de modo que el género en sí mismo contiene *en potencia* a todas sus especies, y es en este sentido que todas ellas *mantienen comunidad genérica*. Todo género se determina a través de lo que llamamos “diferencia específica”, misma que debe ser *extrínseca* al género en sí mismo pero en cuya virtud el género *se actualiza*, ultimadamente en el individuo concreto *constituido en su especie*. Esta diferencia y el género conforman la *definición*, y la especie la *síntesis*, pero no puede decirse que género y diferencia sean parte de la esencia o de la especie *en un modo compositivo*, sino solo *en un modo virtual*, porque la especie es el género *ya determinado*. Sobre esta línea, el género, la diferencia y la especie corresponden con la esencia al modo de lo determinable, lo determinante y lo determinado.

Toda especie y género (al igual que la diferencia), por tanto, se predicán *esencialmente*, pues corresponden con la esencia misma, y, por ello, son *realmente* parte del ente⁵¹, no de manera compositiva, como ya dijimos, sino virtual. Los entes se

⁴⁸ Cfr. Aristóteles, *Categorías* V; *In Metaph.* VII.12-13.

⁴⁹ DEE, c. 3.

⁵⁰ Una interesante explicación de esta relación se encuentra en: Mercier, Désiré, *A Manual of Modern Scholastic Philosophy*, vol. 1, Intr.

⁵¹ Aunque *en sí mismos* sean entes de razón, son reales en el sentido en el que son *cum fundamento in re*.

constituyen en sus especies (y géneros) en virtud de lo que les es esencial, y, por tanto, aquello que no sea parte de su quiddidad (lo que significa que no se incluye en la definición), al ser comprendido como accidental, no puede constituir una *especie real*. Por ello, como dice santo Tomás, “*hombre blanco no es una especie*”⁵².

Pero aun los accidentes predicables accidentalmente, puesto que considerados en sí mismos constituyen esencias, pueden dividirse en géneros y especies, como el “rojo” es una especie del género “color”, y “color” una especie del género “cualidad”. Esta división es posible porque tales accidentes *son entes reales*, y en ese sentido constituyen también géneros y especies reales, aunque, desde luego, no son géneros y especies *de la sustancia primera*, ya que son accidentes.

Finalmente, respecto a los accidentes, hay que decir que estos pueden darse de dos maneras. Algunos accidentes son causados por los principios *de la especie*, mientras que otros son causados por los principios *del individuo*⁵³. En el primer caso, el accidente estará presente en donde sea que lo esté la especie, como puede ser la capacidad humana para reír, o la equivalencia de los ángulos interiores de todo triángulo a dos rectos. Estos accidentes se llaman “propiedades” (o “accidentes propios”), puesto que pertenecen a la especie misma y tienen *reciprocidad* con ella. Son *inseparables en sentido absoluto* ya que no se separan de la especie ni del individuo. Por ejemplo, es propio del caballo el poder relinchar, y donde sea que esta propiedad se halle se hallará también la especie⁵⁴. La predicación de propiedades, puesto que se deriva *necesariamente* de la especie, es también esencial.

⁵² SCG II, c. 44. Por supuesto, la mente puede considerar “hombre blanco” *como si fuera especie*, pero no por ello es *especie real*. Las divisiones que en este sentido puede hacer la mente no las sostiene la realidad, sino la propia mente, y en esa medida puede subdividir con base en cualquier cosa, como al sugerir que “hombre con cinco lunares en el hombro” es una especie del género “hombre con lunares en el hombro”, que a su vez es especie de “hombre con lunares” y seguir así con cualquier arbitrariedad. Los lunares en los hombros existen realmente, pero no forman parte de la esencia de ninguna sustancia, y solo la esencia posiciona al sujeto en su especie.

⁵³ *Q.D. de Anima*, A. 12, ad 7.

⁵⁴ Un corolario importante es que algunas propiedades pueden comprenderse *por vía del género*. Por ejemplo, en términos *lógicos*, la capacidad de locomoción es una propiedad *del animal*, no del caballo (la reciprocidad está en el primero). Por ende, dicha propiedad se predica de Rocinante *porque es animal* y no meramente porque es caballo (a diferencia de la capacidad para relinchar que solo es del caballo). Pero, *en concreto*, la capacidad de locomoción *es causada* en Rocinante *por ser caballo*, porque todo principio de un género es también principio de todas sus especies, además de que la especie y el género son dos en la mente pero uno en el sujeto.

El segundo caso es el de los accidentes causados por los principios del individuo, y se clasifica, a su vez, en dos tipos. Algunos accidentes individuales son causados por algo permanente en el sujeto, como sucede en la masculinidad o feminidad, y se denominan “inseparables” (en sentido relativo *al individuo*). Estos accidentes inseparables, por tanto, tienen reciprocidad con el individuo (de concreto a concreto), pero, claramente, no con la especie. Por otro lado, algunos accidentes son causados por algo que no es permanente en el sujeto, como puede ser el hecho de caminar o de estar sentado, y se denominan “separables”. Evidentemente, en estos no hay reciprocidad, y, por tanto, se sigue de lo anterior que estos accidentes son *separables en sentido absoluto*, ya que, si pueden separarse del individuo, más aún de la especie. Por ello, son también *contingentes*.

Otra consecuencia es que ningún accidente *individual* inseparable es una propiedad, ya que si fuera propiedad sería *inseparable también de la especie*. Cleopatra es mujer de manera inseparable, pero ser mujer no es una propiedad porque no es inseparable *del humano*, sino que el humano solo es mujer *per accidens* (por vía de algún individuo que sea mujer). Y tampoco se puede sostener que ser mujer es una propiedad *de Cleopatra*, ya que con ello se destruye la reciprocidad, pues no solamente Cleopatra es mujer sino también muchas otras⁵⁵, siendo esta una vía para evidenciar que la propiedad y el accidente individual inseparable *son realidades distintas*. La insistencia, entonces, en llamar “propiedad” al accidente individual inseparable sería una discusión *nominal*, en donde, o bien se daría arbitrariamente el mismo nombre a dos cosas distintas, o bien la realidad de aquello que tiene reciprocidad con la especie quedaría torpemente innombrada.

Debe poder verse de lo anterior que, si podemos decir que hay principios derivados no de la especie, sino del individuo, y que distintos individuos pueden ser miembros de una misma especie y compartir una misma esencia, es necesario que el individuo no sea idéntico a su especie y su esencia. Para comprender la razón de esto, es preciso explicar dos nuevos principios.

⁵⁵ Nuevamente, solo el accidente *individual* inseparable tiene reciprocidad con el individuo. Por tanto, *ser mujer* no es recíproco con Cleopatra, sino que solo lo es el ser *esa mujer*.

5. Forma y materia

El ente que primero es aprehendido por nuestro conocimiento es el ente *natural*, pero decimos aquí “natural” no solo en el sentido del ente real, sino de aquel que *se mueve*. Junto con el acto y la potencia, dos nuevos principios se imponen a partir del movimiento: *forma y materia*. Aquello que está *en potencia* para recibir el ser puede llamarse “materia”, ya sea que esté en potencia para el ser sustancial o para el accidental⁵⁶. La materia, por tanto, es en sí misma *ente en potencia*, y aquella que está en potencia para el ser sustancial se llama “materia prima” (también “materia *ex qua*”), mientras que la que está en potencia para el ser accidental puede llamarse “materia segunda” o “sujeto” (también “materia *in qua*”)⁵⁷. Pero, siendo que la materia en sí misma solo es ente en potencia, es necesario que reciba el ser por algún acto, y a este llamamos “forma”⁵⁸.

Se comprende fácilmente, entonces, que ha de llamarse “forma *sustancial*” a aquella por la cual un ente es sustancia, y “forma *accidental*” a aquella por la cual un ente es accidente. Pero la forma sustancial *no es la sustancia*, sino aquello *por lo cual* es sustancia, y la materia prima tampoco puede serlo, puesto que solo es ente en potencia, por lo que la sustancia es *el compuesto de materia y forma*, por donde la forma es *principio de actualidad* del ente, pues es aquello que da el acto, y la materia es *principio de potencialidad*⁵⁹. Se sigue de lo anterior que la materia prima, considerada *en sí misma*, lo que es decir, sin forma, no puede existir, pues se trata de *potencia pura*, aunque se distingue que *realmente existe pero en composición con la forma*, en lo cual se constituye *materia en acto*.

⁵⁶ DPN, c. 1.

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ *Ibid*. La unión sustancial de materia y forma suele llamarse “hylemorfismo”. No obstante, estudiosos del griego han notado que el término “*morphe*” (μορφή), que se puede traducir como “forma”, no necesariamente se refiere a una forma *sustancial*, sino que el uso común más bien da a esta palabra el significado de cierta forma *accidental* que podemos llamar también “figura” (como “*shape*”, en inglés). La forma sustancial es más comúnmente referida con el nombre de “*eidōs*” (εἶδος), pero en griego no solo refiere a las formas contenidas en la mente, sino también a la *forma sustancial real*. Por ello, tal vez sería mejor decir algo como “hyleidoísmo” (o similares) para hablar de dicha unión sustancial, pero no es labor nuestra ni parte de nuestra competencia el determinar sobre temas filológicos, ni cambiar la forma de hablar de generaciones de personas, por lo que solo lanzamos la advertencia de no confundir palabras con conceptos (o sea, accidentes con sustancias) y recordar que “hylemorfismo”, independientemente de cuán etimológicamente afortunado sea, es el término con el que se designa la unión sustancial de materia y forma.

Así pues, consolidado el ente como sustancia por la forma y la materia, puede entonces recibir accidentes, cada uno de los cuales será accidente por cierta forma, ya no sustancial, sino accidental. La forma, porque da acto a la materia y, por consiguiente, al ente compuesto de materia y forma, es el principio que permite que la materia exista y el que determina que sea de tal o cual naturaleza, y es así también el principio por el cual el ente tiene la esencia que tiene.

También es importante comprender que la materia *no es lo mismo* que la potencia⁶⁰. La materia en sí misma es *ente* en potencia, pero la potencia no es en sí un ente, sino el “poder ser” del ente, por lo que no equivale a la materia ni depende de ella, y así puede darse también en entes *inmateriales*. Asimismo, la primera sustancia que se constituye en la unión básica de materia y forma es lo que llamamos “cuerpo”, mismo que *no es la materia en sí*, sino materia ya *formada*. Esta materia formada, puesto que tiene el *acto* que le da la forma, es ya *cognoscible pero por vía de los sentidos*, que son también materiales, y puede llamarse “materia *sensible*”. Pero puede hablarse también de una materia no sensible que recibe acto por cierta forma sostenida por la razón. Se llama “materia *inteligible*”, en referencia a lo que se comprende como *continuo*; o bien, en analogía con la materia *ex qua*, al *contenido* de formas mentales (ideas).

Es también en virtud de la materia y la forma que el cambio en la naturaleza es posible. Todo cambio o movimiento es *de algo hacia algo*. El *término* de todo cambio se llama “generación” cuando se llega al ser, o “corrupción” cuando se destruye el ser, mientras que el *cambio continuo* hacia dichos términos constituye *movimiento*, lo que significa que todo movimiento es hacia la generación o corrupción de algo⁶¹. Estas tres especies del cambio se relacionan con la forma y la materia de la siguiente manera. Como ya vimos, el cambio es el acto de la potencia *en tanto potencia*, por lo que la materia, puesto que está en potencia, es lo que recibe el cambio, y eso que recibe, que debe ser cierto acto en función de lo cual se dice que cambia, es una forma. Así pues, cambiar es recibir cierta forma⁶². Pero es necesario comprender que ningún cambio se da *de la nada* o *hacia la nada*. El hablar de algo que comienza a existir *de la nada* no es hablar realmente de un

⁶⁰ Cfr. *DSS*, c. 7; *Q.D. de Spritualibus Creaturis*, A. 1, *Respondeo*.

⁶¹ Cfr. *In Phys.* III.2, III.3, V.2.

⁶² Incluso si el cambio es solo en *cantidad* se recibe una nueva forma; no en especie, sino en número.

cambio (aun cuando la razón puede considerarlo como si así fuera), sino que aquello es *creación en sentido estricto*, mientras que lo contrario, a saber, el reducir algo *a la nada*, tampoco es cambio, sino *aniquilación*⁶³.

Asimismo, el recibir cierta forma también implica dos cosas: primero, que la forma que se recibe, evidentemente, no se tiene antes de recibirse; y segundo, que al recibir cierta forma, una forma que antes se tenía, ahora ya no se tiene. Por tanto, un tercer principio se impone tras el análisis del cambio, al cual llamamos “privación”⁶⁴. Pero este principio no es principio *per se*, sino solo *per accidens*, dado que, como toda negación, no existe en sí misma en la realidad sino solo en la razón, y por ello es *realmente* lo mismo que la materia formada, pero considerada según *lo que no tiene pero podría tener*⁶⁵. Del mismo modo, la materia prima, que es potencia pura, no tiene una quiddidad propia y está en potencia *para todas las formas*, y, dado que tener una forma implica no tener otra, también tiene, en su propia potencia, *todas las privaciones*.

Ahora bien, la forma que recibe la materia, como ya vimos, puede ser accidental o sustancial. Si se recibe una forma accidental, un accidente se genera y otro se corrompe, como cuando algo pasa de ser blanco a ser negro, en cuyo término la blancura se corrompe y la negrura se genera. Considerar la generación y corrupción del accidente *en tanto accidente* implica considerar el accidente *a partir de la sustancia* en donde existe, y esto es generación y corrupción *secundum quid*. Ahora bien, puede haber, de hecho, cambio sustancial, lo que corresponde con la generación y la corrupción *simpliciter*. Si se recibe una forma sustancial, entonces la sustancia misma se genera, mientras que otra se corrompe. ¿Cómo es esto posible, dado que, en este caso, la sustancia misma viene a la existencia, y todo cambio requiere de un sujeto, mismo que tiene que existir y, por ende, tener una forma sustancial?

La respuesta es que la materia, *en tanto materia*, es el sujeto del cambio sustancial. El cambio accidental se comprende fácilmente y *en concreto*, como al decir que Chayanne cambió cuando pasó de niño a hombre, siendo el mismo Chayanne el sujeto del cambio, pero el cambio sustancial solo se comprende *haciendo abstracción*, puesto que, para hallar

⁶³ Cfr. *SCG* II, c. 17. Por supuesto, creación y aniquilación, en sentido absoluto, no pertenecen a la potestad humana (ni a la de ninguna criatura), pero la *idea*, no obstante, puede ser sencillamente comprendida.

⁶⁴ *DPN*, c. 1. Cfr. *In Phys.* I.13.

⁶⁵ *Idem*.

al sujeto del cambio, es necesario considerar la materia separadamente de aquello de lo cual es materia, lo que es decir, por sí sola.

En estos casos, la materia, en tanto materia, es lo que recibe una forma sustancial distinta, y, por lo mismo, si bien *sigue siendo cierto sujeto, ya no es parte de la misma sustancia*, y es por ello que un perro muerto (y pedimos disculpas por el prosaísmo del ejemplo), refiriéndonos al cadáver, se dice “perro” impropriamente. La forma sustancial, hablando del *cambio*, la recibe algún ente *ya en acto*, y por ello se dice que hay *cambio* y no creación. Este ente es la *materia*, la cual existe porque tiene alguna forma sustancial, pero *cambia de sustancia*, pues pasa de tener una forma sustancial a tener otra, y deja de tener la primera forma sustancial *en el mismo instante* en el que recibe la segunda, por lo que en ningún momento está sin forma absolutamente hablando, y, por ello, *en tanto ente*, existe durante todo el proceso del cambio. Por lo tanto, cuando la forma recibida es accidental se puede decir que la *sustancia* cambia, en el sentido de que dicha sustancia *sigue existiendo* pero recibe, *por vía de su materia*, alguna modificación; pero cuando la forma recibida es sustancial, solo se dice que la *materia* cambia, y no puede decirse que cambie la sustancia, puesto que la misma ya dejó de existir⁶⁶.

Así pues, todo cambio involucra *necesariamente* un compuesto de materia y forma. Tomando forma y materia aisladamente, el cambio es imposible; primero, porque la materia por sí sola no puede existir, ya que es potencia pura, y solamente aquello que existe puede cambiar, y, segundo, porque decir que una forma “cambia”, considerando la forma por sí sola, es lo mismo que decir que deja de existir, y solamente aquello que existe puede cambiar. Podemos comprender, por tanto, que *ninguna forma en sí misma cambia*, por lo que, *en sentido estricto*, lo que cambia es la materia, o la sustancia por vía de su materia, pero nunca la forma en sí misma. Por tanto, todo cambio implica algo que no cambia, a saber, *un sujeto*, pero no necesariamente “sujeto” en el sentido de la materia segunda, sino sujeto *del cambio*, del cual puede decirse que recibe una forma distinta de la que antes tenía pero, no obstante, sigue existiendo⁶⁷.

⁶⁶ Cfr. *In Phys.* V.2. Y no se equivoca Aristóteles cuando dice que la generación y corrupción involucran un *sujeto negado* en alguno de los extremos, puesto que, como ahí expone santo Tomás, en estos casos habla del “sujeto” refiriéndose a la sustancia, ya que toda sustancia es también cierto sujeto.

⁶⁷ Cfr. *ST I*, Q. 84, A. 1, ad 3. Incluso la proposición “todo cambia”, célebre hoy en día en la era del relativismo y la antiintelectualidad, es en sí una autocontradicción, puesto que se implica que el hecho mismo de que todo cambia, a su vez, cambia. Luego, es *necesario* sostener que *no todo cambia*.

Es conveniente explicar ahora la relación que la forma y la materia tienen con la especie y sus correlativos. La forma es el *principio* a partir del cual un ente está *en acto*, sea el acto de la sustancia o el del accidente, y la materia es el *principio* a partir del cual un ente está *en potencia*, por lo cual se puede decir que está en acto según su forma y en potencia según su materia. La sustancia no es forma ni materia *por separado*, sino lo que se da en la *composición*, por lo cual la esencia, que es de la sustancia, comprende tanto a la forma como a la materia⁶⁸. Así pues, la forma no es la esencia, sino el principio de su actualidad. Por su parte, la especie considera el acto de la esencia, y en ese sentido coincide con la forma, pero también puede distinguirse en tanto que la especie considera la forma *junto con aquello a lo cual da acto*, o sea, la materia⁶⁹. Asimismo, el género corresponde con la especie pero de manera indeterminada, y por ello, como explica santo Tomás⁷⁰, el género *se toma* de la materia, puesto que no considera determinación y toda determinación es dada por la forma, pero *no es lo mismo* que la materia, porque, aun sin determinación, sigue refiriéndose también a la forma; y la diferencia específica se toma de la forma *pero no es la forma*, pues considera también la materia a la cual determina⁷¹.

Similarmente, forma y materia se distinguen del género y la especie porque los primeros se realizan en composición, pero no así los segundos⁷². Una especie no es el compuesto de género y diferencia, sino que la especie *es el género determinado por la diferencia*. Por ello, el género y la diferencia se dicen “partes” no en sentido compositivo sino *virtual*, como ya dijimos. Del mismo modo, en la realidad la especie no se distingue del género, sino solo en la razón, pero la forma y la materia *son realmente distintas*, no porque sean dos sustancias reales, sino porque son realmente dos *partes distintas* de *un todo* que es la sustancia, aunque se realizan conjuntamente y no son realmente separables.

Comprendiendo esta relación, podemos distinguir que existen *géneros supremos*, lo que es decir, géneros que ya no son especie de otro género y sobre los cuales solo está

⁶⁸ DEE, c. 2.

⁶⁹ *Ibid.* Por ello, la especie “humano” incluye el principio material en su definición, a saber, “animal” (que es especie remota del género “cuerpo”, primera sustancia que se obtiene en el conjunto de forma y materia).

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Idem.*

el ente y sus trascendentales⁷³. En principio, el ente se divide en *sustancia* y *accidente* según que a su quiddidad pertenezca o no el existir en otro. En este sentido, cuando se predica algo que de alguna manera es lo mismo que el sujeto, dicho predicado corresponde con la *sustancia* (a este respecto, se dice “sustancia” en el sentido *esencial*, ya que ningún ente entra en algún género considerando su propio acto de ser, sino que se abstrae de este). Cuando comprendemos que de ningún modo es lo mismo que el sujeto pero de algún modo está *en el sujeto*, lo predicado será un accidente.

Asimismo, la forma de predicar nos revela que los accidentes, a su vez, se dividen en nueve géneros⁷⁴. Explica santo Tomás que algo puede estar en el ente cuando se considera de manera *absoluta*, o sea, por sí solo, o de manera *relativa*, o sea, incluyendo algo externo. Considerado en absoluto, el accidente que se predica del sujeto bajo los términos de su *materia* se llama “cantidad”, y el que se predica bajo los términos de su *forma* se llama “cualidad”. Mientras que si algo está en el sujeto pero no absolutamente sino según una inclinación *hacia* otro, se obtiene el accidente llamado “relación”. Asimismo, algunos accidentes se derivan de algo que es *extrínseco* al sujeto. Si algo agregado es totalmente extrínseco y *no mide al sujeto* se obtiene el accidente “hábito” (léase “tenencia”, “posesión” o “estado”)⁷⁵. Si es totalmente extrínseco pero mide al sujeto *según su movimiento* se obtiene “tiempo” (cuando), pero se obtiene “lugar” (donde) si lo mide *según su proximidad*. Paralelamente, si se considera también el orden y la relación de las partes, se obtiene “posición” (también “situación” o “disposición”). Por último, cuando se considera algo que es intrínseco al sujeto como *principio* pero extrínseco como *término*, se obtiene “acción”, mientras que de lo contrario se obtiene “pasión” (también “afección”). Estos géneros supremos, en su dimensión *lógica*, se llaman “categorías” o “predicamentos”. Igualmente, si bien se *descubren* en el orden lógico de la predicación, no

⁷³ Sobre los géneros supremos (y especies ínfimas), ver el clásico *Isagoge* de Porfirio. Sobre el ente y sus trascendentales, así como la razón por la cual *el ente no es un género*, se tratará en un capítulo posterior.

⁷⁴ *In Metaph.* V.9; Cfr. *In Phys.* III.5.

⁷⁵ Es necesario hacer una importante aclaración lingüística. El término “hábito” ha de entenderse según su sentido *etimológico*, y no según el sentido más cotidiano similar a “costumbre”. La palabra viene del latín “*habitus*”, participio perfecto (y supino) del verbo “*habere*”, que se traduce como “tener”. Por tanto, hemos de entender “hábito” como algo *tenido*, o algo que *se tiene* o *se posee*. Aquí, el sentido del hábito es *extrínseco*, comprendiendo incluso tenencias como la vestimenta (de ahí el “hábito” del monje), y no ha de confundirse con el hábito *intrínseco*, que no es en sí un género supremo sino una especie de *cualidad*.

son meramente lógicos, sino que se basan en la realidad misma, pues significan modos *de ser*.

Ahora bien, así como todo género se subdivide en especies, la especie puede subdividirse en individuos. Esto es posible *gracias a la materia*, pero no por sí sola, sino determinada en la realidad a partir del sello de la cantidad (*materia signata quantitate*)⁷⁶. Comprendemos, pues, que ningún individuo que tenga materia puede ser idéntico a su especie o a su esencia, y por ello es que el individuo *tiene* una esencia y es *de* una especie. Si estos individuos fueran idénticos a su esencia, no podría decirse que Sócrates y Platón son ambos hombres. Pero son *ambos* hombres, pues tienen la misma forma y la misma esencia, la cual indica *que tienen materia*, pues se incluye en la definición, pero no se incluye *cuál es la materia concreta*, sino que solo se indica de manera común o indeterminada. La materia *concreta* es lo que *individualiza* la especie, y por ello Sócrates no es su especie, sino solo un miembro de su especie (o sea, un espécimen), y la especie, género y diferencia no son singulares, pues no se predicen solo de uno, sino *universales*, pues se predicen de muchos.

Pero hemos de notar que, si bien materia y forma pueden decirse la una de la otra, esto solo sucede en *sentido relativo*. En sentido absoluto, el análisis revela que la forma puede decirse *causa de la materia* porque, al ser acto, da existencia a la materia, pero lo contrario no sucede, puesto que, aunque pueda suceder que la forma sea *de la materia*, no puede decirse *absolutamente* que la materia sea *causa* de la forma⁷⁷. La materia no es principio de actualidad, sino solo de potencialidad, por lo que la forma por sí sola *ya es acto*, y, en este sentido absoluto, es posible que exista *sin materia*. Estos entes pueden llamarse “sustancias *simples*”, mientras que los otros se llaman “sustancias *compuestas*”, y solo en estas se da la necesaria correlación de materia y forma. En las sustancias simples, la forma *coincide con la esencia y con la especie*, pues no hay materia que lo impida, e

⁷⁶ Para un desarrollo más profundo del principio de individuación, ver *SCG* II, cc. 92-93; *ST I* Q. 50, A. 4; *In De Trin. Boet.* Q. 4; *DEE*, c. 2; y la síntesis de la tradición en la *XI tesis tomista*. Nosotros no lo abordamos aquí porque no es parte de la doctrina *básica*, sino un desarrollo extenso que merece su propio tratado, aunque no por ello es poco importante, ya que es tan portentosa doctrina que supone la verdadera solución a uno de los más grandes cuestionamientos filosóficos de la historia: los universales.

⁷⁷ *DEE*, c. 4.

incluso el individuo *no se distingue de su especie*, por lo que la agota, y habrá tantas especies como individuos⁷⁸.

Podemos comprender, por lo tanto, la materia y la forma como *principios* de la naturaleza (junto con la privación, como principio *per accidens*). Como ya dijimos, estos principios, en su composición, constituyen algo distinto de lo que son aisladamente. Ahora bien, aquello de cuya existencia se sigue la existencia de otro es lo que propiamente llamamos “causa”⁷⁹. Así pues, la materia se llama “causa material” según aquello *de lo cual* un ente está hecho (pues la materia no es el ente sino que esta es *su* materia), o bien, según que la forma dependa de la materia para darse. Y la forma se llama “causa formal” al ser aquello por lo cual el ente obtiene quiddidad y especie, razón intrínseca de su propio ser.

Ha de comprenderse también que las causas material y formal no son suficientes para que se dé la generación⁸⁰. Todo ente, constituido como sustancia bajo la forma y la materia, solo cambia en la medida en la que algo *extrínseco* intervenga. Solamente algo *distinto* produce un cambio, ya que la materia no actúa por sí sola, al ser principio de potencialidad y no de actualidad, y una y la misma forma no puede destruirse a sí misma. Por tanto, es necesario admitir una *fuerza del cambio*, o un *motor* que actúe sobre un móvil, mismo que pueda decirse “agente”, como productor del efecto. Asimismo, ningún agente opera sin *finalidad*, ya sea natural o voluntariamente, por lo que dicho motor requiere, a su vez, de una nueva causa por cuya *finalidad* se produzca el cambio. A este respecto, se habla de “finalidad” en dos sentidos: fin de la generación y fin de lo generado⁸¹. Santo Tomás explica esta diferencia con el ejemplo de un cuchillo. El fin de la generación, en este caso la de un cuchillo, es la *forma* del cuchillo, y el fin de lo generado, o sea, del cuchillo, es su *operación*, a saber, cortar. Por tanto, el fin de la generación se ordena al fin de lo generado, tal y como el cuchillo ha de tener la forma que tiene *porque su finalidad es cortar*.

Por lo tanto, se distinguen necesariamente cuatro causas, dos intrínsecas y dos extrínsecas. Las intrínsecas, como ya dijimos, se llaman “causa material” y “causa formal”.

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ *DPN*, c. 3; Cfr. *In Phys.* II.5. Ver también *In Metaph.* V.1-V.3 la explicación sobre la asimilación de, y distinción entre, “causa” y “principio”.

⁸⁰ *DPN*, c. 3.

⁸¹ *Ibid.* c. 4.

Las extrínsecas se llaman “causa eficiente” al agente o motor y “causa final” a aquella por la cual el motor actúa. Sin causa final no puede haber cambio alguno, aun si existen ya los principios intrínsecos, porque todo cambio requiere de un agente, y todo agente requiere de un fin. Pero la causa final es incluso la “causa de causas”, ya que es aquella por la cual las otras causas son causas⁸², pues sin finalidad no hay forma ni materia que se compongan, ni mucho menos agente que actúe. Esto no significa que la causa final sea causa *del agente*, sino que es causa *de que el agente sea también causa*, o de que lo eficiente sea eficiente. Siguiendo un ejemplo de santo Tomás⁸³, podemos comprender que solo si existe cierta finalidad, a saber, la salud, es que un médico puede llamarse “causa”, pues no en cualquier producción su obrar se vuelve *eficiente*, sino solo si produce *salud*, lo cual es ya un fin. La misma proporción se obedece para cualquier causa eficiente, lo cual nos indica que la finalidad es naturalmente previa a la agencia que la produce en el sujeto. La negligencia respecto a la necesidad de la finalidad colapsa en una reducción de cualquier producción *al principio del puro azar*, y solo la insensatez posiciona al azar *como principio*, pues es evidente que si el azar fuera un principio entonces cualquier otro principio podría ser caprichosamente *abrogado por el propio azar*, destruyendo así la racionalidad misma, lo cual, a su vez, constituye un acto de negación de la condición humana y de la propia realidad.

Tras lo dicho, ha de apreciarse el error que cometen quienes pretender negar la realidad de las causas o quienes se mantienen escépticos al respecto. Su razonamiento es tal que deciden negar la causalidad o mantenerse escépticos, cualesquiera que sean sus razones, sin jamás percatarse de que rechazan las causas *a causa* de lo que al respecto juzgan. Pero algunos dirán, con artera sofistería, que las causas solo existen en la mente, mas no en la realidad, aunque sin darse cuenta de que con ello no podrán convencer a nadie, ya que, bajo sus propias premisas, su argumento no podrá realmente causar nada, sea convencimiento ajeno o incluso el propio. Por lo mismo, quienes niegan la realidad de las causas no tendrán salida lógica para evitar admitir que nacieron creyendo aquello, ya que no puede haber causa alguna que realmente los haya convencido, lo cual incluso los deja

⁸² *Idem.*

⁸³ *Idem.*

sin poder explicar cómo es que el haber nacido creyendo lo que creen no es la causa de su postura.

Pero las causas finales más que las otras han sido relegadas al terreno de lo mental. Sin embargo, ¿qué propósito tendrá el convencer a alguien de que no hay causas finales? Ninguno, claramente, puesto que no hay causas finales, por lo cual tampoco puede haber propósito de *realmente* refutar lo que aquí decimos, ya que tal refutación sería realmente causa final del ejercicio de oponerse a las causas finales.

No obstante, sabemos que la realidad de las causas finales ha sido atacada por diferentes frentes, operando desde distintas premisas y con tan variantes niveles de extravagancia que nos admitimos incapaces de anticipar, en la síntesis de un solo argumento, el absurdo al que se reducen, por lo que corresponde a la prudencia el reservar las respuestas a posibles objeciones para la medida de su explícita presentación.

Pero hay, afortunadamente, un antídoto para los errores anteriores, y se encuentra *en la doctrina tomista*. Con lo dicho hasta ahora finalizamos este capítulo, ya que a partir de las nociones estudiadas la doctrina tomista es capaz de establecer *conclusiones fundamentales*. Aun así, para fortalecer la comprensión, es conveniente dedicar un capítulo a la explicación de la naturaleza de la filosofía misma, completando así la exposición sobre las primeras nociones.

CAPÍTULO IV

DISTINCIÓN DE UNA FILOSOFÍA PRIMERA

Una exposición adecuada de la doctrina *filosófica* básica tomista no puede omitir mención de la naturaleza de la propia práctica. Es pertinente que un filósofo comprenda lo que está haciendo al filosofar, pues ¿quién, si no el filósofo, es apto para contestar esa pregunta? Asimismo, ¿qué clase de filósofo puede decirse capaz de comprender la realidad que estudia sin tener claro lo que es la filosofía misma, que es el medio bajo el cual estudia? Es necesario, pues, dedicar un capítulo a la comprensión de la naturaleza de la filosofía y su relación con el resto de las ciencias. Y es oportuno que este capítulo sea *posterior* a la explicación de las primeras nociones, no solo porque se sirve de ellas, sino porque es el orden natural de comprensión, ya que la filosofía primero se ejerce y solamente después, *tras reflexión*, se comprende la naturaleza del ejercicio mismo. Tampoco puede comprenderse lo que es la filosofía sin llegar a una delimitación de su carácter más esencial, en donde la ciencia llega al corazón más profundo de la facultad intelectual humana. Esta ciencia es la base de toda actividad científica, y suele llamarse “metafísica”.

Para la tradición tomista, la metafísica no solo es una ciencia, sino que, dentro de las ciencias desenvueltas desde la luz natural de la razón, es la “reina”. Sin embargo, el prestigio de la metafísica se vio dañado durante la época moderna, ya que la filosofía comenzó a practicarse por *aficionados*, aunque lo suficientemente astutos para gradualmente abrirse camino en la academia, incluso hasta el punto de consolidarse como figuras de autoridad filosófica, *para el reproche de los “profesionales” que lo permitieron*, pues tal logro se dio a base de sofismas, mismos que no encontraron mayor oposición durante sus épocas de divulgación. Pero aquí no estamos haciendo un estudio de causas históricas. Lo que haremos ahora es establecer, precisamente, lo que es la metafísica, pues es digno de una comprensión de la doctrina básica el tener clara esta noción. Para llegar a dicha comprensión, es necesario establecer: 1) qué es ciencia; 2) qué es filosofía; 3) qué es metafísica. Por el primer punto hemos de comenzar.

1. Sobre el concepto de “ciencia”

Para santo Tomás mismo y la tradición que lo sucede, la filosofía es una *ciencia*. ¿Por qué podemos decir esto? ¿No es la ciencia algo empírico, susceptible de comprobación y falsificación, garante de predicciones, y definida por un método que comienza con una observación, seguida de una hipótesis, para luego pasar a la experimentación y la formulación de una teoría? ¿O algo así? Tal vez estos aspectos sean atribuibles a ciertas ciencias, pero eso no es *la* ciencia, lo que es decir, a eso no se reduce y así no se define. Hoy en día, cuando se habla de ciencia, aun si pocos se atreven siquiera a intentar definir el término, el significado nominal se limita a reconocer solo *un tipo de ciencia*. Pero la ciencia es más amplia de lo que la cultura popular entiende, y muchas veces, incluso, se llama “ciencia” a lo que no es. Algunos pueden llegar a sugerir que la ciencia es “indefinible” o cosas similares, pero eso, simplemente, no es el caso. El mundo premoderno tenía mucho más claro lo que es la ciencia, y el concepto, hemos de agradecerles, es claro y definible.

Muchos entienden que la ciencia es un tipo de *conocimiento*. Pero, ¿qué tipo? Uno donde se tiene certeza, pues notamos que aquel que tiene ciencia habla con conocimiento seguro y distinto de la mera opinión. Pero esta no ha de ser la certeza que se da en lo obvio, ya que no se habla con ciencia cuando se afirma, por ejemplo, la obviedad de que llueve cuando llueve, lo cual todos pueden percibir. Tendrá que ser, por tanto, alguna certeza que se tiene sobre lo que no es obvio, por lo cual tampoco puede ser la certeza que ofrece el testimonio inmediato de los sentidos. Y si no se encuentra en los sentidos tiene que estar *en el intelecto*, ya que el sensitivo y el intelectual agotan los géneros del conocimiento, lo cual significa que la ciencia no sucede en el mero percibir, sino en el *entender*. Pero tampoco es ciencia el simple entendimiento de que un triángulo tiene tres lados, mientras que sí es ciencia el entender que la diagonal de un rectángulo es inconmensurable con los lados, o que el cuadrado de tal hipotenusa equivale a la suma del cuadrado de los respectivos catetos. Pero se dice que tales proposiciones se *entienden* no simplemente por el hecho de que se enuncien, y tampoco basta con solo saber que tal o cual proposición es correcta, sino que ha de saberse *por qué* es correcta. Por tanto, la cualidad científica se atribuye no a las proposiciones en tanto tales, sino a las proposiciones entendidas como

conclusiones, porque saber que tal cosa es el caso es distinto a saber *por qué* es el caso. No puede ser, por tanto, un porqué *contingente*, o que varíe caso por caso, sino un porqué *necesario en su debido orden*, lo cual implica también que no se trata de casos particulares, en donde no se obtiene ciencia sino casuística, sino de *todos* los casos en un mismo género. Y es aquí donde se halla la ciencia, pues conocer dicho porqué implica conocer la *causa* o el *principio* de cierto objeto. Así pues, la ciencia, sea de la especie que sea, se reduce a un *concepto general*, definido de la siguiente manera: *ciencia es el conocimiento de, o por medio de, causas o principios*¹.

Ha de distinguirse también entre ciencia *en acto* y ciencia *en potencia*. La ciencia *en acto* es lo ya dicho: *conocimiento* de, o por medio de, causas o principios; del mismo modo, la ciencia *en potencia* es el *estudio* de causas o principios. Conocimiento se dice propiamente de lo que *ya se posee*, y por ello la ciencia *en acto* es conocimiento, lo mismo que ciencia en sentido estático, puesto que el sujeto no está en movimiento hacia la obtención de conocimiento. Es, por lo mismo, ciencia en estado perfecto. En cambio, la ciencia en potencia es, precisamente, el movimiento del sujeto hacia la obtención del conocimiento mencionado, y por lo mismo no es conocimiento propiamente sino *estudio*, o ciencia en sentido dinámico, y por ello también es ciencia en estado imperfecto.

Habiendo definido lo que es la ciencia, toca preguntar: ¿qué es la filosofía? Para comprender la esencia de las cosas y expresar su quiddidad es menester atender a su *operación*, por lo que podemos comprender lo que es la filosofía tras el ejemplo de su verdadera práctica, lo que en términos coloquiales se dice “verla en acción”. Si hemos dicho que la filosofía es una ciencia, entonces se trata del conocimiento o estudio de causas o principios. Pero también está claro que la filosofía no es la única ciencia. Debe ser la ciencia, por tanto, el *género*, y la diferencia específica de la filosofía estará, asimismo, en su *objeto*.

¹ La definición de ciencia como “conocimiento de (o por medio de) causas o principios” es incontrovertida y recurrente en el pensamiento premoderno. Cfr. *In A. Post.* I.1.

2. Sobre el concepto de “filosofía”

Las ciencias se dividen, en primer lugar, según su *objeto*². Esto significa que algunas ciencias dirigen su atención a ciertas cosas mientras que otras la dirigen a otras cosas. Así pues, para comprender la especie de ciencia que es la filosofía es menester comprender aquello que atiende, a saber, su objeto, para lo cual es preciso antes comprender simplemente lo que es un objeto. Y para comprender lo que significa “objeto” no es inoportuno explicar primero el significado de un concepto correlativo, a saber, el de “sujeto”. Sobre este punto, hay que advertir que el término “sujeto” se dice en distintos sentidos. Se distingue primero un sentido *ontológico*, que suele oponerse a “atributo” y similares. Asimilado el primero, pueden también delimitarse un sentido *lógico*, donde “sujeto” es correlativo de “predicado”, y un sentido *cognitivo*, donde la correlación es entre “sujeto” y “objeto”.

Podemos apreciar, atendiendo a la construcción etimológica de la palabra, que el término “sujeto” se refiere simplemente a aquello que está “puesto o echado por debajo”, lo cual no dice poco, sino que nos conduce al *sentido ontológico*. En primer lugar, el sujeto puede identificarse con la *materia*, pero no como materia prima, sino como materia *ya formada*, en potencia para la recepción de formas accidentales, como se explicó antes. Por lo anterior, encontramos que ambos términos pueden a veces usarse indistintamente, aunque no irrestrictamente, debido a que “sujeto” también sugiere la noción de un “sustrato” o algo “subyacente” que recibe alguna determinación, lo cual es más amplio. Así pues, el sujeto puede ser también análogo a la *sustancia*, en tanto que la sustancia es lo que sostiene los accidentes que la determinan, estando, pues, “por debajo”, comprendiendo incluso la posibilidad de *sustancias inmatrimales*. Finalmente, de lo último podemos comprender que “sujeto” puede también entenderse como “individuo”, lo que corresponde con la *sustancia primera*, en donde dicho sujeto puede ser el *principio* que sostiene las

² Distintos planteamientos han sido útiles para lo que desarrollamos en este punto. Primero, de santo Tomás mismo, *In De Trin. Boet.* III, Q. 5; *In Metaph.* I, II, IV, V, VI; *In A. Post.* (completo). De gran ayuda ha sido también el desarrollo de Jacques Maritain en *An Introduction to Philosophy*, cap. V: “*Definition of philosophy*”, al igual que en *The Degrees of Knowledge*, pt. I: *The Degrees of Rational Knowledge*. También, de Juan de Santo Tomás, *Teoría aristotélica de la ciencia*, Q. 27: De la unidad y distinción de las ciencias. Mención importante es la de san Agustín en *Ciudad de Dios*, libro VIII.

determinaciones (*suppositum*), o bien la sustancia primera determinada, lo que es decir, el individuo concreto.

En segundo lugar, hay un *sentido lógico*, en donde “sujeto” se dice de todo aquello que recibe cualquier predicación. El término “predicado” se basa en un concepto *lógico* (primeramente, aunque sea también gramatical) que se refiere sencillamente a cualquier cosa que se diga (afirme o niegue) de cualquier otra. Podemos recurrir a un ejemplo ilustrativo como “Sócrates es el ejemplo favorito de los filósofos”. En el sentido lógico aquí perseguido, distinguimos que “es el ejemplo favorito...” está siendo dicho de Sócrates, por lo que “Sócrates” es el sujeto y lo dicho de este es el predicado.

En tercer lugar, hay también un *sentido cognitivo* en donde entra en juego el concepto de “objeto”. Este último puede ser utilizado en el discurso coloquial como sinónimo de “cosa”, y aunque esto puede ser adecuado (no se hará un desarrollo de ello aquí) no es propio de la utilización filosófica escolástica. Así como el sujeto es lo “puesto por debajo”, el objeto, sencillamente, es lo “puesto enfrente”. En el sentido aquí relevante, comprendemos, pues, que el objeto es aquello a donde un sujeto dirige su atención, por lo cual todo objeto será objeto en la medida en la que sea blanco de consideración, ya sea directa o incluso indirectamente, en tanto que pueda ser el sostén para la atención directa. Por esta vía, podemos comprender que hablar de “objetos” supone un acto cognitivo, y de este modo el concepto es fundamental para la clasificación de las ciencias.

No obstante, al hablar de un objeto es preciso distinguir dos elementos: la cosa *en sí misma* sobre la cual se considera, y *el aspecto de la cosa* que se considera. Es evidente que aquello que el sujeto considera es *en sí mismo* cierta cosa, y, por lo mismo, esta cosa *es también un sujeto* (pero no “sujeto” en el sentido del cognoscente, sino en el sentido de sostener lo considerado por el cognoscente). Sobre esta línea, dicho sujeto puede entenderse como “materia” pero en un sentido *inteligible*, pues es *la materia de estudio o de consideración*³. Pero el *aspecto* que se considera es cognoscible en virtud de cierto *acto*, y, por lo mismo, de cierta *forma*. Por lo tanto, el objeto es propiamente aquello que el cognoscente considera *en cierta materia*, y, por ende, *el objeto es cierta forma considerada*. No obstante, la materia, si bien no es directamente lo considerado, lo es

³ Por ejemplo, así es como sucede en la lengua inglesa cuando se habla de “*subject-matter*”.

indirectamente, pues lo que se considera es la forma *de cierta materia*, y de este modo es también correcto llamarla “objeto *material*” (*obiectum materiale*), mientras que el aspecto considerado será, entonces, el “objeto *formal*” (*obiectum formale quod*)⁴.

Es el objeto formal lo que distingue a la filosofía de las otras ciencias, además de que, al ser un aspecto *formal*, permite que la filosofía sea *específicamente* una⁵. Como signo de lo anterior hallamos que la filosofía considera *todas las cosas*, por lo cual no puede distinguirse de otras ciencias *por su materia*, sino *siempre por su forma*. Y la razón por la cual puede ser al mismo tiempo *una ciencia* y considerar *todas las cosas* es que la filosofía las considera no aisladamente, sino según su condición formal *más general*, bajo una *comunidad* que permite considerarlas a partir de aquello que *realmente las unifica*, por donde dicha generalidad permite suficiente *universalidad* para que *en un solo acto cognitivo* puedan conocerse, *bajo esa precisa formalidad*, todas las instancias individuales.

Así pues, considerar las condiciones más generales de las cosas implica el comprender sus *primeros principios*, a partir de lo cual es posible comprender no solo que algo es el caso, sino por qué es así *y no de otro modo*. Y si hemos dicho que la ciencia se encarga de causas y principios, es, por tanto, *el nivel de causa o principio* lo que distingue a la filosofía del resto de las ciencias. Así es, entonces, que podemos comprender el *objeto formal* de la filosofía, el cual estará en las *primeras causas* o los *primeros principios* de cualquier materia, y podemos expresar ahora la definición: la filosofía es *la ciencia de las primeras causas o los primeros principios de todas las cosas*⁶.

⁴ El apelativo “objeto material” parece ser más un desarrollo de la tradición que algo utilizado por el propio Tomás. En sus textos relevantes, él suele hablar de “objeto” en el sentido *formal*, y utiliza “sujeto” (*subiectum*) para hablar del objeto material. Para evitar confundir “sujeto” en el sentido de la materia con “sujeto” en el sentido del cognoscente, preferimos adoptar “objeto material” y ceñirnos a esta terminología.

⁵ Puesto que toda especie se debe a la forma. Por ello, la filosofía es *una especie* dentro del género *de las ciencias*, aun si puede subdividirse en distintas especies *bajo el género de la filosofía*.

⁶ El planteamiento de Jacques Maritain en *An Introduction to Philosophy*, cap. V: “*Definition of philosophy*” ha sido de gran ayuda para la asimilación de lo que exponemos. Asimismo, la noción de la filosofía como una ciencia específicamente distinta de las demás es una exigencia más propia de nuestra época que de la época de la gran escolástica. Para ellos, la filosofía era ciencia en su sentido más estricto, y lo que hoy en día suele llamarse “ciencia” muchas veces sería, independientemente del estado de su desarrollo, más “arte” que “ciencia”. Desde luego, hoy en día hemos visto un desarrollo enorme en el campo de las ciencias no filosóficas (principalmente *mecánicas*), pero consideramos que el planteamiento de santo Tomás y la tradición aristotélica sigue siendo correcto en esencia, y la distinción que se incluye implícitamente en sus textos sigue siendo clave para comprender la división de las ciencias. Aquí ofrecemos solo un tratamiento breve del tema, adecuado al propósito de nuestra tesis, pero un tratado dedicado a ese tema, con su debida extensión y dedicación, ha de ofrecerse en su momento.

Ahora bien, nada hay más primario en un ente que su propia *existencia*, a partir de la cual se tiene ya una *esencia*. Deberán ser, por tanto, la existencia y la esencia los primeros principios de cualquier cosa, y sobre ello estará el enfoque de la filosofía⁷. Dicho enfoque, no obstante, obedece cierto orden. Como hemos insistido, la ciencia no se da en lo obvio, por lo cual el planteamiento filosófico respecto a la existencia y la esencia se refiere no simplemente a estos hechos en tanto tales, o según su inmediata aprehensión, sino que se refiere a su *descubrimiento racional*.

El testimonio de los sentidos nos revela el hecho de que *hay entes*, lo que es decir, que *existen cosas*. A partir de ello, el intelecto, por su parte, se encarga de comprender, primero, *qué* son, y segundo, *por qué* son⁸. Así pues, cuando cierta existencia está dada a la aprehensión y se *descubre* su esencia se obtiene ciencia por medio de la *definición*⁹. Por otra parte, tomando la definición como principio, es posible también descubrir accidentes que de ahí se siguen, lo que es decir que de la esencia pueden *derivarse propiedades*, siendo esta esencia el *principio* a partir del cual la existencia de ciertos accidentes *fluye necesariamente*. Este procedimiento racional constituye obtención de ciencia por medio de la *demostración*. No obstante, dicho procedimiento racional es descendente, razonando *desde la causa hacia el efecto* (demostración *propter quid* o *a priori*¹⁰), en donde cierta esencia, entendida como *causa formal*, permite concluir que *algo pertenece a otro*, en cuyo caso se demuestra la existencia de algo *intrínseco* al ente.

⁷ Cfr. *In Metaph.* VI.1, especialmente en 1148.

⁸ Los argumentos en la filosofía moderna sobre la posibilidad de *demostrar* la existencia del mundo externo (famosos desde tiempos de Descartes) no son más que espléndidos ejemplos de razonamiento circular. La existencia básica del mundo llega a nuestro conocimiento *por vía inmediata de los sentidos*, no del intelecto, mismo que se encarga de *comprenderlo*. Pretender demostrar esta existencia es pretender demostrar lo autoevidente, lo cual, en primer lugar, *no admite demostración*, y, en segundo lugar, *no la requiere*, pues lo autoevidente es necesariamente *mejor conocido que lo demostrable* y goza de *mayor garantía epistémica*. Dichos intentos de demostración siempre presuponen, de alguna manera, lo que pretenden demostrar (a saber, la existencia autoevidente del mundo), y todo ataque a lo que es elementalmente autoevidente siempre puede reducirse al absurdo. El entendimiento que duda de lo autoevidente, especialmente en el *básico nivel* de la aprehensión sensorial, es testigo de su propia debilidad. En cualquier caso, para quien desee objetar al punto de esta nota, que se pregunte primero si acaso esta nota, externa a su mente y aprehendida *por la vista*, realmente existe, y luego que presente su demostración.

⁹ Cfr. *In A. Post.* II.13. Y no estamos sugiriendo que hay ciencia simplemente cuando algo se define arbitrariamente, sino que hay ciencia cuando la definición *se descubre*, en el sentido en el que *se descubre la esencia* y esta se expresa en una definición.

¹⁰ Cfr. *ST I*, Q. 2, A. 2, *Respondeo*; *In A. Post.* I.22-25, II.9.

Pero la esencia misma, aun si no se conoce por completo sino solo parcialmente, puede ser también punto de partida para derivar la existencia de algo *extrínseco* al ente considerado, atendiendo el hecho de que la esencia del ente dado a la aprehensión se considera *en abstracción de su propio acto de ser*, por donde es posible comprender que la sola esencia *no exige su existencia*, y sobre esta vía puede también demostrarse la existencia de aquello en virtud de lo cual dicho ente, efectivamente, existe, en un proceso racional ascendente que *va del efecto hacia la causa* (demostración *quia* o *a posteriori*¹¹).

En este sentido, podemos comprender que las primeras causas o los primeros principios sobre los cuales se halla el objeto formal de la filosofía se basan en el descubrimiento de la esencia de las cosas y de las razones de su existencia, lo cual incluye tanto a sustancias como accidentes, pues la filosofía considera *todas las cosas*. Cuando una ciencia no se plantea lo anterior sino que simplemente lo presupone, dicha ciencia no será filosofía.

Si se habla de *primeras* causas para definir la filosofía, serán, por tanto, causas *segundas* aquellas que buscan las otras ciencias. Una causa ha de ser primera, entonces, no en el orden de la adquisición del conocimiento, pues lo primero que conocemos es lo obvio, y lo obvio no otorga ciencia, sino en el orden *de la constitución del objeto mismo*. Así pues, las causas segundas, además de ser más específicas y, por lo mismo, de menor extensión, son intermedias entre lo primero y lo último que se conoce, por lo que son previas en el orden de la sensibilidad pero posteriores según el orden de la esencia. Por ello, el objeto considerado por la filosofía es *puramente intelectual*, en sí mismo *invisible* en cualquier modo sensorial, y solo susceptible de “verse” *con el entendimiento*, y es así que la filosofía es una ciencia *exclusivamente racional* en su desenvolvimiento. Y así, además de requerir una *mayor abstracción* para su consideración, la causa que la filosofía busca es el *principio* de donde procederán las causas de los efectos más evidentes. Lo mismo puede ser dicho más sucintamente, y, siguiendo a Jacques Maritain, podemos afirmar que el cuestionamiento propiamente filosófico busca la “explicación última¹²”.

Se llaman, pues, “*primeras causas*” o “*primeros principios*” según el orden esencial de los objetos en sí mismos, pero, respecto al orden de la *adquisición* del conocimiento, no

¹¹ *Idem*.

¹² Maritain, Jacques, *An Introduction to Philosophy*, cap. V: “*Definition of philosophy*”.

son lo primero sino lo último (en prioridad *lógica*), ya que lo primero que se ofrece a nuestra aprehensión es el nivel accidental de la realidad, y solo el esfuerzo racional permite una penetración hacia la dimensión esencial, por lo cual apreciamos que las conclusiones de la filosofía se dirigen a *los fundamentos más básicos de la realidad misma*. Dichas conclusiones fundamentales pueden llamarse, por tanto, “conclusiones últimas”, y este conocimiento de conclusiones últimas tiene también, en la tradición tomista, un nombre propio, y es *sabiduría*¹³. Por lo tanto, la filosofía, nombre atinadamente acuñado por Pitágoras, según se cuenta¹⁴, es el tipo de ciencia que, en su culminación, también es sabiduría, a diferencia de las otras ciencias, que son ciencias en toda regla, pues conocen causas en sus objetos, pero no son sabiduría porque *no contemplan la causa primera*.

No obstante, este objeto será filosófico en la medida en que sea accesible *desde la luz natural de la razón*. Se llama “objeto formal *quod* (el cual)” al aspecto considerado, como ya explicamos arriba, pero se llama “objeto formal *quo* (a través del cual)” a la vía o “luz” *a través de la cual es posible considerarlo*¹⁵. Esta distinción es crucial, pues es, por ejemplo, una formalidad que divide a la filosofía de la teología (revelada). La filosofía trabaja a partir de principios que son accesibles a la razón humana *por sí sola*. Pero la teología relevada, como su nombre lo indica, es aquella que toma como principios lo que ha sido dado en la revelación, ya sea que dichos principios sean en sí mismos racionalmente demostrables o comprensibles (*praeambula fidei*), o no. Si un principio ha sido revelado¹⁶, dicho principio es un *dogma de fe*, por lo que la teología revelada también puede llamarse “teología dogmática”. Por ende, el objeto formal *quod* de la filosofía son *las primeras causas o los primeros principios*, y su objeto formal *quo* es *la razón natural*, punto en el cual puede distinguirse formalmente de la teología revelada, cuyo objeto formal *quo* es *la fe*.

¹³ ST I-II, Q. 57, A.2, *Respondeo*, ad 1.

¹⁴ Distintas fuentes parecen corroborar este punto. En santo Tomás, ver *In Metaph.* I.3, 57.

¹⁵ Cfr. ST I, Q. 1, A. 1, ad 2.

¹⁶ La revelación puede ser de tres tipos: formal y explícita, formal pero implícita, o solo virtual. Asimismo, ni la fe ni la revelación ni el dogma implican, para santo Tomás y su tradición, una “creencia ciega” o caricaturas contemporáneas similares. Por ello es que hay *preámbulos de fe*.

3. La filosofía primera

Lo dicho hasta ahora es suficiente para comprender cómo se distingue la filosofía de las otras ciencias; sin embargo, la filosofía misma comprende también una división. La doctrina tomista, en desarrollo respecto al planteamiento aristotélico, distingue claramente entre una filosofía *primera* y una filosofía *segunda*. Esta división se fundamenta en la correlación entre *materia* y *forma*.

Como mencionamos antes, el ente que primero es aprehendido por nuestro conocimiento es el que se manifiesta por vía de los sentidos, comprendido a partir de su *movimiento*. Por lo mismo, dicho ente es *esencialmente material*, pues solo aquello que tiene materia puede moverse¹⁷. Son, por tanto, la materia y la forma sus *primeros principios*, lo cual pertenece al objeto formal de la consideración filosófica. No obstante, siendo la forma en sí misma *acto*, es posible que se den formas *inmateriales* (como se explicó en el capítulo anterior). Es en este nivel precisamente en donde la filosofía primera y segunda se dividen, ya que, aun si todo *ente material* encuentra en la materia y la forma sus primeros principios, el solo acto de *ser*, o bien, de ser *ente*, no implica ser *material*.

Así pues, puede distinguirse una formalidad *absolutamente primaria* en la consideración filosófica. Si nada hay más primario en el ente que su existencia y esencia, estas deben poder considerarse según cierta formalidad que las abarque específicamente. Toda ciencia sin excepción alguna ha de dirigirse, de un modo u otro, al *ente*, pues a este concepto todo se reduce, pero, tratándose de la ciencia de primeras causas, solo la filosofía puede considerar su formalidad más básica. “Ente”, como ya vimos, se dice de todo aquello que *es*, por donde nada hay que no sea ente. Es, por lo tanto, la formalidad de la *entidad*, en donde se indica *acto de ser* y se implica *esencia*, la más profunda posible. Así pues, toda filosofía estudiará las condiciones esenciales del ente, pero deberá ser la *primera* filosofía, por su parte, la ciencia que considere al ente precisamente *en tanto que es ente*¹⁸. Por lo tanto, el objeto material de la filosofía segunda es el *ente móvil* (*ens mobile*), siendo la *movilidad* la formalidad que la distingue de la primera filosofía y aquello que nos permite acceder a las condiciones esenciales (pues la movilidad es, en el ente material, su *principio*

¹⁷ Cfr. *In De Trin. Boet.* III, Q. 5, A. 2, co. 1.

¹⁸ Cfr. *In Metaph.* IV.1.

de operación). Mientras que la filosofía primera, que es filosofía en su sentido más estricto, toma como objeto al *ente en tanto ente*¹⁹, unificando lógicamente objeto material y formal, ya que aterriza en el nivel más básico de toda consideración, por lo cual considera al ente en su más estricta inmovilidad y, por lo mismo, en su más estricta necesidad²⁰.

Así pues, conviene para la filosofía segunda también el nombre de “física” o “filosofía natural” (usando “natural” en su acepción referente al *movimiento*, como traducción latina de “φυσική”), pues toma como objeto al ente *en tanto móvil*. Mientras que para la filosofía primera, puesto que toma como objeto al ente *en tanto ente*, lo cual es absolutamente primario, conviene el nombre de “metafísica”, lo que ha de entenderse como “*trans-physics*”, o aquello que trasciende la naturaleza y que está más allá de esta en lo tocante a su manifestación más inmediata a nuestra percepción (y, por lo mismo, finaliza el orden del aprendizaje)²¹. Asimismo, conviene también el nombre de “teología *natural*”, puesto que es el máximo acceso *desde la luz natural de nuestra capacidad racional* para conocer el fundamento primario, tanto intrínseco como extrínseco, de toda la realidad. Por último, puede también convenir el término más moderno “ontología”, dado que su etimología nos comunica que se toma como objeto al *ente*, y dicho nombre puede funcionar también como adjetivo (lo “ontológico”) para hacer referencia a consideraciones de la constitución de la existencia o esencia del *ente real*.

Ahora bien, si la filosofía considera *todas las cosas*, debemos comprender que la esencia de la filosofía es *estrictamente metafísica*, pues solamente esta va hacia la entidad *común a todo*. Si la entidad por sí sola exigiera materialidad, lo que es decir, que el ente en tanto ente fuera también móvil, entonces la física sería la primera filosofía²². Pero la física es solo el comienzo de la filosofía; la metafísica, por su parte, es la culminación. Por lo tanto, la metafísica constituye la sabiduría propia de la *razón natural* humana. Es también la ciencia *en sí misma primaria* y subyacente en toda ciencia, pues todas presuponen

¹⁹ “*Scientia autem communis considerat universale ens secundum quod ens: ergo non est eadem alicui scientiarum particularium.*” In *Metaph.*, I.4, 532.

²⁰ Es importante no confundir el nivel de la consideración. La filosofía segunda considera al ente *en tanto móvil*, y en esa medida presupone la formalidad de la entidad. La filosofía primera, por su parte, *considera la entidad*, por lo cual puede considerar *todo*, lo que significa, por ejemplo, que así como la filosofía segunda toma al ente *en tanto móvil*, la filosofía primera considera dicha movilidad *en tanto ente*, y lo mismo para cualquier cosa, trascendiendo así cualquier objeto.

²¹ In *De Trin. Boet.* III, Q. 5, A. 1, co. 3; Cfr. In *Metaph.*, I.4, 532.

²² In *Metaph.* IV.5, 593.

entidad, por lo cual dota a todas las ciencias de sus primeros principios²³. Por ende, toda ciencia, desde la física (filosófica, matemática o mecánica) hasta la más servil de las artes, presupone metafísica, y es, por lo mismo, susceptible de evaluación metafísica.

Comprendiendo la filosofía en su esencia, la consideración siguiente exige un tratamiento respecto a su condición de existencia, pues ninguna ciencia existe en sí misma sino que la ciencia es un *accidente que existe en el intelecto humano*. Así pues, hemos de finalizar este capítulo explicando cómo es que la filosofía existe en el intelecto, o sea, cómo es que su objeto se descubre, atendiendo a su razón de ser, y apelando, de esta forma, a su causa *final*.

4. División de la filosofía según su causa final

La filosofía, como todo conocimiento, es un *accidente* que existe en el intelecto humano, por lo cual se reduce a uno de los nueve géneros ya mencionados. Respecto a su *adquisición*, el conocimiento es cierta *pasión*, pues es algo que afecta al sujeto al modo de término. No obstante, una vez adquirido, el conocimiento es, más bien, cierto *hábito* (*posesión*), pues es algo que ya *se tiene*. No es un hábito *extrínseco* al modo de la vestimenta, sino uno *intrínseco* que se somete a los modos de la *forma*. Por tanto, es un hábito que se desprende de la *cualidad*. La filosofía, al ser ciencia y, por tanto, conocimiento, es una cualidad que se adquiere. ¿Cómo es que esta cualidad, a saber, la filosofía, se adquiere? En respuesta a esta pregunta, la doctrina tomista establece una división fundamental, conocida por la tradición como “grados de abstracción”²⁴.

Es oportuno distinguir que en los grados de abstracción hablamos de un tipo de abstracción que tomistas como Cayetano y Juan de Santo Tomás han denominado “*abstractio formalis*” (o de lo formal), a diferencia de la “*abstractio totalis*” (o de lo total)²⁵. Para dar una breve distinción a este respecto, hay que decir que “abstracción” se predica en dos sentidos. Primero, en sentido *productivo*, y se refiere a la separación que el intelecto agente hace de cierta *especie inteligible* a partir de una imagen o “fantasma”

²³ *In De Trin. Boet.* III, Q. 5, A. 1, co. 3.

²⁴ Cfr. *In De Trin. Boet.* III, Q. 5, A. 3, co. 1.

²⁵ Cayetano, *In DEE, Prooemium*, Q. 1; De Santo Tomás, Juan, *Curs. Phil., Log.* II, Q. 27, A. 1. Referido también en Maritain, Jacques, *The Degrees of Knowledge*, pt. I, c. II, p. 39.

procedente de la facultad imaginativa humana²⁶. En otras palabras, aquí se separa lo universal del individuo concreto, lo que es decir que se separa cierta forma de su condición *material individual*, dando como resultado un *concepto* (sea sustancial o accidental), susceptible de considerarse ya no en su individualidad, sino según su *universalidad*. Segundo, en sentido *considerativo*, y se refiere a la contemplación de la especie separada de las instancias individuales concretas, o bien a la separación de un género respecto a sus especies. Aquí hallamos la *abstractio totalis*, donde el género es el *total* separado de sus especies al modo de partes (y lo mismo respecto a la especie y sus individuos). Este tipo de abstracción es básica y necesaria no solo para las ciencias, sino para todo tipo de conocimiento intelectual humano.

Por otro lado, la *abstractio formalis* se refiere a la *separación de la materia (sensible) y la forma según el concepto mismo*²⁷, o sea, a la consideración por separado de las condiciones del principio *formal*, al margen del principio material. Por ello, es un tipo de abstracción cognitivamente posterior a la *abstractio totalis*, en tanto que primero obtenemos el concepto y solo después comprendemos que “hombre”, en su definición, *incluye materia*, para posteriormente poder contemplar si acaso esta es separable de la forma, lo cual se da en un acto *judicativo* (mas no en el entendimiento simple) en donde *se niega materia*, posibilitando, así, el comprender si acaso el concepto resiste la separación²⁸. Sobre esta base, comprendemos que el concepto “hombre” *incluye* materia (no *signata*, sino común), lo que es decir que la definición de hombre, a saber, “animal racional”, incluye materia precisamente porque “animal” significa “*cuero vivo sensitivo*”, por lo cual dicho concepto *no puede ser abstraído (separado) de materia*. En este sentido, “abstracto” se refiere al objeto considerado como *en sí mismo separado de materia sensible*.

²⁶ Ver *In De Anima* III.8-11; *Q.D. de Anima*, A. 4, *Responsio*; Cfr. Brennan, Edward, *Thomistic Psychology*, b. II, c. VII: *The Intellectual Knowledge of Man*.

²⁷ Cfr. *In De Trin. Boet.* III, Q. 5, A. 3. Respecto al término “abstracción”, John Wippel observa (en *op. cit. Introduction*, II: *Our Discovery of the Subject of Metaphysics*) que Tomás utiliza en su lugar “separación” (*separatio*) más adelante en su carrera, tal vez distanciándose de la anterior terminología y sugiriendo que la última conviene más. Sin embargo, consideramos que ambos términos, “abstracción” o “separación”, son ultimadamente compatibles con la *esencia* de la doctrina, y en ninguna medida parece que adoptar uno u otro interrumpa su avance, por lo que dejamos esa controversia para su debido lugar en un estudio sobre *historia* del tomismo.

²⁸ Cfr. Maritan, Jacques, *Existence and the Existent*, cc. 1-2.

Teniendo en claro el tipo de abstracción en cuestión, a saber, la *formalis*, podemos mencionar que los grados son tres²⁹. El primero corresponde con los objetos que dependen de la materia tanto para su ser como para su entendimiento. El segundo corresponde con los objetos que dependen de la materia para su ser pero no para su entendimiento. El tercero corresponde con los objetos que no dependen de la materia ni para su ser ni para su entendimiento. Estos tres grados agotan las opciones, ya que es imposible que algo dependa de la materia para su entendimiento pero no para su ser³⁰.

El primer grado es el de los objetos corpóreos o móviles, puesto que, en ellos, la separación de la materia no se puede dar sin destruir el concepto, ya que todo aquello que es corpóreo o móvil lo es *porque es material*; por lo cual los objetos esencialmente móviles no pueden ni concebirse ni subsistir sin materia. Este grado es el de la *filosofía natural*. El segundo grado es el de los objetos *matemáticos*. En este nivel, la abstracción de la materia no destruye el concepto, y es posible considerar los objetos matemáticos, tanto aritméticos como geométricos, a partir de una forma inmaterial (hablando de materia *sensible*, pues estos objetos pueden incluir materia *inteligible*). Por ejemplo, tanto el número como la figura y demás objetos matemáticos, si bien no pueden subsistir sin materia (contra platónicos), pueden concebirse sin incluirla, lo que es decir que el concepto “triángulo” *no incluye materia*, pero ningún triángulo subsiste sin un sustrato material. Por último, el tercer grado es el propio de los objetos de la *metafísica*. En este nivel, el intelecto contempla las formas que de suyo son esencialmente inmateriales, o también las que en algunos casos existen en materia y en otros no, como el ente, la unidad, la sustancia, el acto, la potencia, la cualidad, entre otras, indicando así que *no dependen de materia*.

Esta última distinción, además de completar la explicación sobre la división entre filosofía primera y segunda con base en la materia y la forma, también ha servido a tomistas como Désiré Mercier para hacer una clasificación entre “metafísica general” y “metafísica especial”³¹, o, según la terminología de John Wippel, entre “metafísica positiva” y

²⁹ *In De Trin. Boet.* III, Q. 5, A. 1, co. 3.

³⁰ *Idem.*

³¹ Ver, en *A Manual of Modern Scholastic Philosophy*, vol. I, la sección sobre metafísica.

“metafísica negativa”³². La general o positiva será la metafísica cuyo objeto puede existir *con o sin materia*, como la sustancia misma, la unidad y demás, mientras que la especial o negativa será aquella cuyo objeto está en las formas *absolutamente inmateriales*³³. En este nivel se halla el objeto *propio* de la metafísica, pero ello no limita la extensión máxima de su objeto *adecuado*. Todo objeto puede ser adecuado a la metafísica porque todo objeto puede ser reducido a su entidad, incluido el ente material, pues aun siendo material sigue siendo *ente*; por lo cual la metafísica solo ajusta el *enfoque*, lo que es decir que la consideración metafísica se basa no en su materialidad o movilidad, sino en su *entidad*, de lo cual nada se escapa. Incluso el movimiento mismo recibe un tratamiento metafísico *en tanto ente*, por donde se comprende, por paradójico que suene, su dimensión *inmóvil*, pues no es el movimiento en sí lo que se mueve, sino el *ente material*.

Ahora bien, entendiendo cómo es que la filosofía logra descubrir su objeto de consideración, toca comprender el *propósito* de dicha actividad. El humano es un ente racional, por lo cual es un ente que *piensa*. Pero es también cierto que todo humano, además de pensar, también *hace u obra*. Por supuesto, el pensar es en sí cierta acción, al igual que el hacer, pero la distinción básica es que el pensar constituye una acción *inmanente*, que afecta solo al *propio sujeto pensante*, mientras que el hacer se refiere a una acción *transitiva*, que afecta algo *extrínseco al sujeto*.

Sobre esta base, la doctrina tomista comprende que el conocimiento puede ordenarse según esta doble dimensión, a saber, la *teórica*, que se encarga de considerar *la verdad en sí misma*, y la *práctica*, que se encarga de considerar *la verdad según la operación correcta*. En este sentido, la tradición tomista distingue entre virtudes del *intelecto teórico* y virtudes del *intelecto práctico*. En el teórico se halla la ciencia, al ser una de las tres siguientes³⁴: *entendimiento simple*, o el hábito de los *principios*; *ciencia*, o el hábito de las *conclusiones*; *sabiduría*, o el hábito de las *conclusiones últimas*. Las

³² Parece preferible la terminología de Wippel, ya que se separa más del planteamiento de Christian Wolff, mismo que consideramos incorrecto. Aun si la idea de Mercier es distinta en esencia de la de Wolff, la similitud nominal puede acarrear desafortunadas confusiones.

³³ De los principios dados por santo Tomás, se sigue que el alma, en su consideración como *forma del cuerpo vivo* es objeto de la filosofía natural, mientras que en su consideración como *ente* o como *inmaterialmente subsistente* es objeto de la metafísica.

³⁴ ST I-II, Q. 57, A.2, *Respondeo*, ad 1.

virtudes del intelecto práctico son dos³⁵: *prudencia*, o el hábito del *medio adecuado*; *arte*, o el hábito del *correcto hacer*.

Así pues, toda ciencia es *en sí misma* teórica, pero, considerando el criterio *extrínseco* de la *finalidad*, se obedece la siguiente clasificación. La ciencia puede ser *teórica* (también “especulativa” o “contemplativa”) cuando la finalidad es la obtención de la verdad en virtud de la verdad misma, o bien puede ser *práctica* cuando la finalidad es la obtención de la verdad para mover a la acción³⁶. La ciencia teórica busca la verdad en sentido absoluto (*simpliciter*), y la ciencia práctica la busca en sentido relativo (*secundum quid*) o en función de la acción correcta. A partir del criterio de la *causa final*, la tradición tomista posiciona a la filosofía natural, a las matemáticas y a la metafísica dentro de las ciencias teóricas³⁷, y a la ética, la política y las artes dentro de las ciencias prácticas (estas últimas siendo “ciencias” según su realidad *cognitiva*, mas no *operativa*)³⁸.

La filosofía natural y la metafísica son *propiamente filosofía*, pues toman como objeto material al *ente real* (*ens reale*), ya que ambas consideran su objeto de acuerdo con *sus propias condiciones de existencia*, lo que es decir, tal y como es realmente. Las matemáticas, por su parte, no son propiamente una filosofía, ya que toman como objeto material al *ente cuantitativo* (ya sea lo que en sí mismo es cantidad, como la multitud o la magnitud, o según cualidades que dependen de la cantidad, como la figura o la línea)³⁹ en abstracción de su materialidad real, lo que significa que considera su objeto *independientemente de sus propias condiciones de existencia*.

Finalmente, surge la consideración sobre la posición de la lógica. En continuidad con el planteamiento de Boecio, santo Tomás comprende que la lógica no es en sí misma una ciencia, sino un *instrumento* necesario para su adquisición⁴⁰. Así pues, en tanto instrumento, la lógica es cierto arte (*logica utens*) que se utiliza sin la necesidad de atender directamente su propia dimensión cognitiva. No obstante, dentro de su finalidad

³⁵ ST I-II, Q. 57, A.3.

³⁶ *In De Trin. Boet.* III, Q. 5, A. 1, co. 1. Nota: “*Dicendum quod theoreticus sive speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus vero veritatem consideratam ordinat in operationem tamquam in finem.*”

³⁷ *In De Trin. Boet.* III, Q. 5, A. 1, s.c. 1.

³⁸ Cfr. *In De Trin. Boet.* III, Q. 5, A. 1, ad 3.

³⁹ Cfr. *In De Trin. Boet.* III, Q. 5, A. 3, co. 1.

⁴⁰ Cfr. *In De Trin. Boet.* III, Q. 5, A. 1, ad 2.

instrumental, la lógica exige un estudio propio en donde incluso *se considera un objeto*, y en esa medida (*secundum quid*) es posible también comprenderla como una ciencia (*logica docens*)⁴¹.

Ahora bien, ha de apreciarse que la lógica tiene una relación cercana con la metafísica, y un signo de ello es que el objeto de ambas tiene *la misma extensión*⁴². Pero la distinción radica en que la lógica, dada su naturaleza instrumental, considera al ente solo *en tanto noción*, por lo cual su objeto es el *ente de razón (ens rationis)*⁴³. La metafísica, por su parte, a pesar de tener, en virtud de su objeto, la misma extensión (o sea, *máxima*), es aún más básica y fundamental que la lógica, pues se dirige al *ente real (ens reale)*, el cual es *naturalmente previo* y condición de posibilidad para la entidad de razón. Y este razonamiento mismo nos manifiesta *ipso facto* que la metafísica es incluso capaz de considerar al ente de razón *según sus propias condiciones primarias*, posicionándose *en prioridad natural* sobre la lógica, ya que puede considerar toda noción *en tanto ente*.

Lo dicho basta para cerrar esta exposición sobre la naturaleza de la filosofía y la distinción de su esencia primaria. Habiendo también explorando las primeras nociones, queda solo finalizar nuestra exposición sobre la materia de la doctrina metafísica tomista derivando sus conclusiones fundamentales. No hay ciencia sin conclusiones, así que si el ente en tanto ente es objeto de ciencia, como hemos afirmado, ciertas consecuencias han de poder derivarse de ahí, lo cual encierra la siguiente pregunta: ¿qué se sigue de considerar al ente *en tanto ente*? A ello pasamos a continuación.

⁴¹ Un sólido desarrollo sobre la lógica como ciencia y arte se encuentra en el trabajo de Juan de Santo Tomás: *Sobre la naturaleza de la lógica*.

⁴² *In Metaph.* IV.4.

⁴³ *Idem*.

CAPÍTULO V

DEL ENTE COMÚN AL SER MISMO SUBSISTENTE

La metafísica, como acabamos de ver en el capítulo anterior, es la ciencia primaria, pues dota a todas las demás de sus primeros principios. Por ello, es posible encontrar implicaciones metafísicas a partir de cualquier tipo de objeto. No obstante, nuestro propósito es presentar una sistematización de la doctrina *básica*, en donde se expliquen los principios a partir de los cuales puede hacerse toda derivación. Sin más preámbulos, ofrecemos a continuación las consecuencias básicas de la consideración del ente en tanto ente.

1. Los trascendentales del ente

Podemos llamar “universal” a aquello que se dice de *muchos*, a diferencia de lo “singular”, que se dice *solo de uno*. Asimismo, es *propriadamente universal* lo que se dice de *todas las instancias* en un *mismo género* (o especie), y se llama “particular” a lo que solo incluye algunas. En este sentido, podemos comprender que ha de ser *máximamente universal* aquello que se dice no solo de todos los miembros de un mismo género, sino de *todo absolutamente*, lo cual *trasciende* géneros. Como hemos visto, se llama “ente” a todo aquello que *es*, por lo cual debe ser el ente, precisamente, lo máximamente universal, pues nada hay que no sea ente. Por lo mismo, todo aquello que se siga del ente *en tanto ente* deberá ser, por necesidad, máximamente universal, al igual que el ente. Así pues, dada la *trascendencia* que el ente tiene sobre todo género, podemos también llamar “trascendental” a todo aquello que se sigue tan solo de la formalidad de la entidad, entendiendo dicho apelativo como equivalente a lo que es *máximamente universal*, o sea, a lo que se dice no solo de muchos, sino *de todo*.

Estos trascendentales no han de ser formalmente lo mismo que la entidad, puesto que *se derivan* de tal formalidad, por lo cual han de ser comprendidos como *propiedades* del ente, y son propiedades *trascendentales* porque se derivan del ente *en tanto ente*, lo cual abarca todo. Ahora bien, es importante comprender que dichas propiedades se derivan de tal modo que agregan *al concepto* “ente” algo que este por sí solo no comunica, pero de

ningún modo pueden agregar *realmente* algo al ente que este por sí solo no sea, pues *todo es ente*, por lo cual cada agregado *sería en sí mismo ente*¹. Por tanto, las propiedades trascendentales del ente son distintas al ente y entre sí *solo en la razón*, mas no en el sujeto o en la realidad, en donde *son uno y lo mismo*². Por ello, dichas propiedades trascendentales, si bien *no son equivalentes* al ente en tanto conceptos, son, no obstante, *convertibles* con él. A partir de este punto, comenta santo Tomás que los trascendentales expresan modos de ser comunes a todo ente, en donde se agrega al concepto de “ente” la modalidad significada, lo cual sucede de dos formas³: primero, considerando al ente *por sí solo*; segundo, considerando al ente *en relación con otro*. Considerado por sí solo, ha de atenderse primero lo que se *afirma* de todo ente, y segundo lo que se *niega*.

Así pues, lo primero que se afirma de todo ente es que tiene *esencia*. No estamos hablando de la esencia determinada en su especificidad, sino del simple tenerla, sin indicar determinación, por donde obtenemos el trascendental “cosa”, lo que es decir que *todo ente es cosa*. Ahora bien, la noción de “cosa” corresponde con el latín “*res*”, de donde se obtiene la forma adjetiva “*reale/realis*”, que pasó al español como “real”⁴. Es en este sentido que debemos comprender este punto, lo cual puede quedar más claro si atendemos la *noción abstracta*, en donde el español sigue al latín y obtenemos la palabra “realidad”. El decir, por tanto, que un ente es *real* equivale a decir que es *de la cosa* (o sea, que es “cósico” o “cosal”)⁵, y la *realidad* (o bien... “cosalidad”) es la abstracción trascendental que

¹ Hablamos de “propiedades”, o sea, “*accidentes propios*”, de manera *análoga*, y es de *suma importancia* hacer esta aclaración. El trascendental no es *propiamente* un accidente, pero puede ser lógicamente considerado como tal siempre y cuando no se pierda de vista que todo *accidente real* es, de suyo, un ente. Si se pensara que el trascendental es un *accidente real*, al ser esto un ente, se caería en el absurdo de derivar los accidentes propios del trascendental *en tanto ente*, y de estos mismos, al ser también entes, se seguiría la implicación de sus propios accidentes, que serían también entes, derivando también sus propios accidentes, y así *ad infinitum*.

² *Q.D. de Veritate*, Q.1, A.1, *Respondeo*.

³ *Idem*.

⁴ Y esto es independientemente de que la palabra “cosa” no venga de “*res*”. Estamos atendiendo aquí los conceptos, no el accidente de la palabra en su materialidad. La palabra “cosa”, de hecho, se deriva del latín “*causa*” que también corresponde con nuestra palabra “causa”, mientras que, por razones históricas ajenas a nuestro propósito, la palabra “*res*” pasó al español como un nombre reservado para las vacas, y “cosa” se derivó de “*causa*” posiblemente según la utilización que en latín se daba a tal palabra en contextos relativos al derecho (lo que parece también confirmarse en otras lenguas romance, como el francés y el italiano).

⁵ En este sentido, ha de quedar claro que hablar del ente real (*ens reale*) significa hablar del ente *en tanto cosa*, en distinción del ente de razón (*ens rationis*), que equivale a hablar del ente *en tanto noción*, por donde se ve que el ente real es *propiamente trascendental*, pues no toda cosa es al mismo tiempo noción, aun si es susceptible de serlo, pero toda noción es en sí una cosa.

obtenemos del hecho de que todo ente tenga esencia. Así como la noción de “humanidad” indica una esencia específicamente determinada, la de “realidad” indica solo el tener esencia, sin determinación. Análogamente, así como podemos llamar “humano” a cualquier sujeto cuya esencia humana nos queda clara (aun si desconocemos su identidad personal), solemos llamar simplemente “cosa” a aquello que identificamos como existente pero cuya esencia ignoramos, aunque sabemos que alguna debe tener. Y más claro ha de quedar este punto para quien reflexione sobre su forma de hablar, por donde se revela que llamamos “cosa” *a todo*, independientemente de qué sea, lo cual es precisamente el sentido aquí descrito, pues difícilmente alguien se atreverá a negar que usamos la palabra “cosa” para referirnos a *cualquier cosa*.

El segundo trascendental del ente, considerado por sí solo, se obtiene de la negación. Todo ente, en la medida en que se trate de *un* ente, es *intrínsecamente indiviso*. Por tanto, negando división, se obtiene el trascendental “uno”. Así pues, *todo ente es uno*, y la consideración abstracta de dicha noción es la *unidad*. En este punto puede apreciarse la solución a ciertos cuestionamientos, tal vez característicos del pensamiento neoplatónico, entre otros⁶, en donde se discutía sobre la prioridad entre la entidad y la unidad. La dificultad, suponiendo que se refieren a la noción *metafísica* de la unidad, y no la numérica⁷, se ancla en una falta de comprensión de la diferencia entre el ente real y el ente de razón, pues la entidad y la unidad *son lo mismo en el sujeto*, o sea, en la realidad (en la cosa), y solo se distinguen en la razón, en donde el *concepto* de “ente” indica *acto de ser*, mientras que “uno” indica *indivisión intrínseca*, pero siendo “ente” más básico y lógicamente previo, pues primero comprendemos que el ente *es*, y solo después que es indiviso.

⁶ Ver el clásico trabajo de Étienne Gilson, *Being and Some Philosophers* (especialmente el capítulo 1, *On Being and the One*) para un interesante resumen histórico y excelente análisis respecto a este tema.

⁷ No ha de confundirse este “uno” con el mismo nombre pero en sentido *numérico*, lo que corresponde con una consideración *matemática*. La consideración aquí es *metafísica*, y ya santo Tomás ha advertido, en numerosas ocasiones (Cfr. *ST I*, Q. 11, A. 2, ad 1), sobre la posibilidad de confundir el “uno” convertible con “ente” con el “uno” que designa un número. Por supuesto, la noción numérica de la unidad se deriva de la noción metafísica, pero no es lo mismo, puesto que la unidad en sentido metafísico se obtiene de la *indivisión intrínseca* de todo ente, al contrario de la numérica, que es posterior puesto que considera la *multitud*, lo cual parte de una consideración *extrínseca* al ente, y se obtiene a partir de la *división* de lo continuo (*ST I*, Q. 7, A. 4, *Respondeo*), sea división real o de razón, y sea continuidad real o de razón.

Toca atender la consideración del ente en relación con otro, y esto se hace, a su vez, de dos modos⁸: en relación de un ente *con cualquier otro*; en relación de un ente *con el alma humana y sus facultades propias*, a saber, *cognitiva y apetitiva*.

Considerando al ente en relación con otro, lo primero que se obtiene es su *división de otros entes*. Es decir, así como todo ente es intrínsecamente indiviso, debe ser también *extrínsecamente diviso*, pues todo ente es tal y *no otro*. De este modo obtenemos el trascendental “algo”, lo cual significa, pues, que *todo ente es algo*. Nuevamente entramos en una consideración lingüística con este término, pues utilizamos en español la palabra “algo” de manera casi sinónima con “cosa”. Pero lo que la primera significa, según su sentido etimológico, es una oposición con “lo otro”, por donde la abstracción propia, sin necesidad de acuñar el barbarismo “alquidad”, ha de ser la *alteridad*⁹. Así pues, aun si el uso común parezca asimilar la noción de “algo” con la de “cosa”, podemos comprender este punto si consideramos también que decimos “algo” cuando comunicamos que tal ente *no es otro*, sino ese mismo.

Ahora bien, considerando al ente en relación con el alma humana, atendemos dos facultades. Según la facultad *cognitiva*, obtenemos el trascendental “verdadero”, lo que es decir que *todo ente es verdadero*, y la noción abstracta es la *verdad*. Por supuesto, ha de comprenderse que la verdad es propia *de los juicios*, no de las cosas en sí mismas, pero el sentido aquí es distinto. La verdad es *la adecuación (o conformidad) del intelecto y la(s) cosa(s)*¹⁰, pero solo puede haber tal adecuación en la medida en que la cosa misma sea susceptible de adecuarse al intelecto. En este sentido, los conceptos simples solo admiten *identidad formal*, no verdad, mientras que se obtiene verdad *en el juicio*, pero la verdad que se predica *del ente* se ancla en el hecho de que tal conformidad entre cosa e intelecto está dada *por el ente mismo desde su sola entidad*, pues todo aquello que *es*, por el simple

⁸ *Q.D. de Veritate*, Q.1, A.1, *Respondeo*.

⁹ Así pues, la palabra “algo” viene del latín “*aliquid*”, lo cual se nota más claramente cuando apreciamos la fonética de su forma ablativa “*aliquo*” (pronunciado “álicuo”). “*Aliquid*” se construye a partir de “*ali*”, que significa “otro”, y “*quid*”, que significa “qué”, por lo que decir “algo” (*aliquid*) será como decir “otro qué”, o bien, “otra cosa”, lo que vuelve evidente la relevancia extrínseca expresada con la palabra “otro”. Esta concepción parece también existir en otras lenguas, como la inglesa, en donde “algo” se dice “*something*”, lo que puede entenderse como “alguna cosa”, lo que es decir, cierta cosa y *no otra*, lo que básicamente equivale a “algo”. Es así que la abstracción “alteridad” resulta conveniente, pues, a pesar de que “*alter*” designa oposición entre uno y otro, o sea, entre dos, cualquier “otro”, sea uno o muchos, puede considerarse en la mente como *uno*.

¹⁰ “*Adaequatio intellectus et rei*”. *Q.D. de Veritate*, Q.1, A.1, *Respondeo*; A.2, co. 2.

hecho de ser, es susceptible de ser conocido; y se dice que el juicio es *verdadero* cuando lo que se juzga corresponde, ciertamente, con lo que *es*, y en este sentido es que todo ente es verdadero.

Finalmente, considerando al ente en relación con la facultad apetitiva, obtenemos el trascendental “bueno”, lo que significa que *todo ente es bueno*. Debe quedar claro que no estamos hablando aquí en un sentido *moral*, sino *metafisico*, pues la *bondad*, noción abstracta del trascendental en cuestión, es primero una condición del ser y solo después del hacer. Podemos distinguir el carácter trascendental de la bondad comprendiendo que lo bueno es *lo que todos desean o apetecen*¹¹. Ahora bien, todo aquello que el ente apetece, considerado *formal* y no materialmente, es primeramente *su propio ser*, pues es un completo absurdo el suponer que alguna cosa pueda desear algo externo a su ser sin antes desear su ser, ya que sin su ser no podría ni desear ni mucho menos tener algo externo. Como explica santo Tomás¹², lo bueno es una condición de perfección al modo de un *fin*, y todo fin es algo a lo cual se tiende cuando aún no se tiene, o en donde se reposa cuando se tiene. Tanto la tendencia como el reposo pertenecen al acto mismo de la existencia, ya que esta se preserva necesariamente aun en el acto de su perfeccionamiento. Se reposa en la existencia ya tenida porque esta es en sí misma buena, mientras que, para todo aquello que tiende hacia su perfeccionamiento, será lo bueno de perfeccionar, ultimadamente, su propia existencia, lo deseado. Queda claro, entonces, que “ente”, según la consideración del deseo, es convertible con “bueno”.

Así pues, del ente en tanto ente se derivan cinco propiedades trascendentales, lo que significa, por tanto, que todo ente es cosa, uno, algo, verdadero y bueno¹³.

¹¹ “*Bonum est quod omnia appetunt*”. *ST I*, Q. 6, A. 2, ad 2.

¹² *Q.D. de Veritate*, Q. 21, A.2, *Respondeo*.

¹³ Existe, de hecho, un sexto trascendental: lo “bello” (*pulchrum*). Es un hecho que santo Tomás no habla de este trascendental en la derivación encontrada en sus *Q.D. de Veritate*, pero es también un hecho que el desarrollo que hace en su comentario al *De Divinis Nominibus* del Pseudo Dionisio indica, sin mayor duda, que el tratamiento de lo bello es el de un trascendental. Y no puede decirse que santo Tomás no acepta la belleza como trascendental sino que solo “comenta” lo que explica Dionisio, puesto que el planteamiento está también presente en la *Summa Theologiae*. Las razones por las cuales santo Tomás no menciona la belleza en la mencionada derivación han de reservarse para un estudio histórico. Nosotros omitimos mayor mención de este punto principalmente por motivos de extensión, pues tal tema requiere su propio tratado, aunque justificamos la omisión en tanto que la condición trascendental de lo bello es en cierta medida una síntesis de los demás trascendentales, por lo que puede, hasta cierto punto, derivarse de ellos, y es así que nos bastamos con la presentación básica de los cinco mencionados.

2. Analogía del ente

Hemos dicho que las propiedades derivadas del ente en tanto ente *trascienden géneros*, lo cual implica que el ente mismo *no es un género*. Parecería válido decir que el ente es un género en tanto que podemos hablar, ciertamente, de *especies* de entes, por donde el ente mismo habría de ser el más supremo de los géneros, ya que puede predicarse de todo, y en cuya potencialidad aislada se halla el principio para la posterior especificación. Ciertos razonamientos similares a este, más sofisticados, suelen entretenerse por practicantes contemporáneos, pero, además de incurrir en distintas confusiones¹⁴, ninguno atiende la argumentación que tanto Aristóteles como santo Tomás ya han ofrecido para *demostrar* que esto *no puede ser el caso*¹⁵. Así pues, el ente no puede ser un género por la siguiente razón.

Todo género constituye un principio indeterminado en la esencia de un ente, y obtiene la determinación que lo especifica por vía de una *diferencia que no es parte del género*¹⁶. Ahora bien, si el ente es un género, entonces la diferencia, sea cual sea, que lo especifique, no podrá ser ente, ya que la diferencia que especifica un género es *externa al género*. Pero lo que no es ente no es nada, por lo que la diferencia específica en cuestión, al no ser ente, no será nada, por lo cual no hay manera de especificar el género. Más aún, es absurdo admitir que una diferencia, sea cual sea, no es ente, pues si acaso es *algo*, necesariamente participa de entidad. Luego, es *necesario* admitir que *el ente no es un género*. La argumentación es sencilla pero conclusiva; *el ente no es un género*. Sin embargo, podemos predicar entidad de todo, lo que es decir que todo es ente. ¿Cómo es

¹⁴ El tratamiento del ente como un género está implícito en casi cualquier propuesta positivista, pero incluso filósofos contemporáneos, no positivistas, sino declaradamente “analíticos”, como William Lane Craig y J.P. Moreland, han argumentado este punto explícitamente (ver *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, pt. III, 9, 2.1, p. 188). La argumentación dada por dichos proponentes es sin duda muy pobre, y básicamente se deriva, como es usual en la práctica contemporánea no escolástica, de un desconocimiento de la diferencia entre el ente real y el ente de razón, lo cual lleva hacia una confusión esencial de lo que es un género, en donde se le da una arbitraria redefinición, además de ignorar por completo el profundo desarrollo de la noción de la *analogía*, cayendo en el error “univocista” (ya presente en la escuela eleática) que más adelante explicaremos.

¹⁵ Cfr. *In Metaph.* III.8; *SCG I*, c. 25.

¹⁶ Evidentemente, si la diferencia no fuera externa al género, entonces, siendo interna, estaría ya determinando al género en tanto género, lo que colapsa en el absurdo de admitir que el género sería en el mismo sentido determinado e indeterminado.

esto posible? La respuesta es que el ente, sin ser género, se predica de todo porque el ente es en sí mismo *analógico*.

Como hemos mencionado antes, “ente”, si bien se dice de todo, *se dice de muchas formas*¹⁷. Es perfectamente correcto decir que “todo es ente” ya que las formas del ente son *en algún sentido comunes*, pero también podemos afirmar que “no todo es lo mismo” porque son *en cierto sentido distintas*¹⁸. Esta es la base de la analogía. Por lo mismo, “ente” es un término de *predicación analógica*, pero el fundamento de lo anterior es *metafísico*, no meramente lógico. Las palabras obtienen significado a partir de la realidad misma, y es posible comprender algo de la realidad analizando la manera en la que hablamos de ella, por lo cual, para comprender el fundamento de la analogía del ente, es conveniente explicarlo a partir de nuestras formas de predicación, tomando los términos como signos referentes al ente real.

Comenta santo Tomás que existen dos formas de predicación entre las cuales la analogía se posiciona como punto medio¹⁹. Por un lado, algunos términos se predicán *unívocamente*, lo que es decir que el significado, en sentido quiditativo, es *exactamente el mismo* para cualquier sujeto. Por ejemplo, cuando decimos que el “rojo” y el “azul” *son colores*, este término “color” está siendo predicado unívocamente, porque la misma quididad exactamente se significa para “color” cuando hablamos del azul o el rojo (o cualquier otro *color*). Todo género o especie se predica *unívocamente* de su sujeto, ya que la significación se da *en el mismo sentido*. Así como el azul, el rojo y el verde son *colores* en el mismo sentido, el burro y la jirafa son *animales* también en el mismo sentido.

Por otro lado, algunos términos se predicán *equivocamente*, lo que es decir que el significado no es el mismo para todos los sujetos, como sucede, por ejemplo, cuando hablamos de “gato” para referirnos al animal felino doméstico o para referirnos a la herramienta mecánica hidráulica. Lo mismo sucede con el término “hombre”, que puede ser, o bien sinónimo de “humano”, o bien sinónimo de “varón” (o “humano del sexo masculino”). Se entiende claramente que si decimos, por ejemplo, que “todos los hombres son mortales”, entonces se podrá de ahí concluir que tanto Sócrates como Cleopatra son

¹⁷ “*Dicit ergo primo, quod ens sive quod est, dicitur multipliciter.*” In *Metaph.* IV.1, 535.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Idem.*

ambos mortales si “hombre”, en la proposición dada, significa “humano”. Pero con esa premisa mayor no se podrá concluir válidamente nada de Cleopatra si dicho término significa “varón”. En síntesis, los términos equívocos se predicán de muchas formas pero *todas en sí distintas*; sin identidad esencial. Y así, pues, se comprende que el sentido de los términos unívocos es siempre el mismo (uno solo), mientras que el de los equívocos es distinto.

En tercer lugar, el punto medio entre estos dos sentidos de la predicación, como ya mencionamos, es la *analogía*. Así como el sentido es por completo el mismo en la univocidad y por completo distinto en la equivocidad, en la analogía el sentido no es completamente el mismo ni completamente distinto²⁰. Dice santo Tomás que predicar analógicamente es predicar *proporcionalmente*²¹, lo que es decir que un término se predica analógicamente de acuerdo con *una misma proporción*. Sobre esta línea, hablar de una predicación analógica o proporcional significa hablar de *una misma relación u orden entre partes*, sin que dichas partes sean las mismas en ambas relaciones. En otras palabras, *la proporción es la misma*, no las partes de las cuales dicha proporción es proporción. La noción, de hecho, surge de una consideración *cuantitativa*, como al decir que la proporción que hay entre el cuatro y el dos (4:2) es del *doble*, exactamente la misma que hay entre 200:100, por lo cual, lo que el cuatro es al dos, el doscientos es al cien, siendo esta *la misma proporción* (4:2::200:100). Pero la analogía no se queda en el nivel matemático, sino que se halla también en el fondo metafísico de la realidad.

La fundamentación metafísica de la analogía se puede encontrar en los textos de santo Tomás mismo. Explica el dominico que hay dos principios que deben considerarse en todas las cosas²², a saber, su naturaleza o quiddidad (esencia) por un lado, y su acto de ser o existencia por otro. Todos los términos unívocos se basan en la comunidad que se da *en la naturaleza o quiddidad*, no en la existencia misma de las cosas individuales. Santo Tomás dice: “Por tanto, la naturaleza humana no existe en dos hombres según el mismo acto de existencia.”²³ Dicho de otro modo, la esencia puede ser común a muchos

²⁰ También se menciona esto en *ST I*, Q. 13, A. 5, *Respondeo*.

²¹ *In Metaph.* IV.1, 535.

²² *In I Sent.* XXXV, 1, 4.

²³ *Idem*.

individuos, pero nunca así la existencia. Hay univocidad en el concepto “hombre” para Pepe y Paco, pero no por ello su *acto de ser* es el mismo; después de todo, Pepe es *un individuo* y Paco *otro*. Y continúa el Aquinate: “Tan es así, que cuando la forma significada por un nombre es el acto mismo de la existencia, no puede pertenecer unívocamente a las cosas, y, por lo tanto, tampoco es el ente [*ens*] predicado unívocamente.”²⁴ La doctrina tomista es consistente en este punto. El principio de la analogía se encuentra en la diversidad dada en la *existencia* misma de las cosas, y ahí radica la imposibilidad de predicación unívoca del ente.

En este punto, la doctrina tomista parece llegar a mayor profundidad que el planteamiento aristotélico. Lo que explica al respecto Étienne Gilson en su *Being and Some Philosophers* merece ser expuesto²⁵. En la doctrina aristotélica, si bien la analogía es de gran importancia, el valor máximo radica en los distintos sentidos del ente *en relación con la sustancia*, incluso a la manera de tomarla como un primer analogado de atribución sobre el cual distintas predicaciones obtienen sentido. Pero la noción de *existencia* es el centro de la metafísica para santo Tomás, y nos recuerda Gilson que el Doctor Angélico explica que “ente” se deriva del *verbo* “ser”, que significa, principalmente, “existir”. Así pues, la noción de “sustancia” permanece intacta en santo Tomás, tal y como Aristóteles lo desarrolla, pero el concepto de “ente” va a mayor profundidad, pues se ancla *en la existencia misma*, y, por lo tanto, puesto que “ente” se deriva de “ser” (*esse*), y “ser” es primariamente “existir”, la analogía *del ente* no se ancla en la sustancia, sino *en la existencia*.

La noción *metafísica* de la analogía se comprende, por tanto, atendiendo a la existencia, de manera que podemos decir que lo que la existencia de Paco es a Paco, la de Pepe es a Pepe, sin que la existencia de ambos sea la misma, sino la *proporción*. Ahora bien, este sentido de la analogía es lo que autores como Joshua P. Hochschild han denominado “semejanza no genérica”²⁶, pero la analogía *es en sí misma análoga*, lo que significa que se da *en distintos modos*. Es oportuno decir que en este punto llegamos a un

²⁴ *Idem*.

²⁵ *Being and Some Philosophers*, c. V: *Being and Existence*. Esta obra de Gilson, además de comentar sobre el tema que aquí tratamos, es una de las principales defensas en torno a la base *existencial* de la metafísica tomista.

²⁶ Hochschild, Joshua, *The Semantics of Analogy*, Intr., p. 1: “*Nongeneric Likeness*”.

tema altamente controvertido incluso dentro de la misma tradición tomista, el cual se divide básicamente entre los seguidores y los críticos del desarrollo de Cayetano en su *De Nominum Analogia*. Este punto de división es crucial y exige mención, pues sin una solución adecuada se compromete el sistema metafísico tomista entero, pero es conveniente primero explicar la doctrina de Cayetano y después proceder hacia la controversia y lo que proponemos como respuesta.

Así pues, la analogía, siendo en sí misma análoga, se da de distintos modos. El primer modo de la analogía se suele llamar “analogía de atribución”. En este caso, la analogía se presenta cuando algo se *atribuye* a distintas cosas en función de una prioridad y posterioridad (*per prius et posterius*). Aquí, el acto de existencia de aquello de donde surge el concepto no se encuentra en las cosas posteriores, sino solamente en la previa. Lo dicho se comprende más fácilmente con un ejemplo, y uno típico de este modo de la analogía está en el concepto de “salud”²⁷. Cuando se dice que la medicina, la orina, la dieta y el animal son todos *sanos*, el sentido de este “sano” es distinto en cada uno. Propiamente hablando, la salud está *solo en el animal*, por lo que este es el *primer analogado*, de donde “sano” se puede predicar analógicamente de la medicina no porque esta sea en sí sana, sino como *productora* de salud, al igual que la orina, que no es sana en sí misma sino que se dice “sana” como *indicativo* de salud, y así también para la dieta, que es sana pero como *conservadora* de salud.

Sobre la noción de atribución aquí discutida, comenta Jacques Maritain²⁸, siguiendo a Cayetano, que este tipo de analogía no es “analogía” en sentido estricto, sino solo *impropiamente* analogía. Explica ahí el tomista que dicha analogía se basa en un concepto que *en sí mismo es unívoco*, como ocurre en el ejemplo de la salud en el animal. Esta salud, existente solo en el animal, puede predicarse de los posteriores analogados solo en función de una transferencia de sentido que el sujeto hace con el *referente* del concepto unívoco (el primer analogado) alrededor del cual versan los distintos sentidos. Sobre las bases mencionadas, podemos establecer que este modo de la analogía es tal solo *extrínsecamente*. Sin embargo, este sentido de la analogía no necesariamente está supeditado a un concepto

²⁷ El ejemplo es recurrente, pero aquí parafraseamos lo dicho en *In Eth.* I.7, 95.

²⁸ *The Degrees of Knowledge*, Appendix II: ‘On analogy’, pp. 442-445.

en sí mismo unívoco, como interpreta Maritain, sino que, como señala Hochschild²⁹, el propio Cayetano advierte que puede darse analogía de atribución según un primer analogado *que en sí mismo es también análogo*, por lo cual se da analogía extrínseca solo respecto al *modo en el que se predica*, pero no necesariamente respecto al concepto referido en su dimensión intrínseca³⁰.

El segundo modo de la analogía es llamado por Cayetano “analogía de desigualdad”. Aquí, el concepto que se predica de distintas cosas se dice *en el mismo sentido*, pero comprendiendo que *se realiza* según una *desigual perfección*. Es decir, la *quiddidad* predicada es exactamente la misma, pero la *perfección* instanciada puede variar, lo que es decir que es *desigualmente participada*, como sucede cuando hablamos, por ejemplo, de un *cuerpo*. El concepto de “cuerpo” es *per se* el mismo sin importar que hablemos, por ejemplo, de un animal o de una piedra, pero la perfección del cuerpo de un animal es mayor que la del cuerpo de una piedra; después de todo, el animal es un cuerpo *vivo* y la piedra no, lo que es decir que el animal es más perfecto incluso en su corporeidad. No obstante, este tipo de analogía involucra un concepto predicado *en el mismo sentido*, por lo cual no es estrictamente analogía, dado que la consideración lógica lo toma en completa univocidad.

El último modo de la analogía es el de *proporcionalidad*, y puede, a su vez, involucrar dos modos: proporcionalidad *impropia* y proporcionalidad *propia*. La analogía de proporcionalidad *impropia* es lo que solemos llamar “metáfora”. En este caso, hay proporción pero *indirectamente expresada*, por lo que *se predica* de forma tal que no se aplica el concepto *propio al sujeto*. En otras palabras, cierta proporción existe realmente, pero la quiddidad encerrada en el concepto que se utiliza para describirla no pertenece *realmente* al sujeto. Los ejemplos de este modo de la analogía son tan vastos como ilustrativos. Santo Tomás de Aquino es, sin duda, un “monstruo” del pensamiento, pero ello no significa que sea un sujeto muy inteligente que al mismo tiempo presenta una apariencia con deformidades espantosas que provocan el terror de los niños. En este punto podemos notar que una marca de la analogía de proporcionalidad impropia es que *se pierde la literalidad*. A pesar de que podamos apreciar cierta proporción entre el genio de santo

²⁹ Hochschild, Joshua, *The Semantics of Analogy*, pt. 2, ch. 6, pp.111-113.

³⁰ Cayetano, *De Nom. An.* II.11.

Tomás y lo extraordinario de la apariencia de un monstruo, está claro que el escolástico *no es literalmente un monstruo*.

Claramente, la proporción aquí es *impropia*, pues radica en cierta similitud, muchas veces confusa, que existe entre dos cosas, pero expresada a través de un concepto que en sí *no pertenece al sujeto*. Ilustrando esto siguiendo el ejemplo de arriba, existe realmente una proporción entre el genio y el monstruo, puesto que la genialidad en cierto individuo puede provocar una impresión intensa en quien la contemple del mismo modo en que la monstruosidad de alguna criatura puede provocar una impresión intensa en quien la presencie. Pero tal impresión no está expresada directamente en la analogía, sino que se comprende *implícitamente*, tanto así que podemos comprender que santo Tomás es un “monstruo” sin caer en confusiones, captando simplemente el sentido analógico incluso sin percatarnos de que la proporción radica, no en los términos explícitamente enunciados, sino en algo *externo* a la enunciación pero característico de ambas partes, por lo cual es susceptible de comprenderse. Este modo de la analogía, por tanto, es más un recurso artístico que una expresión de la naturaleza propia de las cosas, por lo cual es muy relevante en la poesía y en la literatura, e incluso puede ser una útil herramienta heurística, pero, como dice Edward Feser³¹, no es de primario interés metafísico.

La analogía de proporcionalidad *propia* es la analogía clave de la metafísica, así como el punto de controversia que más adelante abordaremos. La proporción, en este caso, se da tanto en la existencia como en el concepto, de forma tal que hay comunidad y al mismo tiempo diferencia, y de modo que solo hay identidad en la relación que representa la proporción, la cual es *intrínseca y directa*. En este tipo de analogía, el término aplicado se encuentra proporcionalmente en las cosas *desde su propia existencia*, por lo que, además de involucrar mayor y menor perfección, requiere de un concepto también *en sí mismo analógico*, siendo la proporción lo que se capta en la estructura inteligible, y en donde dicha proporción es *la misma* en todas las instancias. Y esta es la clave, pues el ente *no es un concepto quiditativo*, sino que significa *la proporción derivada de la existencia respecto al sujeto*, y por ello es analógico.

³¹ *Scholastic Metaphysics*, 4.3, p. 257.

De ahí se aprecia que una marca de la analogía de proporcionalidad propia es que *mantiene literalidad*. En este sentido, la proporcionalidad es en sí misma irreductible porque se basa en la igualmente irreductible noción de la *existencia*, por lo cual no es susceptible de análisis propio, pero no por ello no puede ser captada, sino que se capta *en su simplicidad* en virtud de la relación que dicha proporción establece con las partes de la cual es proporción. Por ejemplo, lo que los sensibles son al sentido, los inteligibles son al entendimiento, y en tal proporcionalidad podemos hablar de ambos, sensibles e inteligibles, propiamente como *objetos* (de conocimiento), identificándolos *analógicamente*. De este modo también podemos hablar de *visión* sensible y *visión* inteligible, como cuando podemos “ver” con el entendimiento que el resultado de una operación aritmética es correcto.

La diferencia esencial entre la analogía de proporcionalidad propia y la analogía de desigualdad es que en la primera incluso *el concepto mismo es analógico*, y no así en la segunda, donde el concepto, al ser quiditativo, es propiamente unívoco, mientras que incluso la *predicación* basada en la analogía de proporcionalidad propia, como sucede con el ente, involucra también cierta diferencia. Por ello, la analogía de desigualdad no es propiamente analogía en ningún sentido predicativo, sino que solo obtiene el carácter analógico atendiendo a la perfección *dada desde la existencia*, lo cual es *analogía metafísica*, en sí misma solo predicable *a través de la proporcionalidad propia*.

La razón por la cual puede haber univocidad en la analogía de desigualdad pero no así en la proporcionalidad propia es que la predicación unívoca *es quiditativa* y se da en el nivel de *géneros* y *especies*, mientras que la analógica se da en el nivel *trascendental*, aterrizado *en la existencia misma* de las cosas. Los géneros y las especies mantienen univocidad en su estructura inteligible porque en su consideración se hace *abstracción de la noción de existencia*, y en esa medida, subsistente solo en la razón, las esencias abstraídas en forma de géneros y especies no encuentran obstáculo para contemplar su dimensión unívoca e idéntica. Pero esto no puede suceder en el caso del ente, puesto que, a pesar de que la consideración de la entidad abstrae de la existencia *concreta o fáctica*, no se puede abstraer de la *noción de existencia*, puesto que de ahí mismo se forma la noción de la entidad.

Y es necesario que haya analogía *intrínseca* en la predicación, y no solo en la perfección realizada, porque la metafísica y la lógica mantienen una relación *isométrica*, en tanto que las formas de predicación se fundamentan ultimadamente *en la formas mismas del ser*, y por ello es que el acto de predicar es *significativo*. Por lo tanto, pretender reducir el ente a la univocidad, o eliminar la base analógica del ente, es cometer un desliz metafísico que colapsa en el absurdo de la escuela eleática. No es necesario que colapse *dentro de la conciencia y con la intención del proponente (in actu signato)*, pero, aun así, colapsa (*in actu exercito*), por *necesidad lógica*, lo cual puede demostrarse de la siguiente manera.

Si “ente” se dice unívocamente, entonces, puesto que todo lo que *es, es*, todo es *idénticamente* ente. La sustancia es ente, y así también el accidente. Cualquier diferencia entre sustancia y accidente será, en sí misma, un ente, puesto que *es*. Así pues, la sustancia es ente, el accidente es ente, y la diferencia entre ambos es ente. La diferencia entre “distintas” sustancias será, en exactamente la misma medida, también ente, y lo mismo para la diferencia entre accidentes, que también será ente, y dígase lo mismo para la diferencia entre diferencias. Luego, la sustancia, el accidente, las diferencias entre ambos, las diferencias entre sustancias, las diferencias entre accidentes y las diferencias entre diferencias *son todos entes*. Pero “ente”, *ex hypothesi*, se dice *unívocamente*, a saber, *en el mismo sentido*. Luego, sustancia, accidente y todas las diferencias mencionadas, por ser entes, se dicen *en el mismo sentido*. Por lo tanto, sustancia, accidente y toda diferencia posible es exactamente lo mismo, puesto que *se reducen al ente*, que se dice en el mismo sentido. No se podrá contraargumentar diciendo algo como: “no son lo mismo, puesto que son ‘entes’ de maneras distintas” porque eso iría *contra la hipótesis* y, de hecho, *afirmaría* la doctrina de la analogía. Por lo tanto, de la univocidad del ente se sigue que *todo es lo mismo*, una y la misma cosa, en un inmenso monismo ineludible. Por lo mismo, de ahí se sigue que “el cambio es una ilusión”, porque cambiar implica cierta diferencia, pero, según se sigue de lo argumentado, *todo es lo mismo*, y por ello no hay diferencias y el cambio *no puede ser*, y será solo una ilusión³². Pero si el cambio es una ilusión, la ilusión *es*, y por lo

³² No se podría tampoco contraargumentar diciendo que *la noción* de cambio no existe, para eliminar la ilusión. Ultimadamente, un contraargumento intenta *cambiar* una opinión o, al menos, implica la noción de cambio en solo hecho de la transición de *sonidos* mentales que completan el propio contraargumento.

tanto, es ente. Si la ilusión es ente, y todo es lo mismo, entonces la ilusión es lo mismo que la “no ilusión”, o sea, que “lo real”, porque no hay diferencia alguna en donde todo es lo mismo. Por lo tanto, el cambio es una ilusión y no es una ilusión. Por lo tanto, el cambio es real y no lo es, y por lo tanto también, todo es lo mismo y no todo es lo mismo. Difícilmente se puede concebir un absurdo más grande.

La controversia respecto al planteamiento de Cayetano debe ser abordada ahora. A pesar de haber encontrado apoyo durante siglos, desde Juan de Santo Tomás, pasando por Eduardo Hugón, Garrigou-Lagrange, Jacques Maritain, entre otros, y hasta llegar, según parece, a Edward Feser³³, el desarrollo de Cayetano se vio duramente criticado en la segunda mitad del siglo XX, principalmente por Ralph McInerny (lo que se aprecia en su *Aquinas and Analogy*³⁴), y la tendencia “anticayetanista” parece continuar en autores como John Wippel. Ahora bien, lo que nosotros proponemos aquí es una fundamentación *metafísica* de la analogía, y sobre esa línea declaramos apoyo al planteamiento de Cayetano, para lo cual procedemos a evaluar la crítica a su doctrina.

Resumidamente, la postura de McInerny afirma que lo que Cayetano hace es una *interpretación* de la doctrina de la analogía expuesta por santo Tomás, especialmente basándose en una breve mención que el Aquinate hace en su *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo³⁵. A partir de ello, McInerny critica que Cayetano, de hecho, lo interpreta mal, además de reprochar al cardenal el pretender hacer una interpretación de santo Tomás pero aludiendo casi solamente a Aristóteles, incluso criticando duramente una “abusiva” traducción al latín que Tomás y los escolásticos hacen de la lengua griega del Estagirita. Plantea McInerny que el cardenal termina ofreciendo, de manera forzada, una doctrina de la analogía más bien “propia de Cayetano” y desviada del pensamiento de santo Tomás. Sugiere también McInerny que la analogía *de los nombres* es principalmente un asunto *lógico* que se deriva de la atención a cómo los nombres significan, pero Cayetano hace un “amalgama” entre el plano lógico (el de la predicación) y el metafísico (el real)

³³ Ver *Scholastic Metaphysics*, 4.3. Sin explícitamente decantarse por la postura cayetanista, y mencionando, de hecho, que existe controversia, Feser decide explicar la doctrina de la analogía con base en el desarrollo de Cayetano, lo que, al menos, puede dar la impresión de que le parece la postura correcta.

³⁴ No solo McInerny ha levantado la crítica, sino que incluso es posible decir que hubo desarrollo previo que él recoge y en el cual se apoya. Pero consideramos que McInerny es, tal vez, el principal referente de la controversia y el más duro crítico.

³⁵ *In I Sent.* XIX, 5, 2, ad 1.

para lograr acomodar su novedosa “analogía de proporcionalidad propia”, la cual McInerney califica como “un monstruo que habría sido rechazado tanto por Aristóteles como por Tomás”³⁶, puesto que, para ellos, la analogía ultimadamente se reduce a la atribución, que mejor ha de llamarse “*per prius et posterius*”, para no apelar a la terminología cayetanista.

En defensa de Cayetano aparece en escena Joshua P. Hochschild. En su *Semantics of Analogy*, el autor hace una crítica extensa (donde se menciona a McInerney y a muchos otros) hacia los ataques al planteamiento de Cayetano. La argumentación general de Hochschild sostiene que, de hecho, lejos de malinterpretar a Tomás, lo que Cayetano hace, motivado por las objeciones que Juan Duns Escoto lanzó sobre la propuesta de Tomás, es un *desarrollo* de la doctrina de la analogía, no una mera interpretación. Asimismo, explica Hochschild que Cayetano, de hecho, no basa su desarrollo en el mencionado pasaje de santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias*, sino que el desarrollo que hace toma distintas bases y amplifica la doctrina, en donde apunta a ese comentario de santo Tomás y a otros como *apoyo* a su desarrollo, no porque sea explícitamente lo mismo, sino porque hay coincidencia *virtual*. Y la necesidad del desarrollo de Cayetano era manifiesta, pues, solo con base en el planteamiento explícito que dejó santo Tomás, la objeción de Escoto no parecía encontrar solución. Dicha objeción sostiene que un concepto *unívoco* es aquel cuyo significado, o bien, cosa significada (*res significata*), mantiene unidad suficiente para que en su utilización silogística no se cometa la falacia de equivocación³⁷. Por ende, siguiendo el razonamiento de Escoto, si acaso puede haber una ciencia del ente en tanto ente, lo cual necesariamente recurre al silogismo, el concepto “ente” tiene que ser unívoco.

Un sencillo problema *metafísico* a este respecto es que si el ente fuera unívoco, como afirma Escoto, entonces se seguiría un monismo al estilo eleático, en cuya negación se termina implicando la rechazada analogía. Cayetano, explica Hochschild, responde a Escoto con una solución que verdaderamente encuentra un punto medio entre univocidad y equivocidad: la proporcionalidad propia, donde el concepto, como el de “ente”, mantiene un mismo significado *no según la cosa misma*, sino *según la proporcionalidad*, entendida

³⁶ McInerney, Ralph, *Aquinas and Analogy*, pt. I, 2, p. 47, nota 21.

³⁷ Scotus, *Commentaria Oxoniensia* I, d. 3, qq. 1, 2, a. 4, 346. Nota: “*conceptum univocum dico qui ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem: sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri*”. Evidentemente, la concepción de Escoto cae en un sofisma derivado de una tautología nominal. Aun si se aceptara esta descripción de la univocidad, la analogía *metafísica* del ente quedaría intacta.

de la manera que ya explicamos arriba. Asimismo, si no existe una analogía de proporcionalidad propia, entonces la única analogía verdadera que permanece es la de atribución (*per prius et posterius*), como en el ejemplo de la salud. Pero esta analogía no evita la falacia de equivocación. Por ejemplo: “Todo aquello que esté sano está vivo. Esta orina está sana. Luego, esta orina está viva”³⁸. Ahora bien, donde hay proporcionalidad propia, la falacia se evita fácilmente atendiendo a que la unidad se da en la *proporcionalidad*, como la que cada sujeto tiene respecto a su propia existencia, *analogable a distintos sujetos*. El razonamiento silogístico sobre el ente, así como en cualquier caso de proporcionalidad propia, basa su unidad conceptual y validez lógica *en esa misma proporción*, al margen del aspecto distinto de cada existencia por separado. Asimismo, puesto que la unidad está *en la proporcionalidad*, esta analogía no puede reducirse, de ningún modo, a la univocidad o equivocidad, que se refieren *a la quiddidad*, y llega directo al corazón de la realidad misma, pues se ancla *en el ente*.

Así pues, mantenemos que tanto McNerny como distintos detractores *malinterpretan* la intención y propuesta cayetanista, pues, como muestra Hochschild, Cayetano no está haciendo un tratamiento “interpretativo e histórico” de santo Tomás, sino un desarrollo *filosófico* (aun desde la perspectiva del lógico) que proporcione una sólida solución a la objeción de Escoto basada en un *verdadero punto medio* entre la univocidad y la equivocidad, de modo *que no colapse en una de ellas*, y que permita *unidad suficiente para el razonamiento válido*. En este sentido, las críticas a Cayetano mantienen un incómodo silencio respecto a la solución *filosófica* en cuestión, pues ni mencionan la relevancia que para Cayetano tiene tal objeción, ni mucho menos explican cómo solucionarla después de haber eliminado el “monstruo” engendrado por el cardenal³⁹. Y el mismo silencio se mantiene respecto a la solidez *metafísica* de la noción de la proporcionalidad propia considerada *en sí misma*, cosa que aquí defendemos, por lo cual la crítica a Cayetano resulta ultimadamente irrelevante.

³⁸ Nos inspiramos en el ejemplo que da Hochschild (*op. cit.* p. 76), aunque pensamos que la formulación que ofrecemos puede ser un poco más clara.

³⁹ Y no estamos sugiriendo que McNerny y otros no mencionen la objeción *del todo*, o que no mencionen el hecho de que Escoto hubiera formulado una célebre doctrina de “univocidad del ente”. Lo que decimos es que no mencionan la relevancia que tiene *para Cayetano*, ni tampoco se comprometen *filosóficamente* con una respuesta.

Por otro lado, parece ser, como también muestra Hochschild, que las críticas hacia Cayetano se fundamentan en una extraña convicción de que la propuesta del cardenal (y, por asociación, la de cualquier tomista) debe evaluarse en función de cierta “fidelidad” que se muestre a la letra de santo Tomás⁴⁰. Pero no parece que tal evaluación explique el sentido en el que debe mantenerse dicha fidelidad, mientras que sí parece que se la considera como deuda del “historiador” del tomismo, tanto así que Wippel incluso invoca el veredicto de distintos estudiosos que “rechazan la fiabilidad *histórica* de la *interpretación* de Cayetano”⁴¹ [énfasis añadido]. En este espíritu, el “tomista” ha de limitarse a comunicar lo que santo Tomás “dijo”, sin preocuparse mucho por considerar si acaso lo que dijo es verdad, ni tampoco atendiendo la posibilidad de desarrollar lo que el texto de Tomás, de hecho, puede implicar, como si la finalidad de la filosofía fuera el construir un “museo de opiniones”. Pero ello no es el compromiso del *filósofo* tomista, como Cayetano, quien busca, en conformidad con lo que plantea Tomás, no la “opinión de los hombres”, sino *la verdad de las cosas*, y tal vez en ese espíritu se logre apreciar que la doctrina de la analogía de proporcionalidad propia puede encontrarse *virtualmente*, al menos hasta cierto punto, en el *corpus thomisticum*, para lo cual el propio Cayetano, de hecho, señala los pasajes relevantes. Será, por tanto, más fiel a Tomás quien busque la verdad de las cosas, especialmente respecto a objeciones que, por obvios motivos cronológicos, Tomás mismo no pudo atender.

Enfatizamos, con lo dicho, la convicción de que el compromiso del tomismo debe ser primariamente *filosófico* y solo secundariamente histórico, y en tal espíritu será más fácil evitar mal encaminados reproches a lo que puede ser un genuino desarrollo doctrinal. Mismos reproches que, motivados por una evaluación *histórica*, tanto yerran en lo filosófico *como en lo histórico*, puesto que, primero, desatienden el hallazgo de la solidez metafísica contenida, lo que es decir que no atienden la verdad *simpliciter*; y, segundo, malinterpretan *históricamente* lo que evalúan, ya que la propuesta de Cayetano ni siquiera es una interpretación histórica. Así pues, *amicus Ralph, sed magis amica veritas*, y por ello es que, en función del *acierto metafísico* de la doctrina de la proporcionalidad propia, ha de aceptarse la propuesta de Cayetano, al margen de la crítica de McInerny. Y si nuestra

⁴⁰ Hochschild, Joshua, *The Semantics of Analogy*, pt. 1, c. 1, p. 21.

⁴¹ Wippel, John, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, pt. I, c. III.2, p. 73, nota 30.

propuesta aquí expuesta ha de juzgarse errónea, sea la verdad misma a lo que se apele, pues a ella todos hemos de someternos.

3. Distinción real entre esencia y existencia

La esencia y la existencia de todo ente son, en la doctrina tomista, *realmente* distintas⁴². Para comprender este punto, tanto innegociablemente tomista como dolorosamente incomprendido por diversos críticos⁴³, conviene primero explicar las nociones de “distinción” y “diferencia”.

Cuando hablamos de *dos cosas*, estamos implicando cierta diferencia tanto como cierta unidad. Podemos decir que son *dos* en virtud de la *diferencia*, pero ello implica el acto de *contarlas*, en donde se encierra, aunque sea implícitamente, cierta unidad. Desde luego, es imposible contar cosas *en tanto cosas*, por lo cual el acto de contar implica cierta unidad considerada *específicamente*. Así pues, decir “dos manzanas” encierra la diferencia de que sean *dos* y la unidad de que sean *manzanas*. Ahora bien, ¿qué significa que dos (o más) cosas sean *diferentes*?

Claramente, decimos que hay *diferencia* en donde hay cierta *negación de unidad*, y, en ese sentido, *diferencia* es opuesto de *mismidad*, lo que es decir que dos cosas son *diferentes* cuando *no son lo mismo*, pero donde se implica la unidad en virtud de la cual es posible contarlas. Por tanto, “diferencia” es la negación de mismidad en cierto sentido pero mantenida en otro⁴⁴. Esto se comprende atendiendo directamente a la noción de “mismidad” y sus derivados. Decimos que dos cosas son *iguales* cuando mantienen unidad en cierta *cantidad*, y que son *similares* (o *semejantes*) cuando mantienen unidad en cierta *cualidad*. Pero decimos que son *lo mismo* cuando la unidad encontrada está en la *esencia*⁴⁵. Por ende, si dos cosas son *iguales*, por un lado, o *similares*, por otro, se entiende que la cantidad o cualidad que respectivamente las unifica, considerada *por sí sola*, es *la misma*

⁴² ST I, Q. 50, A. 2, ad 3; SCG II, c. 52; DEE, cc. 4, 5.

⁴³ Desde escolásticos como Escoto y Suárez, sobre lo cual comentaremos más adelante, hasta contemporáneos como Anthony Kenny, cuyas objeciones, como muestran Gyula Klima (*On Kenny on Aquinas on Being*) y Edward Feser (*op. cit.* 4.2.2), atacan versiones de la doctrina que no superan el nivel de la caricatura, por lo que omitimos mayor mención.

⁴⁴ Cfr. *In Metaph.* V.12.

⁴⁵ *Idem*. E incluso decimos “mismo” cuando nos referimos a lo *idéntico*, sea en quiddidad o en proporción.

(puesto que en dicha consideración se va directo a la esencia), por donde se aprecia cómo la igualdad y la similitud se reducen a la mismidad⁴⁶.

Así pues, las diferencias se dan en el nivel *accidental* según cierta unidad en la esencia pero donde no hay una misma cantidad o cualidad. Pero puede haber diferencias en el nivel *sustancial*, lo cual se comprende atendiendo a la materia, a la forma o a la proporción⁴⁷. Hay diferencia en *número* cuando hay unidad en la *especie* y diferencia en función de los individuos, lo cual es diferencia según la *materia*. Hay diferencia en *especie* cuando hay unidad en el género pero diferencia según la *forma*⁴⁸. Cuando no hay unidad en el género, la diferencia es *genérica* y la comunidad que se mantiene está en el nivel *trascendental*, a partir de la unidad *analógica* de la entidad. De este modo, podemos comprender que la noción de “diferencia” implica negación de unidad en cierto sentido, como opuesto de los sentidos en los cuales se puede predicar mismidad.

Por otro lado, decimos que algo es *distinto* cuando nos referimos simplemente a la negación de unidad pero sin considerar el aspecto de comunidad. No obstante, lo distinto también puede referirse a la *identificación* de cierta diferencia, en tanto que “lo diferente” se encuentra en las cosas mismas mientras que “lo distinto” se fundamenta en tal diferencia pero se encuentra en el sujeto que la identifica. “Distinto”, en este sentido, agrega a “diferente” la noción de la *identificación*, en acto o en potencia.

Así pues, una distinción es *real* cuando la diferencia está *en las cosas mismas*, pero es solo *de razón* cuando *no está en las cosas*, en conformidad con la relación entre el ente real y el ente de razón. Ahora bien, una distinción de razón puede ser *meramente lógica*

⁴⁶ No obstante, refiriéndonos a la esencia o a la cualidad también podemos decir “igual” (y otros términos cuantitativos) en función de la *cantidad virtual* (ver STI, Q. 42, A. 1, ad 1), la cual se refiere a la consideración de cierta *perfección realizada*, sea en el nivel cualitativo o en el trascendental, en virtud de la cual “se miden”, como al hablar de dos cosas “igualmente rojas”, en lo cualitativo, o “igualmente buenas”, en lo trascendental. Por ello, no es estrictamente una cantidad, sino una consideración análoga, en tanto que la cantidad propiamente mide la *extensión*, mientras que la cantidad virtual mide la *intensión* (o *intensidad*). Esto es también capturado por san Agustín al afirmar (*De Trinitate* VI, c. 8) que en aquello en donde no hay materia (mole) ser mayor significa ser mejor.

⁴⁷ Cfr. *In Metaph.* V.12; STI, Q. 50, A. 4, *Respondeo*.

⁴⁸ Como señala santo Tomás (ver nota previa), el número es una especie de cantidad obtenida a partir de la división de lo continuo, lo cual se da en la *materia* y no en la forma, por lo que la distinción de lo formal no constituye diferencia propiamente numérica. Pero puede hablarse, por ejemplo, de un “número de ángeles”, mismos que, según la doctrina tomista, son formas puras (sin materia). Sin embargo, solo es posible contar ángeles considerando alguna *comunidad* (de otro modo, ¿por qué decir que son *ángeles*?), y dicho conteo es posible en virtud de cierta comunidad *entendida como materia*, como en la comunidad de poderes, la cual que *se divide* según los distintos individuos que la instancian.

cuando es resultado de la convención lingüística, como al decir “hombre” o “animal racional”, pero puede ser *virtual* cuando lo dado en la realidad no tiene diferencia pero hay cierto *fundamento real* para que la mente pueda hacer una separación, como en el caso del hombre, cuya animalidad y racionalidad son *realmente una*, pero la mente puede separarlas *haciendo abstracción* en virtud de que la formalidad de la animalidad puede también determinarse por otras diferencias, lo cual es innegable dado el testimonio de la existencia de animales no racionales. Análogamente, podemos decir que hay diferencia refiriéndonos también a distintos *principios* del ente, no porque cada principio tenga en sí mismo realmente una esencia, lo que significaría que es ente, sino que son principios *realmente distintos* porque la diferencia entre ambos está *en el ente real mismo* y no solo en la construcción racional.

Esto es precisamente lo que sucede con la distinción real entre esencia y existencia. No son el mismo principio, sino que son *realmente distintos*. El fundamento de lo anterior se encuentra en la *distinción real entre acto y potencia*, pues la esencia, considerada en sí misma, no es más que *potencia para ser*, por donde se comprende que la existencia es lo que le da *acto*. Escoto y Suárez, como dos célebres ejemplos, se encargaron, cada uno a su sazón, de negar la distinción real entre esencia y existencia⁴⁹, por lo que conviene mencionar algo al respecto y ofrecer una breve defensa general de la doctrina tomista.

Anticipadamente, podría decirse que la distinción real entre esencia y existencia se desvanece si acaso la potencia y el acto no son realmente distintos. Pero negar que el acto y la potencia son *realmente* distintos se reduce a grandes absurdos, sea cual sea la sutileza con la que se niegue. De ser este el caso, entonces no puede haber *cambio real*. Todo cambio es el acto de la potencia en tanto potencia. Por tanto, la transición de una potencia al acto, sea continua o instantáneamente, constituye la realidad del cambio. Pero si la distinción entre acto y potencia no es real, tampoco puede ser real la transición entre la una y la otra. Luego, el cambio no es real, y llegamos así al absurdo eleático. En este sentido, objeciones a la distinción *real* entre esencia y existencia fundamentadas en una supuesta indistinción real entre acto y potencia resultan irrelevantes y sujetas a un endeblísimo cimientto.

⁴⁹ En Escoto, ver *Com. Ox.*, 4, 13, 1. Para Suárez, *Disp. Met.*, 31. Recomendamos también el resumen, claro y preciso, de Frederick Copleston en su *Historia de la filosofía*.

Aun así, parecería que puede admitirse la primera distinción pero negar la segunda. Si la existencia actualiza la esencia, entonces toda esencia existente es una esencia *en acto*. Dicha esencia ya no está en potencia, sino en acto, por lo que no puede ser en sí distinta de su propia actualidad. Luego, la esencia es lo mismo que su acto de ser, o sea, que su existencia. Pero este razonamiento, aun si llega a parecer convincente, encierra al menos tres problemas.

El primero es que confunde la dimensión del ente con la de sus principios. Es decir, trata la esencia *como ente*, cosa que no es, sino que es *principio* del ente. El hecho de que la existencia actualice la esencia no significa que el acto sea propiamente *de la esencia*, sino que actualiza *al ente*, del cual la esencia es esencia. Es el ente lo que tiene esencia, al igual que existencia, y es por ello que la existencia es *per se* acto de ser *del ente*, y solo es acto de la esencia *per accidens*, a través del ente. Si la existencia fuera *per se* de la esencia, entonces la esencia existiría *en tanto ente*, pues el ente es aquello que *es*. Pero si la esencia fuera un ente, entonces tendría una esencia, pues la esencia es *lo que el ente es*, por lo cual esta última esencia, a su vez, tendría una esencia, la cual también tendría una esencia, la cual también tendría una esencia, *ad infinitum*.

El segundo es que asimila al ente con sus principios. Claramente, todo ente es lo mismo que sí mismo, pero el que un ente esté *en acto* no significa que el ente sea lo mismo que su actualidad. Si esto fuera el caso, el mismo ente no podría estar *en potencia*. Un ente en potencia no está en acto, pero un ente que pasa de la potencia al acto no deja de ser *el mismo ente*, sino que *el mismo ente se actualiza*. Ahora bien, si el ente es lo mismo que su actualidad, entonces el ente que pasa de la potencia al acto será, en el acto, *otro ente*, ya no el mismo. Por lo tanto, toda *identidad* se pierde en cualquier “actualización”, lo que significa, o bien que no hay identidades, tremendo absurdo, o bien que no hay actualizaciones, lo que significa que tampoco hay cambio, otro absurdo.

El tercero se deriva del segundo, y es que la única “solución” para el absurdo anterior es asimilar los propios principios. Si el ente es lo mismo que su actualidad, y puede ser el mismo ente al pasar de la potencia al acto, entonces dicha actualidad no puede ser realmente distinta de la potencia. Pero acto y potencia son realmente distintos, como ya se ha dicho. Por lo tanto, el problema no se soluciona, y solo queda admitir que el ente no es lo mismo que su actualidad.

Aún otro problema se sigue directamente de admitir que esencia y existencia, en tanto principios, son realmente lo mismo. Si la esencia fuera realmente indistinta de la existencia, entonces toda esencia realizada tendría que ser lo mismo que su acto de existencia, de lo cual se sigue que tendría que existir *por necesidad*, pues el acto de ser estaría presente *intrínsecamente* desde la esencia. Pero este consecuente, evidentemente, es falso, por lo cual, eliminado el consecuente, destruimos también el antecedente, con lo que tenemos un argumento más a favor de la doctrina tomista.

No obstante, Suárez, de hecho, niega tal implicación. Aun así, comprendiendo debidamente las nociones, podemos ver que la implicación es *necesaria*. No puede haber ente que no tenga esencia, pues la esencia es lo que algo es, y el que haya un ente significa que existe. Por ello, lo que el ente es, que llamamos “esencia”, será *lo mismo que su existir*, porque eso es lo que significa que no haya distinción real: que son *lo mismo*. Ahora bien, todo lo que es realmente lo mismo es realmente *indivisible*, y, por ello, realmente *inseparable*. Si ambos principios son realmente el mismo, entonces la esencia y la existencia son realmente *inseparables*, lo cual significa que mientras haya esencia habrá también existencia. Por lo tanto, el ente, sea cual sea, por el simple ser lo que es, existe, y así se sigue que existe *necesariamente*. Así pues, la implicación es verdadera, contra la opinión de Suárez.

Finalmente, otra posible objeción parece sugerir que existencia y esencia deben ser realmente lo mismo puesto que, de lo contrario, tendrían que ser realmente separables. No obstante, esta implicación es falsa. Toda separabilidad real implica distinción real, pero no así lo contrario, lo que es decir que la distinción real no implica separabilidad real, como sucede con la forma y la materia del ente móvil, lo que se puede demostrar también por reducción al absurdo.

Ha de suponerse que toda distinción real implica separabilidad real. Si dos principios son realmente distintos, entonces dichos principios son realmente separables. Ahora bien, separabilidad real implica *subsistencia* en la separación, lo que es decir que lo que ha sido realmente separado *sigue existiendo realmente* tras la separación, de otro modo el decir que fue “realmente separado” es vacío sonido sin significado. La forma sustancial y la materia prima son dos principios realmente distintos. Por lo tanto, son realmente separables. Pero separar la materia prima es dejar la materia *sin forma*, y la materia prima

es *potencialidad pura*. Se sigue, entonces, que la potencialidad pura, en sí misma, existe *realmente*. Pero existir es *acto* de ser. Por lo tanto, la materia prima existe *sin acto*, lo que es decir que existe y no existe, lo cual es absurdo. Por lo tanto, la suposición es falsa. Luego, distinción real no implica separabilidad real⁵⁰.

La esencia y la existencia, según se aprecia por todo lo argumentado, son realmente distintas. Asimismo, podemos comprender que las esencias, siendo en sí mismas *solo potencia para ser*, realmente existen en los distintos entes concretos e individuales que conforman la totalidad de lo que llamamos “realidad”. Si el ente puede no existir, como es el caso, queda solo preguntar: ¿por qué existe?

4. *Ipsum Esse Subsistens*

Sirviéndonos como puerta de entrada hacia las primeras consideraciones de la filosofía, la realidad del *cambio* también es uno de los puntos de arranque para la máxima conclusión de la metafísica⁵¹.

El cambio no es otra cosa que la actualización de una potencia. Ahora bien, una potencia en sí misma no es más que “poder ser”, lo cual significa que por sí sola *no actúa*, y solo el acto por sí mismo es principio de completitud, tanto del ser como del hacer. Por ende, todo aquello que pasa de la potencia al acto lo hace en virtud de algo *que ya está en acto*. Asimismo, todo acto que actualice una potencia, si en sí mismo también pasó de la potencia al acto, entonces lo hizo en virtud de algo ya en acto. Para este nuevo acto se sigue lo mismo, pues si pasó de la potencia al acto lo hizo en virtud de otro acto. Pero este proceso no puede regresar al infinito. Es un hecho innegable que algunas cosas, *aquí y ahora*, cambian. Esto solo se explica en función de la mencionada actualización de potencias. Por ello, incluso si algo cambia *ahora*, necesariamente tiene que haber un *primer actualizador*, y no meramente en sentido temporal, sino *jerárquico*, independientemente de cuántas potencias sean actualizadas como punto medio entre el primer actualizador y el cambio

⁵⁰ Por supuesto, podría alguien intentar contraargumentar diciendo, o bien que la forma y la materia no son realmente distintas, o que la materia prima no es potencialidad pura. Ambas objeciones se reducen a sus propios absurdos, pero omitimos mayor argumentación por motivos de extensión, además de que lo dicho hasta ahora presenta los elementos suficientes para que estas y otras posibles objeciones puedan ser satisfactoriamente resueltas.

⁵¹ Cfr. *ST I*, Q. 2, A. 3, *Respondeo*. Primera vía.

presente, ya que sin primero no hay tampoco último. Pero si la cadena de actualización regresa al infinito, se elimina el primer actualizador, porque cualquier candidato será sustituido por uno previo, y este por otro previo, *ad infinitum*, con lo que se elimina también el cambio presente, que es el innegable punto de partida. Luego, tiene que haber un *primer acto*, o bien, un *primer actualizador*.

Este primer acto, a su vez, tiene que ser acto *puro*. Primeramente, no es necesario que un acto esté compuesto con potencia, pues el acto por sí solo es principio de completitud. Ahora bien, si algo no es acto puro, entonces es compuesto de potencia y acto. Paralelamente, dicha potencia es en sí distinta del acto con el cual está compuesta. Pero, al no ser lo mismo, solo pueden estar compuestas en virtud de algo *externo*. Una potencia, al ser potencia, no puede actuar para unirse a sí misma al acto, y un acto por sí solo tampoco puede actuar para unirse a una potencia, porque ello significa que tal acto ni siquiera es acto, sino que está *en potencia* para la unión. Por lo tanto, toda unión de acto y potencia supone que dicho acto, previo a la unión, está en sí mismo *en potencia* para la unión, por lo cual la actualización se da en virtud de un acto *externo*. Pero el acto externo que las une, o bien es acto puro, o bien es compuesto de acto y potencia. Si es acto puro, llegamos a nuestro punto. Si es compuesto, requiere de un acto externo, y así ha de seguirse hasta llegar al acto puro. Este acto puro, dada la realidad de la composición de acto y potencia, es necesariamente también el primer actualizador, pues toda composición es en sí una actualización. De lo contrario, puesto que no es necesario que un acto esté compuesto con potencia, se sigue que el compuesto está unido por azar, lo cual repugna a la razón.

Es necesario, según lo argumentado, admitir la existencia de un primer actualizador que en sí mismo es acto puro. No es una conclusión probabilística; no es una abducción, o una inferencia que compita con otros candidatos a la mejor explicación. Es una conclusión *necesaria* dada la realidad del cambio. Pero aún hay más, ya que distintas consecuencias se siguen de la consideración de un acto puro⁵².

El acto puro tiene que ser *absolutamente simple*. Si se dice que algo no es simple, entonces tiene que estar compuesto. Ahora bien, el acto solo puede estar compuesto con potencia, pues no tiene sentido decir que el acto está compuesto de acto con acto, ya que

⁵² Cfr. *STI*, Q.Q. 3, 4, 6, 7, 9, 10, 11.

ambas cosas son lo mismo. Pero el acto puro no puede estar compuesto con potencia, pues no sería puro, además de que, como ya se dijo, toda composición de acto y potencia supone un acto extrínseco que los une, por donde ha de llegarse a un acto puro. El acto puro, por lo tanto, es absolutamente simple.

El acto puro tiene que ser *absolutamente perfecto*. Como hemos visto, todo acto es en sí mismo principio de perfección, por lo cual la imperfección de cualquier cosa solo puede atribuirse a la potencia. Pero en el acto puro no hay potencia. Por lo tanto, el acto puro es absolutamente perfecto.

El acto puro tiene que ser *absolutamente bueno*. Lo que no es bueno es malo, y lo malo es lo mismo que una privación de ser. Una privación de ser implica falta de completitud. Aquello que es perfecto es en esa medida completo, por lo que aquello que es absolutamente perfecto es absolutamente completo. El acto puro es absolutamente perfecto. Lo que es absolutamente perfecto no presenta ninguna privación de ser. Así pues, en el acto puro no hay privación de ser, lo que significa que nada malo hay en él, ni puede haberlo. Luego, el acto puro es absolutamente bueno.

El acto puro tiene que ser *absolutamente uno*. No ha de ser *uno* solamente en el sentido de su simplicidad, sino también extrínsecamente, lo que significa que no puede haber dos cosas que en sí mismas sean acto puro. Si dos cosas son *dos*, entonces en algo difieren la una de la otra. Pero decir que en algo difieren significa que algo tiene la una que la otra no. Ahora bien, el acto puro es *simple*, por lo que su “tener” equivale a su “ser”. En ese sentido, si se dice que hay “dos” (o más) actos puros, entonces uno tiene (es) algo que el otro no, y ello solo puede ser perfección de ser. Así pues, solo pueden distinguirse en función de la perfección que falte en uno. Pero si falta algo en uno, entonces no es absolutamente perfecto, por lo cual no es acto puro. Además, toda imperfección es dada por la potencia, y en el acto puro no hay potencia, por lo cual tampoco puede ser acto puro. Luego, el acto puro es solo uno.

El acto puro tiene que ser *omnipotente*. Por supuesto, en el acto puro no hay potencia entendiendo que no hay potencia *pasiva*. No obstante, la potencia *activa*, a saber, el “poder *hacer*”, como ya vimos antes, es principio de *operación*, y por ello es en sí mismo *acto*. Asimismo, puesto que todo actúa en tanto está en acto, y el acto no recibido es

ilimitado, el acto puro no tiene límites en su potencia activa. Por lo tanto, el acto puro es omnipotente.

El acto puro tiene que ser *absolutamente inmutable*. Todo cambio, como hemos insistido, es el paso de una potencia al acto. Por ello, en donde no hay potencia, no hay tampoco cambio, por lo cual el acto puro es necesariamente inmutable.

El acto puro tiene que ser *eterno*. La eternidad no es tiempo infinito, sino que implica atemporalidad, en donde no hay principio ni final, pues es “la simultáneamente total y perfecta posesión de interminable vida”⁵³. El tiempo no es otra cosa que la medida del movimiento según el antes y el después. Por ello, solo aquello que se mueve está en el tiempo. El acto puro no se mueve ni cambia, pues es acto simplemente, por lo cual no está en el tiempo. Ahora bien, hay un punto medio entre temporalidad y eternidad, llamado “eviternidad”. Lo eviterno es aquello que, habiendo tenido un principio, no tendrá fin. Todo aquello cuya existencia tenga un principio tendrá composición con potencia, porque solamente una esencia que en sí misma sea potencialidad para ser puede *comenzar* a ser, ya que comenzar es en sí una actualización. En el acto puro no hay potencia, por lo que en él no hay principio ni final; no hay “ayer” ni “mañana”. El acto puro es en sí mismo eterno.

El acto puro tiene que ser *autoexistente*. Hemos dicho que la existencia del acto puro se sigue *necesariamente* de la realidad del cambio, pero decimos ahora que el acto puro es *en sí mismo necesariamente existente*. En donde no hay potencia, el solo acto de ser es necesariamente idéntico con la esencia, lo que significa que *su esencia es existir*. Por ello, el acto puro existe necesariamente, no refiriéndonos aquí a la necesidad *lógica* de la demostración, sino a la necesidad *metafísica* de su propia existencia.

El acto puro tiene que ser *absolutamente eminente*. Todas las perfecciones de un ente completan su propio ser, por lo cual son también buenas. Así pues, es *mejor* aquello cuyo ser es más perfecto, y *lo mejor* es en esa medida *eminente*. Todo aquello por lo cual un ente es mejor que otro debe ser absolutamente mejor en aquello que es absolutamente perfecto. El acto puro es absolutamente perfecto. Luego, es absolutamente eminente.

Dado que el acto puro tiene que existir, los atributos mencionados se siguen con él. Ahora bien, decimos “atributos” meramente como *características*, pero de ningún modo

⁵³ ST I, Q. 10, A. 1.

pueden ser *accidentes* del acto puro ni nada que no sea *idéntico a sí mismo*, pues el acto puro es *absolutamente simple*. Por ende, la distinción entre el acto puro y lo que se ha derivado como atributos es solamente una distinción *de razón*.

Por otro lado, el acto puro, como primer actualizador, es también la primera causa eficiente⁵⁴, lo que ha de comprenderse fácilmente, pues decimos que una causa es eficiente porque es el agente que actualiza lo que está en potencia, por lo cual toda actualización, que también podemos llamar “efecto”, es el resultado de una causa eficiente, y es así que solo el acto puro puede ser la *primera*.

Paralelamente, para todo aquello que no exista por necesidad, lo que es decir, en virtud de su propia esencia, puede preguntarse: ¿por qué existe? Si el efecto de una causa eficiente es la existencia misma, entonces está actualizando la potencia *de la esencia*. Así pues, si una esencia que en sí misma es solo potencia para existir, de hecho, existe, la causa de su existencia tiene que ser algo externo, y así se sigue hasta llegar a una primera causa cuya esencia no sea potencia para ser, sino que sea idéntica con su ser.

Más aún, dada la potencialidad de la esencia, el acto puro es la primera causa eficiente no solo del *comienzo* de todo aquello que lo tenga, sino de su *permanencia* en el ser. Si algo existe en virtud de algo externo, entonces su propia esencia está siendo actualizada *en todo momento en el cual existe*. No solamente *fue* actualizada en el pasado, para aquello que tuvo un comienzo en el tiempo, sino también *está siendo actualizada*, en el *aquí y ahora*, porque si no fuera así, entonces su actualidad, aquí y ahora, se debería a sí misma. Pero esto contradice el testimonio de la realidad, ya que si la actualidad de la esencia actualizada dependiera de sí misma, entonces, estando actualizada, nunca podría dejar de existir. Y es también imposible, porque significaría que la esencia, considerada en sí misma, es tanto *acto* de ser como *potencia* para ser, lo cual es absurdo. Por lo tanto, solo puede estar siendo actualizada por algo que en sí mismo no dependa de nada para existir. Solamente algo que sea *acto puro* puede tener tal agencia e independencia, ya que su existencia es *necesaria* y su potencia activa *infinita*. Por lo tanto,

⁵⁴ Cfr. *ST I*, Q. 2, A. 3, *Respondeo*. Segunda y tercera vía. Tomamos inspiración en la argumentación de santo Tomás, pero lo que arriba ofrecemos es una síntesis de ambas y de ciertos puntos argumentados en secciones anteriores.

el acto puro actualiza la esencia de todo aquello que pueda no existir, por lo cual el acto puro es la razón verdadera por la que existe algo en lugar de nada.

Es así como la metafísica penetra en la profundidad de la realidad, en donde se llega a la existencia de su causa primaria. Esta es la conclusión máxima de la filosofía. No estamos ante el ente común, ni ante alguna instancia de un género, sino ante el fundamento primario de toda la realidad, único e inigualable *Acto Puro*. Lo que podemos decir de Él, con base en el ente, parte de la *negación* de cualquier imperfección⁵⁵, y lo que puede afirmarse se hace en analogía de atribución, de acuerdo con la relación que hay “como principio y causa, en quien preexisten de modo sublime todas las perfecciones de las cosas”⁵⁶, y en analogía de proporcionalidad, de acuerdo con lo que eminentemente podemos afirmar de su esencia⁵⁷.

Por ello, el Acto Puro no puede llamarse propiamente “ente”. Por un lado, dado que llamamos “ente” a todo aquello que *es*, y el acto puro *es*, parecería que también ha de ser ente. Pero, por otro lado, si bien el ente es todo aquello que *es*, se dice que *es* por *participación*. Decir, por tanto, que el ente *participa* de ser significa que su ser es en cierta medida una “parte”, no porque el ser sea, a su vez, cierta *cosa* compuesta con otra, sino como *principio* compuesto con otro, por lo cual el ente no es idéntico a su propia existencia. Pero el Acto Puro es idéntico a su existencia, por lo que no es propiamente *un ente*, sino, más bien, el *Ser Mismo Subsistente*. Pero otros nombres también son apropiados, y es así como al Acto Puro, primera causa eficiente, sostén de la realidad, absolutamente simple, absolutamente perfecto, absolutamente bueno, absolutamente uno, omnipotente, absolutamente inmutable, eterno y eminentísimo Ser Mismo Subsistente, muchos llamamos: Dios.

⁵⁵ ST I, Q. 13, A. 12.

⁵⁶ “*ut ad principium et causam, in qua preexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.*” ST I, Q. 13, A. 5, *Respondeo*.

⁵⁷ ST I, Q. 13, A. 2 y A. 6.

CONCLUSIÓN

El tomismo como tradición y sólida doctrina metafísica

Con lo expuesto a lo largo de los anteriores cinco capítulos podemos dar por concluido el desarrollo de nuestro proyecto. Queda solamente finalizar la exposición corroborando el cumplimiento de los objetivos establecidos para demostrar nuestra proposición de tesis. Recapitulando, el desarrollo respecto a la *forma* de la doctrina nos ha permitido obtener una debida comprensión de la noción de “tomismo” y sus derivados, a partir de lo cual podemos atribuir a santo Tomás la posición de *maestro central*, así como penetrar en la *forma elemental del pensamiento filosófico* participado por los miembros de la tradición. Asimismo, hemos hecho mención respecto a las influencias que constituyen esta vasta y fecunda tradición, permitiendo comprender lo mucho que el tomista rescata del pensamiento de distintos entusiastas del conocimiento.

Comprendido lo anterior, la clave para demostrar nuestro argumento central radica en la asimilación de *la materia de la doctrina metafísica básica*. Para tal efecto, hemos construido una sistematización con base en la noción de la *entidad*, y el tratamiento pretende reflejar la asimilación que el proponente tiene de la doctrina a partir de la base mencionada, sin emular el orden propuesto por los trabajos de distintos tomistas, aunque usando sus aportaciones en el desarrollo doctrinal y también como apoyo para navegar sobre el vastísimo *corpus thomisticum*, con el fin de presentar el sistema siguiendo un orden adecuado a la adquisición del conocimiento filosófico y susceptible de apreciación didáctica. Sobre lo presentado, explicado y argumentado obedeciendo la asimilación del proponente, y sintetizado de manera sistemática respecto a lo que consideramos la *esencia*, en forma y materia, de una *filosofía tomista*, es que descansa nuestra propuesta.

El cuerpo de la exposición, comenzando con la forma y finalizando con la materia, representa el termino medio para llegar a la conclusión general, y es que el tomismo, considerado como una tradición filosófica que estudia y desarrolla los principios doctrinales explicados, constituye una sólida doctrina metafísica. Ahora bien, no es posible comprender si acaso una doctrina es verdadera si antes no se conoce, y es por ello que el esfuerzo de nuestra tesis ha estado centrado, precisamente, en dar a conocer la doctrina metafísica tomista respecto a sus bases y principios. En función, precisamente, de lo que

se conoce es que pensamos que la doctrina aquí propuesta puede aceptarse, y es sobre tal propósito que hemos decidido enfatizar los puntos expuestos y organizar el planteamiento siguiendo el orden presentado.

Tanto en la forma tradicional de la doctrina como en la materia de sus principios y conclusiones es que el tomismo es fuerte. No obstante, es posible la propuesta que aquí mantenemos llegue a generar, en algunos contextos, cierta controversia. Ha habido un desarrollo histórico en la práctica filosófica en donde la enseñanza y divulgación del tomismo como una doctrina metafísica sólida se ha abandonado en ciertos sectores. Esta situación es especialmente notoria en algunos centros académicos que favorecen la presencia de doctrinas antiescolásticas, muchas veces centradas en el pensamiento “moderno”. Desde luego, es un hecho histórico de que la filosofía moderna surgió, hasta cierto punto, como un movimiento contra la escolástica (aunque puede ser incluso apreciada como un movimiento *contra el tomismo*, puesto que las bases de distintas doctrinas modernas fueron gestándose por escolásticos mismos, como Guillermo de Ockham y los nominalistas, e incluso a partir de ciertas ideas defendidas por Francisco Suárez). Sin embargo, si acaso una doctrina filosófica es correcta, las razones por las cuales hayan podido surgir movimientos en su contra, sean cuales sean, deben ser secundarias y considerarse dentro de los márgenes de un estudio primordialmente histórico. Precisamente porque mantenemos que la doctrina metafísica tomista es *sólida*, proposición cuya verdad buscamos mostrar con nuestro tratamiento, es que lanzamos la propuesta contemplando incluso la invitación al debate y la discusión filosófica para quienes no se hallen persuadidos.

En este sentido, una de las razones más comúnmente asociadas con el abandono del pensamiento escolástico-tomista a favor de una perspectiva moderna se centra en el estudio de la realidad y naturaleza del *conocimiento*. En este punto algunos parecen encontrar motivación suficiente para descalificar los esfuerzos de la tradición y atacar la materia de su doctrina. No obstante, tal descalificación se dio y se suele seguir dando sin realmente conocer los esfuerzos desechados; mucho menos habiendo refutado las doctrinas relevantes. Por supuesto, se rechaza sabiendo *algo* de ella, lo suficiente para saber que se está yendo en contra, pero eso no significa *realmente conocerla*. La tradición tomista, nutrida por los esfuerzos de la tradición que el propio tomismo recogió, ya presenta una

doctrina sobre la naturaleza del conocimiento, sus condiciones de posibilidad y sus modos de adquisición. Por la misma razón, la doctrina tomista comprende que el conocimiento es una realidad que se estudia *posteriormente* al estudio de sus primeros objetos, lo que significa que el conocimiento en sí solamente es objeto de conocimiento tras la *reflexión* que se hace con la base de su *previa y efectiva* utilización.

Del mismo modo, la claridad conceptual que se manifiesta a lo largo y ancho de la vastísima doctrina tomista permite eliminar confusiones innecesarias, como la que se puede dar respecto a la prioridad entre la metafísica y la epistemología, ya que la ciencia que muchos llaman “epistemología” es en sí misma parte de la filosofía natural cuando se presupone un conocimiento que depende de la intervención del cuerpo, o de la metafísica cuando es considerado en su dimensión enteramente inmaterial. Por lo mismo, una debida asimilación *previa* de las primeras nociones de la filosofía y de los *principios de la metafísica* es un requerimiento necesario para tener acceso a una verdadera teoría del conocimiento. Así pues, no es más que un fantástico sofisma, desprendido de cierta doctrina moderna, el pretender primero evaluar las posibilidades cognitivas de la razón misma antes de hacer filosofía, sea primera o segunda, pues es elementalmente evidente que las mismas capacidades supuestamente evaluadas *a priori* están siendo presupuestas y utilizadas en el ejercicio de su ilusoria “evaluación previa”.

Mejor suerte no parece augurarse para distintas propuestas “idealistas”, mismas que, pretendiendo hacer del conocimiento y la verdad un asunto *subjetivamente determinado*, ni ven su autocontradicción ni logran eludir la autoridad de una realidad *objetiva* que no permite que tales errores sobrevivan fuera de la imaginación de sus proponentes. No es sorpresa, por lo mismo, encontrar posteriores reacciones en oposición al idealismo y a otras propuestas modernas, aunque siga resultando un tanto enigmático que, a pesar de tal rechazo, tampoco dejan de rechazar la tradición previamente rechazada.

La metafísica, como primera ciencia y corazón de la filosofía, ha sido también un punto de excusa para el rechazo al tomismo. Algunos se han encargado de propugnar la autocontradictoria idea metafísica de que la metafísica es imposible y por eso está muerta. Otros se han encargado de “revivir” la metafísica a través del ejercicio de una mala metafísica. Otras propuestas han querido eliminar la metafísica a través de un análisis lógico del lenguaje, sin comprender la naturaleza de la lógica ni la del lenguaje, mucho

menos comprendiendo la naturaleza de la metafísica y lo que significa la noción del *ente*, de la cual el lenguaje mismo no se escapa. Sin conciencia filosófica sobre la realidad de la *aprehensión simple*, necesaria para el conocimiento, atacan conceptos *básicos*, como el “principio” o la “esencia”, sin comprender que son básicos y sin prestar atención a que se los presupone mientras se los ataca. Asimismo, varias propuestas antimetafísicas, inconscientes de la diferencia entre un objeto *propio* y uno *adecuado*, atribuyen a la metafísica cualquier objeto propio y pretenden así atacarla, como si, en lugar de ser la ciencia del ente *en tanto ente*, fuera la ciencia del mundo, del alma o de Dios mismo, los cuales son objeto *común* a distintas ciencias.

Naturalmente, la muerte de la metafísica solo ha acontecido en la imaginación de sus autoproclamados verdugos. En distintos círculos de la práctica contemporánea, siguiendo una “revitalización” que comenzó en el siglo XX, la metafísica es una ciencia que, incluso dentro del movimiento comúnmente llamado “analítico”, se ejerce. No obstante, tampoco parece que algunos de los distintos proponentes de tal movimiento estén ejerciéndola con la solidez que se requiere. Muchos de ellos parecen estar convencidos de que la metafísica, y lo que ellos entienden por filosofía, debe estar, si no al servicio, al menos en cierta subordinación a “la ciencia”. Pero no parecen comprender, bajo tal convicción, que la filosofía misma y la metafísica, que es su esencia, *es una ciencia*. Consideran, en muchos casos, que aquello que llaman “ciencia”, sea como sea que pretendan definirla, se encarga de conocer el mundo, mientras que la filosofía se encarga solo de aclarar los conceptos con los que lo describimos, como si la filosofía fuera lo mismo que parte de su instrumento.

Otros, de hecho, conceden a la metafísica el poder de conocer el mundo, pero no parecen aplicar el poder que conceden. Distintas discusiones metafísicas contemporáneas se encargan de tratar temas de “filosofía de la mente”, operando bajo una serie de desafortunadas concesiones a la sofistería escéptica, persuadidos de que la relación entre mente y cuerpo es un problema casi irresoluble, y si acaso ha de “resolverse” habrá de esperarse a los veredictos de, nuevamente, “la ciencia”, y especialmente la “neurociencia”, aunque muchos no parecen percatarse de que los experimentos y resultados que ofrece esta ciencia y otras relacionadas están siendo interpretados *bajo presuposiciones metafísicas*. Y es la metafísica por sí misma lo que debe dar el veredicto, *como ya lo ha hecho*, pues la

relación entre mente y cuerpo se comprende en la *composición sustancial de materia y forma*.

Las nociones requeridas, no solo para una auténtica epistemología, sino también para una debida filosofía de la mente, son independientes de los alabados avances de “la ciencia”, pues tales avances, por valiosos que sean en sí mismos, son principalmente mecánicos o artísticos y no llegan a la esencia de nada. Dichas nociones requeridas, como las que estudiamos en esta tesis, son fundamentales para el ejercicio de una debida metafísica, incluso al grado de comprender cuándo se está haciendo metafísica y cuándo otra cosa.

Sin embargo, la metafísica contemporánea practicada por proponentes no escolásticos también mantiene negligencia respecto a la solidez de una doctrina como la tomista, lo cual se manifiesta en los infortunios de sus conceptos. Hablan, por ejemplo, de “propiedades esenciales y propiedades accidentales”¹, desliz que solo se comete cuando no se comprende lo que es un accidente, una propiedad o una esencia. Similarmente, hablan de la existencia como un “predicado de segundo orden”, confundiendo las nociones de “predicado”, “accidente” y, de nuevo, “propiedad”. Incluso, como vimos antes, muchos hablan del ente como un género, en donde puede ostentarse, entre otras cosas, un profundo desconocimiento de la relación y diferencia entre el ente real y el ente de razón, desconocimiento sobre el cual se fundamentan innumerables confusiones filosóficas. Lo mismo sucede con la ignorancia manifestada respecto a distintas *nociones metafísicas básicas*, como la realidad y distinción del acto y la potencia.

La impresión respecto a distintos aspectos desafortunados en la práctica metafísica contemporánea ha sido también recibida por algunos filósofos que han hecho la transición de la práctica “analítica” hacia una escolástica tomista. Edward Feser es un ejemplo, y él mismo comenta cómo el tratamiento escolástico sobre nociones como la existencia o las propiedades resulta a veces extraño para filósofos contemporáneos, pero ello “...solo

¹ Ejemplos de filósofos “analíticos” que utilizan esta concepción son vastos especialmente en la escena anglo-americana. Un resumen de esta confundida concepción puede hallarse en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Robertson, Teresa and Atkins, Philip, "Essential vs. Accidental Properties", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/essential-accidental/>>.

muestra, en la visión escolástica, cuán profundamente empobrecida es la maquinaria conceptual que traen para evaluar cuestiones metafísicas”².

El abandono del pensamiento escolástico-tomista, especialmente notorio en la vaguedad conceptual y la propensión a caer en distintos tipos de sofisma características de la “intelectualidad” contemporánea, no solo ha repercutido en el empobrecimiento de la propia práctica filosófica, sino que ha penetrado en el pensamiento cultural y en la práctica de otras disciplinas. Ello puede haber contribuido a que en una época como la nuestra haya tantas personas que viven obnubiladas por los placeres del cuerpo y crecientemente indiferentes a los gozos del espíritu, lo cual ya había visto venir Hillaire Belloc, quien desde hace un siglo notó cómo la mente moderna se muestra “tan aversiva a la precisión en las ideas como enamorada de la precisión en la medida”³.

Tal observación es compatible con lo que manifiestan algunos practicantes de la filosofía que parecen no comprender la naturaleza de su disciplina, al grado de someterse a los dictámenes de quienes se autodenominan “los científicos”, muchos de los cuales, incluyendo destacados físicos matemáticos, se atreven a declarar que “la filosofía está muerta”⁴, sin darse cuenta de que tal declaración es en sí misma filosófica y sin tener siquiera la menor idea de lo que es la filosofía.

Estos practicantes de la ciencia, pretendiendo desplazar a la filosofía, no tienen más remedio que comenzar a desempeñar el papel que corresponde a los filósofos, pues el espacio queda hueco y la filosofía no puede desaparecer. No ha de sorprendernos contemplar el pobre papel que algunos de ellos ejercen, especialmente los que se encargan de evaluar los experimentos de la llamada “mecánica cuántica”, en donde a menudo traspasan el terreno de su propia especialidad para comenzar a pontificar sobre asuntos metafísicos. Algunos han querido sugerir que las leyes de la lógica son “incompatibles” con lo que sus descubrimientos revelan, como si la lógica misma fuera susceptible de legitimación experimental. Otros han querido sugerir que, después de todo, la base primaria de la realidad debe encontrarse en el nivel “cuántico”, o en algo que pueda recibir una fórmula matemática, o en cualquier cosa que ultimadamente se desprenda de la materia, o

² *Scholastic Metaphysics*, 4.2.2, p. 253.

³ *The Great Heresies, Introduction to Heresy*, p. 7.

⁴ Hawking, Mlodinow, *The Grand Design*, 1, p. 5.

en la materia misma, pues parecen pensar que en este mundo y en cualquier otro posible no puede haber nada más que materia, por lo cual terminan reduciendo el fundamento y la primera causa de la realidad, no a un necesario Acto Puro, sino, por lo contrario, a la mismísima *potencialidad pura*, operando libremente, sin realmente existir, ¡bajo el “principio” del azar! Y a proposiciones como esa ellos llaman “ciencia”.

Como ha sido un tema recurrente en nuestra exposición, el enfoque de lo que aquí proponemos no es histórico, sino *filosófico*. Razones históricas por las cuales hubo, de hecho, una serie de reacciones contra el tomismo y un surgimiento de doctrinas antitéticas, contribuyendo, en su debida medida, al estado cultural de nuestros días, pueden encontrarse en distintos estudios. Pero, sean las razones históricas lo que sean, no pueden jamás vulnerar la necesidad de que la verdad sea la medida de sumisión del intelecto humano. Por ello, si acaso el tomismo, sobre la base de sus principios metafísicos, es una doctrina verdadera, entonces ha de estudiarse y conocerse, al margen de las razones históricas para el distanciamiento que se dio en distintos círculos, y a pesar del desprestigio, injusta y artificialmente construido, que pueda recibir una doctrina atribuida a santo Tomás de Aquino.

Lanzamos la invitación a considerar la solidez de la propuesta metafísica aquí presentada. Si la exposición, dada en el cuerpo de los cinco capítulos, por sí sola no resulta convincente, desde luego es posible enriquecer el entendimiento a través del diálogo y la discusión de ideas, pero enfatizamos la sugerencia de que tal posibilidad se actualice sobre la base de una debida comprensión de lo que aquí hemos presentado. Asimismo, si acaso para algunos resulta un despropósito el penetrar en la profundidad del pensamiento metafísico, podemos también resaltar una sencilla conveniencia práctica. La filosofía no es *en sí misma* una ciencia *servil*, sino *liberal* (aunque algunos no lleguen a comprender cómo es que esto le da superioridad), pero es también cierto que la filosofía puede ser *per accidens* una ciencia *con servicio*, ya que contribuye, entre otras cosas, a saber cómo vivir.

Ningún individuo está obligado a ser filósofo, pero es necesario que haya filósofos, y en esa proporción también podrán contribuir su parte a la orientación cultural que la filosofía puede ofrecer. Si resulta adecuado para algunos el vivir en función de ciertas premisas filosóficas como las que popularizaron, por ejemplo, Nietzsche o Sartre, o para quienes estén convencidos de que la materia es la realidad primaria y que el humano no es

más que un montón de cachos de materia, esencialmente reductible a cachos más pequeños, que solo está aquí como resultado de un azaroso proceso sin propósito alguno, insistimos en que la doctrina tomista puede ser una pequeña brújula que ayude a orientarlos, permitiéndoles comprender que están viviendo, no solo bajo premisas *falsas*, sino, también, bajo premisas *malas*.

La doctrina metafísica tomista es un fiel aliado para quien se da cuenta de la gran mentira que han digerido quienes dicen creer que la verdad es inasequible, que el conocimiento filosófico es imposible de asegurar, que la razón humana está incapacitada para alcanzar su objeto, o que la realidad entera no es más que un espectáculo estocástico, sin finalidad objetiva ni valor intrínseco. Es cierto que ni la filosofía ni la doctrina tomista son la solución a los principales problemas del mundo, pero, colocando el pensamiento filosófico en su debido sector, puede ser *parte* de ella. Aun a las mentalidades más decididamente prácticas podemos preguntar: ¿qué pueden perder? Por lo tanto, no queda más que volver a insistir: *ite ad Thomam*.

BIBLIOGRAFÍA

Para la investigación presentada se consultaron textos de santo Tomás de Aquino así como distintas fuentes complementarias. Respecto a los textos de santo Tomás, tomamos como base la *Edición Leonina* del texto en latín junto con diversas traducciones al español y al inglés. Se consultaron las traducciones al español en las ediciones impresas de la *Biblioteca de Autores Cristianos* (BAC) y las *Ediciones Universidad de Navarra* (EUNSA). Para las traducciones al inglés, se consultaron los textos impresos de la editorial *Dumb Ox Books* y los del *Aquinas Institute*, así como las versiones bilingües *online* de la misma editorial (disponibles en <https://aquinas.institute/>) y las que también ofrece el *Priory of the Immaculate Conception at the Dominican House of Studies* (disponibles en <https://dhspriority.org/thomas/>). Respecto a la bibliografía complementaria, presentamos adelante todo aquello que se consultó y que incluye citación explícita, así como todas las referencias implícitas.

De santo Tomás de Aquino:

- Suma de teología (*ST*)
- Suma contra los gentiles (*SCG*)
- Cuestiones disputadas sobre la verdad (*Q. D. de Veritate*)
- Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios (*Q. D. de Potentia*)
- Cuestiones disputadas sobre el alma (*Q. D. de Anima*)
- Cuestión disputada sobre las criaturas espirituales (*Q. D. de Spiritualibus Creaturis*)
- Cuestión disputada sobre la unión del Verbo Encarnado (*De Unione Verbi Incarnati*)
- Cuestiones *quodlibetales*
- Sobre los principios de la naturaleza (*DPN*)
- Sobre el ente y la esencia (*DEE*)
- Sobre las sustancias separadas (*DSS*)
- Contra los errores de los griegos (*Contra Errores Graecorum*)

- Comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo (*In Sent.*)
- Comentario a la *Metafísica* de Aristóteles (*In Metaph.*)
- Comentario a la *Física* de Aristóteles (*In Phys.*)
- Comentario al texto *Sobre el alma* de Aristóteles (*In De Anima*)
- Comentario al texto *Sobre la interpretación* de Aristóteles (*In Peri.*)
- Comentario a los *Analíticos posteriores* de Aristóteles (*In A. Post.*)
- Comentario a la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles (*In Eth.*)
- Comentario al texto *Sobre el cielo y el mundo* de Aristóteles (*In De Caelo*)
- Comentario al texto *Sobre la Trinidad* de Boecio (*In De Trin. Boet.*)
- Comentario a las *Hebdomadas* de Boecio (*In De Ebdomadibus*)
- Comentario al texto *Sobre los nombres divinos* del Pseudo Dionisio (*In De Div. Nom.*)
- Comentario al *Libro de Job* (*In Iob*)

Complementaria:

- Aquinas, Thomas, *An Introduction to the Metaphysics of Thomas Aquinas*, trans., edit., notes James F. Anderson, Gateway Editions, New Jersey, 1953.
- Aquinas, Thomas, *Selected Writings*, trans., edit., notes Ralph McInerny, Penguin Books, London, 1998.
- Aristotle, *Complete Works vol. I: The Revised Oxford Translation*, Princeton University Press, New Jersey, 1984.
- Aristotle, *Complete Works vol. II: The Revised Oxford Translation*, Princeton University Press, New Jersey, 1984.
- Belloc, Hillaire, *The Great Heresies*, Cavalier Books, Milwaukee, 2015.
- Boecio, *Segundo comentario a la 'Isagoge' de Porfirio*, trad. y notas Nicolás Vaughan (<http://uniandes.academia.edu/NicolasVaughan>)
- Boethius, *The Consolation of Philosophy*, Revised Ed., trans. Victor Watts, Penguin Books, London, 1999.
- Boehner, Philotheus, *Medieval Logic*, Primary Source Ed., Manchester University Press, 1952.

- Brennan, Edward, *Thomistic Psychology*, Cluny Media, Tacoma, 2016.
- Cajetan, *Commentary on St. Thomas Aquinas' 'On Being and Essence'*, trans. Lottie H. Kendzierski, Francis C. Wade, Marquette Univ. Press, 1965.
- Cajetan, *The Analogy of Names and The Concept of Being*, trans. Edward A. Bushinski, Henry J. Koren, Wipf & Stock Publishers, Eugene, 2009.
- Carnap, Rudolf, *The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*, trans. Arthur Pap, orig. in *Erkenntnis*, Vol. II, 1932 (disponible en <http://www.ditext.com/carnap/elimination.html>)
- Chesterton, G.K., *Collected Works, vol. 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, Ignatius Press, San Francisco, 1986.
- Chesterton, G.K., *Collected Works, vol. 2: St. Francis of Assisi, The Everlasting Man, St. Thomas Aquinas*, Ignatius Press, San Francisco, 1986.
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía vol. 1*, trad. Juan Manuel García de la Mora, Juan Carlos García Borrón, Ariel, Barcelona, 2011.
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía vol. 2*, trad. Juan Carlos García Borrón, Ana Domènech, Ariel, Barcelona, 2011.
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía vol. 3*, trad. Manuel Sacristán, Ana Domènech, Ariel, Barcelona, 2011.
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía vol. 4*, trad. Victoria Camps, Juan Manuel García de la Mora, Ariel, Barcelona, 2011.
- Cortest, Luis, *Philo's Heirs: Moses Maimonides and Thomas Aquinas*, Academic Studies Press, Brighton, 2017.
- Craig, W., Moreland, J.P., *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, 1st. edition, InterVarsity Press, Downers Grove, 2003.
- De Alejandría, Filón, *Obras completas, tomo I*, trad., intr., y notas José María Triviño, Acervo Cultural Editores, Buenos Aires, 1976.
- De Hipona, Agustín, *Obras completas II: Las confesiones*, ed. bilingüe, trad. Federación Agustiniana Española, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2013.
- De Hipona, Agustín, *Obras completas III: Obras filosóficas*, ed. bilingüe, trad. Federación Agustiniana Española, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.

- De Hipona, Agustín, *Obras completas XVI-XVII: Escritos apologeticos y La ciudad de Dios*, ed. bilingüe, trad. Federación Agustiniiana Española, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015.
- De Wulf, Maurice, *An Introduction to Scholastic Philosophy, Medieval and Modern: Scholasticism Old and New*, trans. P. Coffey, Wipf & Stock Publishers, Eugene, 2003.
- Descartes, René, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, trad. Manuel García Morente, Tecnos, Madrid, 2002.
- Echevarría, Martín, *La cantidad virtual (quantitas virtualis) según Tomás de Aquino*, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 46, 2012.
- Fabro, Cornelio, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, trad. María Lilián Mujica Rivas, EUNSA, Pamplona, 2015.
- Feser, Edward, *Philosophy of Mind*, Oneworld Publications, London, 2006.
- Feser, Edward, *Scholastic Metaphysics*, editiones scholasticae, Heusenstamm, 2014.
- Garrigou-Lagrange, Réginald, *Le sens commun*, Wentworth Press, 2016.
- Garrigou-Lagrange, Réginald, *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought*, trans. anonymous, Aeterna Press, 2016.
- Gilson, Étienne, *Being and Some Philosophers*, 2nd. Edition, PIMS, Toronto, 2016.
- Gilson, Étienne, *Methodical Realism*, trans. Philip Trower, Ignatius Press, San Francisco, 1990.
- Gilson, Étienne, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, trans. L.K. Shook, Univ. of Notre Dame Press, Indiana, 2013.
- Gilson, Étienne, *The Spirit of Medieval Philosophy*, trans. A.H.C. Downes, Univ. of Notre Dame Press, Indiana, 2015.
- Gilson, Étienne, *Thomist Realism and the Critique of Knowledge*, trans. Mark A. Wauck, Ignatius Press, San Francisco, 2012.
- Grenier, Henri, *Thomistic Philosophy - vol. 1: Logic and Philosophy of Nature*, trans. J.P.E. O'Hanley, reprint, Agnus Dei Publishing, 2015.
- Hawking, S., Mlodinow, L., *The Grand Design*, Bantam Books, New York, 2010.

- Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica?*, trad. Xavier Zubiri, Siglo XX, Buenos Aires, 1983.
- Hochschild, Joshua, *The Semantics of Analogy: Rereading Cajetan's 'De Nominum Analogia'*, Univ. of Notre Dame Press, Indiana, 2010.
- Hugón, Eduardo, *Las veinticuatro tesis tomistas*, 4ta. edición, trad. Adriano Suárez, Editorial Porrúa, México D.F., 2006.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, ed. bilingüe alemán-español, trad. Mario Caimi, Fondo de cultura económica, México D.F., 2011.
- Klima, Gyula, *On Kenny on Aquinas on Being*, in *International Philosophical Quarterly*, 44, 2004.
- Kreeft, Peter, *Socrates Meets Kant*, Ignatius Press, San Francisco, 2009.
- Leibniz, Gottfried, *Discours de métaphysique*, Editions la Bibliothèque Digitale, 2015.
- Maritain, Jacques, *An Introduction to Philosophy*, trans. E.I. Watkin, Sheed & Ward, Oxford, 2005.
- Maritain, Jacques, *Art and Scholasticism with Other Essays*, New Ed., trans. J.F. Scanlan, Clunny Media, Tacoma, 2016.
- Maritain, Jacques, *Existence and the Existent*, trans. Lewis Galantiere and Gerald B. Phelan, Paulist Press, New York, 2015.
- Maritain, Jacques, *The Degrees of Knowledge*, trans. Gerald B. Phelan, 4th. Edition, Univ. of Notre Dame Press, Indiana, 1998.
- McInerny, Ralph, *Aquinas and Analogy*, The Catholic Univ. of America Press, Washington DC, 1996.
- McInerny, Ralph, *Praeambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers*, The Catholic Univ. of America Press, Washington DC, 2003.
- Mercier, Désiré, *A Manual of Modern Scholastic Philosophy vol. 1*, trans. T.L. Parker, S.A. Parker, reprint, Forgotten Books, 2012.
- Mercier, Désiré, *A Manual of Modern Scholastic Philosophy vol. 2*, trans. T.L. Parker, S.A. Parker, reprint, Forgotten Books, 2012.
- Moore, G.E. *Philosophical Studies*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1922.
- Oderberg, David, *Real Essentialism*, Routledge, New York, 2007.

- Pieper, Josef, *Introducción a Tomás de Aquino: Doce lecciones*, trad. Ramón Cercós, Ediciones Rialp, Madrid, 2012.
- Plato, *Complete Works*, Edited by John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997.
- Poincot, Juan, *De los signos y los conceptos*, trad. Mauricio Beuchot, UNAM, México D.F., 1989.
- Poincot, Juan, *Sobre la naturaleza de la lógica*, trad. Gabriel Ferrer, UNAM, México D.F., 1994.
- Poincot, Juan, *Teoría aristotélica de la ciencia*, trad. Mauricio Beuchot, UNAM, México D.F., 1993.
- Porfirio, *Isagoge*, trad. Juan José García Norro y Rogelio Rovira, Anthropos Editorial, Barcelona, 2003.
- Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, trans. Colim Luibheid, Paulist Press, New York, 1987.
- Ramírez, Santiago, *¿Qué es un tomista?*, en *Ciencia tomista*, 27, 1923.
- Sadler, Gregory, *Reason Fulfilled by Revelation: The 1930s Christian Philosophy Debates in France*, The Catholic Univ. of America Press, Washington DC, 2011.
- Scotus, John Duns, *Philosophical Writings*, 2nd. Bilingual Latin-English Ed., trans. Allan Wolter, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1987.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1980.
- Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas - selección*, trad. Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez, Antonio Puigcerver Zanón, Tecnos, Madrid, 2011.
- Wippel, John, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic Univ. of America Press, Washington DC, 2000.