

# LOS SIGNIFICADOS DEL SER SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

II. SIGNIFICADOS DEL SER DERIVADOS DE FUENTES  
ARISTOTELICAS

P. Pablo Trollano IVE



## Contents

II. SIGNIFICADOS DEL <i>ESSE</i> DERIVADOS DE FUENTES ARISTOTÉLICAS.....	3
1. ARISTÓTELES: τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται .....	3
2. <i>Esse accidentium</i> .....	7
3. <i>Esse formal</i> .....	12
4. <i>Forma dat esse</i> .....	14
5. <i>Esse in actu, Esse ut actus</i> y la redimensión de la esencia .....	18

## II. SIGNIFICADOS DEL *ESSE* DERIVADOS DE FUENTES ARISTOTÉLICAS

La estructura predicamental del *ens* en Santo Tomás depende sin duda de Aristóteles. En efecto, la materia y la forma, la sustancia y los accidentes, la generación y la corrupción como devenir, el acto y la potencia... continuamente bajo la pluma de Santo Tomás retornan al *Filósofo* por antonomasia.

Lo mismo puede decirse del conocimiento y la estructura intencional del *ens*: verdadero y falso, género, especie y diferencia, definición, pertenencia necesaria o contingente del predicado al sujeto, etc., provienen de la influencia predominante de Aristóteles.

Procederemos, pues, a decir algo sobre el significado del *ens* en Aristóteles, luego nos detendremos un poco más en los significados asimilados por Santo Tomás, y trataremos al final de hacer un balance de la superación y transformación de la semántica del *ens* por parte de Santo Tomás en relación con su principal maestro inspirador.

### 1. ARISTÓTELES: τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται<sup>1</sup>

Explicuemos brevemente la historia de esta afirmación de Aristóteles.

Partimos de Parménides, que percibió el ser en su exigencia total de realidad, sin términos intermedios. Para él, el ser se opone radicalmente al no-ser, y este último no puede ser pensado ni dicho, porque todo pensamiento y toda dicción forman parte del ser. El ser *es*, no se genera ni se corrompe, no fue ni será, inmutable en sí mismo *es* todo presente.

Según Santo Tomás, la *intentio* de los expositores de esta posición (Parménides y Meliso) se refería al mismo: *Según la verdad de la cuestión, la intención de estos filósofos era que el ente, que es por esencia, es ingénito, incorruptible y totalmente inmóvil*. A esta univocidad radical de la exigencia más íntima del ser correspondía directamente el *logos* del pensamiento en una identificación del nivel ontológico con el lógico; mientras que la experiencia de la multiplicidad y el devenir quedó relegada a la *doxa* de los sentidos:

Lo que decían acerca de que la generación y corrupción en las cosas era según la opinión y no según la verdad, lo decían porque opinaban que las cosas sensibles, en lo cual se da la generación y corrupción, no eran entes verdaderos, sino sólo según la opinión<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Cuanto sigue: G. REALE, «Introduzione», XVII-XXVI, en ARISTÓTELES, *Metafísica*, G. REALE (a cura de) Bompiani, Milano 2008.

<sup>2</sup> *In De Coelo et Mundo*, lib. 3, cap. 1, lec. 2; Leonina 3, 233b: Secundum autem rei veritatem, intentio horum philosophorum erat quod ipsum ens, quod scilicet est per essentiam suam, est ingenitum et incorruptibile et omnino immobile. Quod autem dicebant generationem et corruptionem in rebus esse secundum opinionem, et non secundum veritatem, hoc ideo dicebant, quia opinabantur quod sensibilia, in quibus invenitur generatio et

El segundo paso se da con Platón, quién advirtió los problemas de esta concepción Parmenídea radicalmente unívoca e intentó “romper este bloque monolítico del ser parmenídeo, concibiendo el ser como una *multiplicidad* de Formas o Esencias (Ideas en sentido ontológico)”<sup>3</sup>. Se pueden leer en este sentido los estupendos pasajes del Sofista, donde el Extranjero recuerda las palabras de Parménides: “esto no se puede imponer nunca: que las cosas que no son sean”<sup>4</sup>, para afirmar, en cambio:

Para nosotros, será necesario poner a prueba el discurso de nuestro padre Parménides, y obligar al no-ente, en cierto aspecto, a ser, y al ente, a su vez, en cierto aspecto, a no ser<sup>5</sup>.

Esta es la tarea de la cuarta Forma suprema, y la clave en la solución de Platón, a saber, la idea de *lo Diferente*, que:

al hacer que cada género sea diferente del ente, hace que cada uno no sea, y así diremos correctamente que todos los géneros, por sí mismos, son no entes, y que, a la inversa, como participan del ente, son también entes<sup>6</sup>.

De ahí el *parricidio* y la superación del rígido monismo eleático:

no sólo hemos mostrado que los no-entes son, sino que también hemos mostrado la Forma que es propia de lo no-ente. Pues después de haber demostrado que la naturaleza de lo diferente es... hemos tenido el valor de decir que cada parte que se opone al ente, ésta misma es realmente lo no-ente<sup>7</sup>.

El problema es que, como en Parménides, para Platón hay una correspondencia directa entre el plano lógico y el ontológico, además de la iluminación directa de la inteligencia del hombre como participación inteligible en las Ideas, que deja fuera el valor del conocimiento de la experiencia sensible del hombre, confinada a la opinión. Aún más, la introducción del no-ente entre los géneros supremos explica, a lo sumo, la multiplicidad y diversidad de las ideas, pero no explica el sentido último del *devenir* en los fenómenos concretos de la *naturaleza*, considerados como una realidad a medio camino entre el ser y el no-ser<sup>8</sup>.

Según la exégesis de Santo Tomás, Platón postuló las ideas separadas para garantizar la certeza de la ciencia, y habiendo rechazado el conocimiento sensible, sólo quedaba una participación vertical de las ideas al intelecto:

Platón, en cambio, concediendo a los antiguos filósofos que las cosas sensibles

---

corruptio, non sunt vere entia, sed solum secundum opinionem.

<sup>3</sup> G. REALE, «Introduzione», XVIII, en ARISTÓTELES, *Metafísica*, G. REALE (a cura de).

<sup>4</sup> PLATÓN, *Sofista* 237 A (fragmento citado: PARMÉNIDES, fr. 7, 1 s. Diels-Kranz); en PLATÓN, *Tutti gli scritti*, G. REALE (a cura de), Bompiani, Milano 2010.

<sup>5</sup> PLATÓN, *Sofista* 241 D.

<sup>6</sup> PLATÓN, *Sofista* 256 E. En efecto, la negación (ente – no ente) no significa oposición, sino solamente alteridad y diversidad; Cf. 257 B-C.

<sup>7</sup> PLATÓN, *Sofista* 258 D-E.

<sup>8</sup> Cf. PLATÓN, *Repubblica* 478 E - 479 D.

están siempre en flujo y movimiento, y que acerca de las cosas sensibles el sentido no juzga rectamente de ellas, para establecer la certeza de la ciencia, puso de una parte las especies de las cosas separadas de lo sensible e inmóviles, acerca de las cuales decía hay ciencia; por otra parte puso en el hombre una virtud cognoscitiva superior al sentido, la mente o intelecto, ilustrado por cierto sol superior inteligible, como la vista es ilustrada por el sol visible<sup>9</sup>.

Aristóteles, en cambio, da un gran paso al distinguir, de una vez por todas, el ser como es en la realidad del ser como es en el pensamiento, los predicables de los predicamentos, la lógica de la metafísica (así como la lógica de la gramática)<sup>10</sup>.

Luego, soluciona el problema del Uno y de los muchos, del ser y del no-ser, de tal manera que introduce como principios constitutivos e intrínsecos del ente concreto esa dialéctica del ser y del no-ser que en Platón sólo estaba afectada por las relaciones de mezcla entre las Formas y las Ideas: se trata de (como dice Fabro) “acoger el no-ser (la potencia, la materia...) en el ser (el acto, la forma) y concebirlos como integrantes de la constitución del ente”<sup>11</sup>. De ahí que, para Aristóteles, la verdad del ser se exprese en una síntesis que admita tanto el principio de perfección-estaticidad como el principio de imperfección-dinámica, dando lugar al ser y al devenir de la naturaleza concreta, y a la validez del conocimiento sensible, “buscando ampliar la concepción del ser y articularla de tal manera que pueda incluir en ella cualquier realidad que se presente, tanto a la razón como a la experiencia”<sup>12</sup>.

En efecto, la filosofía que en Parménides y Platón descartaba la naturaleza fluctuante y la opinión de los sentidos, en Aristóteles se concentra en la concreticidad del  $\delta\upsilon\upsilon$  tal como se presenta en la naturaleza cambiante y experiencial. Por lo tanto, Aristóteles se ocupa del compuesto individual, del ente en cuanto ente y de sus propiedades:  $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\grave{\alpha}\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\ \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ <sup>13</sup>, y sólo excepcionalmente aparece en el Filósofo el término abstracto  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ <sup>14</sup>. Así, el ámbito del ente se extiende así a una nueva concepción de la naturaleza, la esfera del conocimiento se extiende a los sentidos, y la inteligencia en sentido activo es hecha intrínseca al hombre. Así lo vio Santo Tomás, para el cual el Filósofo recorrió un *camino diferente*:

Aristóteles procedió por otra vía. Primero, mostró de muchos modos que en lo sensible hay algo estable. Segundo, mostró que el juicio del sentido es verdadero

---

<sup>9</sup> Q. D. *De Spiritualibus Creaturis*, a. 10, ad 8: Plato vero... consentiens antiquis philosophis quod sensibilia semper sunt in motu et fluxu, et quod sensus circa sensibilia non habet certum iudicium de rebus; ad certitudinem scientiae stabiliendam, posuit quidem ex una parte species rerum separatas a sensibilibus, et immobiles, de quibus dixit esse scientias; ex alia parte posuit in homine virtutem cognoscitivam supra sensum, scilicet mentem, vel intellectum illustratum a quodam superiori sole intelligibili, sicut illustratur visus a sole visibili.

<sup>10</sup> Cf. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, 135; 153-154.

<sup>11</sup> C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, 137.

<sup>12</sup> G. REALE, «Introduzione», XIX, in ARISTÓTELES, *Metafísica*, G. REALE (a cura de).

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, G (IV), 1, 1003 a 21.

<sup>14</sup> Cf. C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, in *Opere Complete*, vol. 3, Segni 2005, 332; *Partecipazione e Causalità*, 139-140.

acerca de los sensibles propios... Tercero, mostró que por sobre el sentido está la virtud intelectual, que juzga acerca de la verdad, no por medio de inteligibles que existen separados, sino por la luz del intelecto agente, que hace inteligible<sup>15</sup>.

Sin embargo, Aristóteles desprende los significados del ente de la predicación, es decir, de la diferente inherencia de los predicados en los sujetos. Precisamente, τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται<sup>16</sup>, y a este modo de “decir” se puede remontar la primera división del ente en *per accidens* y *per se*, en el famoso libro D 7 de la *Metafísica*.

a) *Ens per accidens* (τὸ κατὰ συμβεβηκὸς): expresa la relación no necesaria, es decir, contingente y accidental entre el predicado y el sujeto. El predicado es ajeno a la esencia del sujeto. Santo Tomás, refiriéndose a los tres modos enumerados por el filósofo, dice que *en todos estos, el ser no significa nada más que acaecer (accidere)*<sup>17</sup>.

*Ens per se* (τὸ καθ’ αὐτό): manifiesta la pertenencia esencial del predicado al sujeto. No será, pues, un *accidere* aleatorio y factual, pero en todo caso su significado depende de la predicación: *es evidente que la división del ente según sí o por accidente, se atiende según que algo es predicado de algo por sí o por accidente*. Por otra parte, la división del ente en sustancia y accidentes es *según una consideración del ente absoluta*, en cuanto *depende según que algo es en su naturaleza*<sup>18</sup>.

b) Del *ens* como verdadero (τὸ ὡς ἀληθές), y del no-ser como falso, “debemos decir que se refieren a la conexión y división de las nociones... Porque lo verdadero y lo falso no están en las cosas... sino sólo en el pensamiento”. Así que es un sentido que se asemeja al ente *per accidens*, “y como el ser por accidente, así también el ser como verdadero debe ser dejado de lado”<sup>19</sup>.

Llegamos ahora a los dos sentidos fuertes del ente aristotélico. Vamos a enunciarlos muy brevemente:

---

<sup>15</sup> Q. D. De Spiritualibus Creaturis, a. 10, ad 8: Aristoteles per aliam viam processit. Primo enim multipliciter ostendit, in sensibilibus esse aliquid stabile. Secundo, quod iudicium sensus verum est de sensibilibus propriis... Tertio, quod supra sensum est virtus intellectiva, quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, ser per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Cf. *Sententia libri De Anima*, lib. 3, cap. 4: «Inducitur autem Aristoteles ad ponendum intellectum agentem ad excludendum opinionem Platonis, qui posuit quidditates rerum sensibilibus esse a materia separatas et intelligibiles actu, unde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem; set quia Aristoteles ponit quod quidditates rerum sensibilibus sunt in materia et non intelligibiles actu, oportuit quod poneret intellectum aliquem qui abstraheret eas a materia et sic faceret eas intelligibiles actu»; Leonina 45-1, 219b. Ved. anche: E. GILSON, «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (1926-1927), spec. 125-127.

<sup>16</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z (VII), 1, 1028 a, 10-15. Cf.: G (IV), 2, 1003 a, 33-34; E (VI), 2, 1026 a, 33 - 1026 b; Q (IX), 10, 1051 a, 34-35.

<sup>17</sup> *In Metaphysicorum*, lib. 5, lec. 9: in omnibus enim his, esse, nihil aliud significat quam accidere.

<sup>18</sup> *In Metaphysicorum*, lib. 5, lec. 9: patet quod divisio entis secundum se et secundum accidens, attenditur secundum quod aliquid praedicatur de aliquo per se vel per accidens... secundum absolutam entis considerationem... attenditur secundum hoc quod aliquid in natura sua est.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, E (VI), 4, 1027 b, 19; 25-27; 33-34.

c) El ente significa todas las acepciones “según las figuras de las categorías” (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας): “tantas son las figuras de las categorías y otros tantos los sentidos del ente”: esencia (τί ἐστί), cualidad (ποιόν), cantidad (ποσόν), relación (πρός τι), acción y pasión (ποιεῖν ἢ πάσχειν), etc., significan a su modo al ente<sup>20</sup>.

d) Finalmente, el ente significa la *potencia* y el *acto* (τὸ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν), “y esto en el ámbito de cada uno de los significados antes mencionados”<sup>21</sup>.

Para el Filósofo, por tanto, el ente se dice en muchos sentidos, no ya en la cerrada univocidad parmenídea, pero tampoco en la equivocidad sofística. Hay un camino intermedio entre la univocidad y la equivocidad, en el sentido de que esos múltiples significados se dicen “siempre en referencia a una unidad y a una realidad determinada (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν)... el ser se dice en muchos sentidos, pero todos en referencia a un único principio (πρὸς μίαν ἀρχήν)”<sup>22</sup>, que no es otra cosa que la sustancia. Aristóteles afirma categóricamente:

lo que desde la antigüedad, así como ahora y siempre, constituye el eterno objeto de indagación y el eterno problema: “qué es el ente”, equivale a esto: “qué es la sustancia/esencia (οὐσία)”<sup>23</sup>.

En Aristóteles, aquel Uno y aquel Principio que domina todos los significados del ente es la Sustancia. “En resumen, *el ser o es sustancia o implica siempre una referencia a la sustancia, al punto que, si se quitara la sustancia, se quitarían también todos los demás significados del ser*”<sup>24</sup>.

Veamos ahora cómo Santo Tomás acogió los significados fuertes del ente. Para la semántica del *ens* y el *esse* en el Angélico, procederemos desde el significado más débil, a saber, el de los accidentes, luego veremos el ser que corresponde a la sustancia, y finalmente el ser en relación a la dialéctica del acto y la potencia.

## 2. *Esse accidentium*

El *ser* se dice en muchos sentidos, y uno de los más importantes es aquel sentido que se extiende a las categorías. Dejando de lado la sustancia por un momento, se trata aquí de saber si según la opinión de Santo Tomás los accidentes tengan un ser propio o no.

En el primer capítulo acerca de la distorsión obrada por el formalismo sobre el auténtico significado del *ser*, hemos ya mencionado que también podría agregarse como un subtítulo más la cuestión del ser de los accidentes. En efecto, la escuela tomista ha influenciado no poco la solución comúnmente proporcionada a este problema. Los textos de Santo Tomás al respecto

---

<sup>20</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, D (V), 7, 1017 a, 23-30.

<sup>21</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, D (V), 7, 1017 b, 1-2.

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, G (IV), 2, 1003 a, 33-34; 1003 b, 5-6.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z (VII), 1, 1028 b, 2-4.

<sup>24</sup> G. REALE, «Introduzione», XXI, en ARISTÓTELES, *Metafísica*, G. REALE (a cura de).



parecen “dejar espacio para exégesis opuestas entre sí”<sup>25</sup>, y mientras algunos textos parecen negar el *esse* de los accidentes, otros en cambio parecen afirmarlo, como por ejemplo:

Dado que los accidentes no subsisten, no es propio de ellos ser, sino que el sujeto es de algún modo por ellos, de donde son llamados más propiamente *del ente* que *entes*. Y por esto, para que algo esté en algún predicamento de accidente, no se requiere que esté compuesto con composición real, sino solo con composición de razón según el género y la diferencia<sup>26</sup>.

En cambio, otros textos parecen afirmar precisamente lo opuesto:

Como estos accidentes tengan ser y esencias propias, y sus esencias no son sus seres, consta que en ellos una cosa es el ser y otra cosa lo que es; y así tienen composición<sup>27</sup>.

“*Parece*” contradecirse, justamente, porque para Santo Tomás las ideas son tan claras que se permite una gran libertad en el lenguaje con el que las expresa. Para ampliar la información, mostramos otros textos en los que Santo Tomás escribe sobre el *esse accidentis*:

toda forma que añade algún ser sobre el ser substancial, hace composición con la substancia, y su mismo ser es accidental, como ser blanco o negro<sup>28</sup>.

El texto distingue el *esse* sustancial del *esse* accidental, que se añade al primero y que hace composición con él. Un poco más sobre la distinción entre *esse* accidental y *esse* sustancial:

entre la materia y la forma, nada hay intermedio en el ser, que sea primero en la materia, más que la forma substancial; de lo contrario, es ser accidental sería primero que el substancial, lo que es imposible. Así también entre la naturaleza y el supuesto no puede haber algo que sea dicho al modo de medio, siendo la conjunción de ambos en orden al ser substancial<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. cuanto sigue: A. CONTAT, «Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento (I)», *Alpha Omega* 11/1 (2008), 83ss; e ID., «Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento (II)», *Alpha Omega* 11/2 (2008), 244-246.

<sup>26</sup> *Q. D. De Veritate*, q. 27, a. 1, ad 8; Leonina 22, vol. 3, fasc. 1, 792a: Accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse sed subiectum est aliquale secundum ea, unde proprie dicuntur magis entis quam entia. Et ideo ad hoc quod aliquid sit in praedicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia.

<sup>27</sup> *IV Sententiarum*, d. 12, q. 1, a. 1, q. 3, ad 5: Cum ista accidentia habeant esse et essentias proprias, et eorum essentia non sit eorum esse, constat quod aliud est in eis esse et aliud quod est; et ita habent compositionem.

<sup>28</sup> *Q. D. De Potentia*, q. 9, a. 5, ad 19: Omnis autem forma addens aliquod esse super esse substantiale, facit compositionem cum substantia, et ipsum esse est accidentale, sicut esse albi et nigri.

<sup>29</sup> *III Sententiarum*, d. 2, q. 2, a. 2, q. 1, sol. 1: inter materiam et formam nihil cadit medium in esse quod per prius sit in materia quam forma substantialis; alias esse accidentale esset prius substantiali, quod est impossibile; ita etiam inter naturam et suppositum non potest aliquid dicto modo medium cadere, cum utraque conjunctio sit ad esse substantiale. Cf. anche *III Sententiarum*, d. 13, q. 3, a. 1, arg. 5: «inter personam et naturam non cadit aliquid accidens medium, sicut nec inter materiam et formam: quia secundum formam substantialem et

Pero otros textos hablan explícitamente de *duplex esse*, no en referencia a la esencia y la existencia, como hace el formalismo, sino a la sustancia y los accidentes. Santo Tomás, al preguntarse si hay un solo *esse* en Cristo, afirma que a la *res* subsistente *per se*:

se atribuye un doble ser. Uno, es el ser resultante de aquello a partir de lo cual se integra su unidad, lo que es propio del ser substancial del supuesto. Otro ser es atribuido al supuesto más allá de aquello que lo integra, el cual es el ser sobreañadido, es decir, accidental, como el ser blanco es atribuido a Sócrates cuando se dice *Sócrates es blanco*<sup>30</sup>.

El *esse* accidental es por tanto un *esse superadditum* al *esse substantiale* del supuesto, por lo que parece hay un *duplex esse*, de donde Santo Tomás puede concluir que “en Cristo hay un ser substancial... aunque haya en él múltiple ser accidental” (*in Christo est unum esse substantiale... quamvis sit in eo multiplex esse accidentale*), porque a cada *esse* accidental le corresponderá otro *esse superadditum* y por tanto será múltiple.

El texto que quizás aporta más claridad es el del cuarto libro de la *Contra Gentiles*, donde Santo Tomás resuelve las dificultades relativas a la generación divina del Hijo. Explicando el modo de ser propio del accidente “relación”, se extiende a los demás accidentes:

En nosotros las relaciones tienen un ser dependiente, porque su ser es distinto del ser substancial, de donde tienen un propio modo de ser según su propia razón, como sucede en los demás accidentes.

Si afirma que todos los accidentes tienen un *esse* que es, por supuesto, dependiente, pero diferente según el modo de ser propio de cada uno, del *esse substantiae*:

Por el hecho de que todos los accidentes son ciertas formas sobreañadidas a la sustancia, y causadas por los principios de la sustancia, se sigue que su ser sea sobreañadido al ser de la sustancia... y tanto el ser de cada uno de ellos es más o menos prior o posterior, la forma accidental, según su propia razón, será cuanto más cercana a la sustancia o más perfecta<sup>31</sup>.

No sólo hay un *esse* accidental múltiple, sino que dentro de esta multiplicidad hay una

---

materiam est esse substantiale, quo non est prius aliquid esse accidentale».

<sup>30</sup> *Q. Quodl.* 9, q. 2, a. 3: attribuitur esse duplex. Unum scilicet esse resultans ex his ex quibus ejus unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantiale. Aliud esse est supposito attributum praeter ea quae integrant ipsum; quod est esse superadditum, scilicet accidentale; ut esse album attribuitur Socrati cum dicitur, Socrates est albus; cf. *I Sententiarum*, d. 44, q. 1, a. 1: «uniuscujusque rei in se consideratae est duplex bonitas, sicut et duplex esse, cum ens et bonum convertantur; scilicet bonitas essentialis, ut homini esse vivum et rationale; et bonitas accidentalis».

<sup>31</sup> *C. Gent.*, lib. 4, cap. 12; Leonina 15, 57b: In nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae: unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit... Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae; oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae... et tanto uniuscuiusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis, secundum propriam rationem, fuerit propinquior substantiae vel magis perfecta.

dialéctica de perfección e imperfección, de *prius et posterius*.

Para reunir las diversas conclusiones de estos textos podemos decir que hay un *esse accidentium* múltiple que se añade y se distingue del *esse* sustancial, según la esencia, *ratio* o modo propio de ser de cada uno de los accidentes. Son causados, dependientes, añadidos y compuestos con el *esse* de la sustancia.

Habíamos dicho que, al mismo tiempo, hay textos que parecen negar que haya un *esse* de los accidentes, y hay que decir de inmediato que estos son mucho más numerosos que los textos anteriores. Intentaremos ir directamente al nudo del problema.

El *ens* se dice en múltiples sentidos, y se dice a partir del *esse*: *ens ab esse dicitur*, por tanto también *esse multipliciter dicitur*, pero se dice en referencia a uno, a un principio, al que se atribuye ante todo y verdaderamente. Este principio, en las cosas de la naturaleza, es la sustancia:

El *esse* es dicho acto del ente en cuanto es ente, es decir aquello por lo que algo es denominado ente en acto en la naturaleza de las cosas; y así, el *esse* no se atribuye sino a las cosas mismas que se contienen en los diez géneros; de donde el ente, dicho por tal *esse*, se divide por los diez géneros.

El *esse* como acto del ente en cuanto ente se atribuye a lo que *proprie et vere habet esse vel est*, es decir, a la sustancia que subsiste por sí misma. En este sentido, los accidentes *non habent esse ut vere sint*:

Pero este *ser* se atribuye a algo doblemente. *Primero*, como aquello que propiamente y verdaderamente tiene *ser* o es, y así se atribuye solamente a la sustancia subsistente por sí; de donde lo que verdaderamente es, es llamado sustancia en el Primer libro de la Física. Todo aquello que no subsiste por sí, sino en otro y con otro, ya sean accidentes o formas sustanciales o cualquier otro elemento, no tienen *esse* de modo que sean verdaderamente, sino que se les atribuye el *esse*.

Solamente la sustancia es subsistente por sí, por lo tanto solo ella propia y verdaderamente tiene el *esse*. El acto del ente en cuanto ente, entonces, el ser en su sentido propio y fuerte, es asignado a la sustancia. En cambio, se puede decir que el *esse* de los accidentes viene atribuido como *ut quo aliquid est* (continuando el texto anterior):

*De otro modo* (se atribuye el ser), como aquello por lo que algo es, así como la blancura es dicha ser, no porque ella misma subsista en sí, sino porque por ella algo tienen el ser blanco<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> *Q. Quodl.* 9, q. 2, a. 2: esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura; et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur... Sed hoc esse attribuitur alicui dupliciter. Uno modo ut sicut ei quod proprie et vere habet esse vel est; et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti: unde quod vere est, dicitur substantia in 1 Phys. Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse. Alio modo,

De aquí la razón por la cual bajo la pluma de Santo Tomás a menudo recurra, bajo el influjo del *Filósofo*, el adagio *el ser de los accidentes es inherir* (*accidentis esse est inesse*), o que los accidentes *se dicen con más propiedad del ente que ente* (*dicuntur magis entis quam ens*):

los accidentes, y lo demás de este modo, no se dicen entes como si ellos mismos fueran, sino porque por ellos algo es, como la razón por la cual se llama ente a la blancura es porque por ella el sujeto es blanco. De donde, según el Filósofo, el accidente es llamado más bien del ente que ente. Así como los accidentes y las formas, y lo demás que no subsisten, son más bien coexistentes que entes<sup>33</sup>.

Por lo tanto, aunque los accidentes se pueden llamar *entia*, porque a causa de ellos algo es, sin embargo en sentido propio no deben ser llamados *entia*, sino más bien *entis*, algo *del ente*. Y si ente se dice por el ser, se debe concluir que se puede decir que los accidentes tienen un ser en cuanto por ellos algo es, pero no en sentido propio, es decir, no en cuanto tienen un *esse ut actus entis in quantum est ens*.

Así como Santo Tomás afirma tantas veces que el *esse* de los accidentes es *inesse*, nos podemos preguntar entonces en qué sentido se debe entender este *inesse*. Explicando como los accidentes de la Eucaristía pueden subsistir sin la substancia, afirma:

*ser en o inherir* no dice el ser del accidente en absoluto, sino más bien *su modo de ser* que le compete por el orden a la causa próxima de su ser... según que su modo de ser mismo no es inherir, sino ser por otro<sup>34</sup>.

Por tanto, el modo propio de ser de los accidentes es *ab alio*, no *in se* como la substancia. En esto se puede ver también que no tienen un *esse* en sentido propio, porque si el accidente es *ab alio* no puede hacer ser *simpliciter*, sino ser *de algún modo*:

la forma substancial y accidental en parte convienen y en parte difieren. Convienen en esto, que ambas son acto, y que según ambas hay algo de algún modo *en acto* (*in actu*). Difieren en dos cosas. Primero, porque la forma

---

idest ut quo aliquid est; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album.

<sup>33</sup> *S. Th.*, I, q. 45, a. 4; Leonina 4, 468a-b: accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album. Unde, secundum Philosophum, accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia et formae, et huiusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia. Cf.: *S. Th.*, I, q. 90, a. 2: «Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens, unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII *Metaphys.*, quod accidens dicitur *magis entis quam ens*. Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus»; Leonina 5, 386a-b; *S. Th.*, I, q. 104, a. 4, ad 3: «accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant, sed quodlibet eorum est aliquid entis: sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est»; Leonina 5, 469b; *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2, ad 3: «*accidentis esse est inesse*. Unde omne accidens non dicitur ens quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est: unde et magis dicitur esse *entis* quam *ens*, ut dicitur in VII *Metaphys.*»; Leonina 7, 313b.

<sup>34</sup> *IV Sententiarum*, d. 12, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 1: inesse non dicit esse accidentis absolute, sed magis modum essendi qui sibi competit ex ordine ad causam proximam sui esse... secundum quem modus ipsius essendi non est inesse, sed ab alio esse.

substantial hacer ser absolutamente, y su sujeto es solamente el ente en potencia. La forma accidental sin embargo no hace ser absolutamente, sino ser tal, o tanto, o de algún modo, y su sujeto es el ente en acto<sup>35</sup>.

El hecho de que Santo Tomás reitere que no se puede predicar unívocamente el *ens* de la sustancia y de los accidentes es suficiente para captar que no hay *esse* de la misma manera para ambos, y la analogía que está en juego no es precisamente la de la proporción, sino la de la atribución intrínseca:

Ente no se dice unívocamente de la sustancia y del accidente, debido a esto, que la sustancia es ente como habiendo por sí el ser, mientras que el accidente lo es como que su ser es inherir. Por eso es evidente que la diversa disposición al ser impide una predicación unívoca del ente<sup>36</sup>.

### 3. *Esse formal*<sup>37</sup>

El significado de *esse* con respecto a la sustancia y los accidentes se aclara con una afirmación de Santo Tomás, hecha casi de pasada pero precisamente cuando niega que Dios sea el *esse formal* de todas las cosas:

Por esto se confuta el error de algunos que dijeron que Dios no es nada más que el ser forma de cada cosa. Puesto que este ser se divide por el ser de la sustancia y el ser del accidente<sup>38</sup>.

El *esse* que se divide en sustancial y accidental, es llamado por Santo Tomás *esse formal*. Este significado de *esse*, por tanto, depende directamente de su relación con la forma: el *esse*

---

<sup>35</sup> *S. Th.*, I, q. 77, a. 6; Leonina 5, 245b-246a: forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens: subiectum enim eius est ens in actu; Cf.: *Sententia libri De Anima*, lib. 2, cap. 1, (412a15): «haec est differentia formae substantialis ad formam accidentalem, quod forma accidentalis non facit ens actu simpliciter, sed ens actu tale vel tantum, utputa magnum vel album vel aliquid aliud huiusmodi. Forma autem substantialis facit esse actu simpliciter»; Leonina 45-1, 71a.

<sup>36</sup> *Q. D. De Potentia*, q. 7, a. 7: ens non dicitur univoce de substantia et accidente, propter hoc quod substantia est ens tamquam per se habens esse, accidens vero tamquam cuius esse est inesse. Ex quo patet quod diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis. Cf.: *S. Th.*, I-II, q. 88, a. 1, ad 1: «accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis»; Leonina 7, 133a; *Q. D. De Veritate*, q. 21, a. 4, ad 4: «Aliquid enim dicitur ens quia in se subsistit, aliquid quia est principium subsistendi ut forma, aliquid quia est dispositio subsistentis ut qualitas»; Leonina 22, vol. 3, fasc. 1, 603b.

<sup>37</sup> Cf. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, 198-201; 216-218.

<sup>38</sup> *C. Gent.*, lib. 1, cap. 26; Leonina 13, 81a: Ex his autem confutatur quorundam error qui dixerunt Deum nihil aliud esse quam «esse formale» uniuscuiusque rei. Nam «esse hoc dividitur per esse substantiae et esse accidentis».

formal expresa la forma en acto. Toda forma en acto manifiesta una perfección y actualidad, que es primera si la forma es sustancial, segunda o adicional si las formas son accidentales:

Consta que todo ser es inherente a alguna forma, como el ser blanco a la blancura, y el ser sustancial a la forma sustancial<sup>39</sup>.

Como se verá más adelante, este significado del *esse* en Santo Tomás se desarrolla bajo la influencia del principio de derivación aristotélica *forma dat esse*, pero purificado de todo límite predicamental y elevado al plano trascendental del *esse* como acto de todos los actos gracias a la especulación neoplatónica asumida por Santo Tomás.

Cuando hablamos de *esse* formal considerando la forma como principio de perfección y actualidad de la esencia, el significado de *esse* formal coincide con el de *esse essentiae* o *actus essentiae*<sup>40</sup>. Como hemos dicho, el *esse* formal es lo que puede dividirse en *esse* sustancial o accidental, porque su significado está ligado a la forma, tanto sustancial como accidental<sup>41</sup>, mientras que no tiene sentido hablar de *esse* sustancial o accidental con el significado de *esse ut actus essendi*.

Se trata de un significado así vinculado a las formas predicamentales, que tienen la propiedad de dividir y determinar el acto, excluyéndose mutuamente: la sustancia no puede ser accidente, lo blanco no puede ser negro:

se encuentran algunas cosas que añaden algo al ente, por lo que el ente se contrae en los diez géneros, de los cuales cada uno a su modo añade algo sobre el ente, no como algún accidente o alguna diferencia que esté fuera de la esencia del ente, sino como un *determinado modo de ser*<sup>42</sup>.

Añaden algo al ente en el sentido de que lo contraen a un determinado modo de ser. Este modo de ser puede adoptar el nombre de *ser* esto o aquello, pero no en el sentido fuerte del *ser*, que no está limitado a este o aquel modo determinado. Por tanto, todas las acepciones de *esse* que en Santo Tomás giran en torno a la esencia y a las formas sustanciales y accidentales permanecen en la esfera predicamental y son una contracción de la última acepción, que se funda en el plano trascendental. La esencia en las criaturas es, pues, intrínsecamente determinación:

La propiedad de estas diferenciaciones, en las que tiene lugar la *participación*

---

<sup>39</sup> *I Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 1; Mandonnet 1, 393: Constat enim quod omne esse a forma aliqua inhaerente est, sicut esse album ab albedine, et esse substantiale a forma substantiali.

<sup>40</sup> Esta terminología de *esse essentiae* y *actus essentiae* es muy rara vez utilizada por Santo Tomás: cf. *I Sententiarum*, d. 20, q. 1, a. 1; d. 21, a. 2; d. 28, q. 2, a. 3, *exp. tex.*; d. 33, q. 1, a. 1; ad 1 et ad 2; *III Sententiarum*, d. 6, q. 2, a. 2, ad 2; *Q. D. De Potentia*, q. 5, a. 4, ad 3.

<sup>41</sup> *Q. Quodl.* 11, q. 5, a. 5: «forma substantialis sit quae facit hoc aliquid, et dat esse substantiale rei, tunc sola prima forma esset substantialis, cum ipsa sola daret esse substantiale rei, et faceret hoc aliquid; omnes autem post primam essent accidentaliter advenientes, nec darent esse rei simpliciter, sed esse tale».

<sup>42</sup> *Q. D. De Veritate*, q. 21, a. 1; Leonina 22, vol. 3, fas. 1, 593a: «inveniuntur aliqua addere super ens quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens, non quidem aliquod accidens vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis sed *determinatum modum essendi*».

*predicamental*, es de dividir y dispersar el *esse essentiae* para que sea *ens*: en sentido estricto, por tanto, la esencia es menos universal que el *ens* y el *esse*, porque es intrínsecamente determinación<sup>43</sup>.

Es un significado de *esse* que pertenece exclusivamente al nivel predicamental, y no al trascendental. Puede decirse y aplicarse a la esencia con el matiz de significar el *quod*, es decir la esencia en acto, el efecto de la actualidad de la esencia, o como *quo*, como acto último del ente en la línea formal predicamental, pero siempre tendrá un significado determinado y limitado<sup>44</sup>.

Una dialéctica opuesta se encuentra en las formas puras y absolutas del plano trascendental, en la medida en que cada una no excluye sino que incluye a la otra y así, por una ascensión metafísica, se llega al *esse* en su significado intensivo de acto de todos los actos, y por tanto por encima de la esencia.

El punto de contacto y casi como el quicio sobre el que giran los significados predicamental y trascendental del *esse* es el principio *forma dat esse*. Diremos entonces algo al respecto, lo que ayudará a aclarar lo que venimos afirmando sobre los significados predicamentales del ser accidental, ser sustancial y ser formal, así como aclarar los dos puntos finales de la superación de Santo Tomás de un mero aristotelismo repetitivo, con la reflexión sobre el *esse ut actus* y la consiguiente redimensión de la esencia y la forma.

#### 4. *Forma dat esse*<sup>45</sup>

¿Cuál es la relación entre forma y *esse*? De la respuesta a esta pregunta se derivan los significados del *esse* de los accidentes, la sustancia, la forma y la esencia. También se podría formular esta otra pregunta: ¿qué significa el *dat* de la fórmula *forma dat esse*? ¿Puede utilizarse ese *dar* con sentido eficiente al significado de *esse ut actus* intensivo? ¿O la pregunta debería centrarse más bien en el *esse*: qué significa el *esse* de la frase *forma dat esse*?

Comencemos muy brevemente con las fuentes de las que procede este adagio, que se encuentra por doquier en las obras de Santo Tomás. Las principales fuentes son Aristóteles y Boecio. Aristóteles desarrolla su significado en referencia al alma<sup>46</sup>, a la que aplica los tres tipos de causa que podrían aplicarse a ella: causalidad formal, final y eficiente. El momento fundacional es el de la causalidad formal, porque la οὐσία es la causa del ser de las cosas. Así como el alma es la causa formal por la que los seres vivos viven, se deduce que vivir es para los seres vivos el ser. En cuanto a Boecio, el principio se encuentra, por ejemplo, en *De Trinitate*<sup>47</sup>, expresado en la fórmula *todo ser es partir de una forma (omne esse ex forma est)*,

---

<sup>43</sup> C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, 217.

<sup>44</sup> *III Sententiarum*, d. 6, q. 2, a. 2: «Aliquando sumitur esse pro essentia, secundum quam res est: quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiae vel habitus».

<sup>45</sup> Cf. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, 330-344; 643-645.

<sup>46</sup> Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 4, 415 b 8-28.

<sup>47</sup> Cf. BOECIO, *De Trinitate*, cap. 2; PL 64,1250B.

y también *todo se dice ser según su forma propia (omnia dicitur esse secundum propriam formam)*.

Estas expresiones son asumidas y utilizadas por Santo Tomás, pero es necesario aclarar el significado inmediatamente, para no caer en malentendidos. En primer lugar, hay que aclarar el límite de aplicación de esta fórmula: sólo es válida en el plano predicamental de la esencia, pero no se puede aplicar al plano trascendental. Así, el significado del *dat* en el plano trascendental nunca puede ser eficiente. La forma no da el *esse* en sentido eficiente, no lo causa, de lo contrario el ente se daría el *esse* a sí mismo, porque la forma es el principio intrínseco del ente, precisamente el principio formal de la esencia. Esta interpretación ni siquiera resistiría una mínima comparación con la exégesis de los textos, y muchos, donde Santo Tomás habla del *esse* como acto del acto, acto de las formas, y por tanto de la forma como potencia con respecto al ser. En el orden trascendental, la forma no es, pues, la causa eficiente del *esse*: *toda forma y acto es en potencia antes de adquirir el ser*<sup>48</sup>. Frente al *esse* como acto de todos los actos, ningún otro principio hace las veces de acto, sino que en su comparación todo es potencia que participa en el acto de ser: *la misma esencia de la forma se compara al ser como la potencia al acto propio*<sup>49</sup>.

Se puede, pues, considerar la forma, a) en relación al *esse* en el plano trascendental, o b) en el plano predicamental, ya sea en relación al supuesto -si la esencia es simple- o en relación a la materia, si la esencia es compuesta.

a) En relación con el *esse* en el orden trascendental el *dat* significa primero y ante todo un *recipit*, como sujeto y potencia receptiva del *esse*: *por la forma, la substancia se hace propiamente receptiva de aquello que es el ser*<sup>50</sup>. Si el núcleo de la esencia es la forma, lo es en la medida en que ésta consiente en recibir al *esse*. Es contradictorio que un *ens*, un acto participado que no es el acto puro, no tenga una forma como sujeto, éste es el sentido del principio *esse per se consequitur ad formam*<sup>51</sup>, y de ahí los textos en los que Santo Tomás utiliza la terminología de “composición entre el *esse* y la forma como entre el acto y la

---

<sup>48</sup> *C. Gent.*, lib. 2, cap. 52; Leonina 13, 388a: *omnis enim forma et actus est in potentia antequam esse acquirat. Cf. I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 2, ad 2: «esse creatum non est per aliquid aliud, si ly per dicat causam formalem intrinsecam; immo ipso formaliter est creatura».

<sup>49</sup> *Q. D. De Anima*, a. 6: *ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum*; cf. ad 3: «forma aliqua non solum comparatur ad ipsum esse ut potentia ad actum, sed etiam nihil prohibet unam formam comparari ad aliam ut potentiam ad actum».

<sup>50</sup> *C. Gent.*, lib. 2, cap. 55; Leonina 13, 393a: *per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse*.

<sup>51</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 90, a. 2, ad 1: «in anima est sicut materiale ipsa simplex essentia, formale autem in ipsa est esse participatum: quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animae, quia esse per se consequitur ad formam»; Leonina 5, 386b; *C. Gent.*, lib. 2, cap. 55: «per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter ei inest: sicut *rotundum* per se quidem inest circulo... Esse autem per se consequitur ad formam: *per se* enim dicimus *secundum quod ipsum*; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam»; Leonina 13, 393a; *Q. D. De Anima*, a. 6: «In substantiis enim ex materia et forma compositis tria inuenimus, scilicet materiam, et formam, et tertium esse, cuius quidem principium est forma, nam materia ex hoc quod recipit formam participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam, nec tamen forma est suum esse, cum sit eius principium»; Leonina 24, vol. 1, 51a.



potencia”, especialmente referidos a las sustancias espirituales:

De donde en el alma o en la Inteligencia, de ningún modo hay composición de materia y forma... Pero sí hay allí composición de forma y *esse*; por lo que en el comentario a la novena proposición del libro *Sobre las causas* se dice que la Inteligencia tiene forma y *esse*, y se toma allí la forma por la quiddidad misma o la naturaleza simple<sup>52</sup>.

La Inteligencia no es solo *esse*, como la causa primera, sino que en ella hay *esse* y forma, que es su quiddidad<sup>53</sup>.

Cualquiera sea la forma creada por sí subsistente que se ponga, es necesario que participe del ser... El ser participado se limita a la capacidad del participante. De donde solo Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito. En las sustancias espirituales, en cambio, hay composición de acto y potencia, no ciertamente de materia y forma, sino de forma y ser participado<sup>54</sup>.

Este último texto muestra cómo cada forma participa en el *esse* y lo limita: *se limita a la capacidad del participante*, de ahí la composición de potencia y acto. Los siguientes textos son aún más claros:

Quitada la materia, y poniendo que la misma forma subsista no en la materia, aún permanece la comparación de la forma al mismo ser (*ipsum esse*) como la potencia al acto. Y tal es la composición que debe ser entendida en los Ángeles<sup>55</sup>. El ser mismo (*ipsum esse*) se compara a la forma misma como acto (*ut actus*). Por esto, en los compuestos de materia y forma, se dice que la forma es principio del ser, porque es complemento de la substancia, cuyo acto es el mismo ser<sup>56</sup>. la misma esencia de la forma se compara al ser como la potencia al acto propio. Y así, en las formas subsistentes por sí se encuentra tanto potencia como acto, en cuanto el mismo ser (*ipsum esse*) es el acto de la forma subsistente, que no es su

---

<sup>52</sup> *De Ente et Essentia*, cap. 4; Leonina 43, 376a: Vnde in anima uel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma... Sed est ibi compositio forme et esse; unde in commento none propositionis libri De causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse: et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate uel natura simplici.

<sup>53</sup> *II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 1; Mandonnet 2, 88: intelligentia non est esse tantum, sicut causa prima; sed est in ea esse, et forma, quae est quidditas sua.

<sup>54</sup> *S. Th.*, I, q. 75, a. 5, ad 4; Leonina 5, 202b: Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse... Esse participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato.

<sup>55</sup> *S. Th.* I, q. 50, a. 2, ad 3; Leonina 5, 6b: Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum. Et talis compositio intelligenda est in Angelis.

<sup>56</sup> *C. Gent.*, lib. 2, cap. 54; Leonina 13, 392a: ad ipsam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse.

ser<sup>57</sup>.

Si la forma se compara al *esse* como la potencia al acto, entonces se comprende lo que decíamos arriba, a saber, que el *dat* significa primero un *recipit*, como la potencia recibe el acto; también decimos que la luna ilumina, mientras que sólo refleja la luz participada por el sol. Por tanto, en el orden trascendental, la eficiencia del *esse* no puede sino atribuirse a la causa primera, cuyo efecto propio es precisamente el *esse* participado en la criatura como su acto más íntimo y profundo. Si cualquier otra causa segunda contribuye a la eficiencia del *esse*, lo hace porque opera por virtud divina, por la razón de que la causalidad de las causas segundas se reduce a la eficiencia de la causa primera; pero es más propio de las causas segundas el operar por información.

b) en el orden predicamental el *dat* significará entonces simplemente un participar la actualidad recibida del *esse*. Cuando la esencia es simple, sola forma como en las sustancias separadas, ésta una vez recibida el ser lo participa a su vez, es decir, lo hace llegar al sujeto<sup>58</sup>; cuando la esencia está compuesta de forma y materia, la forma recibe el ser y lo participa en la materia (y por tanto también en el individuo), haciéndolo estar en acto: *porque la naturaleza material o la forma no son su ser, reciben el ser por esto que son recibidos en otro*<sup>59</sup>. La forma material recibe el *esse* en la materia como en su sujeto, que le consiente subsistir.

En resumen, según que consideremos el significado de *esse* en la fórmula *forma dat esse*, tendremos que cuando el significado de *esse* es, en el orden trascendental el *esse ut actus essendi*, entonces el *dat* no significa otra cosa que la capacidad de recibir al *esse* participado, cuya única causa eficiente es la Causa Primera, para luego en un segundo momento comunicarlo a los subsiguientes estratos del *ens*, en la expansión de las distintas perfecciones predicamentales. Si en cambio el *esse* significa en el plano predicamental al *esse* formal, entonces la forma da, es decir, deriva y participa el *esse* formal, el *esse in actu* al supuesto espiritual o al individuo material. Este *esse* formal es, pues, la actualidad de la forma, una actualidad participada del *esse* como *actus essendi*, que hace que la forma esté en acto. Al igual que Fabro, el propio Gilson afirma que “el ser actual (*esse*) es la actualidad de toda forma, o naturaleza, porque el hombre sólo es hombre a condición de que sea: el que no es, no es nada”<sup>60</sup>.

Por tanto, ningún problema para la prioridad del *esse* en la metafísica de Santo Tomás, que es una metafísica del *esse* del *ens* y no una metafísica de la forma de la sustancia: *forma dat esse* “formal” precisamente, *forma dat esse* “in actu”, no “ut actus”.

---

<sup>57</sup> *Q. D. De Anima*, a. 6: *Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, in quantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse.*

<sup>58</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 45, a. 5, ad 1: «In substantia autem immateriali non potest praeintelligi aliquid per quod sit haec: quia est haec per suam formam, per quam habet esse, cum sint formae subsistentes»; Leonina 4, 470a.

<sup>59</sup> *Q. D. De Potentia*, q. 2, a. 1: *quia natura materialis vel forma, non est suum esse, recipit esse per hoc quod in alio suscipitur.*

<sup>60</sup> E. GILSON, *Introduzione alla filosofia cristiana*, Massimo, Milano 1986, 54.

## 5. *Esse in actu, Esse ut actus* y la redimensión de la esencia<sup>61</sup>

La última frase nos lleva a la resolución de todo este capítulo dedicado a los significados del *esse* en Santo Tomás derivados de la filosofía aristotélica, el de *esse in actu* y del *esse ut actus*. Parece una pacífica distinción terminológica, pero afecta profundamente y depende de ella la configuración de toda la reflexión metafísica sobre el *esse*. Como ya hemos visto, en la medida en que el formalismo se alejaba con su noción extrínseca de *existentia* del *esse* de Santo Tomás, se acercaba en misma medida a la metafísica de la esencia en acto, con el resultado anunciado de la negación de la distinción real de *esse* y *essentia*, dando paso a la identificación de la esencia en acto con la existencia. Este es el signo inequívoco de una metafísica que se detiene en la esencia en acto, en el pensamiento formal de la verdad de la esencia, en la *quiddidad* y las formas: aquí el *esse* no trasciende la forma en acto, y la metafísica del acto se desarrolla en función de la forma y no ya del *esse*. En esta metafísica no hay una emergencia real del *esse* sobre la forma y la esencia<sup>62</sup>.

Creemos que la solución de Santo Tomás es diferente. Para ir directamente al meollo de la cuestión, hay que decir que la exigencia de la metafísica del acto se aplica y se cumple plenamente sólo en el *esse*, y esto en un doble nivel. Dentro de cada ente, en la reducción y resolución metafísica de todos los actos del *ens* al *esse*, que emerge metafísicamente por encima de todos y cada una de ellos, como acto del acto, fuente de toda actualidad. Después, una vez demostrado que el *esse* de cada ente entra en composición con, y por tanto viene limitado por una potencia, se pasa por resolución al Acto Puro de Ser, sin limitación ni mezcla de potencias.

Se quiere decir que el *esse in actu* es la actualidad del *esse ut actus* participado y *ejercido*, por decirlo así, por cualquier forma. Toda forma es un acto, pero es acto en la medida en que participa del acto de todos los actos, el *esse*. Frente al *esse*, cualquier otro principio del ente hace las veces de potencia, lo que significa al mismo tiempo que cualquiera de estos principios que es o se encuentra en acto, tiene esta actualidad una vez que ha recibido el acto de ser: *pues todo lo que es acto, o es acto mismo, o es potencia participante del acto... Resta entonces que algo no pueda ser en acto sino en cuanto participa del acto*<sup>63</sup>. Como explica P. Fabro: “Toda esencia, pues, aunque sea un acto en el orden formal, es creada como una potencia que va actuada por el *esse* participado que recibe en sí: su actualidad está, pues, ‘mediada’ por el *esse*”<sup>64</sup>.

Por lo tanto, se puede hablar de *esse in actu* de la esencia, la sustancia y los accidentes,

---

<sup>61</sup> Cf. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, 60-68.

<sup>62</sup> Cf. S. L. BROCK, «La “conciliazione” di Platone e Aristotele nel commento di Tommaso d’Aquino al *De Hebdomadibus*», *Acta Philosophica* 14/I (2005), 11-34: «La participación en el ser no establece otro “orden”, superpuesto al “formal” o categórico. El ser participado se configura según el esquema de las categorías. Y el ser en sentido absoluto, *esse simpliciter*, no es otra cosa que el ser sustancial, *esse esencial*, 30; y más adelante: «El ser se configura según las categorías y de tal manera que el ser *simpliciter* no es otra cosa que el ser sustancial o *esse essentiae*”, 32.

<sup>63</sup> *Q. Quodl.* 3, q. 1, a. 1: *Omne enim quod est actu, vel est ipse actus, vel est potentia participans actum... Relinquitur ergo quod non possit esse in actu nisi in quantum participat actum.*

<sup>64</sup> *Partecipazione e Causalità*, 643.

estáticos y operativos, pero siempre será una actualidad “mediada” por el *esse*. En este sentido, tanto la sustancia como los accidentes tienen un *esse* propio: es evidente, porque nada es u obra si no participa del *esse*. Pero justamente tienen un *esse in actu*, y no hay que interpretar los textos de Santo Tomás donde habla del ser de los accidentes entendiendo el *esse* como el *actus essendi*. El *esse in actu* viene así a coincidir con la *existentia*, es decir, la efectualidad y el ejercicio del *esse*.

Precisamente *todo lo que es acto (omne quod est actu): esse, esencia y forma, tanto sustancial como accidental;*

a) *o es acto mismo (ipse actus): sólo el esse ut actus essendi, porque se compara a todo como acto... de donde el ser mismo es la actualidad de todas las cosas, también de las mismas formas*<sup>65</sup>, *y toda forma y acto está en potencia antes de adquirir el ser*<sup>66</sup>;

b) *o es potencia participante del acto, lo que no puede ser en acto (in actu) sino en cuanto participa del acto: la esencia y la forma en cuanto participan en el esse. Como dice Fabro:*

La única formalidad a la cual en su posición metafísica original compete la realidad es el *esse*, precisamente porque todo lo que es, tanto en el orden formal como en el real, de cualquier modo que sea, participa al *esse*, porque el acto intensivo de *esse* es a un tiempo, como se ha visto, el acto primero y la plenitud de la perfección<sup>67</sup>.

Si para Aristóteles el *esse* del ente coincidía con la sustancia o esencia *in actu* (τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία), no es así para Santo Tomás. En él el *esse* tiene una verdadera emergencia ontológica de perfección y actualidad por encima de la esencia y la sustancia. Este es el sentido del *esse ut actus*, es la consideración del *esse* como acto de todo contenido. Toda forma tiene un contenido propio, determinado y limitado, por lo que sólo puede ser potencia en relación con el *esse*. El *esse*, en cambio, no tiene un contenido determinado propio, porque es el acto que en su emergencia de actualidad trasciende relativamente todo contenido y toda determinación del *ens* que lo participa en su esencia y forma. Se puede decir que, el *esse* contiene en la virtud de su actualidad todos los contenidos determinados, pero eminentemente, y por eso en su abstracción no es lo más vacío, sino lo más pleno, plenitud virtual de toda formalidad y toda actualidad.

Digamos de pasada, esto explica la dificultad de conocer el *esse*. De hecho, Gilson afirma que:

---

<sup>65</sup> *S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3; Leonina 4, 50b: comparatur enim ad omnia ut actus... unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum.

<sup>66</sup> *C. Gent.*, lib. 2, cap. 52; Leonina 13, 388a: omnis enim forma et actus est in potentia antequam esse acquirat.

<sup>67</sup> C. FABRO, «Sviluppo, significato e valore della “IV via”», in *Esegesi Tomistica*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 379. Cf. *Partecipazione e Causalità*: «el *esse* entre todos los actos y formas, es el único que “puede” (y debe) estar solo y separado, según la exigencia primordial de Parménides de que “el ser es, el no-ser no es”: por tanto, sólo el *esse* (por esencia), pero sólo el *esse* en tanto que es acto primero y último (emergente), es en virtud de sí mismo y realiza el silogismo interno de la identidad absoluta del Ser consigo mismo»; 593-594.

Si el ser es principio, no hay nada más allá de él a lo que podamos remontarnos para explicarlo. En él y en su noción debemos situarnos para conocerlo, y como esta noción es propiamente ilimitada, no está contenida por ningún objeto particular sino que los contiene a todos<sup>68</sup>.

En esto también coincide Fabro, evidenciando que el ser en cuanto existencia, es decir, el acto de ser ejercido por la esencia, no tiene un contenido fenoménico propio que se pueda abstraer de aquel de la esencia, y si se hace presente junto con y en la esencia, es precisamente como su acto intrínseco. El *esse* no es un contenido que pueda ser abstraído independientemente de la esencia de la cual es su acto. Las nociones de *res* y *quidditas* se fundan en la esencia, pero la noción de *ens* se fundamenta en el *esse*, y no se puede remontar a algo más alto que el *esse* para explicar el *esse*:

El ser como tal no es realmente susceptible de clasificación alguna: se quiere decir que el ser no es propiamente pensable ni como forma, ni como contenido, ni como esencia, ni como existencia, ni como objeto, ni como sujeto... La propiedad de cada uno de estos pares determinados es dividir el ser<sup>69</sup>.

Cualquier especificación del *esse* hecha por la esencia y cualquier forma es, por tanto, limitativa, así como la potencia limita al acto; es decir, en Santo Tomás la forma y la esencia no tienen una especificación *actual* respecto al *esse*, sino sólo potencial. El *esse ut actus* es el único principio de actualidad del ente, que emerge por encima de cualquier potencia actualizada por sí mismo, porque no se identifica con la esencia ni con ninguna otra forma o actualidad particular. La esencia no es más que la limitación y la determinación potencial de la plenitud de la actualidad del *esse*:

La esencia es como una disminución, como una dispersión del ser. Mientras estemos en presencia de un objeto que *tiene* ser, estaremos por debajo del nivel del ser mismo. Porque sólo puede haber un ser en cuanto ser, y como todo lo que es *un ser dado* o *algo* es definido por medio de su esencia<sup>70</sup>.

Esta es la redimensión de la forma y la esencia frente al *esse*<sup>71</sup>. Mientras que en Aristóteles no tiene sentido hablar de forma y esencia como potencia, en Santo Tomás, gracias a la superación de un mero plano predicamental y la expansión metafísica al plano trascendental del *esse*, la forma y la esencia se convierten en potencia frente al *actus essendi*. Frente al *actus essendi*, la esencia no sólo está *en* potencia, sino que *es* potencia en su sentido fuerte: “Para

---

<sup>68</sup> E. GILSON, *Introduzione alla filosofia cristiana*, 76-77.

<sup>69</sup> C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1957, 12. También: “el ser precede al ente y a todos sus momentos, modos y formas, sean cuales sean”; “el ser es la *realidad del acto de presencia* del ente... acto absolutamente inagotable... *El ser no es, pues, una realidad definida*, sino que es la actualidad de toda realidad”, 65; “*El ser no es un contenido*, sino el inagotable continente. *El ser no es un concepto*, sino que es el *acto de presencia* del ente por el cual se ilumina en la conciencia la verdad del ente y de sus contenidos y conceptos”, 66.

<sup>70</sup> E. GILSON, *Introduzione alla filosofia cristiana*, 129.

<sup>71</sup> Cf. C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, 328-339.

Santo Tomás (a diferencia de toda la tradición patristica y escolástica anterior y posterior a él) la esencia se dice *potencia* y en potencia respecto al *esse participatum* que es el primer acto metafísico<sup>72</sup>. Comentando este texto dice P. Contat:

La reduplicación de “potencia y en potencia” significa que la esencia, tomada en sí misma, se relaciona con el acto de ser de dos maneras complementarias. En tanto que ella debe medir y, por tanto, contraer el *esse*, ella coexiste con su acto, y es por ello que permanece potencia; pero en tanto que esta misma esencia es realizada por el *esse*, ella está en potencia a aquél, y es por ello que ella pasa al acto tan pronto como... es, gracias a su *esse*, adquiriendo así la actualidad formal que responde a la pregunta (aristotélica) “para tal o cual ente, ¿qué es el ser?”<sup>73</sup>.

Esta diferencia entre *potencia* e *in potencia* se explica en *De Spiritualibus Creaturis*, a. 1 (al final del *corpus* para la potencia) y ad 1 (para el *in potencia*), que ahora seguimos. Así, en el tomismo tenemos un nuevo concepto de acto y un nuevo concepto de potencia, aplicados en el plano trascendental<sup>74</sup>: *en las cosas compuestas* (de materia y forma) *hay que considerar un doble acto y una doble potencia. Pues primero la materia es como potencia respecto de la forma, y la forma es acto de ella...* Hasta aquí el aristotelismo, pero es necesario elevarse al orden trascendental en relación con el *esse*: *...pero a su vez, la naturaleza constituida de materia y forma es como potencia (ut potentia) respecto del mismo ser (ipsum esse), en cuanto es receptiva de él*. Pero el argumento es más evidente en las sustancias simples, cuya naturaleza es sólo la forma:

Removido el fundamento de la materia, si permanece alguna forma, no en la materia, de determinada naturaleza por sí subsistente, aún ésta se comparará a su ser como potencia (*ut potentia*) al acto. No digo como la potencia separable del

---

<sup>72</sup> C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, 40-41. Agrega Fabro en nota al pie 31: «Para Santo Tomás, hay que distinguir entre *potentia* y *esse in potentia*: en el proceso de actualización de lo real, sólo lo real ‘pasa’ al acto, mientras que la *potentia* así actualizada coexiste con el acto: la materia informada (que da el cuerpo...), el organismo animado (que da el viviente...), aunque ya no estén ‘in potentia’ siguen siendo ‘potentia’ de la forma y del alma respectivamente».

<sup>73</sup> A. CONTAT, «L'étant, l'esse et la participation selon Cornelio Fabro», *Revue Thomiste* 111/3 (2011): «Le dédoublement “puissance et en puissance” signifie que l'essence, prise en elle-même, se rapporte à l'acte d'être de deux façons complémentaires. En tant qu'elle doit mesurer et, par là, contracter l'esse, elle coexiste avec son acte, et c'est pourquoi elle demeure puissance; mais en tant que cette même essence est réalisée par l'esse, elle est en puissance à celui-ci, et c'est pourquoi elle passe à l'acte dès qu'elle... est, grâce à son esse, acquérant ainsi l'actualité formelle qui répond à la question (aristotélicienne) “pour tel ou tel étant, qu'est-ce que l'être?”» 385.

<sup>74</sup> Cf. C. FABRO, *Breve introduzione al tomismo*, in *Opere Complete*, vol. 16, M. Lattanzio (ed.), edivi, Segni 2007, 40-42. Para muchos autores, en cambio, la distinción real entre *esse* y *essentia* del plano trascendental, no es más que una aplicación de la doctrina del acto y la potencia: por ejemplo F.-X. MAQUART, *Elementa philosophiae*: «Haec quaestio (de essentia et existentia) non est nisi applicatio doctrinae potentiae et actus»; L. DE RAEYMAECKER, *Metaphysica Generalis*: «Distinctio inter esse et essentiam applicatio ostenditur inter actum et potentiam»; cit. in J.-D. ROBERT, «Le principe: *Actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter distinctam*», *Revue Philosophique de Louvain*, 47, 13 (1949), 47, nota al pie 14. Esta lectura de la metafísica de Santo Tomás, nace de considerar al Tomismo como un mero aristotelismo, cuya tesis fundamental y última no es otra que la del acto y la potencia.

acto, sino la que siempre acompaña su acto. Y de este modo la naturaleza de las substancias espirituales, que no está compuesta de materia y forma, es como potencia (*ut potentia*) respecto de su ser<sup>75</sup>.

La forma en acto misma se compara con el *esse* como la potencia al acto, y como ya hemos visto, esto también es cierto para las formas separadas, es decir, subsistentes. Dado que las formas son actos pero no totalmente, pueden ser sujetos, es decir, comportarse como potencia no sólo en relación con el *esse*, sino aún en relación con otra forma:

una forma no solo se compara al ser mismo como potencia al acto (*comparatur ad ipsum esse ut potentia ad actum*), sino que nada prohíbe que una forma se compare a otra como potencia al acto... de modo similar, nada prohíbe que las formas subsistentes, que son los ángeles y las almas, no solo sean receptivas del ser mismo, sino también de otras perfecciones<sup>76</sup>.

Para concluir, citemos un último texto que no necesita ningún comentario, donde Santo Tomás explica que el *esse* es el complemento y la plenitud de toda forma, en cuanto es la actualidad de toda forma, que no son sino por el *esse*:

cada cosa recibe su compleción por esto que participa el *esse*, por lo que el ser es el complemento de toda forma, que se completa por esto que tiene ser, y tiene ser cuando es acto, y así ninguna forma es sino por el *esse*. Y así, digo que el ser substancial de la cosa no es accidente, sino la actualidad de cualquier forma existente, sea sin materia o con materia... porque el ser es el complemento de todo<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> *Q. D. De Spiritualibus Creaturis*, a. 1: in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus ejus. Et iterum natura constituta ex materia et forma, est *ut potentia* respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva ejus. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum. Non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suos actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse.

<sup>76</sup> *Q. D. De Anima*, a. 6, ad 3; Leonina 24, vol. 1, 51b-52a: forma aliqua non solum comparatur ad ipsum esse ut potentia ad actum, sed etiam nichil prohibet unam formam comparari ad aliam ut potentiam ad actum... similiter nichil prohibet formas subsistentes, quae sunt angeli et anime, non solum esse susceptivas ipsius esse, sed etiam aliarum perfectionum.

<sup>77</sup> *Q. Quodl.* 12, q. 5, a. 5: completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu: et sic *nulla forma est nisi per esse*. Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia... quia esse est complementum omnium.