«La cualidad metafísica del ser respecto a la forma. Estudio de la lectura tomista de L. Dewan O.P.»

Barcelona, Universitat Abat Oliba CEU
Manuel Alejandro Serra Pérez
manuelalejandro.serra@unir.net

Sumario

1. Presentación de la ponencia.
2. Primera parte: Lectura tomista de Lawrence Dewan.
3. Segunda parte: La cualidad metafísica del ser respecto a la forma.
4. Conclusión.

Presentación de la ponencia

PRIMERA PARTE

Lectura tomista de L. Dewan

Hasta prácticamente finales del siglo XX, en las facultades eclesiásticas de filosofía y teología se siguió teniendo a los principales comentaristas de la escuela dominicana como la máxima autoridad en lo relativo a la interpretación «oficial» de la filosofía tomista[1]. Dewan, que estudió bajo esta *auctoritas* e hizo su tesis doctoral en Juan Capreolo, muestra esta vinculación en no pocos pasajes de sus escritos[2].

Me parece relevante que Gilson, uno de los principales críticos de Cayetano y de algunos autores de la escuela dominicana en general, fuera profesor de Dewan en el Instituto Pontificio de Estudios Medievales. Mi impresión es que Dewan, condicionado notablemente por esta *auctoritas*, estaba indispuesto contra el criticismo que Gilson ejercía sobre quienes él tenía como intérpretes incuestionables. Esto explicaría por qué una buena parte de su producción académica estuvo centrada en combatir las principales ideas del tomismo gilsoniano, apoyándose en una autoridad que nunca vio necesario cuestionar.

¿En qué se reconoce el influjo de estos comentaristas? En una «aristotelización» del Aquinate que, en el caso de Dewan, le llevó a una «aquinización» de Aristóteles. Veamos primero la «aquinización»: i) hay una creación en Aristóteles; ii) por lo que es absurdo que el Acto puro aristotélico sea un mero Acto puro de pensamiento que se limite a producir el movimiento; iii) el acto creador constitutivo del ente en Aristóteles es, por tanto, *totius esse*; iv) además, la preocupación griega por el devenir ya indica una «preocupación existencial»; v) de todo lo cual se deduce que en la visión aristotélica de la composición entitativa ya habría una distinción de substancia-forma de tipo «existencial», equiparable a la distinción entre esencia y ser.

Tanto la «aquinización» como la «aristotelización» proceden de la misma fuente: el modo en que los citados autores interpretan el significado de la enseñanza tomista del ser *desde* la «forma» aristotélica.

La «aristotelización» del Aquinate, por su parte, podremos reconocerla en los puntos más sobresalientes del tomismo de Dewan, que son los siguientes: 1) El valor positivo de la

[1] Como muestra, véase el libro (convertido en manual en no pocas facultades) de Jesús García López, reconocido tomista español, *Lecciones de metafísica tomista*.

[2] Esto me resulta evidente cuando Dewan, en un pasaje de su «Étienne Gilson and The *Actus Essendi*», repite la enseñanza de Cayetano, «el príncipe de todos los comentaristas», sobre la naturaleza del ser dando por sentado que *es* la «versión autorizada»; dice: «naturalmente que el ser es "el estado de existencia actual de la esencia"». Lawrence Dewan, «Étienne Gilson and the *Actus Essendi*», *Études Maritainiennes / Maritain* Studies, vol. 15 (1999), p. 92. ¿Qué puede llevar a Dewan a afirmar así «naturalmente que»? Que lo ha dicho Cayetano. Sucede lo mismo cuando cita a Juan Capreolo, a quien cita con la seguridad de estar en manos de un comentarista «autorizado», y a quien se dirige con el título de «príncipe de los tomistas».

esencia; 2) El ser como el estado de existencia actual; 3) La relación entre forma y ser; 4) La causalidad del ser y la primacía causal de la esencia.

1.1 El valor positivo de la esencia

Étienne Gilson, en un capítulo titulado «La esencia de Dios» de su libro *Elementos de filosofía cristiana*[3], afirma que Dios es «puro Ser», por lo que, si queremos evitar introducir en Dios composición alguna, debemos despojarle de todo elemento que no sea la simplicidad de su ser, incluida la esencia («vía remotionis»), razón por la cual el medievalista francés afirma que Dios está «más allá» de la esencia.

De despojar a Dios de esencia, Dewan concluye –muy precipitadamente creo yo– que para Gilson la esencia es algo imperfecto en el ente, una «negación del ser», por tanto, algo negativo. ¿Cuál podría ser la causa de esto? Que Gilson estaría equiparando el carácter potencial de la esencia con el carácter potencial de la materia, identificada platónicamente con la privación, cosa que no sucedería con Aristóteles y Tomás de Aquino, para quienes la materia, como parte de la esencia, sería algo positivo. Que la esencia sea potencia para el ser no la despoja de una cualidad positiva[4]. Por consiguiente, la visión que Gilson tiene de la esencia se opone a la del Doctor Común, y esto le afecta a su visión del ser[5].

1.2 El ser como el estado de existencia actual

En medio de la polémica con Gilson a propósito de cómo entender la relación entre esencia y ser, Dewan nos dice cómo entiende él la naturaleza de esta perfección que llamamos *esse*.

En su artículo *Cajétan et l'existence*, el medievalista francés polemiza con Cayetano, quien realiza una extraña «performance» de la enseñanza de Tomás, enseñando un *esse essentiae* y un *esse existentiae*, que, en cualquier caso, le lleva a caracterizar el ser como el estado de existencia actual de la esencia. Es decir, el ser del ente no es más que la existencia actual[6].

---

[3] Étienne Gilson. «La esencia de Dios», en *Elementos de filosofia cristiana*, trad. de Amalio García-Arias, Rialp, Madrid, 1969, capítulo V, pp. 134-170.

[4] Lawrence Dewan. *Lecciones de Metafísica*, dir. Liliana B. Irízar, trads. Carlos R. Domínguez y Liliana B. Irízar. Colombia: Fondo de Publicación Universidad Sergio Arboleda, 2009, 135.

[5] L. Dewan. *Étienne Gilson and…*, 79-80, nota 27. Que la interpretación de Gilson cabe en lo que Tomás piensa de la esencia divina puede colegirse de estas palabras del *Contra gentiles*: «Por lo tanto, en Éxodo 3,14 se considera que el nombre propio de Dios es quien es, porque es propiedad exclusiva de él que *su sustancia no sea otra cosa que su ser*». Tomás de Aquino. *C.G.* II, c. 52, nº 9.

[6] Discrepo en este punto de la opinión de Serge-Thomas Bonino, quien dice: «La reducción de los criterios de fidelidad a Santo Tomás a la única comprensión del "*esse*" es por lo menos discutible». Serge-Thomas Bonino, «La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson», *Scripta Theologica*, 26/3 (1994), pp. 955-976, especialmente pp. 962-963 y 975-976. El único que debe decirnos qué es el acto de ser es Tomás de Aquino. Y es evidente que tanto Cayetano como Capreolo, al explicar la relación entre forma y acto de ser, dicen algo que el Aquinate no dice. No se trata, al menos en este caso, de interpretaciones, sino de leer exactamente lo que dicen los textos. Naturalmente que de la correcta lectura del acto de ser pende toda su filosofía. Y tendremos la ocasión de ponerlo de manifiesto. De la interpretación del acto de ser depende que Tomás de Aquino sea un mero comentador de Aristóteles o algo más allá de eso.

Gilson plantea si la existencia es un acto o un estado. La respuesta de Dewan es que naturalmente el ser es la existencia actual del ente. Este «estado» –afirma explícitamente él– es la actualidad del ser.

> El *esse* es la «realidad», es decir, la actualidad de la esencia, si por «realidad» se entiende la consistencia (*ratitudinem*) del existir en acto... [Y] el *esse* no imprime en la esencia realidad alguna, ni comunica a la esencia su propia [realidad]; antes bien, el *esse* es el acto y la realidad de la esencia[7].

> En efecto, en el hombre hay que considerar la materia en que se recibe su forma, la forma misma, que es acto de tal materia, la esencia humana que no es ni la materia ni la forma, y el ser de la existencia actual por el que el hombre existe formalmente en la naturaleza de las cosas; de lo cual resulta que en tales sustancias se hallan dos composiciones, pertenecientes al género de sustancia, de las cuales la primera es la de materia y forma; la segunda, la de esencia y existencia, composición que se llama de ser y esencia[8].

El ser es «ser en acto», la substancia aristotélica, y su única perfectividad parece consistir en la efectividad de hacer existir por influjo del Agente. Dewan explica que el ser es el efecto propio y el fin del acto creador, de donde supuestamente se sigue que es fin último, y, como tal, dado que el fin es lo primero en la intención y lo último en la operación, el ser sería el efecto de las otras causas.

Es francamente difícil con estas explicaciones ir más allá de la forma aristotélica.

1.3 Relación entre forma y ser

La primera idea que caracteriza la relación entre forma y ser en nuestro autor es que la forma acompaña *siempre* al ser, de tal manera que solo pueden ser distinguidos a la luz de la causalidad eficiente divina. Fuera del acto creador, distinguir la forma del ser correría el peligro de «situar la forma en una zona de abstracción cuasi matemática»[9]. Así que, si queremos mantener la enseñanza tomista de que la forma es principio del ser, ambos principios deben ser una cosa y la misma, fuera de su fuente, la causalidad divina[10]. Nuevamente vamos a ver cómo aquí Dewan es deudor directo de Capreolo:

> Si se definiera el *esse*, la forma se colocaría en su definición, ya que el *esse* no es más que el acto que la forma le da a su materia o sujeto (...). En segundo lugar, la forma se relaciona con el *esse* en el papel de la forma y el vehículo formal, sobre el cual el *esse* sigue por consecuencia natural, como su propio

[7] Juan Capreolo. *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, ed. Ceslaus Paban y Thomas Pègues, vol. I, Alfred Cattier, Tours, 1900, p. 328, columna a.

[8] Tomás de Vio, *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*, edición de Marie-Hyacinthe Laurent, Marietti, Turín, 1934, p. 139.

[9] Dewan ilustra esto con el ejemplo del juego de la ruleta y las letras, donde, por el influjo de la causa eficiente, la forma es puesta en la existencia haciendo ser a la palabra. Lawrence Dewan. *Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas*, edición y traducción de Liliana Beatriz Irizar, Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, 2012, pp. 79-80.

[10] Dewan llega a decir: «Debemos reflexionar sobre esta "casi identidad" entre forma y ser». L. Dewan, *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*. En *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, ed. Jude P. Dougherty, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2006, p. 198.

> antecedente natural y necesario, y como el efecto apropiado para su propia causa, no eficiente pero formal[11].

Por su parte, Dewan, en un tenor bien cercano a esta línea de interpretación, nos dice:

> Mi punto de vista es que una sana concepción de la forma debería tender a confundir ésta con el acto de ser; y esto en virtud de la íntima relación que he estado remarcando[12].
>
> Que la forma constituye, en el efecto, una semejanza del acto de ser de la causa es algo que necesitamos demostrar. Esto va unido al hecho de que la forma posee una semejanza o afinidad con su propio acto de ser[13].
>
> El peligro es que concebiremos la forma como evidentemente distinta del *esse*[14].
>
> El *esse* y la esencia se encuentran en una jerarquía paralela[15].

Hay que decir que, cuando menos, estas afirmaciones de Dewan están revestidas de cierta ambigüedad. Afirma, por un lado, que estos principios solo se distinguen en la causa eficiente, no en el orden creado, mientras que, por otro, quiere mantener la enseñanza tomista de la distinción y su relación de acto-potencia.

Quiero detenerme en una consecuencia importante de esta interpretación. Rechazar que haya dos tipos distintos de actos, el de forma y ser, implica la negación de un doble orden de composición correspondiente a esos dos actos, de lo que finalmente se deriva la identificación del *esse* con la forma. «Ser un "lo que" y "ser sin más" van juntos. Es decir, *esse quid* es el *esse* simpliciter»[16]. En cuanto constitutiva de la esencia de la cosa, lo que resulta de ella es el «ser algo en eso que se es»[17]. «Para una cosa blanca, "ser" significa "ser blanca" y,

---

[11] Capreolo. *Defensiones*…, p. 108, columna b (108b).

[12] Dewan. *Form and Being*, p. XI (Introduction).

[13] Dewan. *Santo Tomás y la forma*…, pp. 80-81.

[14] Dewan, «Aristotle as a Source for St. Thomas's Doctrine of *esse*» (2000), p. 15.

[15] Lawrence Dewan. «Étienne Gilson and the *Actus Essendi*», versión revisada y ampliada, International Journal of Philosophy, vol. 1 (2002), pp. 65-99, p. 98.

[16] Lawrence Dewan. «On Anthony Kenny's Aquinas on Being», Nova et Vetera, 3/2 (2005), pp. 335-400, p. 340. Dewan. *Santo Tomás y la forma como*, p. 16, nota 16. Liliana Irízar y Lawrence Dewan, *Conversations with Fr. Dewan: Central Metaphysical Topics with Lawrence Dewan*, O.P., Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, 2015, p. 31, apartado «Understanding and Misunderstanding Form».

[17] Rudi Te Velde. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Brill, Leiden, 1995, p. 15.

para un caballo, "ser" significa "ser un caballo"»[18]. «Fuera del *esse* substancial y del accidental, no existe ningún otro *esse* en las cosas»[19]. «El *esse* y el *vivere* se identifican»[20].

¿Qué es lo que el Aquinate dice al respecto? Escuchémosle:

> A lo primero hay que responder que, cuando se dice que la primera de las cosas creadas es el ser (*esse*), el término *esse* no designa al sujeto creado, sino que expresa la razón propia del objeto de la creación[21].
>
> De donde se sigue que, en las cosas compuestas, es necesario considerar dos actos y dos potencias[22].
>
> En las substancias compuestas de materia y forma, se da una doble composición de acto y potencia: la primera, de la substancia misma, compuesta de materia y forma. La segunda, en cambio, de la substancia misma ya compuesta y de ser, la cual también puede decirse: de lo que es y de ser; o de lo que es y por lo que es[23].

A mí me parece que estos textos dicen algo diferente de lo que afirman estos comentaristas. Por un lado, nos dicen que ser y ser algo es una y la misma cosa, y que no hay un doble orden de composición. Pero cuando advierten lo que implican estas afirmaciones, se ven en la necesidad de justificar que se mantienen fieles a la distinción tomista de esencia y ser. La razón es que distinguirlos rompe la unidad del ente. En cualquier caso, quien efectúa esa distinción es el propio Tomás de Aquino.

Enfatizar la unidad del ente compuesto por dos principios distintos – ¡principios, no cosas! – no requiere matizar la distinción *explícita* que hace el Aquinate, porque se trata de dos coprincipios distintos *del* ente.

La aporía a la que conduce esta tensión se ve bien cuando Te Velde trata de conciliar la enseñanza tomista con sus propias conclusiones. Dice:

> Debemos ser precavidos a la hora de hablar «enfáticamente» de la existencia como perteneciente a un orden «absolutamente diferente», para no desembocar en las conclusiones de Gilson y Fabro, las cuales nos llevan a la ruptura de la unidad de la relación entre forma y ser[24].

---

[18] Rudi Te Velde. «Tomás de Aquino acerca del ser: ¿perfección y/o existencia?», en Liliana Beatriz Irizar y Tamara Saeteros (eds.), *La fascinación de ser metafísico. Tributo al magisterio de Lawrence Dewan, O. P.*, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, 2015, pp. 227-254, p. 228.

[19] Stephen L. Brock. «Harmonizing Plato and Aristotle on *Esse*: Thomas Aquinas and the *De hebdomadibus*», *Nova et Vetera*, English Edition, 5/3 (2007), pp. 465-494, p. 490.

[20] Stephen L. Brock. «On Whether Aquinas's *Ipsum Esse* Is "Platonism"», *The Review of Metaphysics*, 60/2 (2006), pp. 269-303, pp. 274 y 285. «Aunque los vivientes son más nobles que los entes simplemente existentes, el ser es más noble que el vivir». Tomás de Aquino. *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9. «El ser considerado absolutamente, que incluye en él toda la perfección del ser, tiene preeminencia sobre la vida y todas las perfecciones subsiguientes. Y es que el ser en cuanto tal contiene en sí todos los bienes que se siguen de él». Tomás de Aquino. *Sum. Theol.,* I-II, q. 2, a. 5, ad 2; I, q. 4, a. 2 ad 3; *De pot.,* q. 7, a. 2 ad 9.

[21] Tomás de Aquino. *Sum. Theol*. I, q. 45, a. 4, ad 1.

[22] Tomás de Aquino, *De spir. creatur.,* a. 1, Resp.

[23] Tomás de Aquino. *C.G.* II, c. 54, nº 9.

[24] Te Velde. *Participation*…, p. 232. Invito a cualquier estudioso del tomismo a que muestre un texto donde Gilson o Fabro afirmen directa o indirectamente el doble orden de composición fuera de la unidad del ente. Citemos un ejemplo: «Sin embargo, necesitamos guardarnos inmediatamente de la ilusión simplista que podría surgir. Ante todo, y es la primera, la de pensar que Dios cause el ser y lo deje a sí mismo, en el aire, casi como si fuera subsistente en sí mismo». Fabro. *Partecipazione*…, p. 366.

O hay o no hay un doble orden de composición fundado en un doble acto (la entidad está fundada en la actualidad). O es un orden diferente o no lo es, pero no hay término relativo, no puede ser un poco diferente o muy diferente.

Pero, como vamos a tener ocasión de ver, Tomás de Aquino, que ya hemos visto cómo distingue claramente el doble orden de composición y, por ende, de actualidad *constitutiva*, no se cansa de escribir que la substancia es por su forma (actualizada por el ser) y esta substancia ya constituida es por su acto de ser.

1.4 La causalidad del ser y la primacía causal de la esencia

Otra consecuencia importante que se desprende de aquí es la siguiente. Si la substancia constituida por la forma, actualizada por su acto de ser, se identifica con el acto de ser y, por tanto, no hay dos actos ni un doble orden de composición, entonces el único tipo de causalidad constitutiva del ente es la que ejerce la forma al recibir al ser para hacerle sujeto de la substancia. Así es como Dewan lee los textos donde Tomás describe la causalidad formal del ser[25]. En consecuencia, Dewan tendría razón cuando dice que «A la función de la esencia yo la llamaría el rol causal. El *esse* cumple un papel causal sólo en Dios»[26]. El único principio mediador de la causalidad eficiente divina sería la forma, que hace de receptáculo del ser. Llevado de este presupuesto, Dewan enfatiza el papel metafísico de la causa formal hasta hacerla «efectiva» – llama él – del ser[27].

Si lo pensamos detenidamente, aquí subyace una lógica fácilmente reconocible. Si la actualidad del ser es la existencia actual de la esencia, la única participación es la de la forma actualizada por su acto de ser, en el sentido de hacerla *efectiva*, es decir, actualmente existente. De modo que la perfección de todas las perfecciones de la que estaría hablando Tomás se referiría exclusivamente a la perfección de hacer existir la forma y el ente.

Por tanto, ya tendríamos los dos presupuestos que caracterizan esta lectura tomista. Por un lado, se identifica la actualidad del ser con la actualidad de la forma (Capreolo), y, por otro, hay una distinción donde el acto de ser no sería más que el estado de existencia actual. Si esto es así, ¿de dónde le vendría la existencialidad a la substancia?, ¿de su forma «existencial» o del ser concebido como existencia? Es realmente difícil encontrar una

[25] «Dios causa en nosotros el *esse* natural por creación, sin la mediación de ninguna causa eficiente, sin embargo, lo hace por la mediación de una causa formal: pues la forma natural es el principio del ser natural». Tomás de Aquino. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 27, a. 1, ad 3. Otros pasajes citados por el autor: «Forma dat *esse*». Tomás de Aquino. *De principiis naturae*, cap. 1, edición Leonina, Opera omnia, t. XLIII, Roma, 1976, p. 39, líneas 20-35. «Esse constituitur per principia essentiae». Tomás de Aquino. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, IV, lect. 2, n.º 558. «El *esse* es lo más formal de todo». Tomás de Aquino. *C.G.* I, c. 23, nº 2.

[26] Lawrence Dewan. «Santo Tomás, el procedimiento metafísico y la causa formal», en Lecciones de metafísica, introducción y edición de Liliana Beatriz Irizar, traducción de Carlos R. Domínguez y Liliana B. Irizar, Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, 2009, pp. 129-139, especialmente p. 130.

[27] Lawrence Dewan. *St. Thomas and Form as Something Divine in Things*, *The Aquinas Lecture*, Marquette University Press, Milwaukee, 2007, p. 46. Puede verse la crítica que Herrera le hace a Dewan. Juan José Herrera. «Dewan contra Gilson. Sobre la relación entre essentia y *esse*», en Manuel Alejandro Serra Pérez (ed.), La cualidad metafísica del ser respecto a la forma. Estudio de la crítica de Lawrence Dewan a Étienne Gilson, Eunsa, Pamplona, 2021, pp. 131-167, especialmente pp. 151-152.

distinción clara. Pero esto es lo que Dewan se había propuesto desde el principio, hacer de la forma y el ser principios prácticamente indiscernibles.

Pongo fin aquí a la primera parte dedicada a la exposición de las posiciones de Lawrence Dewan.

SEGUNDA PARTE

Presentación

En esta segunda parte desarrollaré una propuesta sistemática de la filosofía del ser tomista. Partiré del fundamento metafísico del acto (1), continuaré con su valor causal (2) con un corolario importante (3) y abordaré finalmente la constitución del ente con la articulación de los distintos tipos de causalidad que intervienen.

1. Sobre la fundamentación metafísica del acto

Solemos decir que el acto es perfección, acabamiento, la energía que hace posible que algo llegue a ser ente en el grado que a cada uno le corresponde[28]. Pero, puesto que Aristóteles y Tomás de Aquino determinan de distinta manera cómo cristaliza esta perfección en que consiste el acto, es necesario que ahondemos en aquello que determina su naturaleza. ¿Cuáles son, pues, las raíces de una metafísica del acto?

Mi respuesta a esta pregunta sobre las raíces de una metafísica del acto es la cosmovisión de la que se parte. Podemos ver esto, por ejemplo, en Aristóteles, quien identifica la perfección del acto con las causas principales del devenir, el Acto puro y la substancia. En un mundo eterno sin principio ni fin, el foco de atención hubo de ponerse en el «movimiento» que hace posible lo que se conoce como «devenir», desde donde este descubrió la necesidad de una causa próxima y una causa primera. Lo que hace que una cosa llegue a ser a través del movimiento causado por el primer moviente (devenir) lo que es (substancia) es *principalmente* la forma; una forma que actualiza la materia constituyendo el σύνολον. Por tanto, el principio metafísico más perfecto del devenir, que observa un filósofo griego dentro de una cosmovisión eterna del mundo sin una causa primera *absoluta*, es la forma, gracias al movimiento producido por el Acto puro.

¿Cómo se entiende en esta cosmovisión la naturaleza de la perfección metafísica del acto? Como fuente del ente (la substancia constituida por la acción de su forma) y del devenir.

Ahora bien, ¿de qué depende que el acto, entendido como la fuente de la perfección del ente, sea concebido de una u otra manera? En la respuesta a esta pregunta veremos el papel que juega la cosmovisión de la que se parte.

[28] «Algo se llama perfecto cuando está en acto, pues se llama perfecto a lo que nada le falta según el modo de su perfección». Tomás de Aquino. *Sum. Theol*., I q. 4, a. 1.

En un mundo de substancias causadas por una materia y una forma, la naturaleza en que consiste la perfección del acto consiste en el cambio substancial. La raíz de la perfección del acto se limita a dicho cambio. Consiste en «ser en acto» tal o cual cosa fruto del devenir.

Lo que Tomás de Aquino hereda en este punto de Aristóteles es principalmente la identificación del acto con la perfección, insertándola, no obstante, en su propia cosmovisión[29].

El mundo del Aquinate no es eterno. Podría serlo, y, en su época, solo se podía saber que no lo era por la divina revelación. Pero, incluso en un hipotético mundo creado sin comienzo temporal, los principios constitutivos del ente, la materia y la forma, no serían preexistentes: sus razones ejemplares estarían en Dios, mientras que tales principios existirían realmente en las cosas creadas. Esto ya nos hace pensar que la naturaleza de la perfección del acto no puede ser entendida del mismo modo, pues en el mundo del Angélico, sea creado sin comienzo temporal o temporalmente finito, la energía mediante la cual las cosas son entes no es el movimiento producido por el Acto puro y la perfección de la forma, sino una energía causal que ponga en acto a las mismas formas y a la misma materia, ya que materia y forma sí serían producidos y puestos en acto para poder así actuar según su propia virtualidad, causando substancialmente los entes. Como esa «nueva energía causal» no es la de la propia forma, tiene que ser otra. Porque en el mundo eterno de Aristóteles, el Acto puro se desentiende de las formas y de la materia desde el momento en que nos dice que: «las formas ni se generan ni se corrompen»[30].

Aquí está el *quid* de la cuestión. En el mundo eterno de Aristóteles la forma, gracias al movimiento causado por el Acto puro, puede producir el devenir substancial de los entes, pero en el de Tomás de Aquino las formas tienen que ser puestas en acto, o por su propia virtud o en virtud de otro tipo de actualidad mediadora que guíe el proceso causal. Pero he aquí por qué la metafísica del acto aristotélico y la de Tomás de Aquino no pueden ser la misma. El siguiente paso es ver qué nos dice el propio Tomás en su propio nombre. ¿En virtud de qué energía causal las cosas son entes?

La naturaleza de la perfección del acto tomista, que cristaliza en el acto de ser[31], se enraíza en dos puntos clave de la filosofía del Aquinate, el *ipsum Esse subsistens* y la participación.

La actualidad constitutiva de la misma entidad divina es *ipsum Esse* o *purum Esse*. Como recuerdan Gilson y Fabro, el Doctor Común recoge, de las mismas palabras que Dios

[29] Entre el devenir griego y el acto creador hay una diferencia cualitativa insalvable. La razón más poderosa de esta afirmación es la imposibilidad lógica de concebir una creación a partir de dos principios preexistentes que ni se crean ni se destruyen.

[30] «[...] la forma no es de índole tal que pueda corromperse (ya que tampoco hay generación de ella: en efecto, no se genera aquello en que consiste ser-casa, sino aquello en que consiste ser-esta-casa-particular)». Aristóteles. *Metafísica*, VII, 15, 1039b20-27. Otros: *Metafísica*, VII, 8, 1033b5-19; VII, 15, 1039b20-27. En cambio, el Aquinate dice: «La creación no designa la constitución de una cosa compuesta a partir de principios preexistentes, sino que se dice que el compuesto es creado en cuanto que es producido en el ser simultáneamente con todos sus principios». Tomás de Aquino. *Sum. Theol.,* I, q. 45, a. 4, ad 2.

[31] Tomás de Aquino. *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9; *C.G*. I, c. 38; *Sum. Theol*., I, q. 4, a. 1, ad 3.

responde a Moisés, cuando este le pregunta «quién me envía [al faraón]», el nombre de la esencia misma de Dios –«אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה» («Ehyeh asher ehyeh»); «Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν»; «Ego Sum qui Sum»[32] – que es ser el puro Ser subsistente. Entonces, esa nueva energía causal que no es la de las formas y que constituye la entidad de las cosas, ¿se corresponde con el mismo Ser de Dios, o estamos hablando de otro tipo de actualidad? ¿El ente tiene un acto de ser propio o participa directamente él, como ente, del Ser divino, y, en consecuencia, el ser del ente es el Ser de Dios?

Antes de responder a estas preguntas, debemos sentar las bases primero de una metafísica de la participación, estudiando ahora otro aspecto metafísico constitutivo de la perfección del acto, que es su valor causal.

2. Valencia causal del acto

Para reconocer el valor causal del acto debemos prestar atención a algunas notas características del ser de la causa. Tratando de ahondar lo máximo posible en su fundamentación, me ha parecido posible distinguir entre dos modos principales de ser de la causa, ambos relacionados íntimamente con el acto, y que llamo «causabilidad».

Efectivamente, de entre las cuatro clases de causa hay una distinción esencial entre la causa que causa en cuanto acto (que es la de la forma, la del agente y la del fin) y la que causa por su relación con el acto (la de la materia), lo que nos permite establecer el principio de que la causa, en su sentido principal, que es el constitutivo del ente (Aristóteles, *Phys*., II 3, 23), es causa en tanto que acto o por su relación con el acto.

Es cierto que la materia, que es potencia, es también una de las cuatro causas del ente, pero si nos fijamos bien, la materia no es causa del mismo modo como lo es la forma, el agente o el fin. En el *Comentario a la Physica*, el Aquinate dice: «La materia, en cambio, no es ni de la misma especie ni del mismo género que las otras causas; porque la materia, en cuanto tal, es ente en potencia, mientras que el agente, en cuanto tal, es ente en acto, y la forma o el fin son acto o perfección»[33].

El principio que rige este distinto modo de ser de la causa se funda en la relación acto-potencia. Por eso, la materia no es causa del ente por sí misma, sino por su relación con la forma, en tanto que ella, como potencia, solo puede llegar a ser por la actualidad de la forma en virtud de su condición de acto. Y si para *ser*, la materia necesita de la forma, igualmente, para *causar*, necesitará de aquella; pues para causar es necesario antes ser, y la materia, sin

[32] Ex. 3, 14.

[33] Tomás de Aquino. *In Phys.*, Lección XI, 163, 198a 24.

su forma, en relación con el ente, todavía no es, por tanto, no puede actuar como causa; luego, la materia, en tanto que es por la forma, es causa también por la forma[34].

Este principio me parece extremadamente importante, porque nos va a permitir comprender, desde el punto de vista metafísico, la valencia causal del acto de ser. Si, por un lado, el acto posee, como cualidad intrínseca, la comunicabilidad que funda toda expresión causal, y, por otro, a mayor actualidad le corresponde una mayor comunicabilidad, al acto de ser se le debe atribuir, como máxima expresión de la perfección entitativa, una valencia causal, y no una cualquiera, sino de carácter fontal.

Ahora deberíamos estar en condiciones de pasar al siguiente apartado para desplegar el delicado asunto de la constitución del ente en la filosofía del Aquinate; sin embargo, creo que no es posible comprender adecuadamente esta difícil relación entre el *ipsum Esse* en el marco de la participación sobre las bases del acto de ser si no aclaramos previamente un equívoco que oscurecería de tal modo la cuestión que se haría indiscernible. Así pues, vamos a examinar lo más rápidamente posible este problema.

3. ¿En qué consiste la naturaleza de la perfección del [acto de] ser?

Veamos las principales posiciones:

a) El ser es la existencia actual

Se trata del paradigma que acabamos de describir en el apartado anterior. Este problema es muy largo, está bien estudiado, hay mucha literatura al respecto y no podemos detenernos a examinarlo con detenimiento. Es la interpretación de algunos comentaristas de la escuela dominicana y de otros autores, como Gil de Roma, Juan Capreolo, Cayetano, Ferrara, Juan de Santo Tomás, Tomáš Týn y L. Dewan, que identifica la perfección del acto de ser con la perfección de hacer existir[35] y conduce al error de quitar a la perfección del ser la

[34] Esto no hace que la materia sea concebida como negación o pura privación. Puesto que el ser causal de la materia está inseparablemente unido al ente, sin la forma, la materia no puede ser causa del ente. A este respecto, dice Aristóteles: «Y llamo materia a lo que, por sí mismo, no cabe decir ni que es algo determinado, ni que es de cierta cantidad, ni ninguna otra de las determinaciones por la que se delimita lo que es. Se trata de algo de lo cual se predica cada una de éstas y cuyo ser es otro que el de cada una de las cosas que se predican (las demás, en efecto, se predican de la entidad y ésta, a su vez, de la materia), de modo que el (sujeto) último no es, por sí mismo, ni algo determinado ni de cierta cantidad ni ninguna otra cosa» (*Metaph*. VII, 1029a 19-24). Otros pasajes: *Metaph*. VII, 3, 1029a 5; VII, 7, 1032a 20-25; VII, 7, 1033a 8-15; VII, 10, 1035a 4-10; XII, 4, 1070b 10-15. El más explícito: *Phys*. II, 3, 195a 4-10; 19-27; 195b 25-26; 27-29.

[35] A propósito de esto, dice Alain Contat: «Sin el *esse* participado que la pone en el ser, la esencia finita no es; pero, bajo este *esse*, goza de una actualidad formal que no recibe del *esse* y que es distinta de su actualidad existencial. Tomáš Týn insiste muchas veces en esta densidad ontológica propia de la esencia dentro del ente (...). Sin embargo, permanece –y es el punto decisivo– que la esencia sólo debe al acto de ser su actualidad existencial, excluyendo su actualidad formal propia». Alain Contat. «La constitution de l'étant dans le thomisme contemporain: Tomas Tyn, Johann Baptist Lotz, Cornelio Fabro», en Matthieu Raffray (dir.), *Actus essendi. Saint Thomas d'Aquin et ses interprètes*, Parole et Silence, París, 2019, pp. 369-433.

perfectividad que Tomás le da, teniendo que asignar esa perfección a la forma[36], o, lo que es peor aún, a confundir la actualidad formal con la actualidad del ser.

b) El ser no es la existencia actual, pero, en cuanto que la comprende, se puede llamar así, «existencia».

Es la posición de Domingo Báñez, Millán-Puelles, García López, "Gilson" y casi todos los manuales tomistas españoles.

La respuesta que yo he dado a esta posición es que hay un salto lógico que no es posible dar entre el valor de la existencia y el valor del ser. El valor de un concepto no puede sustentarse en lo que cada uno quiera ver en él. Aquí no concuerdo con Gilson. La existencia no puede ser un acto o un estado. *Es* un estado, no un acto. Lo que indica el concepto de existencia no es más que el estado del ente «extra causas et nihilum sistere». Dios no *es* existencia, ni Acto puro de existir. Porque Dios no «*ex-siste*». Dios *Es*.

Ser, y esto lo digo desde el punto de vista metafísico, es *más* que existir. Y si no justificamos esto con lo que Tomás nos dice, entonces tenemos un problema, porque estamos tratando de cualificar metafísicamente una realidad que es lo que es, ni es más ni puede ser más. Existir, en cuanto lo que es existir, existe igualmente el arcángel san Miguel que una piedra. Porque cuando en seguida decimos: –claro, pero la existencia del arcángel es más perfecta que la de la piedra–. Efectivamente. Pero ¿qué hace que la existencia del arcángel sea más perfecta que la de la piedra? Respuesta: pues el distinto grado de existencia que ostenta cada uno. ¡Hombre! ¡Evidentemente! Pero ¿qué hace que una existencia *posea* un grado cualitativamente distinto de perfección que otra? El acto de ser de la cosa. El ente existe de acuerdo con el grado de perfección de su acto de ser, del que participa la esencia para determinar en una naturaleza concreta a ese ente. Quienes otorgan a la actualidad esencial la fuente de perfección del ente, olvidan que, al contrario, es la esencia la que cualifica formalmente al ente *de acuerdo con* el grado de perfección con que el acto de ser participa del Ser de Dios.

> El primer efecto de Dios en las cosas es el mismo ser, que todos los demás efectos presuponen y sobre el cual se fundamentan[37].
>
> El ser es lo primero entre todas las demás participaciones de la bondad divina, como el vivir, el entender y otras semejantes, y es como el principio de las demás, conteniendo *previamente* («praehabens») en sí todas las perfecciones mencionadas[38].

[36] Sobre esto, dice E. Forment: «Cayetano afirma que la existencia de la substancia es algo substancial y que la existencia de los accidentes es algo accidental. Pero, además, sostiene que la existencia del ente, o "existencia de la substancia" (…) se incluye en el género substancial como "el principio formal último", o acto último, de "la misma substancia". De manera que, la existencia adviene a la esencia substancial después, o al final, de su constitución». E. Forment. «El ser en Domingo Báñez». *Espíritu*, XXXIV, 1985, 25-48, p. 28.

[37] Tomás de Aquino. *Compendium theologiae*, I, c. 68.

[38] Tomás de Aquino. *In I Sent*., d. 8, q. 1, a. 1.

Si la fuente de la participación del ente y de todos los elementos que componen el ente es el acto de ser, toda la perfección del ente tiene que manar del acto de ser, como origen fontal, y de la esencia en sentido puramente formal (en cuanto al *modo* en que esa perfección *se determina*, ¡esencialmente!, en ese ente). Pero es el grado de perfección del ser participado el que marca el grado de perfección con que una esencia contrae ese mismo acto de ser.

Lo que está en juego aquí es la fuente principal de la perfección del ente, independientemente de cómo esta perfección se manifiesta concretamente, esencialmente, en el ente. Más tarde se retomará nuevamente este asunto.

c) El ser conlleva la virtud de hacer existir («esse *in* actu»), pero su perfectividad no se reduce a ella («esse *ut* actus»).

Esta es la posición que vamos a defender dentro del marco de la causalidad.

4. Constitución metafísica del ente

Habiendo establecido el significado de la perfección y el valor causal del acto de ser, ahora estamos en condiciones de afrontar el problema de la constitución metafísica del ente.

4.1 La participación

El ente recibe toda su perfección constitutiva y su subsistencia por participación, entendida como expresión del acto creador-eficiente del ser. La participación consiste en la creación, por parte de Dios, de un acto del cual proceden y donde subsisten el conjunto de perfecciones que conforman la entidad del no-ente, convirtiéndose, de este modo, en ente-por-sí no en virtud del Ser mismo de Dios, sino de esta actualidad que procede de Dios, pero que no es la de Dios, sino que *participa* de Él. Veamos algún texto:

> Aquello por lo que una cosa es constituye su mismo ser participado, porque cada cosa es en la medida en que participa del ser[39].

Véase cómo la participación engarza con la metafísica del acto. La perfección que participa lo que no es –el no ente– para convertirse en algo –ente– tiene que consistir en un acto, ya que el acto es lo que expresa la perfección desde el punto de vista metafísico. Y es en este sentido como el acto se funda en la participación, en cuanto que responde a la pregunta de por qué es un acto lo que Dios crea y lo que el ente participa de Él para convertirse en ente. Y, como hemos visto, la perfección en la cosmovisión tomista consiste en la simplicidad absoluta del *ipsum Esse* como plenitud de la perfección, el acto participado que expresa la perfección en que consiste y subsiste el ente no puede ser otro que el ser[40]. Dios crea el ser

[39] Tomás de Aquino. *De spir. creatur*., a. 1, ad 8.

[40] De ahí el acierto de esta reflexión de Gilson, que hago mía: «Una historia detallada de la noción de causalidad, probablemente mostraría que sus variaciones han seguido a las de la noción filosófica de ser. Tal es el ser, tal es también la causalidad». Gilson. *Elementos*…, capítulo VIII, «Ser y causalidad», p. 239.

como acto que participa de su mismo Ser, y de cuya actualidad brotará toda la perfección y la subsistencia del ente[41]. De modo que, como puede apreciarse, la participación posee dos aspectos íntimamente entrelazados: la simplicidad del Ser divino y el ser como acto creado que funda la causalidad del ente.

4.2 Articulación de la causalidad divina y la causalidad del ser respecto del ente

En este apartado me propongo explicar que el ser, en cuanto acto supremo fundante, no solo es causa, sino fundamento de todo el proceso causal del ente. Mi intención es componer un argumento que logre articular la causalidad *totius esse* de Dios y la causalidad del ser a la luz de la participación, no pasando por alto la difícil cuestión de la subsistencia del ente. Más tarde, en el siguiente apartado, presentaré otra argumentación en la que trataré de articular la causalidad formal y del ser en el mismo marco de la participación.

Entrando ya en la primera cuestión, si la causa se funda en el acto y la perfección del acto se concreta en el ser como expresión de la participación del *ipsum Esse*, es el ser y no la esencia el que debe ostentar el rol causal.

La primera dificultad que nos sale al paso es el hecho de que Dios es causa *totius esse*, por lo que Dewan estaría en lo cierto cuando nos dice que el ser cumple un papel causal *solo* en Dios, mientras que es la esencia la que ostenta el rol causal en el orden entitativo. Luego, ¿no habría que limitar el valor causal entitativo a la causa formal? ¿Cómo se articularía esa pretendida causalidad del ser con la causalidad *totius esse* divina?

Dios es causa del ente porque es la fuente del ser, de la materia y de la forma. Sin embargo, para explicar con rigor la causalidad del ente no es suficiente afirmar que Dios es su causa por ser la fuente de donde brotan todos sus elementos constitutivos, pues la actualidad de la que resulta la entidad – es decir, no los elementos constitutivos tomados aisladamente, sino el todo resultante de esta– no es la divina, sino la del propio ser del ente, dado que «no se dice que todo ente es por el *Esse* divino, sino *por* su *propio esse*»[42]. «Por consiguiente, consta que el ser de la criatura, por el cual esta es formalmente, no es el ser divino»[43].

Luego, Dios es causa *totius esse*, esto es, causa del ente en cuanto causa de sus elementos constitutivos, pero no causa «directa» de su perfección entitativa y de su subsistencia, en

[41] «La discusión en torno a la problemática del ser en el pensamiento antiguo, medieval, moderno y contemporáneo tiende directamente a la reivindicación de la originalidad del *esse* tomista como fundamento metafísico de la causalidad: es este el significado del traspaso en la fundación del ente desde la especulación sobre la esencia a aquella del *esse*». Cornelio Fabro. *Partecipazione e causalità*. EDIVI, Roma, 2010, p. 41.

[42] Tomás de Aquino. *Sum. Theol.,* I, q. 6, a. 4, sed contra.

[43] Tomás de Aquino. *In I Sent*., d. 8, q. 1, a. 2, sed contra 2. Otras fórmulas: «De donde resulta evidente que el ser divino produce el ser de la criatura como una semejanza imperfecta de sí mismo». Tomás de Aquino. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, corpus. «Porque solo Dios es su propio ser, aunque las demás cosas tengan ser, el cual no es el ser divino». Tomás de Aquino. *De veritate*, q. 21, a. 4, ad 7.

cuanto que esta perfección y subsistencia no brotan *directamente* de la actualidad de Dios, sino de la actualidad del ser: «El mismo ser es aquello *por lo que* algo es»[44].

El ser participa *directamente* del Ser de Dios, mientras que el ente lo hace *indirectamente* a través de su propio ser. En el primer sentido, la participación en Dios funda la causalidad del ser; en el segundo, la causalidad del ser funda la participación del ente en el Ser divino[45]. Por eso Dewan está en lo cierto cuando nos recuerda que la forma es algo divino en las cosas y procede de la eficiencia divina. Pero si la forma adviniera al ente participando *directamente* de la perfección divina, que es su mismo Ser, y no a través del ser creado del ente, tanto el ente como la forma recibirían su propia perfección y subsistencia del Ser divino, lo que haría imposible su distinción ontológica real: «Se sigue, por tanto, que todas las demás cosas distintas de Dios no son su propio ser, sino que participan del ser»[46].

Fijémonos ahora en otro problema. ¿Acaso puede el ser creado considerarse subsistente por sí mismo? Dios no puede ser la causa *directa* de la perfección y subsistencia del ente, y el ser tampoco puede ser la única causa de esta perfección y subsistencia, dado que no subsiste por sí mismo, sino que depende de Dios como acto participado, por cuya actualidad subsiste el ente.

Mi respuesta es que ambos son causa del ente a la luz del significado de la participación.

Tomando pie de la estructura metafísica que hemos construido anteriormente, podríamos excogitar una fórmula basada en las dos afirmaciones capitales que Tomás hace sobre el papel causal del ser: «La primera de las cosas creadas es el ser»; «El ente no es por el Ser divino, sino por su propio ser». Podría ser esta: Dios es causa del ente en cuanto causa de los elementos que constituyen dicho ente y en cuanto causa del ser por el que el ente es. Y el ser, por su parte, es causa del ente en cuanto que el ente es por él. La virtud de la fórmula que hemos presentado consiste en la unificación de las dos fuentes principales de la causalidad del ente en virtud de la participación del ser, distinguiendo cuidadosamente cada aspecto causal específico.

Así pues, el ser también es causa del ente porque la actualidad de la que brota toda su perfección y su subsistencia es la del propio ser del ente. Esto nos descubre otro aspecto del ser que me gustaría resaltar, que es su carácter inmanente, en cuanto acto del ente, pero, a la

---

[44] Tomás de Aquino. *Sum. Theol*., I, q. 6, a. 4. Recuérdense todos los textos citados sobre la participación.

[45] Como puede apreciarse, el *esse*, por su peculiar naturaleza, no consiente quedar prisionero en la inmanencia del propio ente, sino que es un principio absolutamente transcendental, por lo que podemos decir sin titubear que el *esse* posee, a la vez, un aspecto inmanente y otro transcendente. El *esse* es un principio inmanente del ente, porque el ente se compone de una esencia y su propio *esse*; pero, dada su peculiar naturaleza, a la vez, el *esse* transciende la inmanencia del ente porque participa directamente del Ser de Dios, del cual es, de hecho, una participación. Jamás podrá comprenderse justamente la metafísica tomasiana si no se advierte esta que venimos llamando 'peculiaridad del *esse'*. No es el ente el que participa directamente del Ser de Dios; ni, como ente, en cuanto a su entidad, posee su causalidad en el Ser de Dios, sino en el *esse*, de cuya actualidad recibe su perfección y subsistencia. M. A. Serra Pérez. La causalidad del *esse* en Tomás de Aquino. En M. A. Serra Pérez. *La cualidad metafísica del ser respecto a la forma. Estudio de la crítica de Lawrence Dewan a Étienne Gilson*. Eunsa, Pamplona, 2021, p. 309, nota 2.

[46] Tomás de Aquino. *Sum. Theol.*, I, q. 44, a. 1, corpus.

vez, transcendente al mismo ente al que actualiza, debido a su condición de acto que participa *directamente* del Ser divino. De ahí que tengamos que distinguir entre la participación *del* ser (la del *esse* participado directamente del Ser de Dios) y la participación *en* el ser (la de la forma y el ente en el acto de ser)[47].

4.3 Articulación de la causalidad formal y del ser en las etapas de la constitución metafísica del ente

El ser, por su condición de acto participado, es lo más perfecto que hay, y como lo menos perfecto procede de lo más perfecto, todo aquello que no es el ser participado bebe en alguna medida de la fuente de su perfección[48].

A la luz de estos textos vamos a describir ahora de un modo sistemático las etapas que conforman la constitución metafísica del ente, donde podremos ver más claramente la recíproca –aunque asimétrica– causalidad de forma y ser.

El primer momento* constitutivo del ente es la creación del ser: «Prima rerum creatarum est *esse*»[49]. «Ahora bien, el primer efecto es el ser mismo, que es presupuesto por todos los demás efectos, y que en sí mismo no presupone ningún otro efecto»[50].

Por otro lado, se nos dice también: «La creación no designa la constitución de una cosa compuesta a partir de principios preexistentes, sino que se dice que el compuesto es creado en cuanto que es producido en el ser *simultáneamente* («simul») con todos sus principios».

Tomás dice, simultáneamente, y también, lo «primero» que Dios crea es el ser. La solución está en ese *orden* que se da entre los elementos que componen el ente. Que la forma participa del ser para conformar el orden substancial no expresa anterioridad o prioridad «temporal», sino prioridad metafísica, es decir, en el orden de la perfección. «Tampoco la forma es el ser mismo, sino que ambos guardan entre sí una relación de orden: en efecto, la forma se relaciona con el ser como la luz con el lucir, o como la blancura con el ser blanco»[51].

Como plenitud fontal de toda perfección, el acto creador divino («donatio essendi») se expresa en la riqueza perfectiva del acto de ser creado, del que participan todos los

[47] Un autor que llama la atención sobre el olvido de este doble aspecto de la participación tomista: Alejandro Llano. «Después del final de la metafísica», en L. B. Irizar y T. Saeteros (eds.), La fascinación de ser metafísico. Tributo al magisterio de Lawrence Dewan, O. P., Bogotá, Universidad Sergio Arboleda, 2015, pp. 114-115.

[48] Tomás de Aquino. *In I Sent*., d. 8, q. 1, a. 1; d. 2, q. 1, a. 1 ad 2.

[49] Tomás de Aquino. *Liber de causis*, prop. IV; Tomás de Aquino. *Super librum de causis*, lect. 4. Otras fórmulas: *In I Sent*., d. 8, q. 1, a. 3; *In II Sent*., d. 1, q. 1, a. 3; *De Ver*., q. 1, a. 1.

[50] Tomás de Aquino. *De pot*., q. 3, a. 4, c.

[51] Tomás de Aquino. *C.G.* II, c. 54, nº 4. En esta línea interpretativa: Gregory Timothy Doolan. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplary Causes*. Washington D.C.: Catholic Univ. America Press, 2008. John Wippel: «Lo que posee prioridad óntica no posee necesariamente una prioridad temporal». *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 2000, p. 129. Por su parte, Byron Stephen Hagan: «Lo que posee prioridad óntica no tiene necesariamente prioridad temporal». *Creation and Participation: The Metaphysical Structure of the World-God Relation in Aquinas, tesis de Master of Arts in Theology, The Saint Paul Seminary School of Divinity*, University of St. Thomas, Saint Paul (Minnesota), 2015, pp. 72-79, especialmente pp. 77-78.

elementos constitutivos del ente: «La creación, que es la emanación de todo el ser, procede del no ente, que es la nada»[52].

El segundo momento* corresponde a la conformación de la substancia. El acto formal procede de una triple causalidad: la eficiente divina (la que crea forma y ser); la del ser (la actualidad de cuya perfección participa la actualidad constitutiva y subsistente del ente); y finalmente la de la propia forma, en virtud del *contenido* de su actualidad participada del ser, cuya naturaleza es de carácter «formal». El ser no es causa eficiente de la forma, ni tampoco del *contenido* de su actualidad específica; pero sí lo es de su ser en acto (de su efectividad) y de la cualidad intensiva de su específica perfección, de su perfección intensiva, en lenguaje fabriano. Si por su propia naturaleza formal la forma no es acto ni, en consecuencia, posee la virtud del acto, sino solamente la potencialidad de ser acto y de su contenido formal, esta virtud la recibe de la actualidad de la que participa, que será causa de esta virtud, que de suyo no posee. Porque de la misma manera que se dice que el participado es causa respecto del participante en relación con aquello de lo cual participa, como Dios es causa respecto del ser con relación al acto, que es aquello de lo cual el ser participa respecto de Dios, el ser, que es el participado, se dice causa respecto de la forma, que es el participante, en relación con el acto, que es aquello de lo cual la forma participa del ser.

En resumidas cuentas: Dios es el principio eficiente de la forma; el ser es el principio efectivo e intensivo de su perfección; y la forma es el principio del «contenido» de esa perfección participada. Por eso, la causa formal es llamada «formal», porque el principio del que procede el efecto de su causalidad es la forma; y es llamada «causa» debido a su ser acto; pero es acto, no por sí misma, esto es, no por su ser forma, sino por el ser, a causa del ser. Tomás dice que el ser es la actualidad de todas las formas. Es su actualidad, no que se identifica con ella, ni que la forma sea el acto de ser actualizando formalmente la substancia, como piensa Capreolo. De hecho, por si aún hubiera alguna duda, el Doctor Común lo dice explícitamente: «Nec forma est ipsum *esse*, sed se habent secundum ordinem[53]» («Pues tampoco la forma es el mismo ser, sino que ambos guardan entre sí una relación de orden»).

Dando un paso adelante llegamos a un tercer momento constitutivo que tiene como protagonista a la forma, que después de recibir la actualidad participada del ser, despliega su propia perfección actualizando la materia y conformando la substancia en una determinada esencia, según el grado de perfección correspondiente a su ser. Y una vez que la forma actúa sobre la materia causando la substancia, debemos enfocar nuestra atención

[52] Tomás de Aquino. *Sum. Theol.,* I, q. 45, a. 1, corpus.

[53] Tomás de Aquino. *C.G.* II, c. 54, nº 4.

hacia un cuarto y último momento, relativo a otro aspecto constitutivo del ente, que es la recepción, por parte de la substancia, del ser a través de la forma[54].

Ahora bien, si el ser, como fuente de toda perfección, es la causa de la actualidad de la forma, la forma tiene que recibir, primero, de él, esta actualidad; luego, para que la forma pueda ejercer una actualidad que de suyo no posee y constituya la substancia, tiene antes que recibir tal actualidad del ser. Y una vez que hay substancia por la actualidad que la forma ejerce sobre la materia por su participación del ser, esta misma substancia así constituida es la que recibe, por la forma, el ser.

Si la forma toma su ser forma de la causa eficiente, pero su actualidad, entendida en su doble dimensión efectiva e intensiva, la recibe del ser, ¿cómo puede la forma actualizar la materia para constituir la substancia si antes no recibe la actualidad del ser? Luego, en este momento constitutivo del ente no es el ser el que sigue a la forma ni la forma la que recibe el ser, sino que es la forma la que sigue al ser y recibe de él su actualidad. Desde esta aclaración, fijémonos ahora en el momento «receptivo».

Hay dos momentos constitutivos que hay que entrelazar cuidadosamente. En el primero, la forma recibe del ser la actualidad que le permite conformar la substancia en un grado intensivo determinado. Caigamos en la cuenta de que, antes de que haya substancia, la forma no puede ser aún receptora del ser –pues aún no hay substancia–, sino que es ella la que recibe de él esa actualidad de modo participado. Y una vez que la substancia está constituida, esta recibe su actualidad por el ser a través de la forma. Lo interesante es que este momento «receptivo» no eclipse el papel del ser sobre la forma. La forma no es solo «potencia *para* el ser», en el sentido de potencia «receptora» del ser, sino también potencia «respecto al ser», en el sentido del ser como actualidad de la forma, dando a esta *actualitas* su significado justo[55].

En conclusión, Tomás dice que la forma es el principio natural del ser porque el ser creado, al no ser el Acto puro, se deprime por un principio formal (la forma) que lo recibe constriñéndolo a desplegar su perfección en una esencia, la cual, a su vez, aporta por el ser una perfección de naturaleza formal según el grado de perfección de su mismo ser.

Conclusión

Quiero terminar con una cita que me parecen resumir a las mil maravillas la idea central que he querido compartir en este trabajo.

[54] «El *esse* viene al ente por la forma». «Dios crea en nosotros el *esse* natural sin la mediación de ninguna causa agente, sino por una causa formal; porque la forma natural es el principio del *esse* natural». Tomás de Aquino. *De ver., q. 27, a. 1, ad 3.* «Todo ser se considera a través de alguna forma»; «El ser sigue de suyo a la forma de la criatura, supuesto, sin embargo, el influjo de Dios, así como la luz sigue a la diafanidad del aire, supuesto el influjo del sol». Tomás de Aquino. *Sum. Theol.,* I, q. 104, a. 1, ad 1.

[55] Cf. Cornelio Fabro. «La problematica dell'*esse* tomistico», *Aquinas*, vol. II, n.º 2 (1959), p. 223.

El acto de ser es, pues, más noble, en este sentido preciso, que el acto de vivir o el acto de entender, porque es la actualidad de la vida o de la intelección. Horizontalmente, en cambio, el *esse in actu* del existente simple –la gota de agua– es menos denso que el del viviente –el rosal– o que el del inteligente –el Arcángel Gabriel–, porque la participación de estos entes del *esse ut actus* se escalona jerárquicamente del inferior al superior: "Tanto cada cosa es cuanto participa del ser mismo" (Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 1, ad 8). Intelligenti pauca: para quien medita su sentido, esta proposición comparativa encierra toda la ciencia de los principios del ente[56].

Muchas gracias.

[56] Alain Contat. «La constitución del ente…», p. 68.