

METAFÍSICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Eudaldo Forment

Catedrático jubilado de la Universidad de Barcelona

RESUMEN

Desde la escala de los seres neoplatónica por independencia en el obrar, infiere santo Tomás su original y nueva doctrina del ser, que considera el fundamento de la Metafísica. Reconoce que la Filosofía primera, tal como Aristóteles denominó a esta ciencia filosófica, que descubrió y desarrolló, se ocupa del ente, del ente según que es ente. Aprovechando la concepción de Avicena de la existencia, del hecho de estar presente en la realidad, la utilizó para mostrar la necesidad del ser. Para mostrar su realidad, asumió y amplió la explicación de San Agustín del «doble conocimiento»

del propio yo, que puede considerarse una precisión del «cogito» de Descartes. Santo Tomás caracteriza al ser con la concepción de Aristóteles como acto y perfección, pero también con la doctrina de la participación de Platón. No son explicaciones opuestas, sino cada una de ellas conduce a la otra. La doctrina del ser permite afirmar la absoluta trascendencia de Dios, y, por tanto, no caer en la «ontoteología», según la acusación de Heidegger a la metafísica occidental. Además, permite probar la existencia de Dios y de algún modo su naturaleza.

1.- LA ESCALA DE LOS ENTES

Santo Tomás de Aquino asume la metafísica de Aristóteles, pero la profundiza y continúa, aunque transformándola con muchos elementos platónicos y agustinianos. En su metafísica, la de Aristóteles es así esencial, pero también son básicas las de Platón y San Agustín.

Al igual que los neoplatónicos, santo Tomás nota que todos los entes o seres existentes —inertes, vegetales, animales, hombres, espíritus e incluso Dios en cuanto creador— están colocados en una escala.

Esta sucesión graduada está ordenada por el grado o intensidad de la perfección, que se considera.

Si se examina el grado de autonomía o independencia con la que obran los seres, se advierte que, en el primer grado de esta escala, hay que situar a los seres inertes o sin vida, cuya acción carece de autonomía o de independencia. Además, su acción no es poseída, sino que les es dada. No tienen autonomía, porque sus movimientos y sus acciones naturales no dependen de su constitución, sino totalmente de agentes exteriores. Causas externas a ellos rigen la acción, que no es así propia.

El segundo grado de esta escala de la actividad independiente corresponde al de los seres con vida vegetativa, porque tienen ya cierta autonomía, aunque muy incompleta. En los vegetales, lo que determina su acción viene dado por su naturaleza específica, pero no proviene de sí mismos. En cuanto ejecutores del movimiento y de la acción, los vegetales gozan de una cierta independencia en cuanto a la ejecución del movimiento. Sin embargo, la acción les viene donada y regulada por su especie, algo externo y, en este sentido, no se diferencian de los seres inertes.

En el tercer grado de la escala, se encuentran los seres con vida sensitiva. Hay ya propiamente autonomía, porque estos actúan por algo propio. En la vida animal, hay una mayor autonomía en la acción, porque lo que les mueve es algo recibido del exterior, pero por sus propios sentidos abiertos al exterior. Su independencia está no sólo en la ejecución, sino también en algo propio de su acción.

Los animales no son propiamente autores completos de sus actos. No son causa propia de su movimiento, en cuanto que la apetición, que sigue al conocimiento sensible, es una necesidad proveniente de los instintos de su especie. Su independencia es así incompleta.

Al cuarto grado de la escala de las acciones autonómicas de los entes, pertenecen los seres con vida intelectual o espiritual. En el

mismo, hay ya una autonomía completa. En esta vida superior, aquello por lo que obra el viviente es conferido por su inteligencia, que en sí misma es autónoma. Además, la correspondiente inclinación intelectual de su acción o voluntad es un apetito intelectual por el que se inclina al bien en general y no a meros bienes particulares. Se extiende a todo y sólo depende del entendimiento en cuanto este concibe el bien universal¹.

Los vivientes inteligentes o espirituales son dueños de sus actos, porque realizan sus acciones, en su integridad, por sí mismos. Sin embargo, no tienen una autonomía absoluta, porque le son dadas las primeras determinaciones del entendimiento y de la voluntad, los primeros principios, teóricos y prácticos.

El hecho de que las criaturas espirituales reciban, por naturaleza, su ordenación a la verdad y al bien, hace que estas orientaciones generales sean irrenunciables. No obstante, las tendencias necesarias y universales a la verdad, al bien y a su especie la belleza no impide la autonomía del entendimiento y de la voluntad. La razón es porque únicamente son una limitación de las facultades espirituales.

Tal restricción no es un mal, ni un defecto o negación de un bien propio, sino que es la condición para poseer autonomía. El espíritu creado, por su potencialidad, sólo puede tener el bien o perfección de la autonomía en un cierto grado, aunque en el grado de la escala de los seres espirituales es la superior entre las criaturas.

En el último lugar de la escala, habría que situar a Dios, espíritu completa y absolutamente autónomo. Por ello, en realidad, está fuera de toda escala o graduación, porque Dios es infinitamente perfecto y encierra en sí todas las perfecciones de las criaturas².

[1] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, II, c. 47.

[2] Cf. IDEM, *Suma teológica*, I, q. 4, a. 1, in c.

2.- METAFÍSICA DEL SER

De esta y de otras escalas de perfección de los seres³, infiere santo Tomás que las distintas perfecciones escalonadas que poseen tienen su causa en un principio propio, el más profundo y fundamental de su constitución, que denomina «ser», y que no significa lo mismo que ente o cosa, sino un acto primero. Creó con ello una doctrina metafísica, sin dejar de ser una ciencia filosófica del ente.

La ciencia metafísica es el saber estrictamente racional sobre lo más profundo de toda la realidad. Una manera fácil de comprender lo que es esta ciencia filosófica es acudir a la última de las siete narraciones literarias de *Crónicas de Narnia*, escritas a mediados del siglo XX, del escritor inglés Clive Staples Lewis, titulada *La última batalla*. Los protagonistas llegan desde la «tierra de las sombras» a otra del «más allá y más adentro»⁴. Es un país «de verdad», cuya «luz es cada vez más intensa»⁵ y «todo (...) es más real y hermoso»⁶.

Se alcanza el mismo marchando «hacia arriba y hacia adentro»⁷, porque es «un mundo dentro de otro mundo», pero con la peculiaridad de que: «lo que hay dentro es mucho mayor de lo que hay fuera (...) Cuanto más allá y más adentro se llega, más grande es todo». El nombre de este mundo paralelo, del más allá y del más acá, expresa muy bien lo que es y lo que pretende la metafísica, ciencia básica y fundamental.

Con el lenguaje propio de un relato de ficción alegórico dirigido principalmente a lectores juveniles, Lewis explica que este mundo interior y trascendente es como: «una cebolla, sólo que a medida que

[3] En esta misma obra se detallan otras dos escalas de los entes (II, c. 68 y IV, c. 83).

[4] C.S. LEWIS *La última batalla* (*The last battle*, trad. de M. Martínez-Lage), Madrid, Alfaguara, 1991, p. 185.

[5] Ibid., p. 194

[6] Ibid., p. 192

[7] Ibid., p. 194.

se llega más y más dentro, cada círculo es más y más grande que el anterior»⁸.

Aristóteles, que descubrió la Metafísica y que denominó «Filosofía primera», la definió como el estudio del «ente en cuanto ente»⁹, del ente según que es ente, de lo que es la cosa o lo real en sí mismo o en cuanto tal.

La Metafísica tiene así una amplitud universal, porque, como indica santo Tomás al comentar la definición de Aristóteles: «dice “según que es ente”, porque las otras ciencias, que son de los entes particulares, ciertamente consideran el ente, puesto que todos los objetos de las ciencias son entes; sin embargo, no estudian el ente en cuanto ente, sino en cuanto es tal ente»¹⁰, por ejemplo, mineral, árbol, mamífero, etc.

El concepto de ente, con su máxima amplitud en contenido inteligible y en atribución, porque toda característica o propiedad y toda cosa es ente, y objeto de la metafísica, no es extraño al hombre. Es el «primer conocido», como descubrió Avicena.

El filósofo musulmán medieval argumentaba que: «El ente es el objeto propio del intelecto, y así es el primer inteligible, así como el sonido es lo primero que se oye»¹¹. Al igual que el sonido es el primer audible, porque es el aspecto o formalidad propia del sentido del oído, el ente es el primer conocido, por ser la formalidad común a todo entendimiento. Es el aspecto bajo el cual la inteligencia como tal alcanza todo lo que entiende, independientemente de lo que sea su objeto material.

Santo Tomás pudo llegar a la novedad del acto de ser con ocasión del planteamiento de Avicena de la problemática de la existencia en su

[8] Ibid., p. 192

[9] ARISTÓTELES *Metafísica*, IV, I, 1003a21-26.

[10] SANTO TOMÁS, *In duodecim libros Metaphysicomm Aristoteleis expositio*, in IV, Iect. 1, n. 530.

[11] Id., *Suma teológica*, I, q. 5, a. 2, in c.

reflexión sobre el ente. Además de considerar que el ente es el primer inteligible, el filósofo musulmán descubrió que al entender las esencias de los entes no se comprendía nada de su existencia, o del hecho de estar fuera de las causas y presente en la realidad.

Argumentaba este científico de principios del siglo XI que, si se entienden los entes, que se perciben como existentes, se obtiene un concepto esencial, desde el cual no es posible dar razón de todo lo referente a su existencia. Concluía, por ello, que: «La existencia no es un atributo que venga exigido por ciertas clases de esencias, sino que les es dada como algo que les sobreviene»¹².

La existencia no es un «predicado esencial», porque no pertenece a la esencia, lo que una cosa es, lo que se significa en la definición de una cosa y se expresa en el concepto¹³. Por ser «extrínseca» totalmente a la esencia, cuando se atribuye a cualquier ente, es sólo un «predicado existencial».

Predicar o atribuir a algo que existe no es indicar nada de ello. Decir que «Sócrates existe» no es decir nada de lo que es, simplemente que está presente en la realidad. Por ello, Avicena considera que la existencia, debe excluirse de la Metafísica, que debe así limitarse a la contemplación de las esencias de los entes.

Santo Tomás asumió la explicación de Avicena de que la existencia es algo «sobvenido» a la esencia, como algo accidental. Sin embargo, llega a una conclusión distinta. Aprovechando esta exposición aviceniana, le cambió la perspectiva. Imprevisiblemente, lejos de apartar la «existencia» en la descripción del ente, la utilizó para explicar la misma constitución de la entidad o de su esencia.

En cuanto está en posesión de su «existencia», o, de una manera más precisa, del ser, de lo que es causa la mera existencia, la esencia

[12] AVICENA, *Metafísica*, Introd.

[13] Desde el punto de vista operativo, a la esencia se le denomina naturaleza.

se constituye como tal. Los entes tienen ser, que constituye a toda su esencia, lo que son, y les da la existencia, el hecho de estar presente en la realidad.

Por tanto, por estudiar lo más profundo de toda la realidad, la metafísica tendrá que ocuparse del ser. Con ello, santo Tomás sin negarla supera la metafísica del ente de Aristóteles y la metafísica esencialista de Avicena con una singular metafísica fundada en el ser, que puede denominarse, por ello, Metafísica del ser.

3.- CONOCIMIENTO DEL SER

San Agustín, tal como advierte santo Tomás, había afirmado que el alma «se conoce a sí misma por sí misma, pues es incorpórea»¹⁴, es decir, subsistente, existente por sí y en sí, inmaterial o espiritual. Asume plenamente esta tesis, pero indica que las palabras de San Agustín¹⁵ no significan que el alma conozca su propia esencia de manera inmediata, porque, para saber lo que es se necesita de un proceso demostrativo, y, por tanto, no se comprende de una manera directa.

Cada hombre no tiene conocimiento de la esencia de su alma directamente, pero sí en cambio conoce su existencia. El alma conoce de manera inmediata que existe, que está presente en la realidad. Piensa santo Tomás que, según San Agustín, nuestra alma se conoce a sí misma por sí misma en cuanto que conoce que es, que existe. Se explica porque, en el hecho de percatarse de que piensa, percibe que es.

Debe decirse, por tanto, que tiene un «doble conocimiento» de sí misma. Uno por el que se conoce directamente solo el alma de cada uno en cuanto a lo que le es propio; otro por el que el alma es conocida o puede ser conocida por todos en cuanto a lo que es común a todas las almas.

[14] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, c. 46.

[15] Cf. SAN AGUSTÍN, *Sobre la Trinidad*, IX, 6

Este conocimiento que se tiene del alma en cuanto de lo que es común a todas las almas es un conocimiento de la naturaleza o esencia del alma. Como se obtiene por demostración y expresado con conceptos abstractos y universales, por ello, es un conocimiento que puede ser compartido por todos.

En cambio, el conocimiento que tiene de su alma cada uno, en cuanto a lo que le es propio, es el que tiene de su propia alma individual, según que tiene ser en sí mismo como tal individuo. Es un conocimiento que no puede ser compartido, porque es singular y concreto y, por tanto, no esencial ni universal. No es, por ello, un concepto, tal como requeriría que fuese su comunicación a los demás.

Por este segundo conocimiento, cada uno conoce que existe su propia alma. Por consiguiente, que tiene un ser propio, puesto que lo percibe intelectualmente. Percepción intelectual que es única y propia. La tiene únicamente de su alma, que está así presente a sí misma; en cambio, por el otro conocimiento, sabe qué es el alma en general y cuáles son sus propiedades comunes.

El conocimiento de la existencia del alma es inmediato, porque se «percibe» intelectualmente la existencia del propio yo, de mi alma. Esta percepción intelectual no es una intelección objetiva, tampoco es una intuición intelectual por la que se conozca directamente la esencia o naturaleza del alma, sino que es una experiencia o percepción inmediata de la mente misma. Se trata de un conocimiento que, en cuanto a su contenido, es inteligible y singular, y en cuanto a su modo, perceptivo e inmediato.

En el juicio afirmativo de la propia existencia, por ello, no se da una evidencia objetiva, de manera que de su negación resulte algo incompatible con el principio de no contradicción. No obstante, su evidencia es privilegiada, porque constituye a la propia conciencia del propio

yo en acto. De ahí que esta percepción de la existencia del propio yo acompaña al pensamiento en acto de todas las cosas¹⁶.

Se sigue que el alma percibe que existe al percatarse que obra y, por tanto, que piensa. Nuestro entendimiento no puede conocer nada en acto con anterioridad a la abstracción de las imágenes sensibles, ni puede tampoco poseer un conocimiento habitual de las cosas distintas de sí mismas. Sin embargo, su esencia le es presente e innata, de modo que no necesita recibirla de las imágenes, pero su presencia sólo es existencial. Así, antes de que abstraiga de las imágenes, afirma santo Tomás que «la mente tiene conocimiento habitual de sí misma, por el que puede percibir que existe».

Según esta importantísima tesis, ignorada por muchos tomistas, quizá por temor a su semejanza con la de la modernidad, el alma humana, con anterioridad a la abstracción de las imágenes sensibles, y al consiguiente acto de intelección, tiene una disposición permanente para conocerse a sí misma conscientemente, que es así como un hábito intelectual existencial. Explícitamente afirma santo Tomás de este conocimiento que: «Nadie puede pensar que él no existe, asintiendo a este juicio, pues en el acto mismo de pensar algo, percibe que existe»¹⁷.

El alma humana no tiene siempre conciencia actual de su existencia, sino solamente en cuanto está pensando, porque le acompaña en todo pensamiento, ya que de lo contrario no lo sentiría como propio. El alma no se experimenta siempre en su existir, porque tampoco existe siempre en acto de entender. La autopresencia del alma se da al pensar algo, porque entonces cada uno percibe que existe, que tiene ser.

Si la afirmación «en el acto mismo de pensar algo, percibe que existe» se compara con el principio de Descartes «pienso, luego exis-

[16] Cf. IDEM, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 10, a. 8, in c.

[17] Ibid, q. 10, a. 8, ad 1.

to»¹⁸, a pesar de su casi identidad se advierte que es más completa y exacta. En primer lugar, por la precisión de santo Tomás sobre la propia existencia, de la que se tiene una certeza privilegiada y no sujeta al principio de no contradicción, al indicar que el pensamiento es activo y que siempre lo es de un objeto, lo que es silenciado e incluso podría decirse ignorado por Descartes, que sostiene que el conocimiento intelectual es intuitivo o un conocimiento que implica pasividad e inmediatez.

Santo Tomás hace otra precisión, que tampoco se encuentra en el «cogito» cartesiano. Para el Aquinate el conocimiento intelectual, que se da en el autoconocimiento y autopresencia, es especial, porque es una percepción intelectual y de algo individual, como lo es la propia existencia. Esta y la anterior precisión son necesarias, para evitar las confusiones, reconocidas por muchos, en las que cayó Descartes¹⁹.

4.- EL ACTO DE SER

Gracias a la percepción existencial de nuestro propio ser, tenemos experiencia del «ser». Es así posible que, sin conocer lo que es, ya que no es una esencia, se comprenda de algún modo que sea un constitutivo de todos los demás entes, aunque no les confiera la facultad de pensar.

Puede así sostener San Tomás que todas las cosas o entes tienen ser, un principio fundamental, no captable directamente por nuestra inteligencia, y menos por nuestros sentidos. El «ser» (*esse*) no es la mera existencia, el simple hecho de estar presente en la realidad, que en las cosas materiales se capta por los sentidos. El ser es la causa de la existencia de cada cosa.

Dios no hace existir las cosas de manera inmediata, sino que las constituye con un ser, propio en cada una de ellas, que causa su existencia. De ahí que las cosas se compongan de dos constitutivos metafísicos

[18] R. DESCARTES, *Principia*, I, 7.

[19] Véase: Jaime Balmes, *Filosofía fundamental*, I, cc. XVII-XX).

o no físicos, pero reales e intrínsecos: esencia y ser. Se distinguen, por ello, realmente. Además, la existencia se distingue del ser como el efecto de su causa²⁰.

El ser tiene otro efecto en las cosas, constituye a la esencia o naturaleza como tal, el otro principio intrínseco de las mismas. Por ello, a diferencia del ser, la esencia en sí misma es una nada, un no-ente, sin entidad o realidad. En las cosas, en cambio, la esencia no es una negatividad, sino una capacidad de ser, una potencia pasiva respecto al ser. La esencia es real al igual que el ser, porque también es un principio constitutivo intrínseco de la cosa o ente, que es real.

La relación en que se encuentran la esencia y el ser en el ente o cosa es la de potencia y acto. Con lenguaje aristotélico, explica santo Tomás que el ser en sí mismo es acto. La esencia, se comporta con respecto al ser como potencia o capacidad sustentante. La esencia y el ser, sin embargo, no son entes, sino dos principios constitutivos del ente, de toda cosa.

Aunque la esencia es potencia con respecto al ser, en sí misma es acto²¹. Sin embargo, es un acto de la esencia, un acto esencial, no como el ser, que es acto entitativo, La esencia puede estar constituida sólo por una forma, que es acto, como ocurre en los seres espirituales; o bien, por materia y forma, la cual actualiza la potencia de esta materia, en las cosas materiales.

Según la doctrina hilemórfica o doctrina de la materia y la forma, elaborada por Aristóteles y asumida por santo Tomás, las cosas materiales, desde una perspectiva no meramente material, están constituidas por dos principios intrínsecos: la materia, que es sujeto y potencia pasiva, y la forma, que es acto y determinante o perfeccionante.

[20] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, I, c. 22.

[21] Cf. IDEM, *Suma teológica*, I, q. 3, a. 4, in c.

Por ello, el ser es la actualidad de todos los actos esenciales. Es así un acto entitativo²². El ser es la causa de todas las perfecciones de la esencia y también causa de la existencia del ente, de las cosas. Las criaturas no son simples. Hay una composición de esencia y ser en las espirituales; y una doble composición en las materiales, la de esencia y ser, y la de materia y forma, en su esencia²³.

En Dios, no se da composición alguna. Su simplicidad explica que sólo es ser. Por ello, debe decirse que Dios es Acto puro²⁴. Las criaturas además de actos tienen también potencias o posibilidades. El acto no es principio pasivo, como la potencia, sino principio activo o perfección, realización e integridad. Potencia y acto son, por lo cual, los primeros principios constitutivos de las cosas, tal como descubrió Aristóteles.

La esencia y el ser, en las criaturas son distintos realmente como la potencia y el acto. Constituyen a todos los entes, que son así compuestos. Toda criatura está compuesta de esencia potencial y acto de ser. Además, la esencia y el ser no sólo se distinguen realmente, como los otros constitutivos del ente, sino que, además de inseparables, pertenecen a un orden distinto e irreductible.

En la metafísica de santo Tomás, por todo ello, no puede denominarse «existencia» al «ser». Ser y existencia no son términos sinónimos, expresan realidades que se distinguen realmente como la causa y el efecto.

Tampoco, en la metafísica tomista son sinónimos «ente» y «ser». En castellano, es posible utilizar el infinitivo «ser» en lugar del participio latino «ens», del verbo «sum», cuyo infinitivo es «esse». Sin embargo, es mejor traducir «ens» y sus declinaciones, por el cultismo castellano

[22] Cf. Ibid., I, q. 4, a. 2, in c.

[23] Cf. Ibid., I, q. 7, a. 1, in c.

[24] Cf. Ibid., I, q. 3, a. 2, in c.

«ente», y reservar la palabra «ser» sólo para designar el acto de ser. Se evitan así confusiones y sobre todo se da mayor claridad al texto.

La esencia es el constitutivo material del ente y el ser el constitutivo formal en este sentido. De que sea acto primero y fundamental, se sigue que no es una mera perfección, sino la máxima, constitutiva de todas las del ente. Las perfecciones del ente tienen su origen último en el ser, no en la esencia²⁵,

El ser no es una perfección más que se añada a otras, que, por tanto, surgirían de la esencia, sino que es la perfección suprema, y, como tal, no puede perfeccionarse, no puede recibir ninguna²⁶.

Es imposible que el ser sea completado o perfeccionado por algo, que de este modo sería recibido por él, y, por consiguiente, estaría en potencia con respecto al mismo. Por el contrario, el ser siempre es recibido, y siempre completa o perfecciona al recipiente, que es así su sujeto o potencia. Los actos esenciales pueden considerarse en potencia. El ser, por el contrario, no es nunca potencia, ni puede considerarse como tal. Siempre es acto y perfección.

El ser no podrá ser perfeccionado o completado por la esencia²⁷. En lugar de recibir algo de la esencia, el ser es limitado o imperfecto por la misma esencia, la potencia que lo recibe. El ser de los distintos entes difiere por las diferentes esencias que lo limitan de manera diversa, lo rebajan o imperfectan según su contenido esencial específico e individual. Es el ser el que constituye y termina a la esencia entificándola, dándole actualidad y perfección, y existencia, haciéndole existir.

El ser tiene así dos funciones, existencial o realizadora y entificadora o perfeccionante. Igualmente, la esencia, realiza otras dos, tal

[25] Cf. Ibid q. 4, a. 2, in c.

[26] Cf. Ibid., I, q. 4, a. 3, ad 3.

[27] Cf. IDEM, *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios*, q. 7, a. 2, ad 9.

como se indica en su definición, «por ella y en ella el ente tiene ser»²⁸, condicionar la multiplicidad entitativa, por limitar al ser en distinta medida y la de sustentar el ser, ya que la esencia es el sujeto o «recipiente» del acto de ser.

5.- PARTICIPACIÓN Y ANALOGÍA

Santo Tomás no sólo explica su original doctrina del ser con el lenguaje de Aristóteles, sino también con el de Platón. Ninguna criatura posee el ser por sí misma, y, por ello, no existe por sí misma, como existe Dios. De ello, se infiere que toda criatura es una participación del ser. Las criaturas participan del ser.

Participar de algo es poseerlo en parte. Participar no es ser una parte, sino tener en parte. Se posee en parte algo, de un modo limitado, que, sin embargo, a otro le pertenece totalmente, sin limitación alguna²⁹.

Puede servir de ejemplo la alegría que se tiene, porque una persona cercana y querida haya conseguido un bien. Se participa o tiene en parte la alegría que esta persona tiene de un modo más pleno. Con ello no se le quita alegría, incluso en otro aspecto la aumenta, porque se confirma la amistad. Lo mismo se podría decir de una pena.

La participación se da en lo inmaterial, y, por tanto, también en el orden espiritual. En cambio, las cosas materiales no se participan, sino que se reparten. De este modo, se tienen partes, que disminuyen el todo, lo que no ocurre en lo inmaterial.

Todas las cosas participan del ser y esta participación implica que cada cosa o ente posea el ser de una manera limitada, según su esencia, que expresa así la medida de limitación en el ser, en la perfección. Los entes, que participan todos del ser según su esencia, están así constitui-

[28] Cf. IDEM, *El ente y la esencia*, c. 1, 5.

[29] Cf. IDEM, *Exposición al libro de Boecio sobre las Producciones*, lec 2

dos por una esencia, que expresa la medida de participación, y un ser participado.

El ente, constituido por la esencia, su constitutivo material, y por su ser propio, su constitutivo formal, es una participación del ser, según cierto grado o medida. Esta participación del ser explica la diferenciación y la limitación de las perfecciones de los entes. Los entes no son imperfectos debido al ser en absoluto, ya que no lo poseen de este modo, sino particular e imperfectísimamente³⁰.

La finitud entitativa no obedece al ser considerado absolutamente, sino a su posesión relativa o parcial, expresada por una esencia, que lo recibe y lo limita. Se explica, en definitiva, por la participación del ser.

Santo Tomás muestra que es posible, desde la concepción del ser como acto, llegar a la doctrina de la participación del ser, o partir del ser entendido con una noción aristotélica para venir a comprenderlo con otra platónica. Pero también puede hacerse a la inversa. La caracterización del ser como participado permite igualmente entenderlo como acto, como acto del ente³¹.

La razón es porque la participación implica que lo participado se comporte siempre con el sujeto participante como su acto, que a su vez estaba en potencia con respecto a él. El ser, por consiguiente, será el acto del ente.

El ser participado quedará así limitado por la potencia esencial, que tendrá un cierto grado de capacidad de ser y según esta medida lo recibirá. En cambio, lo que no participa del ser, sino que lo es, porque su esencia no es limitadora, sino que se adapta perfectamente al ser en toda su plenitud, se identifica con el ser. Será, por tanto, acto puro, como es Dios.

[30] Cf. IDEM., *Suma contra los gentiles*, I, c. 28.

[31] Cf. IDEM., *Suma teológica*, I, q. 75, a. 5, ad 4.

Como consecuencia, si los entes participan del ser, puede decirse que son entes por participación. En cambio, Dios es ente por esencia. Dios no participa del ser, sino que lo es. Dios es el mismo ser, «*ipsum esse*», Dios es, por tanto, realmente distinto de todo lo creado.

No puede así tacharse de ontoteológica la metafísica de santo Tomás. No es una ontoteología, según la caracterización de Heidegger, un sistema metafísico en el que, en un mismo desarrollo, se estudie la realidad y a Dios, como su fundamento, apareciendo de este modo, como un ente más³².

Por el contrario, en la metafísica tomista queda claramente afirmada la verdadera y completa trascendencia de Dios. La distancia entre las criaturas y Dios no sólo es infinita en el orden de la entidad, en un plano que es el mismo que el de los entes finitos, tal como la concebía la metafísica moderna, como si su diferencia fuera la que hay entre infinito y finito, de una manera parecida a la que se da en la serie de los números naturales entre el uno y el infinito. La distancia es también entre los planos de la entidad. Dios está en otro plano, el del ser, cuya distancia con el plano de los entes compuestos es también infinita. Podría decirse que la trascendencia de Dios es horizontal y vertical.

Igualmente debe precisarse que, aunque Dios sea el ser y todos los entes creados participen del ser, no puede inferirse que los entes participen de Dios, sean participaciones de Dios. El ser es el nombre propio de Dios en cuanto al conocimiento del hombre, que toma como punto de partida para llegar a la trascendencia divina el carácter participado de los entes en el ser. El nombre propio para significar absolutamente toda la naturaleza divina, así como su singularidad única, no se agota en el ser³³. Dios es un misterio.

[32] Cf. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, «Die onto-theo.logische Verfassung der Metaphysik» (edic. de A. Leyte), Barcelona, Anthropos, 1988, p. p. 131.

[33] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 12, a.11, ad 1.

Por la participación de los entes en el ser, que implica la de ser criaturas, efectos de Dios, es posible hallar semejanzas entre los entes y Dios, entre los efectos y su causa. De manera que lo que se da en las criaturas, con cierta participación imperfecta, se halla en Dios de modo perfecto. Así, por ejemplo, el Sol produce el calor en los cuerpos. Estos efectos tienen el calor del Sol, pero no poseen el calor del mismo modo, ni está en ellos como en el Sol. Son semejantes al Sol, porque son cálidos, pero a la vez desemejantes, porque no lo son del mismo modo del que se lo ha comunicado.

La semejanza y desemejanza de las criaturas en distintos grados o proporciones se expresan con la analogía, modo de predicación o atribución de los términos descubierta por Aristóteles. La predicación análoga se distingue de la unívoca —aplicación a distintos sujetos en un mismo sentido— y de la equívoca —que se hace en sentido totalmente diverso—, porque atribuye el término analogado a los diversos sujetos en un sentido, en parte igual y en parte distinto, en cada uno de ellos³⁴. Por ello, la significación y predicación analógica es la manera que se emplea para expresar la participación en el ser de los entes en la realidad. La doctrina de la participación, por tanto, conduce a la de la analogía, método de la Metafísica.

6.- DIOS, OBJETO DE LA METAFÍSICA

La Metafísica también estudia a Dios, pero como su tema último y con un enfoque distinto al de todos los entes de la realidad, porque Dios no es un ente más, por mucho que se considere primero y fundamental.

[34] Cf. Ibid., *Suma teológica*, I, q. 13, a. 5, in c.; y CAYETANO, *De nominum analogia*, en *Scnta Philosophica. De nominum analogia. De conceptus entis*, Roma, Institutum Angelicum, 1952 (trad. española en V. IGUAL, *La analogía*, Barcelona, PPU, 1989).

Dios entra en la Metafísica como causa de todos los entes. Dios no tiene ser, como todos los entes, sino que lo es. Dios es ser³⁵.

En el tratado metafísico de Dios, que se puede llamar Teología natural, hay que empezar por demostrar su existencia. Algunos pensadores habían sostenido que no era necesaria tal demostración, porque la existencia de Dios es evidente. Santo Tomás no lo admite como tampoco ninguna de las argumentaciones apriorísticas o puramente lógicas, que se utilizaban en su época, para demostrar la existencia de Dios. Otros, no admitían la necesidad de demostrarlo, porque consideraban que a Dios sólo se le conoce por la fe.

Afirma, sin embargo, que es posible utilizar una clase de demostración basaba en el principio de causalidad, que permite pasar del efecto a la causa, de las criaturas a su Creador, aunque sean de distinto orden. En varias de sus obras, recogió y sistematizó los argumentos sobre la existencia de Dios dados con este procedimiento.

Todos ellos los reduce a «cinco vías», porque se corresponden a cada una de las cinco causas. Según Aristóteles, causa es aquello que de algún modo contribuye realmente a la producción de cualquier cosa. Enseñó que son cinco las causas, porque son las que actúan en cinco características esenciales de las cosas: son singulares, pertenecen a una especie, siguen unas leyes, están en la realidad y tienen un fin. La causa material singulariza; la causa formal especifica; la causa ejemplar normaliza; la causa eficiente actualiza; y la causa final ordena.

Cada vía de santo Tomás se apoya en una de estas causas y por este orden: la primera vía, en la causa material; la segunda, en la causa eficiente; la tercera, en la causa formal; la cuarta, en la causa ejemplar; y la quinta, en la causa final.

Las cinco tienen la misma estructura. En cada una de ellas, se parte de aspectos concretos y existenciales, que nos proporcionan los sentidos

[35] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, I, c. 22.

al darnos información de las cosas materiales. Después, con la aplicación del principio de causalidad —«todo efecto tiene necesariamente una causa»—, de clara evidencia, y de la imposibilidad de un proceso al infinito en la serie de causas esencialmente subordinadas, se llega a la necesidad de la existencia de Dios, como Creador y Señor de todo cuanto existe.

En las cinco conclusiones, queda afirmada la necesidad de la existencia de Dios, pero de distinto modo. En cada vía, se concluye con la necesidad de la existencia de Dios bajo la forma de un atributo, que es precisamente la negación del aspecto de la realidad de la que se ha partido.

Se llega así a la existencia de Dios alcanzado como Primer motor inmóvil, Causa incausada, Ser necesario primero, lo Máximamente perfecto causa de todo ente o cosa, e Inteligencia ordenadora. En definitiva, cada vía llega, por tanto, a una misma conclusión, porque todos estos cinco atributos diferentes confluyen en Dios³⁶.

Sin embargo, el atributo principal y del que se derivan todo los demás es el ser. La esencia metafísica de Dios es el ser. Dios es el mismo ser, «*ipsum esse*». Todas las otras perfecciones, que se le atribuyen de manera analógica se derivan de este único constitutivo formal de Dios.

La afirmación del ser como nombre propio idóneo de Dios, lo es en cuanto al punto de partida de nuestro conocimiento limitado e indirecto. Se ve confirmada por la Escritura, con el nombre propio «el que es»³⁷, dado por Dios a Moisés. También lo es su nombre de Dios, que expresa su esencia, en cuanto que obra o es providente, significado del origen del término³⁸. Sin embargo, es un nombre que no es común en la realidad, pero sí lo es en el pensamiento, porque pueden pensarse que

[36] IDEM, *Suma contra los gentiles*, I, c. 22.

[37] Cf. IDEM, *Suma teológica*, I, q. 13, a. 11, in c.

[38] Ibid., I, q. 13, a. 11, ad 1,

hay muchos dioses³⁹. Es más propio todavía, el nombre de «*Tetragrammaton*», las cuatro letras, o «*Yahveh*», de los hebreos, que se escribe con cuatro consonantes, por indicar su individualidad absoluta o singularidad en nada común, y que, por ello, ni se atrevían a pronunciar⁴⁰.

BIBLIOGRAFÍA

- AQUINO, Santo Tomás de, *Cuestiones disputadas sobre la verdad (De Veritate)*, 2 vols., Pamplona, EUNSA, 2016.
- , *Suma contra los gentiles*, Madrid, BAC, 2007.
- , *Suma teológica*, Madrid, BAC, 1988-1994.
- BÁÑEZ, Domingo, *Comentarios escolásticos a la primera parte de la Suma teológica*, v. I, Madrid, (Ed. L. Urbano), F.E.D.A., 1934.
- BOFILL, Jaime, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Barcelona, Publicaciones Cristiandad, 1950.
- CANALS, Francisco, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 1981.
- , *Para una fundamentación de la metafísica*, Barcelona, Publicaciones Cristiandad, 1968.
- DEL PRADO, Norberto, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo (Suiza), Consociatio Sancti Pauli, 1911.
- FORMENT, Eudaldo, *Metafísica*, Madrid, Ediciones Palabra, 2009.
- , *Tomás de Aquino. El ente y la esencia*, Pamplona, EUNSA, 2006.
- GARCÍA LÓPEZ, Jesús, *Metafísica tomista*, Pamplona, EUNSA, 2001.
- GILSON, Etienne, *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Desclee, 1951.
- LOBATO, Abelardo, *Ser y belleza*, Madrid, Unión Editorial, 2005.

[39] Ibid., I, q. 13, a. 9, in c.

[40] Cf. Ibid., I, q. 13, a. 11, ad 1,