

# CURSO DE METAFÍSICA

## JUSTIFICACIÓN

La filosofía occidental desde su nacimiento ha reconocido en el discurso metafísico su especificidad más radical, respecto de las diferentes formas del saber humano, el cual se sintetiza en los siguientes interrogantes: ¿el por qué de las cosas?; ¿por qué el ser y no la nada?; ¿qué sentido tiene la totalidad?, etc.

Esta autoconciencia de la filosofía se basa en una intuición fundamental: la comprensión de la realidad como una totalidad, portadora de un sentido que la hace inteligible y capaz de comprometer la libertad humana.

Reconocer la metafísica como saber racional de la totalidad de la realidad conlleva enfrentar abiertamente uno de los más graves dramas del ser humano actual: la pérdida de su trascendencia espiritual frente al mundo, con sus consecuencias relativas en los órdenes epistemológico, moral, y metafísico.

Un método filosófico, a la vez reflexivo y trascendental, permitirá llegar al reconocimiento de las condiciones de posibilidad de la experiencia en su conjunto, es decir, del inacabado movimiento de apertura del espíritu humano y del admirable evento del ser<sup>1</sup>.

## CONTENIDO

### 1. Introducción general

- 1 - La metafísica en la actualidad
- 2 - Distintos nombres que se le da a esta filosofía
- 3 - La metafísica, ciencia del ente en cuanto ente
- 4 - El método
- 5 - La utilidad

---

<sup>1</sup> Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA, *Currículo académico para los Seminarios Mayores de Colombia*, Bogotá 2005, 31 – 32.

## 2. El ente punto de partida de la metafísica

- 1 – La noción de ente
- 2 – La esencia, modo de ser de los entes
- 3 – El ser acto del ente
- 4 – El ser acto intensivo
- 5 – La trascendencia del ser
- 6 – La analogía del ser
- 7 – La idea de la nada

## 3. La estructura metafísica del ente

- 1 – Sustancia y accidente
- 2 – Los predicamentos
- 3 – Acto y potencia
- 4 – la esencia del ente
- 5 – El principio de individuación
- 6 – El ser acto último de los entes
- 7 – El sujeto subsistente

## 4. Los trascendentales del ente

- 1 – Los trascendentales en general
- 2 – La unidad
- 3 – La verdad
- 4 – El bien
- 5 – La belleza

## 5. La causalidad

- 1 – El conocimiento de la causalidad real
- 2 – La naturaleza y géneros de causas
- 3 – Causa material y causa formal
- 4 – La causa eficiente
- 5 – El obrar como ejercicio de la causalidad eficiente
- 6 – La causa final
- 7 – La causalidad de Dios y la causalidad de las criaturas

## 6. La crítica de la metafísica clásica

1 – Kant: la metafísica hecha crítica

2 – Heidegger: la resurrección de la cuestión del ser, pero en nombre de una superación de la metafísica.

## BIBLIOGRAFÍA

ALVIRA, Tomás; CLAVELL, Luís; MELENDO, Tomás, *Metafísica*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1992<sup>7</sup>.

CORTÉS, Jordi – MARTÍNEZ, Antoni, *Diccionario de filosofía en CD-ROM*, Editorial Herder, Barcelona 1996.

DE FINANCE, Joseph, *Conoscenza dell'essere*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993.

DEZZA, Paolo, *Filosofia*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993<sup>9</sup>.

GILBERT, Paul, *Essere e Spirito*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1989.

GONZÁLEZ, Ángel, *Tratado de metafísica – ontología*, Editorial Gredos, Madrid 1979<sup>2</sup>.

GRENET, P., *Ontología*, Curso de filosofía tomista vol. 3, Editorial Herder, Barcelona 1980.

GRONDIN, Jean, *Introducción a la metafísica*, Editorial Herder, Barcelona 2006.

HENRICI, Peter, *Introduzione alla metafísica*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992.

MONDIN, Battista, *Ontologia – Metafísica*, Manuale di filosofía sistemática Vol. 3, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999.

VELEZ, Jaime, *Curso de filosofía*, Vol. 2, Colección Loyola, Bogotá 1972<sup>4</sup>.

# 1. INTRODUCCIÓN GENERAL A LA METAFÍSICA

## *1 – La metafísica en la actualidad*

En estos comienzos de siglo, desarrollar un curso de metafísica u ontología exige esfuerzo y coraje. Ciertamente, en cada periodo de la historia de la filosofía, los autores manifiestan la pérdida del sentido metafísico, aunque los filósofos se han esforzado por restablecerlo a través de un método que le devuelva su dignidad. En nuestros días, no se ha visto jamás una crisis semejante. Se impide al espíritu llegar al ente en cuanto es; sería accesible solamente a los fenómenos, lo que aparece, sin poder llegar a lo profundo de aquello que es, hasta aquello que les da el sentido último. Pero si se llegara a penetrar a lo más profundo del ser, al lugar del cual proviene, que lo hace aparecer, nosotros no lo podremos enunciar; el lenguaje, en efecto, no tiene la posibilidad lógica de traspasar la experiencia de donde se verifica; el problema metafísico en esta perspectiva, no es otro que el de una mala formulación del lenguaje.

La crítica contemporánea acusa a la metafísica de ser inútil y dañosa. Para algunos teólogos ella representa un peligro ya que la metafísica logra llegar naturalmente a similar a Dios y el Ser, de tal manera, que la trascendencia divina es vaciada en cada significado a favor del discurso humano; para el teólogo, el metafísico hace de Dios un ser a la medida del hombre. Y finalmente, se dice que el discurso metafísico no tiene mucha utilidad en los dramas humanos, más bien, se dirige más a los ángeles, que a los hombres reales, comprometidos con su difícil historia; de esta manera, la metafísica sería una ideología que desenfocaría la inteligencia de los verdaderos problemas, es decir, que ella sería un auténtico opio<sup>2</sup>.

En la actualidad, el término “metafísica” recibe un sentido peyorativo, que se expresa de dos maneras: en el primer sentido, se califican como metafísicas aquellas reflexiones vacías que nada tienen que ver con lo concreto de la vida. Metafísico quiere decir, en este caso, abstracto, brumoso y abstruso. El segundo sentido peyorativo del término de metafísica, designa todo aquello que se encuentra más allá de lo físico, esto es, más allá del mundo sensible, perceptible y material. Por encima del mundo físico que nos envuelve, que nos oprime; un

---

<sup>2</sup> Cf. GILBERT, Paul, *Essere e Spirito*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1989, 1.

mundo poblado de seres no físicos, es decir, dioses, ángeles, almas y entes de razón. Aquí, metafísico es sinónimo de trascendente, teológico o sobrenatural.

En pocas palabras, la metafísica designa para nosotros la corriente de fondo del pensamiento occidental, que parte de los griegos y llega hasta nosotros, que se pregunta por lo que es y, por tanto, por el ser y sus causas. Este pensamiento no es a priori nebuloso, ni se orienta obligatoriamente a lo sobrenatural, puesto que lo que intenta pensar es precisamente lo que es, el ser tal cual existe. El pensamiento metafísico se encuentra ligado a la idea de trascendencia, apuntada por el prefijo meta, en el doble sentido de que aspira a superar las perspectivas demasiado particulares, demasiado limitadas, y a contemplar el ser en su conjunto. El ser encierra a la vez el universo en su conjunto y nuestra efímera posición en la existencia. El ser, frágil y gratuito, empezando por el nuestro, podría no haber visto nunca la luz del día. Pero ya no hay remedio; el ser es, hay ser, y nosotros somos ser por el tiempo de un suspiro. Este misterio y nuestra perplejidad ante él, ante nosotros mismos, es el origen de la filosofía o de la metafísica, pensamiento del ser<sup>3</sup>.

Esta problemática actual, frente a la metafísica nos obliga a presentar este tratado filosófico con la mayor precisión en el vocabulario propio de los filósofos clásicos, a tener en cuenta primero los principios, la construcción del ser, y luego sí, la especulación y la práctica de todo lo que se lee o se estudia. Por ello, comencemos a distinguir las dificultades del nombre del tratado, para luego sí, ver en qué consiste la metafísica, su método y la utilidad que tiene para la vida del ser humano.

## *2 – Distintos nombres que se le han dado a esta filosofía*

Los nombres más comunes, como se conoce nuestro tratado filosófico, son los de filosofía primera, metafísica, y ontología. Estos términos indiferentemente se utilizan y hasta se llegan a confundir, por ello vale la pena detenemos en esta introducción general, para analizar los términos en sí y ver la mutua relación de los elementos que los componen.

---

<sup>3</sup> Cf. GRONDIN, Jean, *Introducción a la metafísica*, Editorial Herder, Barcelona 2006, 21 – 23.

## 1. Filosofía primera

Este nombre fue dado por Aristóteles, porque es la ciencia que funda a todas las demás ciencias. La matemática, por ejemplo funda a la cosmología, porque sin ellas el astrónomo no puede medir las distancias, las velocidades, el peso... de los astros. Los matemáticos presuponen el principio de identidad; de ahí que la ontología trata de ese principio, mostrando en qué se funda y cuál es su valor. Es decir, que todas las ciencias que presuponen los primeros principios, se basan en la ontología. Ella es la primera de todas, es la ciencia de las ciencias. Más aún, la ontología es la base de todos los demás tratados de filosofía<sup>4</sup>, porque ella les da el valor real a los principios con que ellas proceden.

## 2. Metafísica

Este término lo utilizó por primera vez, Andrónico de Rodas, para denominar los escritos aristotélicos sobre filosofía primera, colocados a continuación de los libros de la física; es decir, los que conciernen al estudio de lo sensible y de los fenómenos. Por ello, a lo propio de la metafísica se le considera todo aquello que hay más allá de lo físico, ya que toma la realidad en sí misma, es decir, *el ser en cuanto ser* (no en cuanto es un ser realizado como planta, animal, mineral, hombre; sino en cuanto totalidad, que es, en cuanto es realidad<sup>5</sup>).

En términos generales, la metafísica puede entenderse como el *estudio de la causa última y de los principios primeros y más universales de la realidad*. Analicemos más en detalle esta definición:

*¿Qué es una causa última?* Las *causas próximas* son las que producen de modo inmediato determinados efectos, por ejemplo: el corazón es el órgano que impulsa la circulación sanguínea, y de ellas se ocupan las ciencias particulares. En cambio, las *causas últimas o supremas* son las que extienden su influjo a todos los efectos de determinado orden, como por ejemplo: el deseo de la felicidad con relación a todo el obrar humano. La metafísica considera la causa absolutamente última de todo el universo, investigando cuál es, cómo influye en el mundo, y qué naturaleza tiene. Sabiendo que la Causa última de todas las

---

<sup>4</sup> Aquí estamos tratando la filosofía vista desde el Ser; es la posición tomista, propia de la época antigua y medieval; pero nosotros bien sabemos, que desde una filosofía contemporánea, el centro de toda reflexión es el hombre, quien se interesa por esos interrogantes fuera de lo fenomenológico.

<sup>5</sup> Cf. VELEZ, Jaime, *Curso de filosofía*, Colección Loyola vol. 2, Madrid 1972, 3.

cosas es Dios, éste será evidentemente uno de los temas capitales de la Metafísica.

*¿Qué se entiende por primeros principios y más universales?* Estos principios constituyen más radicalmente a todas las cosas, así se ve en los filósofos, que siempre proponen algún aspecto de la realidad como el más profundo y origen de los demás (el devenir, el azar, la cantidad, la esencia, etc.). Al buscar la última causa y los principios fundamentales, la metafísica abarca en su estudio toda la realidad y también en esto se distingue de las ciencias particulares, que sólo atienden a un sector determinado del mundo. Los interrogantes fundamentales de la metafísica son los siguientes: ¿en qué consiste el ser?, ¿qué es causar?, ¿cuál es el sentido del universo o de la totalidad?, ¿por qué el ser y no la nada?, ¿qué significa la bondad?, etc.<sup>6</sup>.

### 3. Ontología

Desde el punto de vista etimológico la ontología, deriva de dos vocablos griegos: *On* (ente), participio del verbo *Einai* (ser o existir), y *Logia* (doctrina o tratado); es decir, que la ontología significa la concepción intelectual acerca del ser. La ontología estudia el ser en cuanto tal<sup>7</sup>, para darnos un tratado completo de la realidad en sí misma<sup>8</sup>.

El término *Ontología* aparece hacia el siglo XVII y entra en el vocabulario filosófico por obra de *Christian Wolff*. Aunque pueda confundirse a veces con la metafísica y, de hecho «el estudio del ente en cuanto ente» es la manera como Aristóteles define a la filosofía primera, que la tradición llamó metafísica, la ontología ha conseguido su objeto propio de estudio a lo largo de la historia. La filosofía escolástica atribuyó a la metafísica general el estudio del ser en general, y se fue confiando a otras metafísicas más específicas el estudio de entes particulares (Dios, el alma humana, el mundo, etc.), que luego recibieron otros nombres más específicos, como teodicea, psicología, cosmología, etc. Wolff usó indistintamente los nombres de ontología, metafísica general y filosofía primera.

---

<sup>6</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, EUNSA, Pamplona 1998, 16 – 17.

<sup>7</sup> Aquí vemos una relación grande con la metafísica, como decíamos antes, ella estudia el ser en cuanto ser; por ello, nosotros no vamos a discutir sobre la primacía de un nombre sobre otro, esto se observará cuando se estudia un determinado autor, por ejemplo: Aristóteles se inclina por filosofía primera; la escolástica por metafísica; Descartes, Kant por metafísica; Heidegger por ontología, etc.

<sup>8</sup> Cf. VELEZ, J., *Curso de filosofía*, vol. 2, 4.

Para *Kant* es la ciencia del conocimiento sintético a priori de las cosas, es decir, de aquellos principios del entendimiento que hacen posible el conocimiento de las cosas. Por lo mismo, se identifica con su filosofía trascendental, y no con el conocimiento de objetos que estén más allá de la experiencia. Con *Kant*, el estudio de las características generales de las cosas se traslada de éstas al interior del espíritu humano y se convierte en el estudio de las condiciones trascendentales que las hacen posibles como objetos de conocimiento. En realidad supone la desaparición de la metafísica como ciencia y, con ella, de la ontología como parte de la misma.

*Heidegger* se apoya en la triple pregunta de *Kant* acerca de qué podemos conocer, qué debemos hacer y qué nos es dado esperar, resumidas en una cuarta, a saber, qué es el hombre, para referirse, reinterpretando la *Crítica de la razón pura*, a una ontología que ha de servir de fundamento a la metafísica: esta ontología no es otra que el conocimiento del ser del hombre, o ser-ahí.

El *positivismo lógico* considerará carente de sentido cualquier supuesto enunciado metafísico y, por ello mismo, y tras el auge de la filosofía analítica, las preguntas de tipo ontológico no tienen, en muchos autores contemporáneos, más finalidad que plantearse qué tipo de entidades son los referentes de las palabras usadas en un enunciado; son preguntas acerca del significado. *Quine*, quien define la ontología como el estudio de «lo que hay», habla del compromiso ontológico que implica que toda teoría, y todo lenguaje, debe decidir qué tipo de entidades o cosas constituyen sus referentes; en palabras suyas, «lo que una teoría dice que existe»<sup>9</sup>.

En conclusión, *el lugar de la ontología*, no es otro que la parte central de la metafísica. La *metafísica* se define tradicionalmente como “la ciencia de lo inmaterial”, es decir, la ciencia de las verdades que se realizan tanto sin materia como en la materia y ciencia de los seres sin materia (los espíritus puros y, principalmente, Dios). Debe empezar por la crítica del conocimiento, para terminar con la teología natural (que estudia el Ser primero, del que dependen todos los demás seres). Pero, el centro de la metafísica es necesariamente el estudio de aquello que, en todo ser, hace que éste sea<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. «*Ontología*» en CORTÉS, Jordi – MARTÍNEZ, Antoni, *Diccionario de filosofía en CD-ROM*, Editorial Herder, Barcelona 1996.

<sup>10</sup> Cf. GRENET, P., *Ontología*, Curso de filosofía tomista vol. 3, Editorial Herder, 14. Para complementar estos nombres de la metafísica se puede ver: ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 20.



### 3 – *La metafísica, ciencia del ente en cuanto ente*

Todas las ciencias del saber distinguen entre su *objeto material*, que es el conjunto de las cosas estudiadas por un saber científico, y su *objeto formal*, o aspecto que cada ciencia considera en el ámbito de su objeto material; por ejemplo: la biología tiene como objeto material a los vivientes y su objeto formal es la vida.

Las ciencias particulares tienen por objeto una parte del toda de la realidad; pero hay una ciencia que estudie toda la realidad, fijándose en aquello que todas las cosas tienen en común, es decir, que existe, que son lo que son, algo de lo real. Estos aspectos comunes están presupuestos por los demás conocimientos más particulares, por ejemplo: un botánico clasifica y estudia las especies vegetales, sabe que aquellas cosas son «algo», son «entes», y esta noción es previa a las que corresponden a cada especie de la vida vegetal. Detengámonos ahora a profundizar lo propio de la ciencia metafísica.

#### 1. El ente

En metafísica los entes son aquellos que denominamos ordinariamente cosas, los seres. Ente significa: «lo que es», algo dotado de la propiedad de ser. Son entes todas las cosas (un árbol, un pájaro, un hombre, un diamante...; pero así como «pájaro» indica una naturaleza determinada, o un modo de ser, «ente» señala la realidad de que el pájaro es. La palabra «ente» procede del verbo ser: en latín, *ens* (genitivo, *entis*) es el participio presente del verbo *esse* (ser); del mismo modo que a un hombre en cuanto oye se le llama oyente, y en cuanto estudia estudiante, así en cuanto es o tiene ser, se le llama ente.

#### 2. En cuanto ente

El *objeto material* de la metafísica es toda la realidad, pues todas las cosas son entes, aunque de modo diverso. Pero su *objeto formal* es el ente en cuanto tal, considerado en su carácter de ente. La metafísica, aunque trata de todas las cosas, no es la suma de las diversas ciencias o su síntesis sino algo distinto, pues estudia un aspecto propio y específico, que las demás ciencias presuponen: el ser de las cosas.

### 3. Sus propiedades y sus causas

La metafísica trata las propiedades que resultan de las cosas en cuanto entes; le corresponde descubrir si hay aspectos que se desprenden del ser de las cosas o no, por ejemplo, la «verdad» procede del ser de las cosas, pero la «materia» no es una condición exigida necesariamente por el ser.

La metafísica estudia la causa de los entes en cuanto entes, y éste es uno de sus temas capitales para ahondar en su propio objeto, así como la medicina investiga sobre las causas de la salud (alimentos, clima, higiene, etc.), la metafísica llega a la causa del ser de las cosas, que es Dios. Aunque, algunas doctrinas filosóficas toman otra realidad como objeto propio de la metafísica: la vida (vitalismo), la existencia humana (existencialismo), las condiciones del conocer científico (Kant), el pensamiento (idealismo), el devenir histórico (historicismo), etc.; sin embargo, no pueden escapar a la exigencia de estudiar el ente, pues usan necesariamente una cierta noción de ser<sup>11</sup>.

#### 4 – El método

Es evidente que el método de la metafísica no puede ser el método experimental porque el ser no es un dato que se pueda examinar a través de los sentidos o de la experiencia. Tampoco podrá ser la metafísica una pura intuición intelectual porque se caería en el panteísmo o en el monismo.

Como se ha dicho siempre, la metafísica es repensar una y otra vez; pero, de una manera diferente al procedimiento técnico social. En metafísica no se trata de adoptar cuadros, esquemas de acciones de una realidad dinámica que pone todos los días nuevos problemas; se trata en cambio, de asegurar la fidelidad del espíritu a una verdad inmutable. La metafísica debe ser un continuo redescubrimiento. Por ello, el método válido ha de ser uno sólo: aquel de la sinceridad, de la apertura, aquel que consiste en el mirar sin prevenciones, con una mirada nueva. De ahí, que cada búsqueda supone aquello que se está buscando. Por esto, decimos que del ser nos interrogamos: sobre él mismo, el contenido, la estructura de su idea, su relación con los seres concretos, sus aspectos universales, la búsqueda de explicaciones sobre la multiplicidad de los entes y su respectivo cambio, etc<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 17 - 19.

<sup>12</sup> Cf. DE FINANCE; Joseph, *Conscenza dell'essere*, 16.

En pocas palabras, el método con que la metafísica estudia el ser “no es la pura observación experimental, ni la inducción (método a posteriori de los empiristas) ni tampoco el mero análisis de ideas puras (método a priori de los racionalistas), sino una *reflexión metafísica* que saca de la experiencia aquella razón de ser. Por eso sus juicios no son “sintéticos a posteriori” o meras experiencias, ni “análisis a priori” o afirmaciones lógicas, sino que son *juicios sintéticos a priori*, basados en la experiencia de lo real y en el poder del entendimiento, que capta en ese dato experimental la razón absoluta de ser”<sup>13</sup>.

### 5 – Utilidad de la metafísica

La ontología o metafísica, en un cierto sentido, es la ciencia más inútil porque no aporta directamente ninguna conclusión práctica; pero esta inutilidad no se debe entender en un sentido negativo, ya que ella, tomada formalmente, no sirve de nada en cuanto que no está al servicio de nada.

La metafísica es con la teología la ciencia más fecunda. Ella valoriza todas las demás ciencias, ya que proyecta sobre sus datos y conclusiones una luz nueva, dándoles una nueva dimensión. Por ejemplo, en la visión de hombre no nos podemos quedar únicamente con aquellos datos que nos ofrece la psicología o la biología u otra ciencia particular; la metafísica permite dar al hombre una interpretación más rica y más profunda, por ejemplo: la trascendencia de la persona, etc. Ella tiene una función importante sobre todo en relación con la teología (este es el motivo por el cual se estudia en el seminario) y aquí no se puede hablar más de inutilidad, porque la ciencia del ser es ordenada intrínsecamente a la ciencia del Ser, en la cual el principio es el mismo Ser que revela sus propios secretos<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> VELEZ, Jaime, *Curso de filosofía*, vol. 2, 11. “Un juicio sintético a priori es aquel en el que el predicado no se encuentra formalmente entre las notas del sujeto, pero si se analiza por medio de la reflexión metafísica se encuentra que ese predicado se sigue como consecuencia de las notas del sujeto” (*Ibidem*, 7).

<sup>14</sup> Cf. *Ibidem*, 9.

## 2. EL ENTE PUNTO DE PARTIDA DE LA METAFÍSICA

### 1 – La noción de ente

La idea de ente no ha sido siempre la misma en la historia de la filosofía, por ello vale la pena detenernos a estudiarla en los filósofos más sobresalientes de occidente.

#### 1. Parménides

Para este presocrático el ente es “lo que es”. Es decir, presencialidad idéntica (puro presente), continuidad homogénea (por tanto indivisible), finitud absoluta (acabado, completo en todo sentido), inmovilidad estricta (no puede moverse a “lo que no es”)<sup>15</sup>.

#### 2. Platón

En su filosofía indaga sobre lo entitativamente ente, o lo realmente real. Lo característico del ente es la identidad consigo mismo. El ente eterno, que no nace ni perece, ingenerable e incorruptible, se localiza en el *eidos* “divino, inmortal, inteligible, forma simple, indisoluble y que posee siempre del mismo modo su identidad consigo mismo”<sup>16</sup>. El ente se localiza en los dominios de la verdadera realidad. Así pues el “ente platónico” está investido de los caracteres del *eidos* y realizado en el cosmos inteligible<sup>17</sup>.

#### 3. Aristóteles

El estagirita se interroga por el “ente en cuanto ente”; es el objeto de su filosofía primera. Concibe el “ente” a modo de concepto universalísimo, elaborado por el entendimiento, llevando a su más alto grado la abstracción desnudando a los entes existentes de toda particularidad. Existen muchos entes diferentes entre sí; pero cada uno de ellos en su particularidad y concreción, es una realidad. Los entes particulares son reales.

---

<sup>15</sup> Cf. GONZÁLEZ, Ángel, *Tratado de metafísica – ontología*, 66.

<sup>16</sup> PLATÓN, *Fedón*, 80b.

<sup>17</sup> Cf. GONZÁLEZ, Ángel, *Tratado de metafísica – ontología*, 67 - 68.

A manera de síntesis, podríamos señalar que el ente, en un primer paso consiste en la afirmación de las sustancias concretas individuales como expresivas de la entidad. El ente se inscribe en el ámbito de la substancialidad. Un segundo momento nos detenemos en el “acto” como expresivo de la substancialidad. Ser ente es, entonces, “ser en acto” o “ser un acto”. En la tercera etapa lleva la “actualidad” al ámbito más restringido de la “forma”. Y el ente queda en definitiva identificado con la esencia”. Para cada ente la forma (inmanente) es, pues, la raíz última de su substancialidad<sup>18</sup>.

#### 4. Idea tomista de ente

Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás sostiene que el *ente* propiamente dicho hay que localizarlo en el ámbito de la *sustancia*. Así mismo, afirma que “la *forma*” es el principio del ser, causa del ser (causalidad formal). Sin la forma no hay sustancia; sin la sustancia nada hay que pueda existir. La forma causa el ser porque es causa constitutiva de la sustancia, única capaz de existir. Para Aristóteles, las cosas se llaman “entes” en función de la sustancia. Para Santo Tomás, hasta la sustancia misma se llama ente por el “*esse*”. Todas las cosas se llaman “entes” por el *esse*: ya porque son el mismo ser, ya porque tienen ser, ya porque expresan algún modo de ser. Y como el nombre, “cosa” expresa la esencia del ente, resulta que la voz “ente”, significa la cosa que tiene “*esse*”<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, 68 – 72. ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. VII, C. 1º, 10 – 15; L. V, C. 7. El ente se inscribe en el ámbito de la sustancia. *Sustancia*: del latín *substantia*, de sub, debajo, y stare, estar, por consiguiente traducción del griego *hypóstasis*, lo que está debajo, el suppositum, como el fundamento, y sobre todo de *ousía*, la esencia o entidad de algo. En Aristóteles, verdadero introductor del término en el uso filosófico, en principio, lo real existente como individuo, aunque la noción varía a lo largo de su obra filosófica. En las obras lógicas, como Categorías, son los individuos, los organismos vivos, lo que llama «un esto»... como hombres, animales, plantas, a los que llama también «sustancias primeras» («aquello que no se dice de un sujeto»), en oposición a los accidentes, que son sólo «maneras de ser esto». Pero con la introducción de las expresiones de materia y forma, o de potencia y acto como elementos fundamentales en la explicación del cambio, y en general con la introducción de los diversos sentidos de ser, la noción de sustancia se vuelve más compleja. Así en *Metafísica*, Aristóteles sostiene el punto de vista de que la sustancia es sujeto, esencia y forma, y hasta cambia la terminología anterior, de las obras lógicas, al llamar «forma a la esencia de cada cosa, es decir, a su entidad [ousía, sustancia] primera». Por consiguiente, sustancia es, en Aristóteles, tanto el sujeto que no necesita de otra cosa para existir y el sustrato de los cambios accidentales, o la esencia de una cosa, o la forma, o acto, que hace que una cosa sea lo que es (Cf. «*Sustancia*» en CORTES, J. – MARTINEZ, A., *Diccionario de Filosofía en CD-ROM*).

<sup>19</sup> Cf. GONZÁLEZ, Ángel, *Tratado de metafísica – ontología*, 73 – 75).

## 5. Diferencia ontológica en Heidegger

Es una noción que introduce Heidegger en el contexto de su crítica a la metafísica tradicional. Ésta no constituye una adecuada respuesta a la pregunta por el ser porque lo trata como un ente, cuando el ser es precisamente aquello que constituye la condición de la aparición de todo ente. Toda metafísica, por tanto, deberá dar comienzo reconociendo una radical diferencia entre lo ente, lo que es, y el ser del ente. En otros términos, entre lo *óntico* (lo que está siendo, lo que existe, el ente) y lo *ontológico* (lo que se refiere al ser, lo que se opone al ente). Es imposible describir en qué consiste ese trato especial que Heidegger concede al ser, puesto que es justo lo que intenta desarrollar, sin conclusión definitiva, toda su obra. Sí puede indicarse, no obstante, que en la cuestión ontológica, la primera tarea a la que nos enfrentamos es la de la adecuada formulación de la pregunta, que no es en absoluto evidente, como sí ocurre en el caso de los entes, que son aquello que se nos presenta ante nosotros con una serie de atributos o propiedades.

La auténtica superación de la metafísica es la reiteración de la pregunta por el ser desde el mismo hombre, tras reconocer que éste es el destino del hombre occidental. Pero ahora ya no a la luz del «ser ahí» sino como ámbito mismo en que el hombre habita y desde donde se expresa: «ser» pensamiento y lenguaje; no es el hombre que, con su existencia, determina qué es ser expresándola a través del pensamiento y el lenguaje, sino a la inversa, el hombre llega a la comprensión del ser por estar inmerso en el lenguaje. El ser se deja ver escuchándolo en el lenguaje humano y, especialmente, en el poético, porque el lenguaje es «la casa del ser», donde vive el hombre; los pensadores y los poetas lo manifiestan. Cambia también la concepción del hombre, que no es ya quien determina el sentido del ser, sino quien lo cuida y vigila cuando por sí mismo se desvela<sup>20</sup>.

Nuestro autor en *Ser y tiempo* describe desde distintos ángulos lo que entiende por ser: “El “ser” es el concepto más universal de los conceptos... Es el más oscuro... Es indefinible... no puede concebirse como un ente... no es susceptible de una definición que lo derive de conceptos más altos o lo explique por más bajos... el “ser” no es lo que se dice de un ente. El “ser” es el más comprensible

---

<sup>20</sup> Cf. «Diferencia ontológica» en CORTES, J. – MARTINEZ, A., *Diccionario de Filosofía en CD-ROM*).

de los conceptos... El ser constituye aquello de que se pregunta y ser quiere decir ser de los entes... Ente es todo aquello de que hablamos...”<sup>21</sup>.

El último Heidegger, le da un cierto giro al concepto de ser: “El ser se convierte en una casa donde pueda habitar el hombre que en lugar de forzar el ser se inclina humildemente ante él... El ser es como una especie de luz alojada en el lenguaje (el poético). El ser es así el horizonte luminoso en el cual todos los entes están en su verdad. El ser no es el tiempo sino el lenguaje. Pensar el ser es conmemorarlo... Pero el ser no es el conjunto de los entes ni un ente especial: el ser es el habitar de los entes... El ser es un misterio, pero no en el sentido de estar fuera de toda comprensión, sino sólo en cuanto no es comprensible a base de ninguno de los entes...”<sup>22</sup>.

Después de haber visto el ente en su desarrollo histórico, volvamos a retomar el término en su significado clásico y reconozcámoslo como el punto de partida de la metafísica.

Ente es «lo que es»... abarca todo género de realidades, de manera que ya no cabe en una noción universal. Puede indicar: «lo que es», «lo que existe», «lo que es real»; de esta manera son entes: un hombre, un pájaro, un avión. Sin embargo, ente no expresa exactamente lo mismo que «cosa», ya que procede del verbo ser y designa a las cosas en cuanto son, por ejemplo: viviente es el que vive.

En metafísica ente tiene un significado concreto y real: entes son las cosas que existen en el mundo; aunque en el habla común a las cosas se les llame seres, es mejor distinguir ente y ser. *Ente* acentúa el carácter concreto e individual de las cosas existentes; en cambio, *ser* designa el acto del ente.

En la noción de ente interviene dos elementos: *algo* que es, y el mismo *es* de esa cosa. El *algo* ejerce la función de sujeto, realidad a la que corresponde ser, por ejemplo: el sujeto de la risa es el que se ríe. El *es* señala el acto, la perfección propia de ese sujeto, por ejemplo: el reír es el acto de la persona que ríe.

---

<sup>21</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid 2003, § 1 y 2.

<sup>22</sup> «Heidegger» en FERRETER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, vol. 2, Editorial Ariel, Barcelona 1994, 1595. Ampliar con HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Alianza editorial, Madrid 2004, 39; 57; 86.

Estos dos elementos constituyen una unidad: al decir «ente» hacemos una regencia implícita el ser, aunque todavía no formulemos el juicio «algo es»; a su vez cuando oímos sólo el verbo «es» se supone el sujeto de ese acto. En conclusión: ser y ente se implican de manera recíproca<sup>23</sup>.

## 2 – La esencia, modo de ser de los entes

A la pregunta ¿qué es esa cosa? Respondemos de inmediato: es un libro, una mesa, un perro, etc. Esos nombres expresan *lo que las cosas son*, es decir, su *esencia*, lo que los define, al margen de otras determinaciones accidentales y mudables.

La esencia es aquello que hace que una cosa sea lo que es. Todas las cosas tienen: ser, por eso las llamamos entes; pero además, todas ellas poseen una esencia, por la que reciben nombres distintos.

En todas las cosas aparecen una dualidad de principios constitutivos: el ser y la esencia. Estos aspectos son indisociables y necesarios en cualquier realidad existente en el mundo. La esencia de los entes, implica un modo de ser, una determinada modalidad del ser de las cosas, por ejemplo: en el universo se nos presenta un conjunto armonioso de realidades que tienen el ser como propiedad común, pero se diversifican según una variedad de esencias o naturalezas<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 27 – 28. Existe también, «ente de razón», que significa algo a modo de ente que es sólo en la inteligencia humana; como por ejemplo: los personajes ficticios de una novela, los seres que son producto de la fantasía, etc. Estos conceptos tienen un cierto ser, que consiste en ser pensados por nuestra potencia intelectual. Ellos son simplemente conceptos o realidades mentales, sin existencia fuera del entendimiento humano (Cf. *Ibidem*, 28 - 29).

<sup>24</sup> Cf. *Ibidem*, 29. *Esencia* proviene del latín *essentia*, de *esse*, ser, existir, con el que el latín medieval traduce el griego *ousía*, traducido también por *substantia*... Lo que una cosa realmente es. *Platón* la utiliza para designar la «realidad» de una cosa, lo que una cosa es en verdad; a ello aplica luego el término *eidos*, *idea*, y sobre esta noción construye su teoría de las ideas. *Aristóteles* la emplea sobre todo -pero no exclusivamente puesto que también afirma que los entes particulares son, *ousía*- en el sentido técnico con que ha pasado a la filosofía medieval: el ser de una cosa en cuanto es posible expresarlo mediante una definición; y aplica este concepto a la expresión «lo que es». A diferencia de *Platón*, para quien las cosas son porque «participan» de un *eidos*, *Aristóteles* pone la razón de que algo sea lo que es en su misma esencia: una cosa es lo que es por razón de su esencia, o su forma. De modo que, en *Aristóteles*, esencia es tanto «ser» como «forma». La *filosofía escolástica*, en cambio, no pone la razón de ser en la forma (*ousía*), sino en el *esse*, lo que hace que el ente sea. *Santo Tomás* entiende el *esse* como aquello por lo que el ente es, y lo llama «acto de ser» (*actus essendi*): hace que la esencia (posibilidad) exista como un ente actual. Es la problemática escolástica de



### 3 – *El ser, acto del ente*

El elemento principal del ente es su ser. No hay ninguna realidad que no sea, todo cuanto existe es. Sin embargo, ninguna de las cosas creadas es ser puro, sino que consisten en modos determinados de ser; pero no son el ser. El ser se manifiesta como acto del ente. Veámoslo más en detalle:

#### 1. El ser es un acto, una perfección de las cosas

En metafísica se designa con el nombre de «acto»<sup>25</sup> a cualquier perfección o propiedad de las cosas. El «es» de las cosas indica una perfección tan verdadera como el «vivir» para los vivientes. Sin embargo, se trata evidentemente de un acto peculiar<sup>26</sup>.

#### 2. El ser es un acto universal

No es algo exclusivo de un tipo de realidades, como ocurre por ejemplo con el acto de correr o de entender, sino que todas las cosas son: sin ser no habría nada. De cualquier objeto del universo, sea el que sea, siempre habrá que decir que es, por ejemplo: una determinada planta, una especie de animal, el ser humano<sup>27</sup>.

---

la creación, impensable en Aristóteles: el acto de ser «pleno» es el Creador, mientras que un ser finito es un acto de ser creado, compuesto por tanto de esencia y existencia («*Esencia*» en CORTES, J. – MARTINEZ, A., *Diccionario de Filosofía en CD-ROM*).

<sup>25</sup> *Acto* del latín, *actum*, de *agere*, obrar, actuar; en griego *enérgeia*, actividad, fuerza. En el ámbito filosófico, procedente de la tradición filosófica aristotélica, uno de los dos conceptos, del binomio acto y potencia, con que Aristóteles explica el cambio en el mundo físico. Si «potencia» es la posibilidad de ser algo, «acto» es la realidad de serlo. Frente a la potencia, el acto se caracteriza por la existencia y la determinación (conjunto de propiedades definibles). La idea global que Aristóteles tiene de la naturaleza es que se trata de un conjunto de cosas que han llegado a ser, o de potencias actualizadas. Aristóteles también utiliza, para acto, el término *entelequia*, perfeccionamiento, con el sentido de aquello que tiene en sí mismo el principio de su perfección, con lo que señala que el acto es principio de la perfección o perfecta realización de una cosa («*Acto*» en CORTES, J. – MARTINEZ, A., *Diccionario de Filosofía en CD-ROM*).

<sup>26</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 30. ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. IX, Cap. 6.

<sup>27</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 30.

### 3. El ser es un acto total

El ser abarca todo lo que las cosas son, el ser comprende la totalidad del ente. En otros términos, mientras las demás perfecciones son parciales, porque indican diversos aspectos o partes del ente, *ser* contiene todo lo que una cosa posee, sin excluir absolutamente nada; por ejemplo: leer no expresa la integridad de perfección del lector, en cambio sí lo indica su acto de ser<sup>28</sup>.

### 4. El ser es el acto constitutivo y más radical

Es aquello por lo que las cosas son; de la misma manera como la *esencia* es lo que hace que una cosa sea de un modo u otro (león, hombre, silla), el *ser* es lo que hace que las cosas sean. Veamos las siguientes razones:

*Por la comunidad del ser:* siendo distintas unas cosas de otras, aquello que hace que todas ellas sean, no puede radicar en sus principios de diversidad sino precisamente en aquel acto en el que convienen: el ser.

*Por la prioridad de naturaleza del ser:* cualquier acción o propiedad de las cosas presupone un sujeto ya constituido, que es previamente; en cambio, el ser es el presupuesto de toda acción y de todo sujeto, ya que sin ser, nada sería; el ser no es un acto derivado de lo que son las cosas, sino precisamente lo que hace que sean.

*Por exclusión:* ninguna propiedad física, biológica, etc., de las cosas, por ejemplo: su energía, su estructura molecular o atómica, etc. puede hacer que éstas sean, pues todas esas características, para producir sus efectos, antes tienen que ser.

En *conclusión:* el ser constituye el acto primero y más íntimo del ente, que desde dentro confiere al sujeto toda su perfección<sup>29</sup>.

#### 4 – El ser acto intensivo

*Intensivo* significa que el ser, en estado puro, acoge en sí a todas las perfecciones y que se encuentra participado en grados distintos en las cosas. El

---

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*, 30.

<sup>29</sup> Cf. *Ibidem*, 31. Ampliar con DE AQUINO, Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad. 3; I, q. 8, a. 1; *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad. 9.

ser es lo que conviene a cada ente como acto primario y fuente de todas sus perfecciones. Pero el ser no es un acto idéntico en todas las cosas, sino que está diversificado ya que en el universo existen entes muy distintos. Del acto intensivo del ser se resaltan las siguientes conclusiones:

- El acto de ser se da en grados de menor o mayor intensidad en las cosas, desde las realidades más imperfectas hasta Dios; es decir, que en el universo se da una jerarquía de entes, una gradación en el ser. Dios posee el ser en toda su amplitud, en toda su intensidad.

- No puede, por tanto, considerarse el ser como un atributo vago e indeterminado, que conviene a todos los entes indicando su perfección mínima.

- Ser no es exactamente lo mismo que existir. *Ser* expresa un acto, mientras *existir* indica sólo que una cosa se da «de hecho». Al afirmar que una cosa «existe», queremos decir que es real, que no es la nada, que «está ahí»; ser, en cambio, significa algo más interior, no el mero hecho de estar en la realidad, sino la perfección más íntima de una cosa y la raíz de sus restantes perfecciones. En definitiva, existir es como un resultado de tener el ser<sup>30</sup>.

### 5 – *La trascendencia del ser*

La palabra trascendente se distingue en su significado de acuerdo a la época en que estemos hablando; así por ejemplo:

*En la filosofía tradicional* trascendente significa: que se aplica a todas las cosas, no solo a una determinada clase, género o especie sino que las trasciende a todas y a todas las penetra. En este sentido el ser es trascendente y es necesariamente tal porque fuera del ser queda el no-ser, es decir la nada.

*En la filosofía moderna* trascendente significa: aquello que está más allá de nuestra experiencia, en este sentido trascendente es Dios y el espíritu porque no tenemos experiencia de ellos, sino que los conocemos solo indirectamente por medio de razonamientos.

La afirmación de la trascendencia del ser en el sentido tradicional es tan evidente, como importante, porque ha dado lugar a uno de los principales problemas de la filosofía que se ha enraizado en la mente de los más antiguos

---

<sup>30</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 32 – 34.

pensadores desde cuando han llegado a comprender la trascendencia del ser y reaparece en la historia de la filosofía, replanteado bajo varias formas como uno de los problemas centrales<sup>31</sup>. Este sentido tradicional de la trascendencia del ser se seguirá profundizando a lo largo del curso.

## 6 – La analogía del ser

Es bueno, tener presente la distinción que se hace en lógica de los siguientes términos: *Unívoco* es el término que se refiere a diversas realidades en el mismo sentido, como es el término propiamente universal, por ejemplo: animal dicho del perro o del gato. *Equívoco* es el término que por una homonimia puramente causal, se refiere a diversas realidades en un sentido del todo diverso, por ejemplo: gato aplicado al animal o al instrumento hidráulico. *Análogo* es el término referido a diversas realidades en sentido diverso, pero portado de una relación entre ellas (de semejanza, causalidad, etc.); por ejemplo: sano dicho del hombre, del aire y del alimento<sup>32</sup>.

En el estudio de la analogía se distinguen varias *clases o divisiones*<sup>33</sup>, sabiendo de ante mano, que es no es fácil diferenciarlas y que pueden variar según los pormenores de los autores; sin embargo, nos ayuda a comprender la analogía del ente la siguiente división:

### 1. Analogía de atribución

Esta analogía se le conoce también, como de semejanza absoluta o de formas; por ejemplo: cuando se le habla de “hoja”, referida a la hoja del árbol, a la hoja del libro, a la conducta de un ser humano (hoja de vida). Aquí la semejanza se establece entre las formas. La analogía de atribución se subdivide en intrínseca y extrínseca.

La analogía de *atribución intrínseca* se da cuando el significado del nombre análogo se realiza intrínsecamente en todos los analogados, aunque con orden de prioridad y posterioridad; por ejemplo el término “bien”, que se realiza de manera plena y originaria en el fin, que es su primer analogado, y de manera deficiente y derivada en los medios, que constituyen sus analogados secundarios.

---

<sup>31</sup> Cf. DEZZA, Paolo, *Filosofía*, N° 59.

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, N° 50.

<sup>33</sup> Para la división de la analogía se puede ver: GONZÁLEZ, Álvarez, *Tratado de metafísica – ontología*, 177 – 178. «Analogía» en FERRETER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, vol. 1, Editorial Ariel, Barcelona 1994, 159 – 160).

La analogía de atribución intrínseca puede ser propia y metafórica: La analogía de atribución *intrínseca propia* se da por ejemplo en los términos: bueno, ente, etc., en ellos el analogado principal y los secundarios, expresan el sentido de la totalidad de la esencia a la que se refiere. Por ejemplo cuando se habla de bueno referido al clima, a la comida, al niño, a un padre de familia, a Dios. Esta clase de analogía también se le llama metafísica. La analogía de atribución intrínseca *metafórica* se da en los analogados secundarios, no en el principal. En ésta el sentido dado al nombre expresa no la esencia entera a que se refiere, sino sólo algunas de las notas características o propias de dicha esencia. Por ejemplo, la palabra espina se atribuye, según la totalidad de su esencia, y por ello propiamente, a las espinas de un rosal, pero sólo en algunas de sus características, por ejemplo: cuando tiene el sentido de una pena honda o en el sentido de intriga.

La analogía de *atribución extrínseca* se da cuando lo significado por el nombre análogo se realiza intrínsecamente en uno sólo de sus analogados, el primero o principal, mientras que en los secundarios, no se realiza en absoluto, aunque se les aplique ese nombre análogo en base a ciertas relaciones que dichos analogados secundarios guardan con el analogado principal. Por ejemplo, como ocurre con lo santo, que se realiza intrínsecamente en la persona santa (primer analogado), pero no en un libro o en un lugar (analogados secundarios), a los que, sin embargo, se les aplica el apelativo de santo (libro santo, lugar santo), por la relación que guardan con la persona santa (un libro escrito por un santo, o un lugar habitado por un santo).

## 2. Analogía de proporcionalidad

Esta analogía es propia de semejanzas relativas o de relaciones, como ocurre en las matemáticas; si llamamos “doble” a la relación que hay entre 2 y 4, y también a la que hay entre 8 y 16. Aquí la semejanza se establece entre relaciones, no entre formas. En esta analogía podemos distinguir dos clases: la propia y la metafórica.

La analogía de *proporcionalidad propia* se da cuando lo significado por el nombre análogo se realiza propiamente en las relaciones semejantes que guardan entre sí varios términos comparados dos a dos. Por ejemplo la palabra “conocimiento” que entraña cierta relación entre las distintas facultades cognoscitivas y los objetos de las mismas: como se comporta la vista con los colores y el oído con los sonidos, hay conocimiento de los colores y los sonidos pero no de modo unívoco sino analógicamente.

La analogía de *proporcionalidad metafórica* se da cuando lo significado por el nombre análogo se realiza propiamente en una relación entre dos términos, pero impropriamente (o sea metafóricamente) en otra u otras relaciones, también entre dos términos. Por ejemplo: “nuestras vidas son los ríos que van a dar en la mar, que es el morir”. La relación entre nuestras vidas y el morir es de algún modo semejante, pero no en todo, sino sólo en alguna de sus características, a la relación entre los ríos y el mar<sup>34</sup>. Otro ejemplo puede ser el reír; tiene el sentido de la acción del ser humano, un jardín en primavera y a medio día y en pleno sol, el sentido de suerte.

Después de haber visto las divisiones de la analogía, profundicemos en la analogía del ente, y partamos de la siguiente pregunta: *¿por qué la noción de ente no es una noción unívoca?* La respuesta es simple, porque caeríamos en el monismo. Si «ente» significa lo mismo y de la misma manera no podría haber diversidad específica, distinción numérica ni diferencias individuales; pero estas diferencias, como las distinciones y las diversidades, saltan a la vista. Por debajo de la distinción física de las cosas, sosteniéndola inclusive, se da la más rigurosa identidad metafísica. Fuera del ente, o de la sustancia, o de la naturaleza, o de Dios, sólo se dan «modos» del ente, pero no los entes, como sucede en Espinosa. La atribución unívoca del ente es el fundamento de la unicidad de lo real y del monismo metafísico.

De la misma manera, preguntémosnos: *¿por qué la noción de ente no puede ser puramente equívoca?* La respuesta, también es simple: porque se caería en el pluralismo absoluto o, mejor aún, en el escepticismo. En el equivocismo se rechaza toda unidad conceptual, sólo queda la unidad de la palabra mentando una pluralidad indefinida de conceptos sin vinculación alguna. De la unicidad de la naturaleza se ha pasado a la mera coexistencia de naturalezas diversas. El monismo cede su puesto al pluralismo absoluto.

En conclusión, las diferencias entre los entes prohíben la univocidad; las semejanzas entre los mismos obligan a rechazar la equivocidad; sólo la analogía del ente puede tener en cuenta tales diferencias; sólo la igual desigualdad de los sentidos de la noción analógica contiene, de modo unificado y diferenciado, las diversas modalidades del ente.

*¿Qué quiere decir, pues, la analogía del ser?* Quiere decir que el ser tiene distintas significaciones; pero que son distintas no enteramente, sino sólo en

---

<sup>34</sup> Cf. GARCÍA LÓPEZ, Jesús, *Metafísica tomista*, EUNSA, Navarra 2001.

parte. El ser, dice *Aristóteles*, se dice de muchas maneras; hay diversas modalidades de ser, aun cuando por bajo de todas ellas permanece la unidad del ser en cuanto tal. Esa unidad del ser, eso que hay de común entre los seres, no los convierte a todos en uno solo hasta el punto hacer unívoco el concepto de ser; pero tampoco hace de cada uno un objeto totalmente distinto de los demás, hasta el punto de establecer entre ellos una diferencia total que conduciría a la imposibilidad del conocimiento<sup>35</sup>.

La tesis aristotélica de la analogía será recogida y desarrollada por *Santo Tomás*. La realidad, para él, no es ni una única estructura óptica ni una infinita diversidad de objetos incognoscibles, sino un sistema de modos de ser que permiten al intelecto llegar al conocimiento de lo propio individual sobre la base de lo específico y genérico.

Veamos un texto del doctor Angélico en donde comenta la posición de *Aristóteles* y afirma la analogía del ente: “En los términos unívocos el nombre se predica de diversos individuos según una razón totalmente idéntica; así, por ejemplo, «animal» predicado del caballo y del buey, significa una sustancia animada sensible. En los términos equívocos, empero, se predica el mismo nombre de diversos individuos según una razón totalmente diversa; como se patentiza con el término «can» predicado de una constelación y de cierto animal. En los términos mencionados (en los análogos), el mismo nombre se predica de diversos sujetos según una razón en parte idéntica y en parte diversa. Diversa, en efecto, en cuanto a los diversos modos de relación; idéntica en cuanto a aquello a lo que se hace relación, El ser signo de algo y el ser esa realidad es diverso, pero la salud es una. Por eso se dicen análogos, porque están proporcionados a uno. De modo semejante sucede con la multiplicidad del ente. El ente absolutamente considerado es lo que en sí tiene el ser, es decir, la sustancia. Otros, empero, se llaman entes porque son algo de lo que es en sí; por ejemplo, la pasión o el hábito o algo semejante. La cualidad se dice ente no porque sea en sí, sino porque por ella la sustancia recibe una disposición. Lo mismo hay que decir de los demás accidentes; y por esto dice (*Aristóteles*) que son «del ente». Se patentiza así que la multiplicidad del ente tiene algo común a lo cual se reduce»<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf. GONZÁLEZ, Álvarez, *Tratado de metafísica – ontología*, 178 – 180. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libro IV, Cap. 2.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 180 – 181. Este autor cita y comenta a DE AQUINO, Tomás, *In XI Metaph.*, lect. 3, N° 2197.

Por último, preguntémosnos: ¿cuál tipo de analogía es propia del ente? Normalmente, se distinguen dos tipos generales de analogía: si la razón análoga se encuentra realizada intrínsecamente en todos los analogados, se llama analogía según la causalidad formal *intrínseca*; pero, si se encuentra intrínsecamente en uno solo y en los demás denominativamente, lo llamamos analogía según la causalidad *extrínseca*; entonces nos preguntamos: la analogía del ente, ¿es intrínseca o extrínseca?

La analogía del ente *no puede ser puramente extrínseca* porque todos los modos del ente son formal e intrínsecamente pertenecientes al ente, todo ente es. Si la entidad no se encuentra realizada en las cosas, no hay cosas, y su realidad se esfumaría en la nada. Para Aristóteles, el ente se dice de muchas maneras, aunque siempre por relación a un término único, una misma naturaleza. Hasta pone el ejemplo de lo «sano», que siempre se refiere a la salud, una cosa porque la produce, otra porque es señal de ella... como sano se toma en muchas acepciones, mas siempre por relación a la salud, así, ente se dice de muchas maneras por relación a la sustancia.

La analogía propia del ente *tiene que ser intrínseca*. Pero en la analogía según la causalidad formal intrínseca distinguimos dos especies: la de atribución y la de proporcionalidad. Se ofrecen, pues, dos posibilidades para resolver nuestra cuestión de la analogía propia del ente. Las dos han sido históricamente satisfechas, así por ejemplo: *Cayetano* y otros pensadores han afirmado que la analogía del ente es de *proporcionalidad propia*; en cambio, *Suárez* se sitúa en el extremo opuesto, el ente es análogo con exclusiva analogía de *atribución intrínseca*<sup>37</sup>.

### 7 – Idea de la nada: lo que no es

Hasta este momento nos hemos ocupado afirmativamente de la idea del ente, como todo aquello que es; pero miremos que esta búsqueda de todo lo relacionado con el ser del ente, nos pone frente a la posibilidad del no-ser, la idea de la nada. Por esta razón comencemos nuestro análisis distinguiéndola en los filósofos más sobresalientes:

En los inicios del pensamiento antiguo la noción de la nada va aparejada con la negación del ser, es decir, con lo que no es, tal como se elabora en la filosofía de *Parménides*: el no ser no es, la nada, entendida en este sentido, no puede ni

---

<sup>37</sup> Cf. GONZÁLEZ, Álvarez, *Tratado de metafísica – ontología*, 182 – 183.



decirse ni pensarse... En *Platón*, en el *Sofista*, en lugar de pensar la nada como un no ser absoluto la concibe como lo otro de un ser determinado. La nada, pues, pensada como lo otro, entra a formar parte de los cinco géneros supremos, formados por el ser, y dos parejas: el movimiento y el reposo, y lo mismo y lo otro. Pero, mientras que el movimiento y el reposo se oponen absolutamente, lo mismo y lo otro sólo son relativamente opuestos, ya que la noción de lo otro usada por Platón no equivale a la negación del ser, sino que se refiere a algo otro del mismo ser en tanto que no ser es solamente negación del ser... Para *Aristóteles* la negación y la privación se dan a partir de afirmaciones determinadas, apartándose de la concepción de la nada absoluta defendida por los eleatas...

En el *pensamiento religioso judío y cristiano* la nada, como privación y no existencia absoluta, se entiende como lo absolutamente opuesto a Dios, que es la perfección absoluta y que, según estas concepciones, crea el mundo ex nihilo, a partir de la «nada», lo que subraya la omnipotencia divina y su total libertad creadora...

Para *Kant* la nada corresponde a la categoría de cantidad como mero conjunto vacío, o a la categoría de cualidad como objeto vacío o intuición sin contenido; mientras que en la concepción dialéctica de *Hegel* la nada equivale a la noción inmediata e indeterminada del ser. Así, en su indeterminación, ser y nada coinciden, pero su antítesis se resuelve en el devenir que, de esta manera, aparece como el primer concepto que integra los de ser y nada. En esta concepción, la nada aparece como el fundamento de la negación y no a la inversa, e invierte la contraposición eleática al señalar la identidad de ser y nada en cuanto plenamente indeterminados. De esta manera, el primer concepto de la *Lógica* de Hegel no es el ser ni la nada, sino el devenir en que se resuelve la contradicción abstracta entre aquellas nociones igualmente indeterminadas, y la nada se opone al ser, pero al ser determinado...

Según *Heidegger*, en su ensayo *¿Qué es metafísica?* y, a partir de él, los *existencialistas* conciben la nada no como negación de un ente, sino como aquello que posibilita su negación. La nada no es una entidad negativa, pero revela el ser de los entes, lo que en el caso del hombre, se manifiesta en el sentimiento de la angustia, que patentiza que el ser del hombre consiste en no ser el ser en su totalidad. *Sartre*, en su obra *El ser y la nada*, tematiza este carácter del ser del hombre como la nada del ser al ver que la conciencia está constituida por posibilidades, pero cada posibilidad implica una elección que, a su vez, excluye otra posibilidad no realizada, lo que manifiesta el carácter de negación

de ser completo o total del hombre. De esta manera, el ser del hombre aparece en su radical finitud entre un todo imposible y la nada. *Bergson*, en su *Evolución creadora*, denuncia la idea de nada a la que considera un falso concepto. Según Bergson, pensando el ser sobre el fondo de su negación se atribuye realidad a ésta. Así, la nada implica el pensamiento de la totalidad más el acto de su negación. De esta manera es un falso concepto que, incluso, supone la reduplicación de lo real: «hay más y no menos en la idea de un objeto concebido como inexistente», pues en este pensamiento, además del pensamiento del objeto, hay el pensamiento de su negación. Desde una perspectiva completamente diferente, *la filosofía analítica* también ha combatido las tesis hegelianas y heideggerianas que hacen de la nada un algo y recalcan que, en el lenguaje ordinario, el término «nada» solamente se usa en la formulación de proposiciones existenciales negativas<sup>38</sup>.

Una vez visto el desarrollo histórico del término, contemplemos los diversos modos como se nos presenta la negación:

- La búsqueda misma como tal, supone un punto de partida, una ignorancia, una duda, por consiguiente una privación; si Yo busco, significa que no sé. Este es el primer contacto con el no-ser.

- La búsqueda del ser me lleva a admitir diversos tipos de seres irreducibles; pero, quien dice multiplicidad, diversidad, dice negación. El uno no es el otro. El espíritu no es la cosa, y ningún ser particular es el todo del ser; hay distinción, limitación; todo ello es presencia del no-ser.

- Al conjunto del ser, se formula el interrogante fundamental: por qué hay cualquier cosa y no la nada, o en otros términos: ¿por qué el ser y no la nada? La contingencia es el tercer modo como se nos presenta el no-ser.

Estos tres modos se pueden reducir a uno solo, el cual es la limitación de las cosas o de los entes, más que nosotros mismos. La negación se introduce en nosotros indirectamente a través de la falta (ausencia). La negación tiene una función importante en el pensamiento, ya que ella es una de las moles del progreso del espíritu. Pero, ¿de dónde le viene al espíritu el poder de negar? Esto ha llevado a muchos pensadores contemporáneos a admitir una cierta experiencia de la nada.

---

<sup>38</sup> Cf. «Nada» en CORTES, J. – MARTINEZ, A., *Diccionario de Filosofía en CD-ROM*.

Según la *concepción clásica*, la nada es solamente un “ser de razón”, cuya realidad consiste enteramente en el acto que lo piensa. Es un concepto que permanece en las operaciones del espíritu que niega el ser; es evidente, que la nada, es ausencia de ser, por tanto no puede ser, en el sentido inmediato de la palabra. Tampoco puede ser en el caso de la privación porque permanece en un sujeto concreto (José es ciego); por tanto, no se puede afirmar la nada absoluta sin contradecirse porque quien afirma, lo niega con su mismo acto de afirmarlo.

Para *Bergson, Blondel* y un buen número de *neotomistas*. La idea de la nada absoluta es una “pseudo-idea”. La no existencia de cada cosa es una hipótesis impensable y que se destruye por sí; no sólo es contradicha por los hechos sino que tampoco se formula correctamente.

Algunos *existencialistas contemporáneos* afirman la realidad de una experiencia de la negatividad y de la nada; experiencia que sería antecedente a la capacidad de negar del espíritu y le serviría de fundamento. En *Heidegger*, la nada se nos revela en la angustia. “Estamos suspendidos en la angustia”... nos damos cuenta, que la angustia es la reveladora de la nada, una vez que ella se ha marchado... Esta revelación, es al mismo tiempo, manifestación del existente como tal. Para *Sartre*, existe una experiencia del no-ser, que es el mundo de la negatividad, por ejemplo: la ausencia. El no-ser no es una creación del espíritu sino un fruto de la capacidad de negar del espíritu; ello es presupuesto de tal capacidad, es dado en el mundo, entra en la estructura de una realidad (distancia, límite, cambio, etc).

En definitiva, la nada se puede anular sólo sobre el fondo del ser; si puede haber algo de la nada, no es antes, ni después del ser, ni fuera del ser, sino dentro del mismo ser. La nada absoluta no puede ser verdaderamente pensada porque la afirmación del ser, viene presupuesta antes de todo pensamiento, contenido aquel que concibe la negación total del ser. Hay necesidad de un fundamento para las esencias y las posibilidades, y este fundamento no puede ser otro que el existente. Además, suponer que el ser no exista, significaría suponer que no existe pensamiento, y por ésto, que no existe verdad; pero ésto es imposible, porque si no hay nada, es al menos verdadero que no hay nada. La hipótesis de la nada va unida implícitamente a la posición de un espíritu que se da cuenta, en efecto, no hay nada; al mismo modo, que el deseo de la nada va unido a la esperanza de poder gozar de nuestro anonadamiento<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> DE FINANCE, Joseph, *Conoscenza dell'essere*, 71 – 79.

### 3. LA ESTRUCTURA METAFÍSICA DEL ENTE

Hemos visto, la naturaleza y la noción del ente. Ahora nos detenemos a estudiar, las diversas modalidades de entes que se dan en el universo. Entre ellas, hay que destacar la sustancia y los accidentes, que son los modos fundamentales de ser (los predicamentos) a los que puede reducirse toda la realidad creada. Profundicemos, por separado las distintas formas o modalidades como se dan los entes en el universo.

#### *1 – Sustancia y accidente*

##### 1. Naturaleza de los términos

En un ente se capta *el cambio sustancial*, que es la mutación más profunda en el que el ente deja de ser lo que era; por ejemplo: la muerte de un ser viviente, la transformación de una sustancia química en otra. Además, en el ente se tiene la experiencia inmediata y constante del *cambio accidental*, en los que una realidad varía sólo en sus aspectos secundarios, sin perder su naturaleza; por ejemplo: crecer, engordar, progresar, etc.

Las *mutaciones accidentales* manifiestan que en los entes existe un sustrato permanente y estable, la *sustancia*; y unas perfecciones secundarias y mudables que son los *accidentes*. Además, en cada ente hay un solo núcleo sustancial, pero afectado por múltiples modificaciones accidentales. Veamos estos dos términos en mayor profundidad.

*La sustancia*. Es aquella realidad a cuya esencia o naturaleza le compete ser en sí, no en otro sujeto. Ella presenta dos aspectos fundamentales: es el sujeto o sustrato, en el que se asientan los accidentes; además, es lo subsistente, es en sí misma.

El término *esencia* se utiliza a veces como el equivalente a sustancia. La esencia determina un modo de ser al que compete subsistir; y la sustancia no es más que ese modo de ser subsistiendo. Sin embargo, esencia y sustancia no son perfectamente sinónimos: ambos se refieren a la misma realidad, pero *esencia* la designa más bien en cuanto constituye un modo de ser determinado y concreto, por el que el ente se incluye en una especie (hombre, perro, caballo, etc.), mientras que con el término *sustancia* se quiere recalcar que recibe el *esse* como propio y que es sustrato para los accidentes.

*Los accidentes.* Son realidades a cuya esencia le conviene ser en otro como en su sujeto. Mientras lo más propio de la sustancia es subsistir, lo constitutivo de cualquier accidente es «ser en otro». El accidente posee una esencia propia que distingue a uno de otro, y a la que le corresponde depender del ser de un sujeto; por ejemplo: el color tiene una esencia diversa que la temperatura, aunque a ninguna de las dos le compete tener ser propio, sino que son en alguna sustancia.

Se pueden distinguir los accidentes desde dos puntos de vista: metafísico y lógico. Desde el punto de vista *metafísico*, es decir, atendiendo al ser de las cosas, no hay término medio entre la sustancia y los accidentes: cualquier realidad, o es en sí o es en otro (la inteligencia, no se da en sí mismo sino en un ser humano). En la *lógica* los accidentes propios de la especie, que se predicán de modo necesario de todos sus individuos, reciben la denominación precisa de «propiedades» o «propios»; en cambio, el término «accidente» se reserva para las características que pueden darse o no en cada uno de sus individuos. Desde esta perspectiva lógica, las «propiedades» son, de alguna manera, un término medio entre la sustancia y los «accidentes»<sup>40</sup>.

## 2. El ser, acto propio de la sustancia

Sólo *es* lo que tiene el ser como algo propio, lo que existe separado e independiente; y ésto sólo corresponde a la *sustancia*. Por el contrario, los *accidentes* como no subsisten, no tienen propiamente ser, sino que más bien su sujeto es, de un modo u otro, según esos accidentes. Éstos no poseen un acto de ser «en propiedad», sino que dependen del ser de su sustancia, por lo tanto implican siempre imperfección.

Como consecuencia de lo anterior, sólo la *sustancia* es ente en sentido propio; en cambio los *accidentes* son «algo del ente». La *sustancia* es el fundamento de todos los demás modos de ser; los *accidentes* pueden llamarse «entes» porque dicen relación a la sustancia: bien porque son su cantidad o cualidades, o bien cualquier otra determinación suya<sup>41</sup>.

## 3. El compuesto de sustancia y accidente

La sustancia y los accidentes son realmente distintos. El cambio accidental se da en una sustancia, por ello ésta tiene una consistencia real superior a la de los

---

<sup>40</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 53 – 57.

<sup>41</sup> Cf. *Ibidem*, 57 – 58.

accidentes. Ella determina el contenido fundamental de los entes, les hace ser lo que son: piedra, rosa, perro, hombre. Pero hay que tener presente, que la distinción real de la sustancia y del accidente no destruye la unidad del ente. Hay un solo ente en sentido propio, que es la sustancia; lo demás, es únicamente algo de ella. La unidad del compuesto se nos hace presente también en el caso de las operaciones porque todo el obrar de un sujeto forma un conjunto unificado y armonioso, por ejemplo: no es la inteligencia la que entiende sino una persona concreta.

El ente es un cierto todo, compuesto de una sustancia y unos accidentes determinados que forman una unidad; sin embargo, estas realidades están a distinto nivel, porque los accidentes dependen del ser de la sustancia, y no al revés. Por tanto, el compuesto o el todo es en virtud del acto de ser (*actus essendi*) de la sustancia, del que participan también cada uno de sus accidentes.

Toda la realidad sustancial y accidental de un ente, «es» en virtud de un único acto de ser, que pertenece propiamente a la sustancia. El ente posee el ser según un modo determinado por su esencia específica, que es la esencia de la sustancia; y de esa perfección sustancial derivan una multitud de perfecciones accidentales, correspondientes a ese modo de ser.

La *conexión mutua* entre sustancia y accidentes se ve en los siguientes aspectos: la sustancia es *sustrato* del accidente, no sólo en cuanto es su soporte, sino en cuanto le da el ser; la sustancia es *causa* de aquellos accidentes que derivan de ella misma; la sustancia tiene una *capacidad pasiva* (potencia) de recibir el ulterior perfeccionamiento que le confieren los accidentes, que por eso se llaman también formas o actos accidentales<sup>42</sup>.

#### 4. El conocimiento de la sustancia y del accidente

La composición sustancia-accidentes se conoce con la inteligencia a partir de los datos suministrados por los sentidos. El conocimiento sensible se refiere siempre a los accidentes de las cosas, mientras la inteligencia alcanza por medio de ellos su fuente y fundamento, que es la sustancia. El entendimiento no se limita a captar los aspectos más periféricos de las cosas, sino que conoce «todo lo que es», el ente completo, con todas sus determinaciones reales. En nuestro conocimiento del ente singular y concreto se da un continuo ir y venir de la sustancia a los accidentes, que se pueden agrupar en tres etapas:

---

<sup>42</sup> Cf. *Ibidem*, 59 - 61.

1 - *Conocimiento confuso del compuesto*. Este se da cuando nos encontramos ante un objeto desconocido, aunque no sepamos con precisión cuál es su naturaleza, entendemos que las cualidades inmediatamente presentes a nuestros sentidos, no constituyen realidades independientes sino que componen una unidad por su pertenencia a una sustancia.

2 – *De los accidentes a la sustancia*. Una vez conocido de manera imprecisa el sujeto de los accidentes, éstos, por ser manifestaciones de la sustancia, constituyen el camino natural para llegar a conocer lo que esa sustancia es, su naturaleza o esencia... partiendo de lo más externo del ente, llegamos a lo más interior.

3 – *De la sustancia a los accidentes*. Esto se da cuando hemos descubierto lo que una cosa es, su esencia; ese conocimiento constituye como una nueva luz, más intensa, que ilumina todos los accidentes derivados de esa sustancia, permitiéndonos adquirir una noción más adecuada de cada uno de ellos y de sus relaciones mutuas.

En pocas palabras, nuestro conocimiento se inicia en los accidentes sensibles, entendidos como determinaciones de algo que tiene ser; esas propiedades nos llevan a conocer la esencia; y, a su vez, captamos los accidentes como derivados de esa sustancia, obteniendo así, un conocimiento superior de ellos<sup>43</sup>.

## 2 – *Los predicamentos*

### 1. ¿Qué es un predicamento o categoría?

En la historia de la filosofía se han dado dos grandes sistemas de categorías: el aristotélico y el kantiano. El término lo introduce *Aristóteles*, para quien las categorías son los géneros últimos o supremos del ser y del predicar o hablar sobre el ser; y las enumera de la siguiente manera: sustancia, cantidad, cualidad, relación, donde, cuando, situación, posesión, acción y pasión. Además, enseña que todo lo que existe o es sustancia (la primera categoría) o es accidente (las otras nueve categorías) y que todos los términos categoremáticos de un enunciado son referibles a la sustancia o a los accidentes.

La doctrina aristotélica de las categorías está íntimamente relacionada con la doctrina acerca del ser, del cual afirma que «se dice de muchas maneras», de

---

<sup>43</sup> Cf. *Ibidem*, 62 – 64.

modo que el verbo «ser» recibe un sentido distinto para cada categoría: en «Sócrates es hombre», «ser hombre» se afirma sustancialmente (predicación sustancial) de Sócrates, y esto le atañe sustancialmente, mientras que en «Sócrates está en el ágora», se afirma algo accidental de Sócrates (predicación accidental), de modo que «estar en el ágora» es algo accidental y podría no sucederle a Sócrates sin dejar de ser Sócrates.

Para *Kant*, en cuyo sistema filosófico las categorías tienen una importancia cardinal, son los conceptos puros del entendimiento, o las formas a priori necesarias para pensar la experiencia; las fundamentales son, a su entender, sustancia y causalidad. La diferencia fundamental entre las categorías aristotélicas y las kantianas consiste, en primer lugar, en que las primeras se refieren primariamente a la realidad y a las cosas mismas, mientras que las segundas se refieren sólo a los fenómenos o a las cosas tal como el hombre las percibe y, en segundo lugar, en que las aristotélicas dependen de la naturaleza de las cosas, mientras que, en Kant, es la naturaleza o la experiencia lo que dependen de las categorías<sup>44</sup>.

En pocas palabras, la sustancia, junto con los nueve tipos de accidentes, constituyen los diez géneros supremos del ente, llamados también predicamentos o categorías: se trata de la descripción de los modos reales de ser. Por ejemplo, a Pedro se le atribuyen los siguientes predicados: es hombre (sustancia); es bueno (cualidad); es alto (cantidad); es hijo de Antonio (relación); está en su cuarto (donde); está sentado (posición); tiene papel y pluma (posesión); ha llegado a las siete (cuando); está escribiendo (acción); tiene sed (pasión)<sup>45</sup>.

## 2. Las categorías de los accidentes

Vamos a analizar los accidentes que afectan a la sustancia. Veámoslos agrupados de acuerdo a su esencia:

- *Accidentes que afectan intrínsecamente a la sustancia.* Dentro de este grupo están la cantidad y la cualidad, que determinan a la sustancia en sí misma o de modo absoluto, y las relaciones, que lo hacen por referencia a otros. Veamos los detalles:

---

<sup>44</sup> Cf. «Categorías» en CORTES, J. – MARTINEZ, A., *Diccionario de Filosofía en CD-ROM*.

<sup>45</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 65 – 66.



- *La cantidad*: todas las sustancias corporales tienen una cantidad determinada, que se manifiesta en su extensión, magnitud, volumen; este accidente es común a todo lo corpóreo y se deriva de la materia.
- *Las cualidades* son accidentes que hacen ser a la sustancia de tal o cual modo y que surgen de su esencia... Por eso, a cada clase de sustancias corresponde un conjunto de cualidades: un color o figura determinados, unas capacidades de actuar, etc. Por derivarse de la forma, las cualidades se encuentran también en las sustancias carentes de materia o espirituales.
- *Las relaciones*: Puede considerarse accidentes extrínsecos porque determinan a la sustancia por referencia a otras cosas: por ejemplo, la fraternidad, la filiación.

- *Accidentes extrínsecos*. Son determinaciones reales de la sustancia, pero que no afectan a ésta en y por sí misma, sino sólo de manera externa y por su relación con otros objetos. Detengámonos por unos instantes a distinguirlos:

- *El «donde» (ubi)* es la localización de la sustancia. Este accidente surge en un cuerpo por estar aquí o allí. Es un accidente real que supone algo para la cosa localizada, pues la pone en relación con otros cuerpos; sin embargo el *ubi* no implica una modificación interior del sujeto.
- *La «posición» (situs)* es el modo de estar en el lugar: sentado, de pie, acostado, etc. Se distingue del *ubi* porque hace referencia a la disposición interna de las partes del cuerpo localizado; se puede estar en un mismo lugar en distintas posiciones.
- *La «posesión» (habitus)* es el accidente que resulta en la sustancia por tener o poseer algo contiguo o inmediato (estar vestido, llevar plata, etc.). Sólo el hombre es capaz de poseer, por ello se concluye que los «*habitus*» son propiamente accidentes humanos.
- *El «cuando» (quando)* constituye la situación temporal de la sustancia corpórea. Por ser materiales, los cuerpos están sujetos a un cambio sucesivo y pasan por diversos estados. La medida de esos cambios es el tiempo, y el «cuando» señala el instante concreto en que se encuentra una cosa.

- *Accidentes en parte intrínsecos y en parte extrínsecos*. Entre los cuerpos del universo se dan innumerables y continuas interacciones, de las que proceden los accidentes acción y pasión. Veámoslos por separado:

- *La acción* es el accidente que nace en una sustancia en cuanto es principio agente de un movimiento en otro sujeto, por ejemplo: empujar una mesa, calentar agua... no son acciones en cuanto se las considera en sí mismas, sino sólo en cuanto proceden de un agente, que es principio de esos movimientos padecidos por otros; el cambio mismo pertenece a otros predicamentos.
- *La pasión* surge en los cuerpos en cuanto son sujetos pasivos de la actividad de otros; en virtud de esta afección decimos que el sujeto es paciente. Es el accidente correlativo a la acción y consiste en el sufrir un movimiento que procede de otro<sup>46</sup>.

### 3 – Acto y Potencia

#### 1. Definición de los términos

La primera determinación del acto y la potencia surge del análisis del movimiento. *Parménides* no explicó el cambio, lo relega al ámbito de la apariencia. Para *Aristóteles*, el cambio no es una novedad absoluta, un paso del no-ser al ser, sino el devenir de un sujeto desde un estado a otro, por ejemplo: los cambios de estado del agua. A través del cambio las cosas adquieren perfecciones que antes no poseían; sin embargo se requiere que el sujeto sea capaz de tener esa cualidad que alcanza con el movimiento.

La capacidad de tener una perfección recibe el nombre de *potencia*. A la potencia se contraponen el *acto* que es la perfección que un sujeto posee. El movimiento se explica como la actualización de la potencia, el tránsito de ser algo en potencia a serlo en acto.

*Acto* es cualquier perfección de un sujeto, por ejemplo: el color de una cosa, las cualidades de una sustancia. Se trata de una noción primera y evidente, que no se puede definir, sino sólo mostrar con ejemplos y por contraposición a la potencia<sup>47</sup>.

La *potencia* es lo que puede recibir un acto o lo tiene ya<sup>48</sup>. Profundizando en esta definición se desglosan las siguientes *características*:

---

<sup>46</sup> Cf. *Ibidem*, 66 – 68.

<sup>47</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*. L. IX, Cap. 6.

<sup>48</sup> Cf. *Ibidem*, L. IX, Cap. 7.

- *La potencia es distinta del acto.* Esto se advierte con claridad cuando el acto es separable de la potencia correspondiente; por ejemplo: la vista se encuentra a veces en acto de ver, y otras no; por eso lo que propiamente caracteriza a la potencia es ser capacidad de tener un acto, ser sujeto receptivo.

- *El acto y la potencia no son realidades completas, sino aspectos o principios que se encuentran en las cosas.* Sin embargo, como el objeto proporcionado a nuestro entendimiento es el ente completo, existe cierta dificultad para hablar de sus principios metafísicos, que nunca existen de manera aislada, ni son partes en sentido material.

- *La potencia se contrapone al acto como lo imperfecto a lo perfecto.* En sentido estricto, el acto es perfección, acabamiento, algo determinado; la potencia, al contrario, es imperfección, capacidad determinable; por ejemplo: el que simplemente tiene potencia de saber, pero no la actualiza, no sabe; y el trozo de mármol, mientras no ha sido esculpido, no es estatua.

- *La potencia no se reduce a una simple privación de acto,* sino que es una capacidad real de perfección; por ejemplo: hay animales recién nacidos que no ven, pero un día llegan a ver<sup>49</sup>.

## 2. Clases de acto y potencia

Existe una gran diversidad de tipos de acto y potencia... Tanto la materia prima como la sustancia son potencia, pero de modo distinto, pues la sustancia es un sujeto ya constituido en acto que recibe unos ulteriores actos accidentales, mientras la materia es un sustrato indeterminado al que adviene la forma sustancial como primer acto. Dentro de esta diversidad se distinguen dos tipos fundamentales del acto y de la potencia:

### 1- Potencia pasiva y acto primero

La razón metafísica de potencia como capacidad de recibir un acto corresponde propiamente a la *potencia pasiva*. Sin embargo, no es una realidad homogénea, sino que se encuentra realizada a diversos niveles. A continuación los principales de potencia pasiva y sus actos correspondientes:

---

<sup>49</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 79 – 82.

- *Materia prima – forma sustancial*. La materia prima constituye el sustrato potencial último, pues de suyo es pura potencia, mero sujeto receptivo, carente por sí misma de cualquier actualidad. La forma sustancial es el primer acto que adviene a la materia.

- *Sustancia – accidentes*. Todas las sustancias son sujeto de perfecciones accidentales: cualidades, cantidad, relaciones, etc. Al contrario de la materia prima, la sustancia es ya un sujeto constituido en acto por la forma, pero ella misma es potencia en relación a los accidentes.

- *Esencia – acto de ser*. A su vez, la forma, recibida o no en una materia, no es más que una determinada medida de participación del acto de ser. , Con respecto al acto de ser, todos los demás principios del ente son potencia receptiva y limitadora: tanto el compuesto de materia y forma o las formas separadas, como también los accidentes, que participan del ser por su unión con la sustancia<sup>50</sup>.

## 2- Potencia activa y acto segundo

Es la capacidad de producir o dar una perfección y que a veces se llama también *poder*. El acto correspondiente a esta potencia es el *obrar*, la actividad, que es el significado más habitual del término acto. En metafísica se llama *acto segundo*, en cuanto las operaciones proceden de un sujeto en virtud de un acto primero, estable y más interno.

La *potencia activa* tiene más bien carácter de acto, porque cualquier cosa obra en cuanto es en acto y, en cambio, padecen cuanto está en potencia. Para comunicar o producir una perfección, antes hay que tenerla, pues nadie da lo que no tiene. Sin embargo, *en las criaturas* la capacidad activa tiene algo de *pasividad*, y por eso se la llama y es *potencia* (activa) y no simplemente acto. Las potencias se relacionan con su operación como lo imperfecto respecto a su perfección correspondiente. Además, las potencias activas tienen pasividad en cuanto para pasar a la operación requieren el influjo de algo externo que las pone en condiciones de obrar.

Las *operaciones* y sus correspondientes potencias activas son *accidentes*. Ninguna sustancia creada se identifica con su operación es también un accidente. Las potencias activas o facultades son accidentes que pertenecen al género de la cualidad. A su vez, la operación es también un accidente: si es una acción

---

<sup>50</sup> Cf. *Ibidem*, 82– 84.

transitiva, que termina en un efecto externo, por ejemplo: cortar madera, pertenece al predicamento *acción*; en el caso de la actividad inmanente, que recibe el nombre específico de «operación», por ejemplo: pensar, ver, etc., se encuadra dentro de las *cualidades*<sup>51</sup>.

### 3. Prioridad del acto

El acto goza de prioridad sobre la potencia *en cuanto a su perfección*. El acto es lo perfecto, y la potencia lo imperfecto; así lo describe el Doctor Angélico: “cada cosa es perfecta en cuanto es en acto, e imperfecta en cuanto es en potencia”<sup>52</sup>. De ahí que la potencia esté subordinada al acto, que constituye como su fin.

El acto es también anterior a la potencia *en el orden del conocimiento*. Toda potencia se conoce por su acto, ya que ella no es más que capacidad de recibir, tener o producir una perfección. Por eso, en la definición de cada potencia entra su acto propio, que es el que la distingue de las otras potencias. Esta prioridad en el conocimiento se basa en la naturaleza misma de la potencia, que no es otra cosa sino capacidad de un acto.

El acto tiene *primacía causal* sobre la potencia. Nada obra sino en cuanto está en acto; por el contrario, algo padece en cuanto está en potencia. En efecto, padecer o ser sujeto pasivo de la acción de otro es precisamente recibir un acto, para el que se tiene potencia; en cambio, obrar es ejercer un influjo real en otro, cosa que sólo puede hacerse si se posee en acto la perfección que se quiere comunicar.

En un mismo sujeto, la potencia posee cierta anterioridad temporal en relación al acto, pues una cosa, antes de adquirir una determinada perfección, se encuentra en potencia con respecto a ella. Sin embargo, esa potencia remite a una causa agente anterior en acto que la actualiza, por ejemplo: la semilla. Esta *primacía temporal* del acto sobre la potencia se funda en la prioridad causal.

En conclusión, el *acto* «es» en sentido principal y propio, y la *potencia*, sólo de manera secundaria. Se afirma que algo es, en cuanto es en acto y no según se halla en potencia. El ente en sentido propio es ente en acto; la potencia, en cambio, sólo es real por relación al acto. En la medida en que está en potencia,

---

<sup>51</sup> Cf. *Ibidem*, 84 – 85.

<sup>52</sup> DE AQUINO, Tomás, *Summa contra gentiles*, I, 28.

un ente no es, sino que puede ser; ciertamente, ese poder ser es algo, pero únicamente en cuanto vinculado de algún modo a una perfección actual<sup>53</sup>.

#### 4. La relación entre acto y potencia en cuanto principios constitutivos de los entes

El acto y la potencia se nos presentan como *principios metafísicos constitutivos* de toda la realidad creada. Al unirse, estos dos principios, constituyen los entes del universo. Así como la potencia nunca puede subsistir sola, sino que siempre forma parte de un ente que ya es algo en acto, del mismo modo, el acto, en el ámbito de lo finito, sólo se da unido a una potencia. Únicamente Dios es Acto Puro sin mezcla de potencia alguna. Veamos, más en detalle, la relación de estos dos principios:

*La potencia es el sujeto en que se recibe el acto.* La experiencia nos muestra que todos los actos y perfecciones se dan en la realidad recibidos en un sujeto capaz de ellos. El sujeto capaz de poseer esas perfecciones coincide precisamente con lo que es la potencia.

*El acto es limitado por la potencia que lo recibe.* De modo natural observamos que todo acto o perfección que se recibe en un sujeto, queda limitado por la capacidad del recipiente. El acto no se limita por sí mismo, pues de suyo es sólo perfección y en cuanto acto no comporta imperfección alguna.

*El acto se multiplica por la potencia.* Esto significa que un mismo acto *se puede dar en muchos* merced a los sujetos que lo reciben.

*Acto y potencia se relacionan como lo participado y el participante.* Las relaciones entre acto y potencia se entienden también en términos de participación. Participar es tener algo en parte, de modo parcial. Esto supone que hay otros sujetos que poseen también aquella misma perfección sin que ninguno de ellos la posea plenamente. La relación entre acto y potencia es de participación; en cambio, un *acto puro* es un acto por esencia, como se contempla en Dios. El sujeto capaz de recibir la perfección es el participante, y el acto es lo participado.

*La composición de acto y potencia no destruye la unidad sustancial del ente.* Varias realidades ya constituidas en acto no forman un único ente (caballo –

---

<sup>53</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 85 – 87.

jinete); Sin embargo, el acto y la potencia no son cosas o entes terminados, sino principios que concurren en la constitución de un mismo ente<sup>54</sup>.

#### 4 – *La esencia de los entes*

##### 1. La esencia como determinación del modo de ser de un ente

En todas las cosas (entes) existen dos principios fundamentales: *el ser*, que hace que todas ellas sean entes, y *la esencia*, que determina el modo en que cada una de ellas es.

La *esencia* designa la capacidad de ser de un modo u otro (sustancia y accidentes), pero hablando propiamente, sólo es lo que subsiste, lo que es en sí (la sustancia), y por eso estrictamente, la esencia hace referencia a la sustancia.

Por su esencia, los entes se incluyen en un *género y especie*, ya que éstos agrupan a las realidades que tienen un modo de ser semejante. El perro, el gato, el tigre, etc., pertenecen al género «animal» porque sus esencias determinan que todos ellos tengan un grado de ser similar (sensibilidad).

*En cuanto principio de operaciones, la esencia se llama naturaleza.* Las criaturas obran de un modo u otro porque son de una manera concreta, que viene determinada por su esencia; por eso, a cada naturaleza corresponde un tipo de operaciones específicas.

*En cuanto la esencia se significa por la definición, recibe el nombre de quiddidad (quidditas).* La definición expresa lo que una cosa es, lo que la distingue de las demás; y eso, precisamente, es la esencia.

*La esencia, que en cuanto conocida, se torna referible a muchos individuos, es denominada universal.* Realmente la esencia se da siempre en las cosas singulares, pero nuestro entendimiento, prescindiendo de las características propias de cada singular, la considera como algo universal, predicable de todos los individuos que tienen un modo de ser semejante.

El término *esencia*, *acentúa su relación con el acto de ser*, indicando el principio en el que se recibe el ser de un ente, y por el que se contrae de una

---

<sup>54</sup> Cf. *Ibidem*, 87 – 90.

forma determinada: “la esencia se dice en cuanto que en ella y por ella la cosa tiene el ser”<sup>55</sup>.

## 2. La esencia en los entes materiales

La definición de todas las cosas corruptibles incluye un elemento material y otro formal. Estos elementos (materia y forma), que se incluyen en la definición de la esencia, no engloban las peculiaridades que ésta presenta en cada individuo concreto.

Los dos elementos constitutivos de la esencia, *materia y forma*, se relacionan entre sí como *potencia y acto*. Este nivel de composición es propio de todos los entes corpóreos, en los que existen generaciones y corrupciones, cambios sustanciales por los que un ente deja de ser lo que era y pasa a ser otra cosa.

La *materia prima* es pura potencia pasiva o *capacidad de acto*; no se funda en ningún acto anterior, sino solamente en el acto que ella misma recibe: la forma sustancial. De ahí que nunca pueda existir una materia desprovista de cualquier forma. Por ser pura capacidad de acto, la materia de suyo es indeterminada. Toda su *actualidad y determinación le viene de la forma*, y por eso adquiere un modo de ser distinto cuando se encuentra bajo una nueva forma sustancial (el cuerpo de un ser humano vivo es distinto de un cadáver humano).

La *forma* es el primer acto que adviene a la materia para constituir la sustancia. Por la forma sustancial, la materia existe y es parte de un tipo de sustancias; por consiguiente, materia y forma no se dan separadas. La materia y la forma no son entes, sino principios esenciales de las cosas; por eso, lo que subsiste es el compuesto de materia y forma (esencia), actualizado por el acto de ser.

De los dos componentes de la esencia de los entes corpóreos, el más importante es *la forma*, pues la materia es de suyo pura potencia y está en función de la forma sustancial, que es acto. Es la *forma sustancial*, como principio determinante de la esencia, la que limita o restringe el acto de ser. La materia, a su vez, restringe la forma a unas determinadas condiciones, y así, de algún modo, se puede considerar que también restringe al ser.

---

<sup>55</sup> Cf. *Ibidem*, 93 – 95. Estos rasgos de la esencia se pueden profundizar en DE AQUINO, Tomás, *De ente et essentia*, Cap. 1 y 2.



La *forma* es principio del ser del ente, la *materia* participa del ser a través de la forma, en cuanto es actuada por ella. Los entes compuestos de materia y forma se *corrompen* cuando pierden la forma (sustancial), a la que sigue el ser, y se *generan* cuando adviene una nueva forma. Sin embargo, en las sustancias corpóreas la forma no tiene el ser en sí misma, sino sólo en cuanto actualiza la materia; quien posee el ser es el compuesto de ambos, la esencia completa, y no los componentes aislados<sup>56</sup>.

La mutua relación entre materia y forma como potencia y acto explica que la esencia de los entes corpóreas, aunque compuesta de dos elementos, sea una. Esta unión constituye una *unidad metafísica*. Lo que da unidad a la esencia es la forma, porque es el acto que quiebra la indeterminación de la materia, dándole un determinado grado de ser, por el que se mantienen vinculadas todas sus partes. La forma sustancial del compuesto es única y le concede todas sus perfecciones. La unidad de la esencia es inmediata<sup>57</sup>.

### 3. La esencia en las sustancias espirituales

La prioridad de la forma sobre la materia en cuanto *principium essendi* explica que puede haber algún tipo de formas que subsistan sin materia (sustancias espirituales), mientras que ninguna materia puede darse independientemente de una forma sustancial. El alma humana es espiritual, ordenada por su naturaleza a un cuerpo. Además de ella, existen criaturas absolutamente espirituales: los *ángeles*. Éstos son conocidos por la fe, sin embargo, muchos pueblos han presentado la existencia de sustancias puramente espirituales, un ejemplo claro se da en *Aristóteles*, quien en su explicación racional del universo, pone además del Acto Puro (Primer motor) otros motores intermedios de naturaleza inmaterial<sup>58</sup>.

La esencia de las sustancias espirituales es simple, se identifica con su forma, que recibe en sí misma el acto de ser como algo propio. Los espíritus puros, como todo lo creado, están compuestos, al menos, de esencia y acto de ser, porque tienen un modo de ser limitado; son criaturas, y si carecieran de esta composición se identificarían con el Ser subsistente, el único cuya esencia es su mismo ser. Además todos los ángeles realizan un conjunto de operaciones

---

<sup>56</sup> El caso de la forma sustancial del hombre es distinto. Por ser espiritual, el alma humana tiene el ser como algo propio. Mientras en los entes corpóreas el ser es sólo del compuesto, al que llega a través de la forma, en el hombre el ser es del alma, que lo da a participar a la materia (ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 98).

<sup>57</sup> Cf. *Ibidem*, 95 – 99.

<sup>58</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. XII, Cap. 8.

(conocimiento, amor), realmente distintas de su ser y su sustancia; en ellos se da la composición de sustancia y accidentes<sup>59</sup>.

### 5 – *El principio de individuación*

#### 1. La esencia de los entes existe sólo individualizada

A nuestro alrededor no encontramos especies universales, sino sólo individuos singulares y concretos. La multiplicación del acto se debe a la potencia; dentro de la esencia de las realidades corpóreas, *la materia* es el principio multiplicador de las formas. Además, ella la individualiza o singulariza. Los componentes de una especie no sólo son muchos, sino también diversos entre sí, como nos muestra de continuo la experiencia<sup>60</sup>.

#### 2. La multiplicación de la esencia en los individuos

Lo que hace posible que existan muchos individuos de la misma especie es la *materia*, en la que la forma de esa especie es recibida. De ahí que se pueda afirmar que la materia es el primer principio de la multiplicación numérica de la especie, en cuanto constituye el sujeto en que la forma específica se apoya y plurifica<sup>61</sup>.

#### 3. La singularización de la esencia

Entre los entes de una misma especie existe gran variedad de matices; sus individuos son más o menos perfectos; por ejemplo: poseen más o menos cualidades, capacidad de acción, habilidades, etc. Pero, ninguno de ellos agota toda la actualidad que compete a esa especie. Además, la individuación no significa sólo diversidad individual en el modo de poseer una perfección común, sino el hecho de que alguna propiedad participable por muchos se encuentra en situación de «singularidad», siendo ésta y no aquélla. En definitiva, lo que se individúa no es propiamente el ente (éste resulta individual sin más), sino la *forma común*, la propiedad participable por muchos.

La raíz de la multiplicación y, por tanto, de la individuación de la esencia, es *la materia*. Pero la materia individúa a la esencia en cuanto ella misma es

---

<sup>59</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 99 – 100.

<sup>60</sup> Cf. *Ibidem*, 101 – 102.

<sup>61</sup> Cf. *Ibidem*, 102.

singular, es decir, en la medida en que está afectada por el accidente *cantidad*. Se dice, por esto, que el principio de individuación es la materia cuantificada. En pocas palabras, la materia es *principio de multiplicación* específica en cuanto sujeto adecuado de la forma sustancial, que es su acto propio; y *la singulariza* en la medida en que, afectada por la cantidad, la misma se hace singular<sup>62</sup>.

#### 4. Individuación de los accidentes y de las sustancias

*Los accidentes* no se individualizan por la materia prima, sino por el sujeto propio, que ya es en acto (la sustancia), del mismo modo que las formas sustanciales se individualizan por la materia prima, que es su sujeto propio. El principio individualizador es siempre la potencia, a la que corresponde multiplicar y limitar la perfección recibida. De ahí que compete a la sustancia, como potencia propia de los accidentes el individualizarlos.

Al no poder ser recibidas en una materia que la multiplique, cada una de las *formas angélicas* constituye automáticamente una esencia individual que agota toda su especie. Esta forma de individualidad ya está presente en Aristóteles: “Las cosas que no tienen materia son todas y esencialmente unidades”<sup>63</sup>.

*Dios* se distingue de todo lo creado por ser *Acto Puro*; Dios se individualiza en razón de su infinitud. En la esencia divina no hay nada recibido en otro, ya que su Ser es la misma naturaleza divina subsistente, cosa que no sucede en ningún ente creado<sup>64</sup>.

#### 6 – *El ser, acto último de los entes*

*El ser es el acto que engloba todas las perfecciones*. Los entes tienen un acto (el ser) por el que son entes. El *acto de ser* de las criaturas se encuentra limitado por una potencia (la esencia) que degrada su plenitud de perfección. Sin embargo existe una gran diferencia entre el acto de ser y los demás actos de los entes: cualquier otro acto sólo goza de la perfección propia de ese modo de ser concreto, en cambio el acto de ser de por sí incluye las perfecciones de todas las especies reales o posibles.

---

<sup>62</sup> Cf. *Ibidem*, 103 – 105.

<sup>63</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. VIII, cap. 6, N° 1045b.

<sup>64</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 105 – 107.

*El acto de ser es el acto en sentido pleno y propio* porque no incluye en sí ninguna limitación; al contrario, los demás actos se constituyen ya como modos de ser particulares, y como potencia con respecto al ser. El ser puede designarse con propiedad *acto último del ente*, porque todas las cosas y cada una de sus perfecciones o actos no son más que modos de ser, formas que poseen limitadamente (por participación) el acto radical sin el que nada serían. En pocas palabras, *el ser es acto de todos los demás actos del ente*, pues actualiza a cualquier otra perfección, haciéndola ser.

*El ser y la esencia se distinguen.* El ser como acto de la esencia implica de modo necesario una distinción real con respecto a ella. Detengámonos en los argumentos que la distinguen:

1- Por la limitación de las criaturas. Cualquier criatura posee la perfección de ser de un modo parcial. Esto se observa desde lo extensivo: junto a cualquier ente, hay muchos otros que también son, de manera que ninguno de ellos agota la perfección de ser; además, desde la intensidad: ninguna criatura posee las perfecciones en el grado máximo en que éstas pueden hallarse. Por tanto, los entes creados no se identifican con su ser: lo tienen limitadamente.

2- Por la multiplicidad de los entes creados. La existencia de muchas criaturas indica por fuerza que éstas se componen de esencia y acto de ser. La perfección de ser se encuentra realmente multiplicada en muchos individuos, y esto sería imposible si no es por su unión con una potencia –la esencia- realmente distinta del ser.

3- Por la semejanza de los entes entre sí. Todas las criaturas convienen en el ser, y en eso se asemejan todas, y difieren por su esencia, que limita de maneras diversas al ser.

La distinción real entre esencia y ser, permite entender cómo *la criatura depende del Creador*, la naturaleza de esta dependencia, y la presencia íntima de Dios en el ente creado. *Dios* es Acto puro, Perfección ilimitada, subsistente por sí mismo; *las criaturas*, son limitadas, tienen el ser recibido de Dios, y están por eso necesariamente compuestas de potencia y acto. Si la distinción esencia-ser no fuese real, el acto creador no dejaría ninguna huella en la estructura misma de lo creado. Toda la creación pende de Dios como de su principio radical, más total y profundo. El punto de encuentro entre la criatura y su Creador es el ser, cuyas peculiares características justifican la plena subordinación de la realidad finita al Ser subsistente.

*La composición esencia - acto de ser* es de un orden trascendental porque acompaña necesariamente a todos los entes creados, materiales y espirituales. Esta composición define metafísicamente a la criatura, ya que constituye la raíz de su finitud. Además, es la fuente de otras composiciones de las realidades finitas: ser y obrar, sustancia y accidentes, etc.

La composición de esencia y acto de ser *son dos principios metafísicos* que se unen para constituir un único ente, y guardan entre sí una ordenación como la de la potencia y el acto: la esencia es potencia con respecto al ser, y no puede existir separada de él.

*El ser como acto (actus essendi)* es uno de los temas centrales de la metafísica de *Santo Tomás*. Se trata de la noción de *esse* como acto último y la composición de ser y esencia, que caracterizan a todo ente creado. Veamos muy sintéticamente algunos aspectos de esta temática:

1. Dios se caracteriza como *Esse subsistens*, Acto puro de Ser, sin ninguna esencia que lo limite; su esencia es su mismo Ser.
2. Lo que distingue radicalmente a las criaturas del Creador es la composición de esencia y ser, que afecta a todo lo creado y que es causa y raíz de toda otra diversidad.
3. Al descubrir que el acto intrínseco y constitutivo de la criatura es el ser -semejanza del ser divino-, comprendemos que las cosas reflejan la perfección de Dios, y que a través de ellas alcanzamos un conocimiento de su Causa.
4. La esencia como potencia de ser entraña en la criatura una constante dependencia con respecto a Dios, que, en cuanto Ser por esencia, es causa creadora y conservadora del ser que la criatura posee por participación.
5. La estructura de esencia y *actus essendi* permite advertir la finitud de las criaturas espirituales –afectadas por esta composición– manteniendo su diversidad con respecto a las sustancias corpóreas, compuestas, además, de materia y forma<sup>65</sup>.

### 7 – *El sujeto subsistente*

En metafísica se reserva el nombre de sujeto subsistente o supuesto (*suppositum*) para designar a los entes concretos con todas sus perfecciones. Se trata de realidades individuales y tomadas en su totalidad, cuyo carácter

---

<sup>65</sup> Cf. *Ibidem*, 109 – 117.

distintivo es la subsistencia. El supuesto realiza de modo pleno la noción de ente; es decir, aquello que subsiste, lo que existe en sí mismo como algo completo y acabado, distinto de cualquier otra realidad. En pocas palabras, el sujeto subsistente es *un todo individual*, que subsiste en *un único acto de ser* y por eso, es *incomunicable*.

El sujeto subsistente está integrado por: *el acto de ser*, como elemento fundamental y constitutivo, que otorga la misma subsistencia al sujeto; *la esencia*, que en los entes materiales consta a su vez de forma y materia; *los accidentales*, actos que complementan la perfección de la esencia.

*Se distingue la naturaleza y el supuesto.* La esencia, y en particular la forma, confiere al todo individual un modo de ser semejante al de otros individuos, colocándolo en una determinada especie. La distinción entre esencia o naturaleza y supuesto o individuo se establece entre el todo (supuesto) y una de sus partes. Esta distinción se considera de dos maneras: en cada individuo concreto, se distingue la esencia individualizada del todo o supuesto; y la otra, cada uno de los individuos se diferencia de la naturaleza común o específica, tomada como una perfección universal de la que todos participan, y que deja a un lado las características particulares.

El constitutivo real del supuesto es el *esse*, ya que lo más propio del individuo es subsistir y esto es un efecto exclusivo del *acto de ser*. Sin embargo, no se puede prescindir de la *esencia* al explicar la subsistencia del supuesto. En efecto, un ente posee el ser en sí mismo en cuanto tiene una esencia apta para subsistir, es decir una esencia sustancial y no meramente accidental. Se puede concluir diciendo que el ser pertenece al supuesto por la naturaleza o esencia sustancial. La naturaleza otorga al todo la capacidad de subsistir, pero es el todo el que de hecho subsiste por el acto de ser.

*El ser es lo que funda la unidad del supuesto;* ninguno de los componentes del todo, tomados por separado, tienen un ser propio, sino que son por el ser del compuesto; y en la misma medida en que son, constituyen una unidad, puesto que el ser que las actualiza es único.

Ya que, el supuesto es el asiento natural del *esse*, a él deben apropiarse todas las *perfecciones* del compuesto, sean del tipo que sean, como a su sujeto propio. Al sujeto subsistente deben atribuirse también las *acciones* (la que escribe no es la mano, sino todo el hombre en esa facultad). El modo en que actúa un individuo sigue a su naturaleza, que es la que determina su modo de ser; por eso

puede sostenerse que obrar es propio de la hipóstasis subsistente, pero según la forma y la naturaleza, que especifica la operación. Y así, sólo operan los individuos singulares, ya que únicamente ellos existen; pero entre todas las actuaciones de los componentes de una especie se descubre cierta semejanza, pues todos participan de una naturaleza común (los hombres piensan, ríen)<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Cf. *Ibidem*, 119 – 124.

#### 4. LOS TRASCENDENTALES DEL ENTE

Los trascendentales son propiedades del ente; universales como él: la unidad, la verdad, la bondad y la belleza expresan lo que el ente significa<sup>67</sup>. Cada uno de éstos es el ser mismo bajo cierto aspecto y manifiestan una realidad del ser, que no se expresa con el simple nombre de ser y que lo fundamenta<sup>68</sup>.

En cuanto a realidad, los trascendentales se identifican de modo absoluto con el ente: la unidad, la verdad, la bondad, la belleza no son realidades distintas del ente, sino aspectos o propiedades del ser; son propiedades comunes a todo ente. Sin embargo, para nuestro conocimiento, las nociones trascendentales no son sinónimos del ente, pues manifiestan de modo explícito aspectos no significados por esa noción. Los trascendentales agregan a la noción de ente un nuevo matiz, pero no desde un punto de vista real, sino según la razón: para nuestro modo de conocer. A la misma cosa, por tener ser, la llamamos ente; por ser cognoscible y amable, se denomina verdadera y buena; por su cohesión interior, decimos que tiene unidad, etc<sup>69</sup>. Muy rápidamente, detengámonos en cada una de estas propiedades del ente.

##### *1 – La unidad del ente*

Todo ente, en la misma medida que es ente, *es uno*: la destrucción de la unidad, la división interna, comporta necesariamente la pérdida del ser. La unidad va ligada siempre al ser en cuanto éste constituye un ente propio y único, diferente a los demás.

La unidad trascendental no es otra cosa que *la indivisión* propia del ente. No añade nada real a las cosas, sino sólo la negación de división interior, la indivisión que todo ente posee por ser ente.

Así como se distinguen *diversos grados de ser*, de la misma manera, se captan distintas *clases de unidad*. La unidad más perfecta es la del ente carente de pluralidad de principios y elementos: *Dios*. Los entes que más se aproximan a la simplicidad de Dios son *los puramente espirituales* (los ángeles), compuestos, en la esfera sustancial, sólo de esencia y acto de ser. La esencia de los ángeles es

---

<sup>67</sup> Cf. DEZZA, P., *Filosofía*, N° 70.

<sup>68</sup> Cf. MARITAIN, Jacques, *Siete lecciones sobre el ser*, Editorial Desclée, Buenos Aires, 1943, 105-106.

<sup>69</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 159 – 160.



espiritual, de modo que nada puede dividirse o separarse en ella: son indivisibles en acto y en potencia. En los *entes materiales* se da un grado inferior de unidad porque poseen una estructura más compleja: además de la composición de ser y esencia, esta última necesita de la materia para subsistir. Por esta razón las cosas materiales son corruptibles. Además, son divisibles, porque tienen el accidente cantidad.

La unión entre *la sustancia y el accidente es menor* que la que existe entre los principios de la sustancia. La conjunción de esencia y ser, materia y forma, da lugar a una unidad íntima, que no puede perderse sin que a la vez el ente deje de ser. La unión de sustancia y accidente (hombre inteligente) origina una unidad de rango inferior, porque el ser del sujeto no depende de su unión con el accidente.

La *unidad de orden* se basa en el accidente *relación*; por ejemplo: un ejército, la familia, la sociedad civil, etc. Ésta unidad está compuesta por sustancias, pero ella misma no tiene una forma sustancial propia; su forma es el mismo orden entre las partes, las relaciones que vinculan mutuamente a los individuos.

La *multiplicidad se opone a la unidad*, como lo dividido a lo indiviso: los entes, en cuanto divididos unos de otros, son múltiples. La multiplicidad de cosas significa que no son una sola, que no hay perfecta unidad. Se observa entonces que la noción de multitud depende de la de unidad, y no al revés: pues uno no significa negación de multitud, sino de división. Sin embargo, lo múltiple no hace referencia a la unidad sólo para negarla: su dependencia respecto a la unidad es tal que toda multitud tiene una cierta unidad, pues todo lo que es, es uno en cierto modo. Por eso, la multiplicidad indica siempre una cierta unidad, pero sin llegar a expresarla completamente; por ejemplo, el universo<sup>70</sup>.

Sobre la propiedad trascendental de la unidad se funda de modo inmediato el llamado *principio de identidad*. Se ha creído encontrar la fórmula ideal del principio de identidad en el axioma de *Parménides*: «el ente es y el no ente no es». *Maritain* propone esta nueva fórmula: «cada ser es lo que es» o más simplemente, «el ente tiene por naturaleza ser». El principio de identidad supone todas aquellas nociones que requiere el concepto de unidad: las de ente y no ente, la de división u oposición. Este principio exige todos los conceptos que están supuestos en el de contradicción; la identidad supone la contradicción<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Cf. *Ibidem*, 163 – 168.

<sup>71</sup> Cf. GONZÁLEZ, Ángel, *Tratado de metafísica – ontología*, 140 – 144.

El principio de identidad se complementa con *el principio de no contradicción*, que es un juicio acerca de la realidad; por eso, las formulaciones más profundas de este principio son las de carácter metafísico, es decir, las que se refieren directamente al ser de las cosas; como, por ejemplo, «es imposible que una misma cosa sea y no sea» o «es imposible que una cosa, al mismo tiempo sea y no sea». No se afirma sólo que «lo contradictorio es impensable», ya que el principio de no-contradicción es la ley suprema de lo real, no un axioma o postulado de la mente para interpretar la realidad: es el ente mismo el que no es contradictorio<sup>72</sup>.

## 2 – *La verdad del ente*

La verdad ontológica se identifica con el ente y le añade una relación de conveniencia a un intelecto que puede comprenderla; es conformidad de la cosa consigo misma. Un ente es verdadero en cuanto es inteligible; por ello, los entes más perfectos son más inteligibles en sí mismos, aunque, por la imperfección propia del entendimiento humano, lo más inteligible en sí (Dios) resulta difícil de entender<sup>73</sup>.

*El ente es verdadero en cuanto es inteligible*, por ello el ente y la verdad son equivalentes: cada cosa, en la medida en que tiene que ser, así es cognoscible y como el bien se convierte con el ente, del mismo modo la verdad.

Los entes *son verdaderos en distinto sentido*, según se relacionan con el entendimiento de Dios o con la inteligencia humana. La verdad de los entes es fundamento y medida del entender humano: las cosas conocidas miden nuestro entendimiento; sin embargo, el ente no se reduce a mera inteligibilidad humana. La verdad de los entes creados se fundamenta y está determinada en la inteligencia de Dios, su causa ejemplar.

La verdad del entender humano, o *verdad lógica* consiste en la adecuación del intelecto a las cosas, y *la falsedad* aparece como un defecto del entendimiento humano en cuanto el ente es siempre verdadero. El entendimiento humano se ordena a la verdad, pues la inteligencia tiene la capacidad de conocer las cosas como entes. La ordenación del intelecto a la verdad, su apertura al ser, no es algo

---

<sup>72</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 44.

<sup>73</sup> Cf. MARITAIN, J., *Siete lecciones sobre el ser*, 106.

ajeno al ente, como un a priori del espíritu humano; sino algo que brota del ser, fundamento de la verdad<sup>74</sup>.

En conexión con la verdad ontológica debemos tratar del *principio de razón suficiente*, al menos en los aspectos metafísicos que encierra. La formulación más conocida es la de *Leibniz: todo ente tiene una razón suficiente de ser*. También, ha tenido nuevas formulaciones: *todo ente es verdadero*, es decir, expresa un orden esencial al entendimiento, o *todo ente es inteligible*. Esto significa, que todo ente tiene inteligibilidad o transparencia ante la inteligencia. El fundamento de la inteligibilidad del ente es precisamente su «razón de ser». Y la formulación definitiva: *todo ente, en la medida en que es, tiene su razón de ser en sí o en otro*. Maritain ha expresado lo mismo en función de la inteligibilidad: «todo ente debe tener su suficiencia inteligible por sí mismo o por otro»<sup>75</sup>.

### 3 – La bondad del ente

Aplicado de diversas maneras y a muchas cosas, el bien es obrar, vivir, perfeccionarse, ser. Ente y bien se equivalen en cuanto todo lo que es bueno, tiene tanto de bien cuanto tiene de ser. Este contenido de bien radica en su ser y en su esencia, siguiendo el curso del ser de cada ente. El bien de las cosas, su valor intrínseco depende de su ser y no del querer humano. Todo ente, en cuanto que es ente, es bueno.

La bondad expresa que la perfección de las cosas es apetecible, amable, susceptible de ser estimada por la capacidad que tienen algunas criaturas no sólo de advertir el ente (inteligibilidad), sino de apetecerlo o quererlo (apetibilidad). La bondad *no es el deseo* despertado en nosotros, sino la perfección que lo provoca. Las cosas no son buenas porque las queremos, sino que las queremos en tanto que son buenas.

Todo ente en cuanto ente tiene acto, es perfecto y por lo tanto es bueno. Por ello el acto bueno, Dios, tiene que ser necesariamente perfección suprema, bondad plena; los entes son buenos parcialmente en cuanto tienen perfección pero no en sentido absoluto. Algo es bueno en cuanto alcanza su fin y en cuanto difunde su perfección como característica esencial de lo perfecto<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 174 – 177.

<sup>75</sup> Cf. GONZÁLEZ, Ángel, *Tratado de metafísica – ontología*, 155 – 158.

<sup>76</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 179 – 184.

Sobre la trascendentalidad de la bondad se funda inmediatamente *el principio de conveniencia* o de bien. Se han propuesto diversas fórmulas de este principio: «el bien es superior al mal»; «el ser es mejor que el no ser»; «existir es ser amado»; «el bien se ha de hacer y el mal se ha de evitar». También se ha formulado bajo el *principio de finalidad*: «la potencia es por el acto», y «todo agente obra por un fin».

La verdad del principio de conveniencia resulta, de la misma definición del bien como aquello que todas las cosas apetecen y es término de todas las tendencias. De la misma manera que todo conocimiento se ordena «algo», es decir, a un ente, todo apetito tiene que apetecer «algo» que sólo puede ponerse en el bien<sup>77</sup>.

#### 4 – La belleza del ente

La verdad y la bondad de las cosas producen agrado al ser conocidas y contempladas. Para *Santo Tomás* la belleza es aquello cuya contemplación agrada; es perfección trascendental de algo, que sigue el ser de los entes, y adquiere formas distintas según los variados modos del ser. La belleza de Dios es infinita, es fuente de la belleza limitada de los entes. Hay una belleza inteligible de la vida espiritual vinculada con la verdad y la bondad moral, y una belleza sensible.

La belleza de las cosas se percibe con las potencias cognoscitivas: con la sensibilidad, con la inteligencia o con una conjunción de ambas; por lo tanto tiene relación con el conocimiento. Pero la captación de lo bello añade al simple conocer el agrado o gusto que resulta de ese conocimiento.

La belleza es un tipo particular de bondad pues responde a un cierto apetito que se aquieta al contemplar lo bello. Los caracteres que hacen bello un objeto, surgen del ser de cada criatura; por ello Dios como Ser en plenitud es la belleza suprema y absoluta. Algo es bello cuando posee en sentido pleno toda la perfección propia de su naturaleza.

*Santo Tomás*, enumera tres *rasgos fundamentales* del agrado estético: Una cierta *armonía o proporción* del objeto en sí mismo y en relación a lo que le rodea; proporción que no excluye la variedad, que no es monotonía ni ausencia de matices. *La integridad o el acabamiento* del objeto en relación con las

---

<sup>77</sup> Cf. GONZÁLEZ, Ángel, *Tratado de metafísica – ontología*, 169 – 170.

perfecciones exigidas por su forma sustancial o sus formas accidentales. Y, *la claridad* referida tanto al ámbito de la materia como al del espíritu. Para el entendimiento, claridad quiere decir inteligibilidad, verdad, ser.

En síntesis, todas las criaturas tienen su propia hermosura, mayor o menor según su perfección; pero para que al hombre le agrade la belleza de las cosas debe existir una cierta proporción entre sus potencias cognoscitivas y la hermosura que capta. Es esa adecuación con el objeto, lo que al hacer más adecuado y fácil su conocimiento causa deleite<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 187 – 192.

## 5. LA CAUSALIDAD

Continuamos con la visión de los entes, no en cuanto son en sí mismos, sino en cuanto influyen en el ser de otros. Por tener ser, los entes están capacitados para obrar, para comunicar sus perfecciones y producir nuevas cosas. En la vida ordinaria nos encontramos de continuo con diversas modalidades de actividad y pasividad: la piedra cae sobre el lago y origina en él un conjunto de ondas concéntricas, el sol calienta los cuerpos que ilumina, el hombre produce un sinnúmero de objetos artificiales<sup>79</sup>. Estos ejemplos nos muestran la realidad de la causalidad; detengámonos en algunos de sus aspectos.

### *1 - Concepto de causa*

La causa se define como *aquello que real y positivamente influye en una cosa*, haciéndola depender de algún modo de sí. Entre las notas que caracterizan la noción de causa y efecto se encuentran las siguientes:

*1. Dependencia efectiva en el ser.* Es como la contrapartida del influjo real de la causa en el efecto. Una causa es causa, justamente en la medida en que sin ella no puede comenzar a ser, o subsistir, el efecto.

*2. Distinción real de la causa y el efecto.* Esto es evidente, pues la dependencia real entre dos cosas entraña necesariamente su efectiva distinción.

*3. Prioridad de la causa sobre el efecto.* Toda causa es anterior a su efecto según un orden de naturaleza, en cuanto aquella perfección que la causa otorga o produce en el efecto tiene que encontrarse de algún modo «antes» en la causa. En muchos casos, esta prioridad de naturaleza supone también una anterioridad temporal.

Lo más constitutivo de la noción de causa es su positivo influjo en el ser del efecto y la correlativa dependencia de éste con respecto a ella. Esto es lo que distingue a la causa de otras realidades con cierto modo afines; distingámosla de lo siguientes:

*El principio.* Es aquello de lo que algo procede de cualquier modo. Hay que distinguir que toda causa es principio, pero no todo principio es causa. El

---

<sup>79</sup> Cf. *Ibidem*, 197.

principio expresa inicio u orden sin incluir un influjo positivo en el ser de lo procedido.

*La condición.* Es el requisito o la disposición necesaria para el ejercicio de la causalidad. Es algo meramente auxiliar, que hace posible o impide la acción de una causa; la condición en cuanto tal no posee causalidad.

*La ocasión.* Es aquello cuya presencia favorece la acción de la causa; es como una situación ventajosa para el ejercicio de la causalidad, pero no imprescindible para que ésta se lleve a cabo<sup>80</sup>.

## 2 – *Los tipos principales de causa*

Si el rasgo definitivo de la causalidad es la dependencia en el ser, pueden considerarse tantas especies de causas como maneras diversas de subordinación real. Veamos las siguientes distinciones en los tipos de causas:

Por una parte, puede observarse una dependencia del efecto en relación a sus *principios intrínsecos* constitutivos: si un objeto pierde la materia de que está hecho, o la forma plasmada en dicha materia, deja de ser lo que era; aparecen así dos géneros de causas: *material* y *formal* (éstas están presentes en todo ente material).

Por otra parte, el ser de lo causado depende de dos *principios extrínsecos*: causa *eficiente* y causa *final*. Lo que está en potencia sólo puede pasar al acto en virtud de otro ente en acto; a su vez, el agente obra siempre por un fin, y sustraído éste se suspende también la acción y el efecto que se obtiene de esa acción.

En síntesis, es causa la materia de la que algo está hecho (*causa material*); la forma intrínseca a la cosa, que actualiza a esa materia (*causa formal*); el principio que hace surgir la forma en la materia (*causa eficiente*); y, por último, el fin hacia el que tiende el agente (*causa final*)<sup>81</sup>. Detengámonos, por unos instantes, para reflexionar sobre cada una de ellas.

---

<sup>80</sup> Cf. *Ibidem*, 207 – 209.

<sup>81</sup> Cf. *Ibidem*, 210.

## 1. Causa material

Es aquello de lo cual y en lo cual se hace algo. En este sentido afirmamos que una silla está hecha de madera, o una estatua de bronce, y que el bronce y la madera son su causa material; al mismo tiempo, advertimos que la forma accidental que configura al bronce como estatua o a la madera como silla es algo que inherente en ellas. En relación a los otros géneros de causa, la material puede caracterizarse como:

*Principio potencial pasivo.* La causa material tiene razón de potencia pasiva que contiene al efecto como la potencia a su acto; es decir de modo imperfecto, como mera capacidad.

*Permanente en el efecto.* Por ser potencia pasiva, la materia realiza la función de sujeto receptivo de la forma.

*Indeterminación.* En tanto que es potencia, la materia es algo inacabado, indefinido, abierto a distintas posibilidades: y esa indeterminación se cierra precisamente cuando la forma actúa una de esas posibles realizaciones.

Se distingue dos grandes *tipos* de causa material: la materia prima y la materia segunda. En cuanto a la *materia prima*, realiza de modo pleno las notas peculiares de la causa material, pues es el sujeto que permanece a través de todos los cambios sustanciales, recibiendo en sí las formas que dan origen a los diversos entes corpóreos; es pura potencia pasiva, desprovista por sí misma de cualquier acto y actividad, y de ahí que sea algo imperfectísimo, incapaz de subsistir si no es actualizada por una forma distinta de ella; es absolutamente indeterminada, y por eso puede entrar a formar parte de un sinfín de seres corpóreos en cada uno de los cuales obtiene una configuración diversa. La *materia segunda*, la sustancia se denomina materia «segunda» porque ya presupone en su constitución a la materia prima. La sustancia, en cuanto es susceptible de recibir formas accidentales, es causa material con respecto a esas perfecciones<sup>82</sup>.

## 2. Causa formal

Ella es el acto o perfección intrínseca por el que una cosa es lo que es, en el ámbito de la sustancia o en el de los accidentales. Cualquier forma es causa con

---

<sup>82</sup> Cf. *Ibidem*, 215 – 217.



respecto a su materia, porque le hace ser en acto según una modalidad determinada de ser. La forma sin la cual un ente no sería nada se denomina *forma sustancial*; las que advienen a un ente ya en acto, añadiéndole ulteriores determinaciones, son las *formas accidentales*. La forma sustancial es acto de la materia prima, que la recibe como su sujeto; las formas accidentales actualizan a la sustancia que las sustenta (materia segunda).

*La causalidad ejemplar.* En la actividad artística, manual, técnica, etc., el proyecto concebido en la mente o la imagen externa, fuente de inspiración, determina la especie y las características del futuro efecto. La causalidad ejemplar se encuentra en todos los procesos causales; pero más que un quinto género de causa, se asimila a la causa formal, y es una condición esencial para que el agente sea realmente causa<sup>83</sup>.

### 3. Causa eficiente

Esta causa o agente constituye el principio del que fluye cualquier acción, haciendo que algo sea de algún modo. En el caso de los entes corpóreos, la causa eficiente siempre obra transmutando una materia, de la que educe una nueva forma; por eso se le puede llamar también *causa motriz*. La causa eficiente es causa de la causalidad de la materia y de la forma, pues hace, por su movimiento, que la materia reciba a la forma y que la forma inhiera en la materia. Esta causa posee los siguientes *rasgos característicos*:

*Exterioridad al efecto.* La causa eficiente se caracteriza como principio extrínseco al efecto: le otorga un ser realmente distinto del suyo, aunque proceda efectivamente de él.

*Comunicación de la perfección propia.* Pertenece a la causa eficiente transmitir al sujeto pasivo la perfección que lo constituye como efecto suyo, perfección que el agente debe tener en acto. En este sentido, la causa eficiente es siempre causa ejemplar, ya que nadie puede dar a otro la perfección que no tiene.

*El efecto preexiste siempre de algún modo en su causa* de forma más eminente o, al menos, en el mismo grado que en lo causado; por ejemplo: el hombre sólo puede engendrar otro hombre. De esto se deducen dos grandes consecuencias: *el agente que opera produce siempre algo semejante a sí*. Producir un efecto

---

<sup>83</sup> Cf. *Ibidem*, 217 – 218.

consiste en comunicar a la materia una forma semejante a la que posee la causa. *El principio por el que un ente actúa, produciendo un efecto, es su forma, no su materia, ya que es por la forma por lo que es en acto*<sup>84</sup>.

#### 4. Causa final

Esta causa corresponde a *aquello en vista de lo cual algo se hace*; aquello por lo que el agente se determina a obrar; la meta a la que tiende un sujeto con sus operaciones. La causa final posee los siguientes *rasgos característicos*:

*El fin causa por modo de atracción*. El fin atrae al agente hacia sí; es movido por algún tipo de apetito u orientación natural, y actualiza las potencias operativas de la causa eficiente. Lo propio del fin es atraer.

*La causa final tiene razón de bien*. El término de cualquier tendencia constituye una perfección para su sujeto, pues se trata de un acto para el que éste se encontraba en potencia; por ello tiene razón de bien. Si el fin atrae es precisamente porque es bueno, y porque, en cuanto tal, puede perfeccionar a otros.

*El fin es verdadero principio causal*, ya que es causa todo aquello que influye positivamente en el ser de otra cosa, y no cabe duda que el efecto tiene una dependencia real con respecto al fin, pues sin causa final el agente no se movería, y no tendría lugar el efecto.

### 3 - Principio de finalidad

La exigencia de la finalidad, aunque se descubra más fácilmente en los agentes libres, es algo que concierne a todo ente, en la medida en que es causa: *todo agente obra por un fin*. Tanto los seres libres, como los que actúan de forma necesaria obran para conseguir su fin; de lo contrario no actuarían.

#### 1. La finalidad en el obrar natural

La existencia de una causa final en los procesos no libres se puede inducir de una atenta observación de la naturaleza:

---

<sup>84</sup> Cf. *Ibidem*, 223 – 225.

*El orden interno de las acciones de la naturaleza.* El fin es causa del orden: nada explica que unos acontecimientos sucedan regularmente a otros si no es la existencia de un fin común a todo el proceso. Todos los procesos naturales gozan de un orden preciso: el niño pasa por distintos estados antes de alcanzar su completo desarrollo como hombre. También se comprueba la existencia de un *finalismo* en la naturaleza al examinar la estructura de los entes naturales.

*La regularidad de los procesos naturales* es una manifestación de que tienden a un fin; y en cambio, la ausencia de finalidad se revela en los fenómenos desordenados y que acontece por un puro azar. La constancia que se observa en los procesos de la generación natural es otro ejemplo fehaciente del fin inscrito en la naturaleza que culmina en la conservación de las especies.

*La existencia de los males físicos* también supone, por contraste, la presencia de un fin en el obrar natural: si las acciones no se dirigieran a un objetivo concreto, no se podría hablar de mal, de falta de consecución de un fin, ya que algo es malo en la medida en que no alcanza la perfección a la que tiende.

En pocas palabras, existe en todas las cosas una propensión natural a actuar de acuerdo con un fin determinado; el fin inmediato de todos los entes es la misma perfección de su especie.

## 2. Finalidad en las actuaciones libres

Los seres inteligentes tienden a sus fines de una manera peculiar: lo conocen como tal fin, interiorizándolo, y, en consecuencia, tienen dominio sobre las acciones relacionadas con él. El hombre puede proponerse un objetivo u otro, y ordenar a su consecución todo un conjunto de actuaciones.

Como las criaturas carentes de conocimiento no pueden dirigirse a su fin como consecuencia de la aprehensión del mismo, es necesario que estén ordenadas a él por alguna inteligencia superior. El orden y la finalidad del universo es una de las vías más expeditas para alcanzar el conocimiento de Dios como inteligencia suprema ordenadora<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Cf. *Ibidem*, 245 – 249. Se recomienda leer «*fin - finalidad*» en FERRETER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, vol. 2, Editorial Ariel, Madrid 1994, 1355 – 1357.

#### 4 – Principio de causalidad

La *dependencia causa-efecto* entre las cosas se expresa en universal de múltiples maneras, conocidas bajo el apelativo de principio de causalidad. Conviene aclarar que nos referimos aquí sólo a la *causalidad eficiente*, que en cierto sentido es la más radical.

La formulación más universal de este principio es la siguiente: *todo efecto requiere un fundamento causal*. Además, se dan otras formulaciones del mismo principio, que abarcan sólo un ámbito más reducido del ser creado. Veamos dichas formulaciones:

*Todo lo que empieza tiene una causa*. Este principio se aplica a cualquier perfección de los entes que tenga un inicio temporal, ya que es notorio que lo que no posee un determinado acto no es capaz de dárselo a sí mismo, sino que requiere el influjo de otro que ya goce de él. Todo lo que no siempre fue, si comienza a ser, necesita algo que sea causa de su ser.

*Todo lo que es movido, es movido por otro*. Se denomina movimiento a todo paso de potencia a acto, de un cierto no ser al ser; aquí se enfatiza la imposibilidad de lo que está en potencia se dé el acto a sí mismo<sup>86</sup>.

*Todo lo contingente necesita una causa*. En sentido amplio, se llama contingente a lo que puede comportarse de otro modo en algún aspecto determinado. En referencia al ser, es contingente lo que tiene en sí mismo la potencia de dejar de ser; ésto sólo acontece en los entes materiales por estar compuestos de materia y forma.

*Todo lo que conviene a algo y no es de su esencia, le pertenece por alguna causa*. En todos los entes se advierten una serie de perfecciones que dependen de su naturaleza; sin embargo, las perfecciones que no convienen a algo sólo por su esencia, tienen que ser causadas por un agente distinto de él. La ciencia poseída, aunque depende en parte de la naturaleza, postula necesariamente un agente externo que la cause (un maestro, libros, etc.).

---

<sup>86</sup> ARISTÓTELES, *Física*, VII, 1, 241b. El estagirita al aplicar este principio le permite llegar a descubrir la existencia de un Primer Motor, causa primera y radical del movimiento de los móviles (Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 201).

De las anteriores formulaciones sobre el principio de causalidad se desprende que *nada puede ser causa de sí mismo*, pues se produciría en el ser para llegar a ser, lo que implica que sería y no sería a la vez, atentando contra el principio de contradicción. Por eso, al conocer que una cosa es limitada, inmediatamente inferimos que es causada, y causada por un *principio trascendente* a ella misma.

Del principio de causalidad se deduce un importante corolario: *ninguna causa puede producir un efecto superior a sí misma* (nada da de lo que no tiene). Pues la causa se exige precisamente para explicar el origen de una perfección que un ente tiene y que no puede haberse otorgado a sí mismo<sup>87</sup>.

## 5 – La causalidad de Dios y la causalidad de las criaturas

### 1. Limitación de la causalidad creada

La acción del agente creado es causa del hacerse (*fieri*) del efecto, pero no produce el ser en cuanto tal. Influye en que se produzca una nueva realidad, o en que algo que ya existía adquiriera un nuevo modo de ser. Sin embargo, una vez que cesa la acción del agente natural, el efecto permanece, demostrando así su independencia actual con respecto a la causa que lo produjo; por ejemplo: un edificio hecho por un arquitecto.

El término propio de la causalidad creada en los procesos de la generación y corrupción es *la forma*, que es el acto primero de la sustancia corpórea; en los fenómenos de modificación accidental, la meta es un nuevo accidente de la sustancia. La educción de una forma es siempre el efecto propio de la causalidad de las criaturas; En consecuencia, el agente creado no es causa única y absoluta de su efecto, sino más bien es causa de que éste se origine. *Las generaciones* deben considerarse como camino por el que un efecto llega al ser, por la adquisición de una nueva forma sustancial; pero, una vez removida la acción del generante, cesa el paso de la potencia al acto, sin embargo no cesa la forma misma según la cual el generado tiene el acto de ser.

Veamos, mucho más en concreto, *el modo* como actúa la causalidad de las criaturas:

*Los agentes naturales obran siempre transmutando*. Las criaturas actúan sólo alterando una realidad anterior por medio del movimiento.

---

<sup>87</sup> Cf. ALVIRA, T. – CLAVELL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, 200 – 203.

*Las causas creadas, en su obrar presuponen un objeto ya existente. Si lo que producen es una modificación accidental, necesitan un sujeto ya en acto, en el que producen esa transformación; si lo generado es una nueva sustancia, requieren también la materia prima, de la que educen una nueva forma sustancial, desproveyéndola de la forma que poseía anteriormente (la semilla).*

*La eficiencia causal de los entes finitos se encuentra limitada por su propia capacidad activa y por las condiciones del sujeto sobre el que actúa. Nadie puede producir más perfección que la que él mismo posee; pero además, la virtud eficiente de una causa se ve coartada por la potencialidad de la materia que transmuta o en la que influye.*

*La causalidad de lo creado no tiene como efecto propio e inmediato el ser de su efecto. La causalidad de la criatura no explica la totalidad del efecto, sino sólo alguna de sus perfecciones, las que el eficiente puede comunicar y el sujeto es capaz de admitir; por consiguiente, ninguna causa creada produce el ser total del efecto.*

Las causas creadas influyen directa e inmediatamente, más que en el ser del efecto, *en su modo de ser*, ya sea sustancial o accidental; por lo tanto, las causas creadas, en relación al ser, son siempre *causas particulares*, es decir, alcanzan a su efecto, no en cuanto es ente, sino en cuanto es un tipo particular de ente.

La causa creada es causa e influye en el ser del efecto; el ente creado causa una nueva sustancia; sin embargo, esta nueva sustancia, no procede sólo de la potencia del agente, sino a partir de una potencia pasiva preexistente. En consecuencia, *toda causación creatural exige de manera radical el ser que se presupone*. La causa de ese ser es Dios, Causa primera y universal, en contraposición a los entes, que son causas segundas; sólo la causalidad divina puede tener como objeto propio el ser. Tener como objeto propio el ser se puede entender de dos maneras: *creación y conservación*.

En síntesis, sólo Dios es agente que da el ser y no sólo el que mueve o altera; no significa que a cada nueva criatura le otorgue un ser de la nada, sino que Dios con su acto originario fundó todo el ser, ya actual, ya posible. Dios creó, no sólo los entes que aparecieron en el primer instante del tiempo, sino también todos los que serían originados, con el transcurso de los siglos, por las transmutaciones naturales y artificiales<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> Cf. *Ibidem*, 254 – 258.

## 2. Rasgos característicos de la causa primera

La Causa del ser *es causa primera*, en cuanto que está presupuesta a cualquier otra causa, como el ser se presupone a todo efecto. *Es causa universal* porque abarca todas y cada una de las perfecciones creadas, en tanto que los agentes particulares abrazan sólo un tipo de efectos. Y *es causa trascendental* porque su efecto propio es el ser, que trasciende a todos los predicamentos, mientras que las causas predicamentales producen sólo modos de ser determinados.

Por contraposición a las causas segundas, *la Causa Primera* puede definirse por las siguientes características:

*Es causa de las especies* como tales, mientras que las causas segundas sólo producen su transmisión (un hombre engendra a otro hombre concreto, pero no a la humanidad); luego es necesario que haya una causa que produzca propiamente (*per se*) la especie (humana) en cuanto tal, y esta causa es Dios.

*Es causa de la materia*, en tanto que las criaturas sólo dan lugar a los sucesivos cambios de forma. En la producción de cualquier nuevo efecto las criaturas presuponen un sujeto previo, que en el caso de las generaciones es la materia.

*Es causa universalísima*, en oposición a las criaturas que sólo son causas particulares. Todas las causas segundas, al actuar transmutando, producen un género de efectos particulares que necesariamente presuponen la operación de una causa universal.

*Es causa por esencia*; las criaturas, en cambio, sólo causan por participación. Como todo obra en cuanto que es en acto, sólo lo que sea Acto Puro, puede obrar y causar por esencia.

En consecuencia, sólo *Dios goza ilimitadamente del poder causal*, y por eso puede producir las cosas de la nada dándoles su ser; *las criaturas* poseen sólo una capacidad causal determinada y finita proporcional al grado en que participan del ser. Además, presuponen para sus propios efectos la acción divina creadora, que les infunde el ser. Las criaturas producen sus efectos propios, que no son sino determinaciones del ser, en cuanto conservadas por Dios<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> Cf. *Ibidem*, 258 – 260.

### 3. Relaciones entre la Causa primera y las causas segundas

El ser y la causalidad de las criaturas se fundamenta de modo absoluto en la causalidad primera y por esencia; estableciéndose, de esta manera, la total subordinación, entre Dios y los entes creados.

De la subordinación absoluta de las causas segundas a la Primera podemos inferir tres consecuencias fundamentales:

*La Causa Primera influye más que la causa segunda en la realidad del efecto.* En todas las causas agentes ordenadas, siempre ocurre que las causas subsiguientes obran en virtud de la causa primera; pero en el orden de los agentes, la causa primera es Dios, y por eso todos los agentes inferiores obran en virtud de El.

*La Causa Primera y la causa segunda son causas totales en su propio orden,* pues el efecto es producido enteramente por cada una de ellas, y no una parte por una y otra por la otra. El efecto es producido todo por ambas causas, aunque en modos distintos, así como el mismo efecto se atribuye todo al instrumento y todo también, a su causa principal.

*La subordinación de las causas segundas a Dios no disminuye, sino que fundamenta la eficiencia del obrar creado.* La acción divina aumenta y acrecienta más la eficacia de las causas subordinadas, en la medida en que esa subordinación se toma más estrecha e íntima. Las causas segundas mantienen una eficiencia propia, pero es patente que ese poder inhiere en ellas en virtud de su dependencia con respecto a esferas causales de índole superior. Por tanto, la potencia activa de un agente inferior depende de la virtud de un agente superior, en cuanto ese agente superior otorga a la causa subordinada la misma potencia por la que obra, o bien porque la conserva, o porque la aplica a la acción<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> Cf. *Ibidem*, 260 – 263.