

SANTIAGO ORREGO SÁNCHEZ

EL SER COMO PERFECCIÓN EN EL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO

Cuadernos de Anuario Filosófico

*A mis padres,
que, con el ejemplo de su generosidad,
me enseñaron a descubrir la bondad
fundamental de todo lo real.*

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
I. INTRODUCCIÓN.....	13
a) Interés del tema y propósito del presente trabajo	13
b) Importancia de la noción de “ser como perfección” en el desarrollo de la Suma Teológica	15
c) Plan general del trabajo.....	20
II. ACLARACIONES PRELIMINARES.....	21
1. Dificultades para concebir el “esse” como “perfección”	21
a) El “esse” es lo común a todo; y lo común es lo más imperfecto.....	21
b) “Perfección” implica la posibilidad de “grados”; pero no hay un término medio entre “ser” y “no ser”	24
c) ¿Con respecto a qué es “acto” el “esse”, si no hay nada fuera de él?.....	26
2. ¿Qué es “perfección”?.....	27
a) Etimología y primera caracterización.....	28
b) “Ser perfecto” es “ser en acto”	
c) Es “perfecto” lo consumado, lo que alcanza su fin	30
d) La perfección del agente en cuanto tal	32
e) La perfección como infinitud “ex parte formae” .	34
f) Síntesis del capítulo y su contribución para el desarrollo del trabajo.....	35

III. “IPSUM ESSE EST PERFECTISSIMUM OMNIUM” (I, 4, 1 AD 3).....	37
1. El “esse” como perfección en la “cuarta vía” (solución de la 2ª dificultad)	37
2. La perfección del “esse” como actualidad de todas las cosas.....	40
a) Fundamento inductivo de la tesis señalada.....	40
b) Prioridad ontológica del “esse” sobre las determinaciones formales (solución de la 1ª y 3ª dificultades).....	44
c) La analogía de “lo recipiente y lo recibido” y la relación “essentia-esse”.....	49
d) Síntesis del capítulo y su contribución al desarrollo del trabajo	56
3. El “esse” como culminación de la perfección relativa a una naturaleza	58
a) Necesidad de referirse al “esse” para entender incluso la perfección relativa a una naturaleza determinada	58
b) La “función” del “esse” en la articulación de los niveles de perfección propios de una naturaleza..	60
4. La perfección del “esse” como máxima infinitud formal	63
a) “Irrestricción” en la posesión del “esse” como criterio de perfección absoluta	63
b) Apertura, inmaterialidad y grados de perfección en el Universo (comentario a “De Veritate” 2, 2)	65
c) La vida intelectual como máximo grado de perfección, y la perfección del “ipsum esse”	70
d) Síntesis del capítulo	72

El Ser como Perfección en el Pensamiento de Tomás de Aquino	7
5. La perfección del “esse” como máximo acabamiento en sí mismo.....	74
a) Plan del capítulo	74
b) “Acabamiento” y “clausura” como signo de perfección	75
c) El “acabamiento en sí mismo” y los grados de perfección de la realidad (comentario a “Contra Gentiles” IV, 11).....	77
d) “Interioridad” y “acabamiento”, y la simplicidad en la posesión del “esse”	85
e) Inteligencia, subsistencia y perfección	87
6. La perfección del “esse” como lo apetecible por sí mismo	90
a) Plan del capítulo	90
b) Modos de alcanzar el fin propio, y grados de participación en el “esse”	92
c) El fin último del universo y la perfección del “esse”	96
IV. CONCLUSIONES.....	103
1. Síntesis General	103
2. Algunos problemas pendientes y sus posibles líneas de solución.....	112
BIBLIOGRAFÍA	117

PRÓLOGO

“La filosofía padece problemas de obesidad...No se puede mover de lo gorda que está”. *Ese fue el diagnóstico que escuché de labios de un distinguido profesor en un coloquio informal con estudiantes universitarios. Pienso que se refería, acertadamente, al afán de erudición y de sobreespecialización que amenaza con paralizar la genuina reflexión filosófica, la que, para ser tal, debe hacerse de cara a los problemas fundamentales de la razón y de la realidad, y en diálogo vivo con los grandes pensadores. Con el mismo humor provocativo, nos decía en las aulas aquel profesor: “Hay que aprender a leer”. Lo que yo he leído así: hay que prestar atención a las palabras de los filósofos, de los verdaderos filósofos, y apreciar la consistencia y la fuerza que reciben de haberse forjado en un preguntar admirado que intenta alcanzar la manifestación de la verdad, sin más; hay que prestar atención a tales palabras, digo, antes de hacerlas entrar en el juego de las clasificaciones sistemáticas, de las confrontaciones de opiniones, de las explicaciones causales extra-filosóficas –psicológicas, históricas, culturales...–, que, como en un insectario, al procurar apresar la vida, corren el riesgo de quedarse sólo con formas muertas. ¿Es que tales estudios carecen de importancia? De ningún modo es mi intención afirmar eso. Pero pienso que deben ordenarse a la reflexión filosófica propiamente tal, como la anatomía se ordena a la fisiología.*

Fueron tales admoniciones, seguramente, las que me permitieron superar el temor natural de avocarme, desde mi ignorancia, al estudio de un problema fundamental, en diálogo directo con un pensador también fundamental. La afirmación de Tomás de Aquino –un pensador de primer orden, que duda cabe– según la cual “el mismo ser es lo más perfecto de todo”, objeto del presente estudio, en efecto, es una tesis audaz y radicalísima, que afecta en

toda su anchura y profundidad a la contemplación metafísica de la realidad. Se ponen en juego en ella, al mismo tiempo, la universalidad máxima –pues el ser es lo más universal– y la radicalidad en el orden de las causas –pues la perfección dice razón de fin, que es la “causa de las causas”, al decir de Tomás–. Estas dos notas –la búsqueda de una universalidad irrestricta y de una causalidad última– son las que definen a la filosofía, que quizá alcanza su culminación cuando el cumplimiento de ambas condiciones se da en la línea de un mismo y único principio. Tal vez esa es la causa de que la comprensión del ser como acto, como perfección de todas las cosas, tenga la función de “piedra angular” en la arquitectura del pensamiento del Aquinate: lo común a toda la realidad –el ser– opera al mismo tiempo como causa final –pues es lo más perfecto de todo–, más allá de la materia, de la eficiencia y de la formalidad, que quedan de algún modo asumidas en aquél. Tal es la importancia y el interés del tema tratado, como se verá con más detención en la Introducción.

A más de alguien podría parecer desmesurada la pretensión de esta empresa intelectual; y, efectivamente, lo es. Ya Aristóteles señaló que la posesión plena de tal ciencia es un privilegio divino; sin embargo, sería indigno del hombre no buscarla (cfr. Met. I, 2; 982 b). De ahí que en este trabajo muchas veces haya debido contentarme con plantear los problemas y tan sólo esbozar posibles líneas de solución. Si he logrado eso con algo de acierto –el lector lo juzgará–, me doy por más que satisfecho, pues no es un progreso despreciable haber planteado bien las dificultades: “Los que quieren investigar con éxito –dice Aristóteles– han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible desatar, si se desconoce la atadura”. (Met. III, 1; 995 a) Por eso, se publica este libro con la esperanza de que pueda ser útil a quienes quieran sostener un diálogo filosófico vivo con Tomás de Aquino o, más en general, con los grandes cultores de la metafísica. No se pretende ofrecer soluciones definitivas y cerradas; si las expresiones usadas a veces dan esa impresión, se debe sólo a las exigencias de la economía del lenguaje.

El diálogo metafísico es, de suyo, inagotable, como es inagotable la riqueza de su objeto, el ser como tal; por lo que siempre me han producido desconfianza, en el campo filosófico, las formulaciones que se presentan como definitivas y cerradas, aun en su concreción terminológica, a posteriores revisiones y retornos reflexivos que las problematicen. Tales formulaciones, cuando se presentan de esa forma, suelen ofrecerse de un modo impersonal, desgajadas del ámbito vital del pensamiento que les dio origen, en el cual, sin embargo, permanece latente la clave profunda de su sentido y de su fuerza. Es posible que el carácter eminentemente concreto de su objeto –el ente en cuanto ente: que es concreto, porque lo real en sentido propio es individual– exija a la filosofía una referencia permanente al pensamiento concreto que le da origen; puesto que la universalidad de su objeto no es la de un género, sino la de un principio, la comunicación de esta ciencia, a diferencia de las particulares, no se da tanto por el acceso común a juicios despersonalizados, como por la comunicación personal en la actividad vital del pensamiento. De ahí que el valor de una filosofía no se manifiesta tanto en la permanencia literal de sus expresiones como en la fecundidad del pensamiento que a partir de ella se origina: busca engendrar y perpetuarse en nuevos discursos bellos, diría Platón (cfr. Fedro, 277a). En este trabajo se ha buscado hacer hablar a Tomás de Aquino sobre una de sus tesis fundamentales: “el mismo ser es lo más perfecto de todo” (I, 4, 1 ad 3). ¿Cuál es el sentido de tal afirmación? ¿Cuáles son sus fundamentos? ¿Qué problemas son los que contribuye a resolver y cuáles surgen a partir de ella? ¿Cómo se proyecta en el conjunto del pensamiento del Aquinate y, más ampliamente, de la metafísica? Estos son los principales temas tratados en este estudio; ojalá sea también fecundo y contribuya a iniciar, en quien lo lea, una serena conversación con el Doctor Angélico, o alimente la de aquéllos que ya la están realizando. Esa sería mi mejor paga.

Con eso no haría más que corresponder, con algo, a lo que he recibido en el Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes. A todos los que ahí trabajan dirijo, en primer lugar, mis agradecimientos, por el apoyo y el aliento recibido durante el desarrollo de este estudio. Debo un especial reconocimiento al pro-

fesor Alejandro G. Vigo, quien siguió paso a paso la realización de este trabajo, al que contribuyó con valiosas orientaciones y aportes fundamentales, supliendo mi ignorancia con su sabiduría y mi ligereza con su rigor. Agradezco también a los profesores Jorge Peña, de la Universidad de los Andes, y Ángel Luis González, de la Universidad de Navarra, el haber considerado que este escrito valía la pena de ser publicado. Agradezco, finalmente, a mi familia, que con generosidad y sacrificio me aseguró el tiempo y la calma necesarios para el buen término de esta investigación.

I

INTRODUCCIÓN

a) *Interés del tema y propósito del presente trabajo*

Hay pocas afirmaciones en la filosofía tan preñadas de consecuencias como aquella según la cual “ente” y “bien” se identifican. Late en esta tesis la afirmación de la bondad radical de todo lo real; si el ente y el bien son lo mismo, todo lo real es bueno precisamente *porque* es real y en la medida en que lo es. Puede invertirse la relación y decirse que todo lo real existe *porque* es bueno; en esta línea se mueve la afirmación de la primacía de la causa final por sobre la eficiente, la material y la formal, doctrina de clara raigambre platónica y fundamental para el pensamiento de Aristóteles y de Tomás de Aquino. No haría falta extenderse demasiado para mostrar las repercusiones de tal doctrina sobre la comprensión y fundamentación metafísica de la ética.

Y, sin embargo, tal como es frecuente en el ámbito de los principios fundamentales de la razón y de la realidad, la extensión y claridad de los fundamentos de aquella tesis, en los escritos de los principales filósofos que la sustentan, parecen ser inversamente proporcionales a su importancia: algunos ejemplos, alguna orientación general, alguna argumentación que –al menos en apariencia– bordea la tautología... Tal parece ser la naturaleza de las verdades fundamentales: aunque son capaces de iluminar el resto de la realidad, pues ese es el objetivo del esfuerzo del pensamiento que por primera vez las hace patentes, permanecen en sí mismas oscuras para nosotros. Sólo una posterior reflexión que las tematiza expresamente puede desentrañar la claridad que hay en ellas y por la que son luminosas, sin que pueda dejarse de lado, en esta reflexión posterior, el sentido que tenían en su primera formula-

ción¹. Basta pensar, a modo de ejemplo, en la historia filosófica posterior de la enigmática frase de Parménides: “Uno y lo mismo es ser y pensar”...

El presente trabajo pretende ser una aproximación personal a la comprensión de una de esas tesis fundamentales –ente y bien se identifican; todo lo real es, de suyo, bueno– a partir del análisis de los textos en que Tomás de Aquino se refiere a ella. Como se verá en el apartado siguiente de la Introducción, esta idea tiene una relevancia capital en el pensamiento del Aquinate, quien se encuentra respecto a ella en una posición que se podría llamar de “término medio” entre el primer descubrimiento que la presenta como principio explicativo y el retorno reflexivo que la tematiza e intenta aclarar. Pues, evidentemente, no es Tomás el primero en proponer esta tesis, ni el primero en intentar profundizar en su sentido y en sus fundamentos, sino que la recibe de una importante tradición anterior –Platón, Aristóteles, Agustín...–; sin embargo, la originalidad y la fuerza de la síntesis metafísica de Tomás, cuyo núcleo esencial parece estar en el reconocimiento del “*ipsum esse*” como acto², aporta nuevas luces para la comprensión de la identidad real de “ente” y “bien”, que equivale, en definitiva, como se ha dicho, a la afirmación de la bondad fundamental de todo lo real. Quizá nadie anterior a Tomás de Aquino había presentado esta doctrina con tanta radicalidad, reflejada en frases tales como “*Illud quod per se est appetibile est esse*” (I, 5, 2 ad 3) u “*Omnium perfectiones pertinent ad perfectionem essendi*”. (I, 4, 2) Este es un empeño intelectual que, sin duda, recoge los esfuerzos anteriores, yendo más allá de ellos. Este esfuerzo de síntesis de las doctrinas anteriores a él y esta radicalización son lo que hace particularmente interesante el estudio de este problema en el pensamiento de Tomás de Aquino, en cuyos escritos, además, se presenta acompañado casi siempre de una fundamentación y aclaración metafísica, de un

¹ Esta es, según Fernando Inciarte, la estructura del progreso en la reflexión filosófica. Cfr. “El Reto del Positivismo Lógico” (Rialp, Madrid, 1974, pp. 54–58)

² Cfr. M. M. C. “El Esencia del Tomismo” (Madrid, 1952, pp. 115–122)

empeño por hacer patente este principio y por evitar los errores que conllevaría su desconocimiento.

Ipsium esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus (I, 4, 1 ad 3). Si se considera que el “esse”, según Tomás, es el elemento determinante o formal en la noción de “ens”, puede decirse que la afirmación recién citada es la expresión más pura de la profundización tomista en la comprensión de la bondad de todo lo real, fundada en una previa profundización en la comprensión de la estructura de acto y potencia presente en las realidades finitas. El fundamento: “comparatur ad omnia ut actus”; la conclusión: “est perfectissimum omnium”. Esta afirmación, sin embargo, no está exenta de dificultades y es necesaria una detenida reflexión para aclarar sus fundamentos y desentrañar todas sus implicancias. Tal es precisamente el objetivo del presente trabajo que, en realidad, no pasará de ser una primera aproximación personal a la solución de los problemas que se presentan en esta empresa intelectual.

El trabajo se centrará en el análisis e interpretación de textos en los que el Aquinate presenta la tesis señalada y de otros, de diferentes obras del mismo autor, en que se refiere a temas estrechamente vinculados al anterior y que pueden ayudar a su comprensión. Se prestará una especial atención a los textos de la Suma Teológica, porque el carácter de síntesis global de esta obra permite apreciar el sentido y alcance de la tesis citada en el contexto unitario del pensamiento de Santo Tomás. La unidad de la Suma Teológica no es la propia de un “sistema” al modo de la filosofía moderna, como han hecho notar sus estudiosos³, de manera que sería errado pensar que sólo a través del conocimiento del todo puede llegarse a comprender cada elemento particular; sin embargo, debe tenerse presente que los problemas que contribuye a solucionar un principio filosófico, y en vista de los cuales, en gran medida, se llega a reconocer y formular, dicen mucho acerca de él. De ahí que haya parecido oportuno incluir en esta introducción un apartado sobre la importancia y la función de la idea de “ser como

³ Cfr. Pieper, J., “Filosofía Medieval y Mundo Moderno” (Rialp, Madrid, 1974, pp. 297-301).

perfección” en el desarrollo de la Suma Teológica. Por lo mismo, a lo largo del trabajo serán frecuentes las referencias a los problemas a propósito de los cuales Tomás formula el principio que será el objeto principal de este estudio: *Ipsum esse est perfectissimum omnium* (I, 4, 1 ad 3).

b) *Importancia de la noción de “ser como perfección” en el desarrollo de la Suma Teológica*

La capital importancia de la concepción del ser como la “perfección de todas las perfecciones” se aprecia claramente al considerar que las cuestiones o problemas que, a la luz de esta noción, quedan clarificados son los centrales de la Suma Teológica y, se puede añadir, del pensamiento de Santo Tomás. Las piedras fundamentales de la arquitectura de esta obra se hacen aptas para sostener el resto del edificio, en gran medida, gracias a esta profunda penetración en el acto de ser.

Ya casi al inicio de la obra (I, 2, 3), en orden a probar la existencia de Dios –cuarta vía–, se habla del “esse” como de una perfección: “Ergo, est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis”. La “cuarta vía” se remonta hasta Dios a partir de los diferentes grados de perfección que se encuentran en las cosas, cuyo origen está en algo que posee esas perfecciones de modo pleno e ilimitado. Ahora bien: es necesario entender el “esse” como perfección, susceptible, por tanto, de un más y de un menos, para poder remontarse a Dios como causa primera no sólo de tal o cual perfección –verdad, bondad, belleza, etc.–, sino de todo el ser. De acuerdo a las demás “vías” desarrolladas en este artículo, puede llegarse a Dios como “primer motor inmóvil” (primera vía), como “causa eficiente incausada” (segunda), como “ser necesario por sí” (tercera) y como “Inteligencia ordenadora del universo” (quinta). Pero si no se incluyera en esta cuarta vía el “esse” como perfección recibida totalmente de la causa primera, el Dios al cual llegan las demás vías no sería el Dios *creador* de todas las cosas y, por lo mismo, no se apreciaría convenientemente el modo por el cual es “primer motor”, “primera

causa eficiente”, “ser necesario por sí” y “ordenador del universo”. Así, a partir de la noción de “esse” como perfección, se da un paso fundamental en la comprensión de la primera causa del universo, de la dependencia de las cosas respecto de ella, y se clarifican con una nueva luz las otras vías que, incluso sin esta concepción, poseían validez propia.

Puesto que los argumentos por los que se infieren los atributos divinos –argumentos consistentes en atribuir a Dios todo lo que le conviene por el hecho de ser “causa primera” y en excluir de Él todo lo que es propio de los entes causados (cfr. I, 12, 12)– remiten continuamente a las “cinco vías”, la función fundamental que en éstas tiene la comprensión del “esse” como perfección, se proyecta a la comprensión de los atributos divinos y, por ellos, a toda la obra⁴.

Vuelve a hablarse del ser como perfección en I, 3, 4 c., pasaje en el que se pregunta, a propósito de la absoluta simplicidad divina, si en Dios son lo mismo la esencia y el ser. Concluye que ambos se identifican en Dios, y sólo en Dios: puesto que el “esse” es acto –perfección– respecto de la esencia, en todo ente en el que no se identifiquen ambos, se encuentra una composición de acto y potencia, lo que ha quedado ya excluido de Dios (a. 1), por su condición de “primum ens”. De este modo, la noción de ser como “perfección de toda forma y naturaleza”, dará pie para establecer la diferencia fundamental entre Dios y las creaturas y, por consiguiente, para determinar cuál es el “Nombre propio de Dios”: “El que Es” o el “mismo Ser subsistente”, con toda la riqueza teológica de la coincidencia de la noción bíblica (Ex 3, 14) y la filosófica (cfr. I, 13, 11).

Siguiendo esta misma línea argumentativa, Sto. Tomás establece el estatuto propio de los Ángeles: aunque en ellos no hay de ningún modo composición de materia y forma, no por eso son “acto puro” –lo que es propio de Dios– pues permanece en ellos la

⁴ Sobre la preeminencia de la “4ª vía” para la demostración de la existencia de Dios y la función “arquitectónica” de la misma en el pensamiento de Tomás de Aquino, vid. González, A.L., “Ser y Participación” (Eunsa, Pamplona, 1979, pp. 106-200).

composición de “essentia” y “esse”. Se excluye, así, la hipótesis contradictoria de la “materia incorpórea”. (cfr. I, 50, 1 y 2)

Puesto que el obrar sigue al ser, se esclarece, en consecuencia, la diferencia entre el obrar de Dios y el de las creaturas, y la relación entre ambos, obviamente sin eliminar el misterio que envuelve estos problemas, sobre todo si se trata de la libertad humana. Así, se establece que crear –hacer algo a partir de la nada– es una acción propia de Dios y se excluye la posibilidad de que otros entes creen “por ministerio divino” o como causa instrumental del acto de crear, como habían sostenido el pseudo Dionisio y Avicena (cfr. I, 45, 5). De modo semejante, se afirma la necesidad de que Dios conserve constantemente a las creaturas por su acción creadora: en éstas el ser es una perfección recibida, participada de modo limitado, de manera que por esencia no les compete darse a sí mismas el ser, ni conservarlo por sí mismas; pues la esencia es potencia respecto del acto de ser, y nada pasa de la potencia al acto sino por algo que está en acto. (cfr. I, 2, 3; I, 44, 1)

También la antropología de Sto. Tomás se ve positivamente fecundada por la tesis metafísica de que se habla, pues ésta es la perspectiva desde la cual demuestra la unicidad del forma sustancial del hombre –el alma intelectual–, que comunica o “da a participar” su propio acto de ser al resto del compuesto, sin necesidad de recurrir a otras formas sustanciales inferiores; pues por la comunicabilidad de su acto –el “esse”– es capaz de asumir en sí las virtualidades de las formas inferiores (cfr. I, 76, 4). Por razones análogas se puede entender el compuesto humano de alma y cuerpo como una unidad sustancial de forma y materia, en la cual, sin embargo, la forma subsiste por sí misma y no vuelve a la nada una vez disuelto el compuesto. Se resuelve, así, la disyuntiva entre el platonismo y el aristotelismo: o se afirma la inmortalidad del alma al precio de romper la unidad del hombre o de identificarlo con uno solo de sus principios –el alma–, o se salva la unidad sustancial de cuerpo y alma a costa de dejar, al menos, una seria incertidumbre acerca de la pervivencia individual después de la muerte. De acuerdo a la doctrina del Aquinate, aunque el alma subsiste por sí misma –es decir, no recibe el acto de ser en un sujeto distinto de sí misma, sino en su propia simplicidad indisoluble– y es por esto

una sustancia intelectual, sin embargo participa de la perfección del ser en el grado ínfimo entre las sustancias intelectivas, de modo que sólo puede realizar adecuadamente su operación propia – entender– en unión con el cuerpo, del cual le viene el conocimiento de las cosas materiales y sensibles, cuyas esencias son proporcionadas a su capacidad (cfr. I, 76, 5). En esto se ve que, aunque subsiste por sí misma, es una sustancia incompleta –la naturaleza no falla en lo que es necesario–, que naturalmente debe estar unida al cuerpo. La unidad sustancial entre ambos, nuevamente, se salva por la comunicación que el alma hace al cuerpo del acto de ser: hay un único ser para la materia y la forma, en lo cual consiste, precisamente, la unión sustancial, con la peculiaridad, en el hombre, de que la forma no requiere de la materia para subsistir (cfr. I, 76, 1)⁵. Como se ve, la coordinación de ambas tesis antropológicas –subsistencia del alma y unión sustancial de ésta con el cuerpo– sólo es posible gracias a la concepción del ser como una perfección, susceptible, por ende, de ser participada, comunicada, según un “más y un menos”.

Ya que “todas las perfecciones pertenecen a la perfección del ser” (I, 4, 2), puede comprenderse mejor de qué modo todas las perfecciones de las creaturas, incluso las que son contrarias entre sí, se encuentran en Dios de modo simple, ilimitado y eminente. La posibilidad de reducir sin negar las diferentes perfecciones a la simplicidad y eminencia propias del Principio parece necesaria para una comprensión global de la realidad. Y esta posibilidad seguramente no se daría si no se descubriera ya en las realidades materiales, a las cuales accedemos por la experiencia, una perfección que de algún modo asume todas las demás, y que no sólo está por sobre las demás⁶. Tal vez es éste el motivo por el que Platón y sus seguidores, especialmente Plotino, aunque llegaban a concebir un principio absolutamente perfecto en la cúspide de la realidad, terminaban por hacer inentendible la vinculación de aquél principio

⁵ Cfr. Gilson, E. “El Tomismo” (Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951, pp. 265–269)

⁶ Cfr. Plotino, *Enneadas*, 125, 128.

con todo lo que de él procede⁷. En la doctrina de Sto. Tomás, el acto de ser incluye toda otra perfección, de manera que todas éstas son poseídas de forma simple e ilimitada por Dios, que es el mismo ser subsistente (cfr. I, 4, 2).

Muy vinculada con lo anterior, está la explicación del modo por el cual cada ente posee y manifiesta alguna de las perfecciones del Creador, pues cada ente es semejante a Dios en la medida en que de algún modo posee la perfección de ser, que sólo a Dios pertenece de modo absoluto (cfr. I, 4, 2 y 3). Esta es la manera por la que, como se verá más adelante, toda creatura tiende a Dios como a su fin: se puede decir que son equivalentes las expresiones de que “todo ente apetece su propia perfección” y “todo ente apetece ser”; no sólo conservarse en el ser, sino desplegar, por sus operaciones, toda su capacidad de ser, en lo cual alcanza su máxima perfección, porque llega así a la máxima semejanza divina (I, 6, 1).

Por esta razón —el ser es la perfección de todas las perfecciones— puede Santo Tomás afirmar que “ente” y “bien” se identifican según la realidad y que todo ente es bueno: pues el bien es lo que todos apetecen, y todo apetece su perfección. Todo ente es bueno precisamente en la medida en que es ente. Nuevamente se aprecia aquí la importancia de entender el ser como acto, como perfección: sin esto no se podría concebir que se diera según diferentes grados y, por tanto, no podría percibirse la radical identificación de “bien” y “ser” : pues es manifiesto que hay en la realidad cosas más o menos buenas, más o menos nobles (cfr. I, 2, 3). Se puede afirmar así, en contra del maniqueísmo, la bondad del cuerpo y de la materia en general (I, 5, 3; I, 48, 1; I, 49, 3).

Una afirmación netamente teológica, centralísima y preñada de otras consecuencias, posibilitada por esta concepción del “esse”, es la admirable explicación que da Santo Tomás de la unión hipos-

⁷ Cfr. Idem, “El Ser y los Filósofos” (Eunsa, Pamplona, 1985, pp. 21–75). En estas páginas, Gilson pone de relieve la progresiva desvinculación entre el “primer principio” y el resto de la “realidad” presente en el pensamiento de Parménides, Platón y Plotino, como consecuencia de no situar la base de la reflexión metafísica en el “esse”

tática de las dos naturalezas de Cristo, a partir de la unidad del “esse” divino (cfr. III, 17).

En definitiva, la comprensión del “esse” como “acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones” determina la doctrina de Santo Tomás expuesta en la Suma Teológica en cada uno de sus puntos fundamentales: el ser de Dios en sí mismo y en su acción propia: crear; la “emanación” de las creaturas a partir de Dios, con su estatuto ontológico y su modo de obrar propios; y el retorno de las creaturas a Dios, tanto desde el punto de vista natural como sobrenatural (cfr. I, 2, introducción).

c) Plan general del trabajo

El desarrollo del trabajo contendrá, primero, unas aclaraciones preliminares (Parte II), con las que se pretende sentar las bases para una adecuada interpretación de la tesis tomista de que se trata. Con este fin se procurará penetrar en el sentido de las dificultades para concebir el “esse” como una perfección y, más todavía, como la “perfección de todas las cosas”, dificultades que el propio Tomás formula de modo más o menos expreso y que, evidentemente, tiene presentes al momento de expresar su concepción sobre el “ipsum esse” (Capítulo 1). Luego, se hará una caracterización de los principales sentidos del concepto de “perfección” presentes en el pensamiento de Tomás, necesaria para comprender el sentido y alcance de la afirmación del “ipsum esse” como “perfectissimum omnium” (Capítulo 2). En segundo lugar, después de estas aclaraciones previas, se realizará una interpretación de los principales textos del Aquinate en que éste presenta y explica el “ipsum esse” como perfección de todas las cosas (Parte III). La labor de interpretación consistirá sobre todo en intentar hacer patente la fuerza argumentativa presente en esos textos, en solucionar las dificultades expuestas en el Capítulo 1 de la Parte II y en mostrar por qué y en qué sentido los diversos significados de “perfección” desarrollados en el Capítulo 2 de la Parte II son aplicables de modo eminente al “ipsum esse”, perfección en la cual todas las demás se resuelven como en su principio. La resolución sucesiva de los senti-

dos de “perfección” en la perfección del “esse” será el hilo conductor del desarrollo de la Parte III, a lo cual responderá también la división de sus capítulos, salvo el 1º, en el que se aborda el tema del “ser como perfección” en la “Cuarta Vía” (I, 2, 3). En la Parte IV, correspondiente a las conclusiones, se ofrecerá una síntesis general, que contenga una exposición de los principales resultados a que se haya llegado durante el desarrollo del trabajo, con un especial énfasis en mostrar su congruencia y su unidad interna, más allá de la dispersión y de la diferencia de perspectivas con que se presentaran en los diferentes capítulos. Finalmente, dentro de las conclusiones, se incluirá un capítulo que recoja algunos de los problemas más relevantes que se hayan presentado en la investigación y que no se hayan respondido, ya sea por motivos de brevedad, por exigir un desarrollo que se apartaría demasiado del tema propuesto, o por ignorancia.

II

ACLARACIONES PRELIMINARES

1. Dificultades para concebir el “esse” como “perfección”

Concebir el “esse” como una perfección o, más todavía, como la perfección de las perfecciones, no es algo exento de dificultades. Varias de las más significativas están presentes en las objeciones que preceden al desarrollo de varios artículos de la Suma Teológica.

a) *El “esse” es lo común a todo; y lo común es lo más imperfecto...*

Una primera dificultad es la siguiente: el ser es lo común a todas las cosas, a lo cual se añaden todas las demás perfecciones. Es, por tanto, lo más imperfecto; pues sólo lo imperfecto, lo inacabado, puede ser completado por algo “externo” que se le añade. Además, puesto que hay diversos grados de perfección en las cosas, es imposible que lo más perfecto sea lo común a todas: porque así todas serían igualmente perfectas. Este problema lo presenta el propio Santo Tomás en I, 3, 4 obj.1, en relación a la pregunta de si en Dios son o no idénticos la esencia y el ser. Parece que no, dice la objeción: “si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune quod de omnibus praedicatur”. Está latente en esta objeción el peligro de caer en el panteísmo: pues debe afirmarse que nada hay más perfecto que Dios; y si el ser es lo más perfecto de todo, y todo *es*, todo es Dios. Un poco más adelante se presenta una objeción de acuerdo a la cual Dios no es perfecto: “Ostensum est supra quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum: cum sit comunissimum et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus”. (I, 4, 1 obj. 3) Y en el siguiente artículo (2, obj.

3) de la misma cuestión, se enfatiza: “Vivens est perfectius quam ens, et sapiens quam vivens: ergo et vivere est perfectius quam esse, et sapere quam vivere”. Realidades que manifiestamente son perfecciones, y en grado eminente, como vivir y saber, se conciben como añadidas al ser, y no todos los entes las poseen; ser, por tanto, no parece ser lo más perfecto.

Hay dos constantes en todas estas dificultades, que en el fondo no son más que una sola: entender el ser simplemente como lo común a todo, de modo que “ente”, desde el punto de vista lógico, es el concepto que posee máxima extensión; y entenderlo como aquello a lo cual se le añaden externamente, por decirlo así, todas las demás determinaciones: así, “ente” sería el concepto más vacío.

Esa forma de comprender el ser, como lo más amplio e indeterminado, está presente en las doctrinas que, a lo largo de la historia del pensamiento, han entendido el ser como “quasi género”¹. Es propio del género, en efecto, comportarse como lo material respecto a lo formal: a la indeterminación del género se le añade la formalidad de la diferencia, que no está incluida en la esencia del género. Un aspecto importante en la solución de estas dificultades para entender el ser como perfección, como se verá más adelante, será mostrar que al ser no se le puede añadir nada que no esté ya actualizado por la perfección del ser y, por tanto, incluido en él: ser no es un género (cfr. I, 3, 5), aunque sea lo más universal.

b) *“Perfección” implica la posibilidad de “grados”; pero no hay un término medio entre “ser” y “no ser”...*

Otro tipo de dificultad, vinculado al anterior, puede pensarse que está presente de un modo velado en el desarrollo de la “cuarta vía” (I, 2, 3), de la que ya se ha hablado. Ya en este argumento se habla del “esse” como perfección: “Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa *esse*, et bonitatis, et cuiuslibet *perfectionis* (...)”. Pero es de notar que de todas las perfecciones que se mencionan

¹ Cf. *ibid.*, pp. 160-220.

en este pasaje, “ens” es la única cuya inclusión Santo Tomás se detiene a justificar. Todas las demás –“bonum”, “nobile”, verum”– se da por descontado que son perfecciones, susceptibles de un “más” y de un “menos”; “ens”, en cambio, no es evidente que lo sea: ¿hay, acaso, algo medio entre el ser y el no ser? ¿Cómo puede una cosa ser “más ente” que otra? Esto es lo que puede suponerse como objeción latente. Y no carece de importancia, pues si el ser es “la perfección de las perfecciones” debiera darse según “un más y un menos”, pues si hay cosas más perfectas que otras, con mayor razón debe haber grados en aquello por lo cual cada cosa es perfecta.

La dificultad para entender que el “esse” pueda darse en diversos grados parece vinculada al hecho de que la gradación del ser como tal no está presente de modo inmediato en el lenguaje ordinario: no hay ningún dato lingüístico que hable de ser más o menos en sentido absoluto, sino sólo de ser más o menos esto o lo otro. No se dice, por ejemplo, que un hombre *sea* más que otro, sino que es más sabio, más hábil, etc.. El “esse” considerado en sí mismo parece no tener presencia en el lenguaje común, que es una fuente y una base de reflexión importante en el pensamiento de Tomás de Aquino², quien seguramente heredó este método de Aristóteles (cfr. C. G. I, 1). Es natural esta ausencia, pues el lenguaje significa la realidad de acuerdo al modo en que ésta es entendida (cfr. I, 5, 2) , y el “esse” –como se verá más adelante– no es apresable conceptualmente de modo directo por nosotros y siempre lo conocemos en relación a las formas de los entes limitados en los cuales se da. Lo normal es que la afirmación o negación del “esse” se presente desde la atribución de un predicado a un sujeto individual (singular o plural). Una referencia algo más directa al “esse” se da en la predicación de existencia; ésta, sin embargo, no es considerada en tales predicaciones de modo absoluto, sino en referencia al sujeto del cual se afirma o se niega, y , sobre todo, parece entenderse de un modo externo y negativo. Se entiende el ser como “lo que está ahí delante, con independencia de mí” o como “estar fuera de la nada”. De esta manera no es comprensible

2. Cfr. “Summa Contra Gentiles” I, 1.

hablar de grados de ser, pues tan “delante de mí” está una piedra como un hombre, y tan “fuera de la nada” está un árbol como Dios. Procuraré mostrar que la solución de esta dificultad se centra en la consideración del ser en sí mismo, en las cosas, y no sólo en relación a algo que se presenta como opuesto de algún modo al ser: el sujeto que lo conoce o puede conocer, su no dependencia respecto de éste, o su simple negación, la nada. No es posible, al parecer, comprender adecuadamente la gradación de una perfección en una consideración meramente negativa de ésta.

c) *¿Con respecto a qué es “acto” el “esse”, si no hay nada fuera de él?*

Hay otra dificultad, quizá más fundamental que las anteriores, que Santo Tomás no formula expresamente, aunque sí da los elementos para resolverla: si el ser es “el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones”, hay que decir que actualiza y perfecciona algo distinto del ser mismo, algo que es imperfecto y potencial respecto al ser. Pero no hay nada fuera del ser; ¿qué es, entonces, aquello a lo cual el acto de ser perfecciona? ¿El no ser? Esto no puede pensarse. ¿Se actualiza a sí mismo? Tampoco esto puede admitirse: pues nada puede estar en acto y potencia respecto a lo mismo, nada pasa de la potencia al acto sino por algo que está en acto, y lo que ya está en acto no requiere ser actualizado. No es difícil notar que para resolver esto es preciso afrontar temas fundamentales de la metafísica, presentes desde Parménides: ¿qué es propiamente “ser”? ¿Puede existir, de algún modo, el “no ser”? La potencia actualizada y el acto que la actualiza, ¿en qué sentido se identifican y en qué sentido son diversos? No pretendo responder exhaustivamente estas preguntas en el presente trabajo, sino mostrar, en la medida en que sea necesario, cuáles son las líneas de solución implicadas en la tesis fundamental que se analiza: “*ipsum esse est perfectissimum omnium*”. (I, 4, 1 ad 3)

Tales son, entonces, las dificultades que deberán tenerse presentes al desarrollar la tesis: 1ª, si el ser es lo común a todo y aquello a lo cual se añaden todas las demás perfecciones, ¿cómo no pensar

que es lo más imperfecto? 2^a, si no hay término medio entre “ser” y “no ser”, ¿cómo entender que haya “grados de ser”, de los cuales depende la mayor o menor perfección de las cosas? 3^a, si no hay nada fuera del ser, ¿cómo puede éste comportarse como acto respecto de algo distinto del ser mismo?

2. ¿Qué es “perfección”?

Para poder resolver adecuadamente las anteriores dificultades, penetrar en el sentido de la tesis citada y comprender sus implicancias, puede ser útil detenerse a considerar cuáles son los diferentes sentidos en que, a lo largo de la Suma Teológica, se dice que algo “es perfecto” y cómo se relacionan esos sentidos entre sí. Así podrá verse cuáles de esos sentidos de perfección, y en qué medida, corresponden al ser (“esse”) como tal.

a) *Etimología y primera caracterización*

Como punto de partida del análisis es útil recurrir a la etimología de la palabra, que Santo Tomás presenta en una de las objeciones a la pregunta de si Dios es perfecto: “Perfectum dicitur quasi totaliter factum”. (I, 4, 1 obj. 1) El significado originario proviene del obrar humano, del arte: “perfectum” se conecta con “factum”, lo hecho, a lo cual en la palabra “perfectum”, por el prefijo “per” se agrega la idea de ‘acabamiento’, es decir, ‘hecho de punta a punta’, ‘terminado de cabo a rabo’. No pueden dejar de presentarse a la memoria los ejemplos que Aristóteles toma del arte para ilustrar las nociones de materia, forma, agente, fin, acto, potencia...³ Pero rápidamente se ve que lo definitorio de esta noción, el ser “ya acabado”, se encuentra también en la naturaleza, en la que hay un continuo hacerse, en procesos que pueden alcanzar su acabamiento de modo más o menos pleno. De modo que esta objeción, según la cual Dios no es “perfecto”, se responde así “(...) in

3 Cf. Aristóteles, “Ética” II, 9, 1099b-1100a; “Metafísica” VII, 9, 1024a-22b.

his quae fiunt, tunc dicitur aliquid esse perfectum, cum de potentia educitur in actum; transumitur hoc nomen 'perfectum' ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum factionis, sive non". (I, 4, 1 ad 1) Se percibe de modo inmediato la vinculación de estas dos nociones: acto y perfección, y no es fácil determinar cuál de ellas posee la primacía, desde cuál de ellas se esclarece la otra, cuál de ellas puede resolverse en la otra, o siquiera si es posible tal resolución, tratándose de nociones tan primarias. Por ahora baste con decir lo siguiente: la perfección es "acto". En el texto recién citado, junto con mostrarse la vinculación de las nociones de acto y perfección, se desvincula a ésta de la referencia a la temporalidad, propia de los procesos tanto del arte como de la naturaleza. Perfecto es, simplemente, aquello a lo cual no le falta ser en acto, con independencia de que este acto haya llegado a poseerse en el tiempo o no.

Pero estas precisiones tienen todavía un carácter negativo y algo tautológico, carácter que se aprecia más claramente en este pasaje: "(...) perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suae perfectionis". (I, 4, 1) Llamamos perfecto a aquello a lo cual no le falta nada según su modo de perfección propia, nada de la actualidad que le es debida. Esta afirmación, que a primera vista es una trivialidad, manifiesta un rasgo importantísimo de la realidad y de nuestra captación de ella. Este significado de la palabra perfección, presente en el lenguaje corriente, muestra, en efecto, que no sólo conocemos cosas que son "ya", "de hecho", sino que las comprendemos desde aquello que pueden –y de algún modo deben– llegar a ser. Se percibe en el devenir de la realidad, más que un movimiento ciego, tendencias que miran a un fin, que es su plenitud, desde la cual se las juzga. Así, por ejemplo, de un rosal que da flor y semillas fecundas se dice que es "perfecto"; no así de otro que aún no ha llegado a eso. O, en el ámbito humano, llamamos "perfecta" a una escultura que ha sido terminada y en la cual se ha logrado belleza por las proporciones, y no a aquélla en la que esto no se da. La experiencia del hombre está lejos de ser percepción de "hechos brutos", como ha querido verla el positivismo.

b) “*Ser perfecto*” es “*ser en acto*”

Son otros los pasajes en que se procura explicar la perfección de modo más positivo y menos tautológico. Ya se aludió a uno de ellos al hablar de la etimología de la palabra. La perfección es “acto”: “(...) transumitur hoc nomen ‘perfectum’ ad significandum omne illud cui non deest esse in actu (...)” (I, 4, 1 ad 1) “Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu”. (I, 4, 1) “Unumquodque autem in tantum perfectum est, in quantum est actu: nam potentia sine actu imperfecta est”. (I-II 2, 2) “(...) omnis actus perfectio quaedam est”. (I, 5, 3). Se ve, así, que aquí la noción de acto tiene cierta primacía sobre la de perfección, pues ésta es entendida y explicada desde aquélla. El autor no se detiene en esta obra, sin embargo, a clarificar qué es “acto”; es un conocimiento de metafísica que se da por supuesto. Seguramente la base teórica que sustenta la caracterización de la perfección como acto está en la *Metafísica* IX, 8 de Aristóteles, texto en el que se expone la triple prioridad del acto respecto de la potencia: en cuanto a la naturaleza, en cuanto al tiempo y en cuanto al pensamiento. Es decir, la potencia por su propia naturaleza y de modo completo se ordena al acto; aunque el principio de algún ente sea potencial respecto de su acabamiento, y por ello la potencia tenga en él cierta prioridad, debe presuponerse previamente un acto proporcionado a ese acabamiento, acto desde el cual se origina el proceso: pues nada pasa de la potencia al acto sino por algo que está en acto; y puesto que por su naturaleza propia la potencia se ordena al acto, sólo desde éste cabe entenderla y definirla. En la *Suma Teológica*, a lo más se ilustra con ejemplos el paso de la potencia al acto, o se formulan principios generales acerca de la relación entre ambos modos de ser, como en I, 2, 3: el agua que era cálida en potencia, pasa a ser cálida en acto movida por el fuego, que es cálido en acto, pues nada pasa de la potencia al acto sino por algo que está en acto. Sin embargo, aunque en los textos citados se caracteriza la perfección desde la noción de “acto”, cabe preguntarse si la noción de acto no requiere para ser explicada de la de “perfección”. En fin, toda perfección es acto y todo acto es cierta perfección (“...perfectio quaedam est”.: I, 5, 3). La razón de

que aquí se utilice la palabra “quaedam”, que rompe la equivalencia de acto y perfección, no es que haya perfecciones que no sean actos, sino porque debe distinguirse la perfección en sentido absoluto y la perfección en sentido restringido, como se verá. Así, todo acto es, al menos, cierta perfección, aunque no necesariamente la perfección en sentido absoluto. Por tanto, no hay una completa equivalencia entre las nociones de acto y perfección; pues, de ser así, todo acto “simpliciter” sería también perfecto “simpliciter”, lo que de hecho no puede decirse. (Cfr. I, 5, 1 ad 1: sobre la diferencia entre las nociones de “ente” y “bien”).

c) *Es “perfecto” lo consumado, lo que alcanza su fin*

¿Qué es, entonces, lo esencial del “ser perfecto”, que se cumple de modo completo en la perfección “simpliciter” y sólo parcialmente en la perfección “secundum quid”, es decir, bajo un aspecto parcial? Lo perfecto dice razón de “último”: aquello a lo cual nada queda por añadir. Es aclarativo el siguiente texto: “Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, sed secundum quid”. (I, 5, 1 ad 1) Sólo por el acto último cada cosa es perfecta “simpliciter”; y a esta perfección última se ordena todo lo demás en la cosa: “(...) quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius (...). Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem”. (I-II, 1, 6) Aunque la palabra “incoación” tenga un matiz temporal, no parece que deba entenderse sólo en ese sentido la ordenación de las perfecciones relativas a la perfección absoluta; no es un orden de sucesión temporal, sino más bien de subordinación respecto del fin. Puede verse esto en el siguiente pasaje: “Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem”. (I, 6, 3) Pueden

distinguirse, entonces, tres niveles en la perfección de una cosa. Primero, que sea “constituida en su ser”; esto es lo que puede llamarse “acto primero” o “esse in actu simpliciter” (cfr. I, 5, 1 ad 1), que ciertamente es una perfección, pero no la perfección “simpliciter”, sino sólo “secundum quid”. Más aún: se le puede llamar perfección porque está ordenada a la perfección consumada, “simpliciter”. En segundo término están los accidentes que se le añaden, necesarios para su perfecta operación, la que también es un accidente, aunque de especial relevancia, porque es “el último acto del que obra”. De ahí que sea llamada “acto segundo” y que se diga que las cosas son a causa de su operación, *para* su operación, “propter suam operationem” (cfr. I-II, 2, 2 ad 3). En lo que respecta a la realidad intrínseca de la cosa, ésta es la última perfección, pues es su acto último. Pero si la cosa no tiene su fin en sí misma, sino en algo distinto, habrá que decir que alcanza su perfección cuando llega a ese fin; este es el tercer nivel de perfección, al cual se ordenan los demás y en relación al cual reciben el nombre de perfecciones.

Ser perfecto, por tanto, se relaciona muy especialmente con el bien y el fin, como se aprecia en los siguientes textos, algunos ya citados: “(...) unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum (...)” (I, 4, introducción) “Bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile: et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter”. (I, 5, 1 ad 1) “Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem (...)” (I, 6, 3) “Quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum: quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quae fiunt a natura quam in his quae fiunt ab arte. Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem”. (I-II, 1, 6) “Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus, in ‘I Ethic’., dicit quod bonum est ‘quod omnia appetunt’. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem”. (I, 5, 1) El bien es lo

apetecible, aquello a lo cual todas las cosas tienden. Lo que las cosas apetecen es principalmente el fin, pues lo demás se desea en orden al fin; se puede decir que en los medios se apetece el fin. Por esto el fin es el bien “simpliciter”. Y cada cosa apetece su perfección, que es, por esto, su fin. La perfección absoluta, entonces, se identifica con el bien absoluto y el fin.

En la noción de perfección, sin embargo, está presente el hecho de que en lo que apetece el bien, desde el comienzo está presente ese bien; alcanzar el fin es desplegar en plenitud el ser que, de algún modo, ya se poseía: “inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius”, y “estar constituido en el propio ser” es ya cierta perfección, que se ordena a la perfección consumada. En efecto, si no hubiera cierta identidad fundamental entre lo que se es desde un comienzo y el fin al cual se tiende, no se entendería por qué ese término sería un bien para la cosa: “Perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum *suae* perfectionis”. (I, 4, 1) Esto es válido incluso para las realidades que no tienen su fin en sí mismas, pues es tendiendo a su propia perfección como cada cosa contribuye al bien del universo.

* * *

Puede resumirse así lo dicho hasta ahora acerca de la perfección: “bien” es lo que apetecen todas las cosas; el fin es lo que propiamente se apetece: por tanto, el bien en sentido propio es el fin. Ahora bien: todo apetece su perfección, el desarrollo pleno y acabado de lo que ya se es incoativamente; el fin, entonces, es la perfección; y algo es perfecto en la medida en que es en acto. Bien = apetecible = fin = perfección = plenitud, acabamiento = acto.

Además de estas caracterizaciones de lo que es “perfección”, hay otras menos esenciales, pero que pueden ser muy útiles al propósito del presente trabajo: entender el sentido y el alcance de que el ser como tal – “ipsum esse”– sea la perfección de todas las cosas.

d) *La perfección del agente en cuanto tal*

Entre éstas, tiene una especial relevancia aquella según la cual lo propio del ser perfecto es poder obrar: “Agens vero, in quantum huiusmodi, est perfectum”. (I, 4, 2) Esta afirmación evidentemente está relacionada con aquella otra repetida numerosas veces a lo largo de la Suma: “(...) de potentia non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu”. (I, 2, 3) Pues lo propio de la causa agente es comunicar actualidad, y nada puede comunicar un acto que no posee; ahora bien: “acto” es uno de los sentidos primarios de “perfección”. Por tanto, el agente, en cuanto tal, es perfecto: porque es en acto. Se entiende también así que se afirme lo contrario respecto de la materia: “cum enim materia, in quantum huiusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia; et ita maxime imperfectum”. (I, 4, 1) Lo propio de la materia es recibir lo que no posee, es decir, la carencia, la imperfección. El agente en cuanto tal es perfecto, además, porque el obrar es aquel tercer nivel de perfección de que ya se ha hablado (cfr. I, 6, 3), por el cual el ente alcanza su fin, en lo que se cumple de modo acabado la razón de perfección. En efecto, no cabe pensar en un acto posterior al de la operación, que es el despliegue o la comunicación de la actualidad ya poseída; la operación es, a la vez, manifestación y realización de la plenitud: “Manifestum est quod operatio est ultimus actus operantis (...): nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et ideo est quod in aliis quoque rebus res unaquaque dicitur esse ‘propter suam operationem’ (...)”. (I-II, 2, 2)

A las anteriores hay que añadir la siguiente afirmación: “perfectum est quod potest sibi simile facere”. (I, 45, 5 1ª obj.) Puede parecer una simple reiteración de lo anterior, si se tiene en cuenta que todo agente obra algo semejante a él mismo; debe haber semejanza entre el acto poseído y el despliegue, manifestación o comunicación de ese acto: “cum omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis”. (I, 4, 3) La afirmación aristotélica recogida al comienzo de este párrafo, para

que no sea superflua, debe entenderse en el contexto de las generaciones que hay en la naturaleza, en la cual se considera que un individuo ha llegado a su madurez cuando es capaz de originar otro individuo de su misma especie. En la generación, un individuo comunica no sólo un aspecto parcial de las perfecciones que posee, sino que comunica las más fundamentales, las que lo constituyen a él mismo: otorga la misma naturaleza que él posee y, de algún modo, el mismo ser. Puede concluirse que, de las operaciones de un agente, será más perfecta aquella cuyo resultado sea más semejante al agente mismo; y, como agente, será superior el que comunique más perfección.

Del principio según el cual todo agente obra lo que es semejante a sí mismo, se deriva que, a su vez, la perfección del efecto es también cierta semejanza del agente. Esta es la raíz metafísica de que tanto la naturaleza como el fin de cada cosa deban buscarse en su origen; y que, a la inversa, la naturaleza y grado de perfección de cada cosa obliguen a buscarle un origen proporcionado: “Perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis: cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni: hoc enim est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur”. (I, 6, 1) La perfección de cada realidad causada, entonces, consistirá, en último término, en alcanzar la máxima semejanza con su agente.

e) *La perfección como infinitud “ex parte formae”*

Cabe caracterizar la perfección como universalidad, amplitud, totalidad, en contraposición a lo que es limitado, coartado en su ser; pues la limitación, la restricción, implica no poseer las perfecciones de las demás realidades. Esta noción se encuentra, por ejemplo, en I, 7, 1, pasaje en el que, para atribuir a Dios la infinitud, se niega que ésta implique necesariamente imperfección. La infinitud implica imperfección si se la entiende como indeterminación, indefinición, como en el caso de la materia prima, que, considerada en sí misma, puede recibir infinitud de formas y, afectada por la cantidad, ser dividida indefinidamente. Pero cabe entender

también la infinitud como carencia de límites internos que coarten o restrinjan la perfección que se posee o que se es⁴; en este caso, obviamente, infinitud no implica imperfección, sino todo lo contrario. “Materia autem perficitur per formam per quam finitur: et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur: unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti”. (I, 7, 1) La infinitud de la forma universalmente considerada implica perfección, pues su “no estar, de suyo, restringida a tal o cual individuo” consiste en poder estar actualmente en muchos de ellos; en una “infinidad”, podría decirse, pues la forma, en cuanto tal, no queda agotada ni disminuida en ninguno de los individuos materiales en los cuales se realiza. La materia prima, en cambio, aunque está abierta a una infinidad de formas, puede poseer sólo una de modo actual; para recibir una actualidad distinta, debe perder la que poseía previamente. De ahí que la “apertura” o “infinitud” de la materia prima se funde en su carencia de perfección propia, mientras que la “infinitud” propia de la forma no determinada por la materia radica en que, de suyo y por sí misma, es cierta perfección, sin una limitación interna que la restrinja en lo que le es propio.

f) *Síntesis del capítulo y su contribución para el desarrollo del trabajo*

Tenemos, así, que cada cosa es perfecta cuando posee toda la actualidad que le compete según su naturaleza; cuando despliega su realidad según la plenitud de sus posibilidades y puede comunicar esa realidad y actualidad; cuando es completa en su ser, sin

⁴ La completa irrestricción de una perfección comportaría la identidad entre aquella perfección y el sujeto al que se le atribuye, de modo que tal “sujeto” no sólo “poseería” esa perfección, sino que la “sería”. Una absoluta infinitud sólo corresponde a Dios, en el cual, por tal motivo, todas las perfecciones o atributos se identifican con su ser (cf. I, 7, 2; I, 11, 2).

que quepa añadirle nada; cuando alcanza su fin, que coincide con –o consiste en– la máxima semejanza con su agente. Y lo más perfecto en cada ente será aquello por lo cual alcanza la máxima actualidad que le es debida; aquello por lo cual es capaz de desplegar plenamente y comunicar esa actualidad; aquello por lo cual ya no cabe añadirle nada; aquello, en último término, por lo cual alcanza su fin y se hace semejante a su agente.

Sin embargo, para entender por qué y en qué sentido el “*ipsum esse*” es “la perfección de todas las perfecciones”, no basta con entender la perfección de cada cosa considerada individualmente. Es necesario considerar la perfección universalmente, de modo que se entienda por qué dos cosas, perfectas según su modo propio, poseen diversos grados de perfección. Una primera aproximación puede ser entender la perfección absoluta simplemente como el conjunto o reunión de todas las perfecciones: “(...) in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur *universaliter perfectus*: quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo genere (...)”. (I, 4, 2). Pero esto no resuelve la cuestión, pues no se ha respondido qué hace que estos atributos de las cosas puedan llamarse perfecciones y que, por lo mismo, deban atribuirse a Dios de algún modo; ni se ha respondido por qué de dos perfecciones, relativas a diferentes naturalezas, una puede ser más elevada que otra.

De acuerdo a esto, y atendiendo a los sentidos de la noción de perfección de que se ha hablado en este capítulo, puede decirse que lo más perfecto absolutamente –en toda la realidad y no sólo en tal o cual cosa– será aquello por lo cual un ente, ya perfecto en sí mismo, posee más actualidad que otro, también perfecto según su modo propio; aquello por lo cual una realidad no está restringida a un “aquí y ahora”, sino abierta a una realidad más amplia, o al mismo infinito; aquello por lo cual una realidad alcanza su fin propio y el fin último de todo el universo de modo más pleno, lo que coincidirá con la máxima semejanza con el Primer Agente⁵.

⁵ Aunque el fin último del universo se encuentra en su primer agente como en algo distinto del universo mismo y, en ese sentido, trascendente a él, sin embargo, si se considera el fin desde el punto de vista de su consecución, de

Queda por averiguar por qué estos “requisitos” se cumplen de modo eminente en el acto de ser, de manera que éste es como la raíz que determina el grado de perfección de cada ente.

be reconocerse como algo inmanente que, de algún modo, se da en la misma realidad finalizada. Sobre todo en el caso de la creatura racional, como se verá, desaparece la aparente contradicción entre la trascendencia y la inmanencia del fin.

III

“IPSUM ESSE EST PERFECTISSIMUM OMNIUM” (I, 4, 1 AD 3)

Todo lo que hasta aquí se ha dicho se ordena al desarrollo de este punto del trabajo. La interpretación de los textos que se presentarán a continuación consistirá, sobre todo, en despejar las tres principales dificultades (señaladas en el capítulo 1 de la parte II de la tesis) para la comprensión del “esse” como la “perfección de las perfecciones”; en mostrar por qué todos los sentidos de “perfección” vistos en el capítulo anterior son aplicables de modo eminente al “esse” como tal; y en intentar encontrar la fuerza argumentativa de los pocos pasajes de la Suma Teológica en que Santo Tomás afirma de manera directa la tesis que se ha considerado como una de las más fundamentales de su filosofía. Tal vez no esté de más repetir que, en muchas ocasiones, no se hará más que consignar problemas surgidos en la investigación, que podrían ser objeto de futuros trabajos.

1. El “esse” como perfección en la “cuarta vía” (solución de la 2ª dificultad)

Como se ha dicho en la introducción (parte I), la cuarta vía para la demostración de la existencia de Dios es el primer pasaje de la Suma en que se habla del “esse” como de una perfección, susceptible de grados, sin que se afirme todavía su preeminencia y su carácter fundante de todas las demás perfecciones. Se hizo notar, además, la importancia que tiene esta afirmación: a partir de ella se llega a descubrir a Dios como causa no sólo del orden del uni-

verso, del movimiento y de la eficacia de los demás entes, sino también como causa del mismo ser del universo. La consideración del “esse” como perfección recibida hace posible, en definitiva, ver en Dios la causa creadora del universo y, desde ese punto, comprender mejor su ser propio, su relación y su diferencia con las creaturas.

Vale la pena reproducir el texto: “Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis huiusmodi. Sed ‘magis’ et ‘minus’ dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur ‘II Metaphys.’. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum”. (I, 2, 3) Nótese que no introduce inmediatamente la idea de “ente” como algo que puede ser, en cuanto tal, más o menos perfecto, más o menos ente, como sí lo hace con la bondad, la verdad y la nobleza ; y que “ente” es la única perfección cuya inclusión en el argumento se detiene a justificar, aunque sea brevemente: “(...) et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera sunt maxime entia, ut dicitur ‘II Metaphys.’ “. Lo cual puede verse como un indicio de que la gradación en la perfección de ser no es tan evidente como la de otras perfecciones; y/o como un signo de la especial importancia que cobrará en el desarrollo de la obra, lo que explicaría una mayor detención en ella.

Puede suponerse como dificultad implícita la idea de que es fácil concebir que diferentes cosas sean más o menos buenas, más o menos elevadas en su modo de actuar o de vivir, pero no es fácil concebir que diferentes cosas, existentes, *sean* más o menos: las cosas son o no son, sin que parezca pensable un término medio.

Para resolver esto, el texto remite al segundo libro de la *Metafísica*¹, en el que se afirma, por un lado, que hay diversos grados de verdad en las cosas y, por otro lado, que con ellos se corresponde una diversidad en los grados de ser.

De ese modo se ponen las bases para resolver la segunda de las dificultades que se señalaron en el capítulo 1º de la segunda parte. La solución pasa por una consideración no meramente lógica, sino ontológica, de “lo que es” o “no es” y de la verdad. En efecto, desde un punto de vista lógico –de la verdad o falsedad de una proposición, del “es” o “no es” como cópula predicativa–, es cierto que no hay término medio: la proposición es verdadera o falsa, pero no “más o menos verdadera”; de algo se puede decir que es –se da en la realidad– o que no es –no se da en la realidad–, pero no que “se da y no se da”. Es el conocido principio del “*tertium non datur*”. De manera semejante, entender “lo que es” meramente como “lo que no depende de quien conoce”, o como lo que está “fuera de la nada”, cierra también la posibilidad de comprender que haya grados de ser, pues tan independientes del sujeto cognoscente y tan fuera de la nada están, por ejemplo, un árbol y un hombre, sin que quepa término medio. Lo que hace insuficientes estos modos de entender “lo que es” o “no es”, tan claros y evidentes, es que son enteramente negativos y extrínsecos al ser mismo, que queda definido por relaciones de razón: su relación con el sujeto que lo conoce, en el primer caso, y su relación con un ente de razón, en el segundo caso: la nada. Estas formas de entender el ser hacen comprensible que en la historia de la filosofía se hayan hecho afirmaciones tan paradójicas, como aquella de Kant: “ser no es un predicado real”. (*Crít. Raz. Pur.*, Dialéct. Trasc., III, secc. 4)

¹ Como es sabido, hay acuerdo amplio –aunque no completo– en la investigación aristotélica acerca de que el Libro II de la *Metafísica* (“Alpha minor”) no es de autoría de Aristóteles, sino que debe ser atribuido a Pasicles de Rodas. El carácter platonizante del pasaje fue puesto de relieve ya por Jaeger. Son notorias, en efecto, la cercanía a la doctrina platónica de la participación y la tendencia univocista y quasi–genérica en la concepción de la verdad y el

En el texto de la *Metafísica*, al cual remite Santo Tomás, se pone en relación la verdad, fin de las ciencias teóricas y, especialmente, de la metafísica, con el ser de las cosas como causa de esa verdad. Es la referencia a lo real lo que permite hablar de “grados de verdad”, correspondientes a los grados de ser en las cosas; y es en la mirada directa a la realidad donde se manifiesta la gradación en la perfección de los entes en cuanto entes, que no se percibe desde la univocidad formal de la lógica². La doctrina de la analogía del ente, central en la filosofía de Aristóteles, hace posible precisamente, en su reformulación tomista, la comprensión del ente tanto en su diversidad de modos y grados como en su unidad. La metafísica puede hacer justicia tanto a la diversidad como a la unidad de lo real gracias al descubrimiento de la gradación de la perfección constitutiva de lo real –el ser–, y de la dependencia de los grados inferiores, restringidos, respecto de los grados más eminentes, en referencia a los cuales “ente” puede predicarse de todos los demás. Está fuera del propósito del presente trabajo analizar la doctrina de la analogía del ente; basta con decir, por ahora, que este descubrimiento ontológico –“óntico” y “lógico”– permite superar la dificultad que se había planteado, de acuerdo a la cual carecería de sentido hablar de “grados de ser”. De todos modos, seguirá presente a lo largo de estas páginas lo que es, seguramente, la clave última de la analogía del ente: la distinción del acto y la potencia como modos reales de ser, y la primacía de aquél sobre ésta.

Se establece, entonces, en el desarrollo de la “cuarta vía”, que el “esse”, en cuanto tal, es una perfección, susceptible, por ende, de darse según una diversidad de grados; que debe reconocerse un ente en el cual esta perfección se encuentre máximamente, causa del ser de todos los demás entes. Hasta aquí, sin embargo, nada se ha dicho expresamente sobre la preeminencia de la perfección de ser. Así y todo, a lo largo del desarrollo de la “cuarta vía”, se observa una evolución sutil y significativa acerca de la vinculación

² Sobre las diferencias y las vinculaciones entre la consideración del ‘ser’ que hacen la metafísica y la lógica, vid. LLano, A., “Metafísica y Lenguaje” (*Ensayo de Filosofía*, 1984, pp. 226-262).

del “esse” con las demás perfecciones –”bonum, verum, nobile...”–. Primeramente ni siquiera se la menciona entre el conjunto de perfecciones que se encuentran en la realidad; se introduce luego la perfección “ens”, no sin una justificación que remite a un texto del que se colige la primacía de la noción de “ens” sobre la de “verum”. Finalmente, se menciona el “esse” en primer lugar entre las perfecciones que se dan en la realidad; y debe notarse que, en esta última frase, para significar al sujeto en el cual se dan las diversas perfecciones, reemplaza la palabra “res”, vinculada especialmente a la esencia, por la palabra “ens”, en la cual está co-significado el “ipsum esse” como elemento determinante (cfr. “De Veritate” I, 1). Es decir, se introduce, como sujeto de las perfecciones, una de las perfecciones cuya inclusión había requerido justificación; y en la lista de perfecciones, en lugar de “ens”, que ahora es sujeto, y precediendo a las demás, se pone el “esse”, que es el elemento constitutivo del “ens” y lo que lo define en cuanto tal. En el comienzo del argumento se habla de perfecciones que no remiten directamente al sujeto al que se les atribuyen (“res”). Al final del razonamiento, en cambio, se pone antes que las demás la perfección que constituye al sujeto en el cual todas se dan. Hay un tránsito de “res” a “ens” y de éste al “esse”; tránsito que, si se considera que éste es un argumento caracterizado por la ascensión en los grados de perfección, es muy decidor acerca de la primacía de perfección del “ipsum esse”, aunque nada se diga expresamente, y acerca del sentido del mismo argumento.

2. La perfección del “esse” como actualidad de todas las cosas

a) Fundamento inductivo de la tesis señalada

Es en la cuestión siguiente, en la que se trata de la simplicidad divina, donde se afirma esta preeminencia, al hablar del “esse” como acto de toda forma y naturaleza: “esse est actualitas omnis formae vel naturae”. (I, 3, 4) Al examinarse los diferentes pasajes en que Santo Tomás alude expresamente a este tema, se aprecia

que la consideración del ser como acto es la base de todos los demás sentidos en que se puede afirmar que el ser es “perfectissimum omnium”. Por ello parece conveniente revisar ahora los textos que hablan del ser como “acto de todas las cosas” y examinar las bases de tal afirmación.

Es de notar, en primer lugar, que la identificación de “lo que posee ser” y “lo que es en acto”, base de la afirmación de que el ser es acto con respecto a todo lo demás, no se procura demostrar. Es el “axioma”, principio básico que está sustentando todo el resto del razonamiento. Hay que pensar, entonces, que el autor lo ve como algo evidente o casi evidente, que no requiere demostración. Tal vez estamos aquí ante una afirmación evidente “sapientibus”, pero no “omnibus”, por lo que no será superfluo procurar, si no demostrarla, al menos aclararla y hacerla evidente “quoad nos” (cfr. I, 2, 1).

Tal es el procedimiento que sigue Tomás de Aquino en varios de estos pasajes, en los que, junto a la afirmación capital, “esse est actualitas omnis formae”, añade una consideración que la hace más comprensible, que la “muestra”, aunque no la “demuestra”. Así, cuando dice: “(...) non enim bonitas vel humanitas *significatur* in actu, nisi prout *significamus* eam esse”. (I, 3, 4) O al añadir: “Cum enim *dico* ‘esse’ hominis vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse *consideratur* ut formale et receptum (...)”. (I, 4, 1 ad 3) Lo común de estos ejemplos es que remiten a un modo de entender la realidad reflejado en el lenguaje; modo que es común a todos, inmediato, y, por ende, próximo a las primeras concepciones y certezas sobre la realidad. En efecto, las palabras ‘significatur’, ‘dico’, ‘consideratur’, se refieren a las concepciones básicas, “pre-filosóficas”, presentes en el lenguaje, de las que tan buen uso han hecho, por ejemplo, Aristóteles y los modernos fenomenólogos.

Podría objetarse a lo anterior que no toda convicción pre-reflexiva presente en el lenguaje debe tomarse como un primer principio de la razón, y que los términos de ‘acto’ y ‘potencia’, en el sentido en que aquí se ocupan, no pertenecen al lenguaje corriente. Sin embargo, al examinar los textos aristotélicos en que

estas nociones se acuñan reflexivamente por primera vez³, queda claro que la comprensión del acto y la potencia como modos fundamentales de ser, análogos, entre los cuales el acto tiene la primacía, está presente en las más básicas captaciones intelectuales de la realidad, si bien no con todas sus implicancias. Es significativo el hecho de que basten unos pocos ejemplos, sencillos, para que se comprenda la diferencia entre el acto y la potencia; y es más significativo aún que casi sólo puedan caracterizarse mediante ejemplos: tan primarias son estas nociones, que no pueden definirse o derivarse de otras y basta con apuntar a prácticamente cualquier ámbito de la realidad para manifestarlas. Y por el mismo hecho de ser primario el reconocimiento de lo que es “en acto” o “en potencia”, su presencia en el modo corriente de hablar no parece razonable atribuirla a causas contingentes –culturales, psíquicas, gramaticales, etc.–, sino más bien a la base indudable e indemostrable de la realidad aprehendida por la inteligencia⁴. Se ve, así, que en esta cuestión es legítimo y necesario el recurso al modo común de captar la realidad, que se expresa en el lenguaje.

Sin embargo, para entender por qué se percibe inmediatamente que lo que posee ser es propiamente lo que es “en acto” y, por ende, que el “*ipsum esse*” es acto con respecto a todo lo demás, puede ser útil reflexionar sobre lo que es “acto” y su relación con el “*esse*”. Debe considerarse, en primer lugar, que las nociones de acto y potencia fueron acuñadas por Aristóteles en su esfuerzo por distinguir los diversos modos en que se dice que algo es, y por encontrar el sentido primario en orden al cual todos los demás se dicen⁵. Tanto el ente en potencia como el ente en acto son reales, son “entes”, pero no del mismo modo: pues la potencia se dice, se entiende, y *es* en orden a su acto propio. Así, por ejemplo, el movimiento se define por el término, el fin, al cual se ordena, o la potencia auditiva sólo se entiende en referencia al sonido, que es su

³ Cfr., por ejemplo, “*Metafísica*” V 7, 1017a 36 ss.; IX 6, 1048a 31 ss.; IX 9, 1051a 4 ss..

⁴ Cfr. LLano, A., op. cit., pp. 107–109.

⁵ Cfr. “*Metafísica*” V 7, texto en el que están tratados los cuatro sentidos

acto, etc.. Por tanto, “ente” se dice de modo primario de lo que es en acto, y sólo de modo secundario de lo que es en potencia. Se puede añadir: aquello por lo cual algo es ente, será aquello por lo cual algo es en acto. Ahora bien: de acuerdo a la doctrina tomista, “ente” se entiende principalmente por referencia al “esse”: “ens est id quod habet esse” (cfr. “De ente et essentia”, c. 1). El “esse” es el aspecto determinante en el ente: es aquello por lo cual, precisamente, se es “ente”; y por tanto, de acuerdo a lo dicho, es aquello por lo cual algo es en acto. El “ipsum esse” es acto con respecto a todo. En resumen: lo que es en acto, es “más ente” que lo que es sólo en potencia; aquello por lo cual algo es en acto, es aquello por lo cual algo es ente; y el “esse” es aquello por lo cual todos los entes son “entes”: “(...)ipsum enim esse est quo aliquid est”.(I, 75, 5 ad 4). El “esse”, por tanto, es aquello por lo cual todas las cosas son en acto, el “esse” es el acto de todas las cosas.

En segundo lugar, es preciso tener en cuenta que “ente” es lo primero que cae bajo la comprensión del entendimiento y en lo que resuelve todas sus concepciones (cfr. I, 5, 3), de modo que no cabe esperar, ni es deseable, una validación argumentativa directa de la noción primerísima de “ente”. Que “ens” es “id quod habet esse”, es algo evidente. Y puesto que en esta caracterización evidente del ente descansa la tesis de que “ipsum esse est actualitas omnium rerum”, no es posible tampoco otra justificación argumentativa de esta afirmación.

Las consideraciones precedentes pueden ayudar a comprender por qué Tomás de Aquino recurre al modo común y primario de entender la realidad para “mostrar” sin “demostrar”, para hacer ver con más claridad el principio de que se ha estado hablando –“esse est actualitas omnium rerum”– , y por qué este recurso no es ligero ni superfluo, sino casi ineludible y necesario.

La evidencia o “quasi” evidencia de la comprensión del “esse” como acto por excelencia, sin embargo, no quita la necesidad de reflexionar sobre ella para clarificarla y descubrir sus consecuencias. Por eso es conveniente ocuparse de los textos con los que el propio Santo Tomás procura hacerlo.

b) *Prioridad ontológica del “esse” sobre las determinaciones formales (solución de la 1ª y 3ª dificultades)*

Se afirma lo siguiente en I, 3, 4: “Esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso sicut actus ad potentiam”. El ser es la actualidad de toda forma y naturaleza, se dice. Y la prueba: la humanidad y la bondad no las significamos en acto, sino en cuanto que significamos que son. Puesto que se utiliza el recurso al modo común de entender la realidad reflejado en el lenguaje (“significatur”, “significamus”) , conviene ver en qué uso de éste se manifiesta la preeminencia del acto de ser sobre los demás actos. Parece claro que está en la atribución de perfecciones a sujetos existentes. Siguiendo el ejemplo propuesto por Santo Tomás, se observa que la atribución de cualquier perfección a un sujeto implica o presupone la atribución de la existencia tanto al sujeto como a la perfección. Si digo: “Este hombre es bueno”, se entiende que la bondad es actual en este hombre sólo si posee ser, si es existente. En cambio, si se dice que es bueno “en potencia”, se entiende que la bondad (en el respecto de que se estuviera hablando) no es existente en él, sino que posee la capacidad de recibir el ser según el modo de esa perfección. Toda perfección actual, es decir, acabada, completa en sí misma, presupone la perfección de ser, tanto en el sujeto en el cual se da como en ella misma. Por donde se ve que la perfección de ser posee una prioridad ontológica sobre todas las demás, respecto a las cuales es, por ende, acto.

Se reitera la afirmación del “esse” como acto fundamental en I, 4, 1 ad 3: “(...) ipsum esse est perfectissimum omnium. Comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum”; y en I, 5, 3, en donde se dice: “(...) omne ens, in quantum est ens, est in actu”. Ambos pasajes manifiestan algo de lo que ya se ha hablado: lo que es en sentido propio, es lo que es en acto, de modo que aquello por lo cual algo es, será aquello por lo cual es en acto. v. por eso, el elemento más ac-

tual en el ente; pero lo definitorio del ente, en cuanto tal, es el “es-
se”: “*ipsum enim esse est quo aliquid est*” (I, 75, 5 ad 4). Por esto
puede afirmarse que todo ente, en cuanto ente, es en acto. Lo más
determinante y actual en el ente es aquello por lo cual es ente, y no
aquello por lo cual es tal o cual ente, o tipo de ente. Se afirma, así,
que la esencia o naturaleza que es distinta del ser mismo se com-
para con éste como la potencia con el acto: “*Oportet igitur quod
ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso sicut
actus ad potentiam*”. (I, 3, 4); “*Ipsa natura comparatur ad esse eius
sicut potentia ad actum*”. (I, 50, 2 ad 3)

Se llega de este modo a la primera de las dificultades, señaladas
en el capítulo 1(a) de la parte II, para concebir el “es-
se” como lo más perfecto de todas las cosas. Pues no parece haber dificultad en
aceptar que el “*ipsum esse*” está presupuesto en toda otra perfec-
ción, porque no puede atribuirse ninguna perfección en acto sin
afirmar, a la vez, la existencia tanto del sujeto como de la perfec-
ción atribuida. Pero parecen más determinantes y más perfectivos
los atributos que se añaden al ser, que el ser mismo, que lo deter-
minan a ser “esto” o “aquello”, según diversos grados de perfec-
ción, más allá del simple hecho de ser. Si se compara la relación
ser–naturaleza o esencia, con la relación materia–forma, el ser pa-
reciera estar más bien del lado de la materia: porque es lo común a
todo, indeterminado y receptivo de todas las demás diferencias.
“*Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum: cum sit commu-
nissimum et recipiens omnium additiones*”. (I, 4, 1 obj. 3)

Tomás de Aquino se esfuerza reiteradamente en corregir la con-
cepción del “*ipsum esse*” como lo más potencial e indeterminado,
en variados pasajes que, aunque vinculados entre sí, abordan la
cuestión desde diferentes perspectivas. Uno muy relevante es
aquel en el que, siguiendo a Aristóteles, niega que “ente” sea gé-
nero. En la definición de la esencia, el género va del lado de la
materia –sin identificarse con ella–, del aspecto potencial e inde-
terminado (cfr. “*De ente et essentia*”, c. 3). “*(...) ens non potest
esse genus alicuius: omne enim genus habet differentias quae sunt
extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri,
quae esset extra ens: quia ‘non ens’ non potest esse differentia*”. (I,
3, 5) Aunque el “es-
se” es lo común a todo, hay diferencias radica-

les entre el carácter “común” del “esse” y el de la materia en el plano físico o el género respecto a sus especies subordinadas: mientras que a la materia y al género se les añaden externamente, por decirlo así, las demás determinaciones formales —“...genus habet differentias quae sunt *extra* essentiam generis...”—, y estas determinaciones sobrepasan el plano de la materia y del género como tales, con el “esse” ocurre lo contrario: es una perfección que puede decirse “omniabarcante”, que determina internamente todas las demás determinaciones. Nada que no esté “afectado” por la perfección del ser puede añadirse como una nueva actualidad o perfección al ente: “ ‘non ens’ non potest esse differentia”. Si “ente” no es un género, es precisamente porque lo que lo define como tal no puede concebirse como potencial o indeterminado respecto de nada.

En otros pasajes se ilustra la relación entre la esencia y el ser vinculándola con la composición de sujeto y predicado, de modo que el “esse” queda del lado del predicado, que es lo formal y determinante en el juicio. Una vez establecida la composición de esencia y “esse” en los ángeles, añade Tomás: “Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod angelus est compositus ex “quo est” et “quod est”, ut Boetius dicit: nam “quod est” est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit”. (I, 50, 2 ad 3) Lo que se dice aquí sobre los ángeles puede extenderse a todo ente en el que no se identifican la esencia y el ser. Cuando se dice, por ejemplo, “este hombre es”, debe distinguirse el sujeto al cual se le atribuye la existencia, y aquello por lo cual existe. Lo que existe es este hombre; pero existe no porque es hombre, sino porque tiene ser. Obsérvese que sólo la perfección del “esse” obliga a añadir un deíctico al sujeto, que es signo de máxima determinación, de individualidad acabada; y el acabamiento, como se vio en el capítulo 2 c) de la parte II, es indicio de perfección, de actualidad. De ambos aspectos del ente — la esencia y el ser—, el más actual y determinante es el “esse”, el “quo est”, pues en la estructura de sujeto y predicado aquél es el que recibe la determinación y éste es lo determinante. Además, como se vio, toda atribución de una perfección actual presupone la perfección de ser. Sin esta perfección radical, contenida explícita o

implícitamente en el verbo –esencia del predicado–, no hay juicio, si se habla de individuos concretos. El hecho de que el “esse” vaya del lado del predicado y, más aún, que sea como la esencia de los juicios sobre individuos concretos, manifiesta que es el aspecto más determinante del ente, no el más indeterminado.

Utilizando los elementos recién desarrollados, parece pertinente detenerse a resolver también la tercera de las dificultades para entender el “esse” como perfección, formulada en el capítulo 1 c) de la parte II. Esta dificultad puede expresarse así: puesto que no hay nada fuera del ser, puesto que *todo es ser*, ¿con respecto a qué el ser se comporta como acto? El propio Tomás dice: “nulla differentia posset inveniri, quae esset extra ens” (I, 3,5) Se acaba de decir, en los párrafos anteriores, que el ser es una perfección o acto “omniabarcante”; ¿qué es, entonces, aquello a lo que perfecciona? No puede ser acto de sí mismo, y no puede ser acto de la nada...

No se pretende despejar completamente esta dificultad, sino sólo señalar algunas líneas argumentativas y aclaraciones necesarias para resolverla.

La primera aclaración es de tipo terminológico. Se trata de la ambigüedad, quizá nunca suficientemente destacada, del término castellano “ser”, que es tanto sustantivo –“algo que es”– como verbo –la “actividad”, si se puede hablar así, propia de lo que es en cuanto que es–. El latín, en cambio, posee vocablos distintos para cada uno de estos significados: “ens” para el sustantivo y “esse” para el verbo. Debe considerarse, sin embargo, que la palabra “ens” (tecnicismo filosófico también en latín) es la sustantivación del participio de “esse”, por lo que permanece en su significado la referencia al verbo, aunque lo designado directamente es el sustantivo⁶. Dada la importancia que el ser como “actividad” tiene para el pensamiento de Tomás de Aquino, este autor elimina toda posible ambigüedad del término “esse”, mediante expresiones que enfatizan su identidad, tales como “ipsum esse” o “actus essendi”.

⁶ Cfr. Millán-Puelles, A. “Léxico Filosófico” (Rialp, Madrid, 1984, pp. 237–240).

Hecha esta aclaración, la objeción planteada pierde gran parte de su fuerza. Pues sería concluyente si, al afirmarse que “todo es ser”, se significara que todo es “esse”; si sólo el “esse” fuera real, en efecto, no tendría sentido decir que es “acto” respecto de otra cosa. Una posición de ese tipo equivale a atribuir realidad sólo al ser actual, con los consiguientes monismo e inmovilismo o eventualismo metafísicos ya propuestos en la antigüedad⁷. También, en tal caso, carecería de sentido hablar de grados de ser y de perfección, pues no habría multiplicidad ni cambio. Pues bien: Tomás de Aquino no afirma que todo sea “esse”, sino que todo es “ens”: “nulla differentia –”res”, se podría decir– posset inveniri, quae esset *extra ens*” (I, 3,5). Y en el seno mismo del “ens”, en su constitución fundamental, afirma Tomás la realidad de un principio distinto del “esse”, la esencia, que es potencial respecto de aquél, como se ha visto en los párrafos anteriores de este capítulo, y como se seguirá considerando. De ahí que la comprensión del “esse” como acto omniabarcante no sea contradictoria con la existencia de grados de perfección en la realidad, afirmada por el Aquinate, porque éste, siguiendo a Aristóteles, reconoce la *realidad* del ser potencial⁸. Y, a la inversa, la realidad del “ser potencial” no es contradictoria con el carácter omniabarcante del “actus essendi”, pues la potencia es real sólo en la medida en que es sustentada y está referida a un acto.

Por lo tanto, el reconocimiento de una estructura acto-potencial en el seno mismo del ente es lo que hace posible afirmar la existencia de un acto omniabarcante –el “esse”– y, a la vez, una multiplicidad y gradación de perfecciones en la realidad. Tal es la importancia que tiene la ardua y controvertida tesis tomista de la

⁷ Así entiende y critica Aristóteles las posiciones logicistas vinculadas con el pensamiento de Parménides (cfr. “Física” I, 3) y, luego, con el actualismo de la Escuela de Megara (cfr. “Metafísica” IX 3–5).

⁸ Cfr. “Metafísica” IX, 3 sobre la realidad de la potencia; y “Metafísica” IX 8 sobre la unicidad del acto.

“composición real” de esencia y acto de ser, a la que se harán varias alusiones en los apartados siguientes⁹.

c) *La analogía de “lo recipiente y lo recibido” y la relación “es-sentia-esse”*

Para una adecuada comprensión de este tema, es interesante considerar juntos los textos de I, 75, 5 ad 4, en el que se aborda el tema del ser como acto desde la doctrina de la participación, y el texto de I, 4, 1 ad 3, en el que se clarifica la relación “forma-esse” mediante la analogía del recipiente y lo recibido. Lo que en esta analogía se muestra de modo gráfico ayuda a comprender lo que se expone con más rigor metafísico en el otro argumento y, a la inversa, la idea de la participación del ser da luces para entender el sentido y el alcance de aquel ejemplo.

Después de que se ha afirmado que el “esse” es la actualidad de todas las cosas, se añade: “et etiam ipsarum formarum”. (I, 4, 1 ad 3) Puede verse en este énfasis de Tomás un signo de que él era consciente de la originalidad de su planteamiento y de la relevancia de este punto para los diferentes ámbitos del pensamiento, como se señaló en la introducción. Inmediatamente añade una aclaración, a modo de analogía: “Unde (esse) non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico ‘esse’ hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum: non autem ut illud cui competit esse”. (I, 4, 1 ad 3) Se apela nuevamente al lenguaje (“...cum enim dico..., consideratur...”) y a ejemplos concretos (“homo, equus”) para validar y hacer patente lo que se afirma. Y lo que se quiere afirmar es lo siguiente: al “esse” nada se le añade externamente, pues nada puede determinar a un ente si no está afectado, de algún modo, por el “esse”. Para clarificar la relación del “esse” con las formas o, en general, con todo aquello de lo cual es acto, se utiliza el ejemplo de lo recipiente y lo recibido. “Recipiente” y “recibido” son dos conceptos que se definen recíproca-

⁹ Sobre la “composición real” de esencia y ser, vid. De Raeymaeker, L., “Fi-
losofía del Ser” (Civitas, Madrid, 1961), pp. 114, 119.

mente: no cabe entender el uno sin el otro. El recipiente, en cuanto tal, dice relación a algo que puede ser recibido, lo que implica en el recipiente cierta vacuidad, cierta capacidad e indeterminación. En cuanto recipiente, queda definido en relación a aquello que ha recibido o puede recibir; debe ser llenado, completado: es, por definición, imperfecto. Pero no es una pura nada porque, en cuanto recipiente, también se define por una medida determinada, limitada: es capacidad de recibir tal o cual cosa, en tal o cual medida, no más ni menos. Lo recibido, en cambio, es lo que ha completado la capacidad del recipiente: de suyo dice acabamiento y perfección. En sí mismo, lo recibido es lo que es, con independencia de que sea recibido en un recipiente que lo limite más o menos, o de que no sea en absoluto recibido. Puede pensarse, por ejemplo, en un jarro de agua de tres litros de capacidad. El jarro, como tal, no es más que la capacidad de contener y retener determinada cantidad de líquido: en eso agota su ser de recipiente, y es accidental que sea de plástico o de metal –aunque no toda materia es apta para recibir cualquier elemento–. Para el agua, en cambio, no es esencial ser recibida, y menos aún en tal recipiente de determinada capacidad: puede pensarse en ese elemento con independencia de que sea recibido o no, y a la imaginación poética le gusta representársela en un recipiente que, por su inmensidad, casi no se considera limitante: el océano. No es casual la imagen, tan frecuente en la literatura mística, de Dios como un océano inmenso de perfecciones. En resumen: del símil del recipiente y lo recibido debe tenerse en cuenta, sobre todo, que el recipiente, como tal, mira a lo recibido; y que lo recibido, en cambio, dice relación al recipiente sólo en cuanto a su limitación, pero no en cuanto a su naturaleza propia, que puede concebirse, sin contradicción, sobrepasando los límites del recipiente.

Se procurará, a continuación, aplicar la imagen del recipiente y lo recibido a la relación del “esse” con la esencia, teniendo en cuenta las nociones de “participante” y “participado” y las de “potencia” y “acto”.

No es difícil percibir la proximidad del ejemplo desarrollado en los párrafos anteriores con la idea de participación, atestiguada ya por la etimología latina de la palabra. “Participar” vendría de “par-

ti capere”, “tener parte en”. El sentido más básico puede encontrarse en las partes de un todo material, que pueden estar contenidas en diversos recipientes o ser poseídas por diferentes sujetos; estos recipientes o estos sujetos “tienen parte” de algo que, a la vez, sobrepasa los límites de esa capacidad o esa posesión: porque también se da más allá de ella. Puede pensarse, por ejemplo, en el vino de una botella distribuido en las copas de los comensales. A diferencia de lo anterior, las realidades estrictamente individuales jamás se dice que son participadas: un hombre no “participa” de su cuerpo, sino que simplemente lo posee, “lo es”. La idea de participación, originada en el ámbito de lo corpóreo, puede extenderse a toda realidad que no sea estrictamente individual, sino de algún modo común a muchos¹⁰. Se dice, por ejemplo, que muchos hombres participan de una misma alegría porque el motivo de la alegría de cada uno es el mismo que el de todos los otros o, mejor todavía, porque la alegría de unos es el motivo mismo de la alegría de los otros, como ocurre en la amistad. Puede decirse, así, que un hombre “participa” de la naturaleza humana en el sentido de que, aunque posea individualmente su naturaleza, ésta se da también más allá de los límites de la individualidad de ese hombre. Hay otros individuos que también son humanos, con idéntica naturaleza, sin que ninguno la agote.

Esto se aprecia con más claridad aún en las perfecciones llamadas “transgénéricas” o “trascendentales”, que se dan particularizadas en todos los individuos, especies y géneros sin agotarse en ninguno de ellos. Es pertinente recordar, al menos, la distinción entre las perfecciones que de suyo dicen limitación –como las formas específicas, que precisamente separan, delimitan un ámbito de la realidad respecto del resto, y, en general, todas las perfecciones que sólo pueden darse en entes materiales– y las perfecciones que, al menos por su propio concepto, no implican limitación, sino que siempre cabe concebirlas “más allá”: “ens”, “verum”, “bonum”, “pulchrum”... De acuerdo a la tradicional doctrina de los trascendentales –que aquí no corresponde exponer–, estas perfec-

¹⁰ Sobre la noción de “participación”, vid. González, A.L., “Ser y Participación” (Ensayo Descartiano, 1970), pp. 181-184.

ciones se dan en toda realidad; y por esto son las más participables: tanto porque se dan en todos los individuos, como porque no quedan agotadas en ningún individuo, especie o género. Aunque las perfecciones trascendentales se identifican en la realidad, se distinguen según la razón, pues en cada uno de aquellos conceptos se co-significa una consideración desde un punto de vista peculiar. En el plano gnoseológico, la prioridad la tiene el concepto de “ens”, por razones que ya se han mencionado, pero que no está demás recordar: “ens” es lo primero que cae bajo la comprensión del entendimiento y en lo cual resuelve todas sus concepciones (cfr. “De ente et essentia”, proemio; S. th. I, 5, 3). En toda otra concepción sobre la realidad estará presente, explícita o implícitamente, la noción de “ente”, determinada ya sea por una restricción objetiva –“hombre”, “sustancia”, etc.– o por una restricción de razón: “lo que es” considerado en cuanto cognoscible (“verum”), en cuanto apetecible (“bonum”), etc.. Todo lo que no sea el ente en cuanto tal es una restricción del ente (cfr. “De Veritate” I, 1; S. th. I, 5 1-2; I, 16, 3-4)¹¹. Así, entonces, aquello por lo cual algo es, será lo común a todo, lo máximamente participable: esto es el “esse”; y aquello por lo cual algo es “esto” o “aquéllo” –la esencia– será el principio limitante, restrictivo del “esse”.

El ejemplo del recipiente y lo recibido fue concebido por su autor para evitar el peligro de concebir el “esse” como algo potencial a lo cual se añaden externamente las demás determinaciones formales. Lo acertado de esta analogía se aprecia al considerar que lo esencial de la relación entre el recipiente y lo recibido se cumple también en la relación “essentia-esse”. Al analizar aquel ejemplo se descubrió, como uno de sus elementos esenciales, el hecho de que el recipiente, como tal, dice relación a lo recibido y no puede pensarse con independencia de él, lo que se cumple perfectamente en el caso de la esencia en relación al “esse”: la esencia puede definirse como “aquello en lo cual y por lo cual el ente tiene ser”

¹¹ Para una exposición completa y sistemática de la doctrina de los trascendentales, vid. Jolivet, R., “Tratado de Filosofía (III): Metafísica” (Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1957, pp. 218–239); o bien: Millán-Puelles, A., op. cit., pp. 227–247.

(“De ente et essentia”, c. 1), es decir, es lo que determina el modo por el cual un sujeto posee el ser o puede poseerlo. Por ello la esencia está referida intrínsecamente al “esse”, se define en orden a él, que, por tanto, se comporta en relación a ella como el acto en relación a la potencia. El sujeto real posee “esse” según el modo y medida propios de su esencia, pero no agota el “esse”, sino que “posee parte” en esto que, al mismo tiempo, es lo más determinante en él y lo común a todo. Se dijo también que el recipiente, aunque de suyo es imperfecto e indeterminado, no es una pura nada, pues determina un modo y una medida: lo mismo la esencia, que determina el modo y la medida por el cual un ente posee ser. Es una capacidad real de ser –potencia–, distinta del “esse” como tal, por la cual éste queda limitado; capacidad real, porque el “esse”, de hecho, se da limitado y se despliega según los modos propios –naturales– de cada ente; distinta del “esse” –no como una “cosa” separada, sino como un co-principio–, porque si no, no habría más que un único “esse”, cuando en realidad, aunque el “esse” es lo común a todo, cada individuo posee el propio. Se añadió, a propósito del ejemplo del recipiente y lo recibido, que lo recibido dice relación al recipiente sólo en cuanto a su limitación, pero que puede concebirse sin contradicción sobrepasando los límites del recipiente. Del mismo modo, no es indiferente que el “esse” se dé según tal o cual naturaleza, pero de suyo el “ipsum esse” no mira determinadamente a tal o cual esencia, pues puede realizarse según modos variados y en grados de perfección más o menos limitados. La restricción en el grado de perfección, entonces, no deriva del “esse”, sino del principio restrictivo: la esencia. Por tanto, el aspecto potencial de los entes viene del lado de la esencia, si se la considera en relación al “esse”, que es su acto.

Lo que se ha dicho en los párrafos anteriores con ayuda de una analogía, es formulado con más rigor y consición en el siguiente pasaje, a propósito del cual puede aclararse más algo que, tal vez, en el desarrollo precedente no ha quedado tan claro: el “esse”, porque es recibido, es acto con respecto a lo que lo recibe y, por ende, perfectivo del mismo; y puesto que todo lo real es “recipiente” del “esse”, éste es acto y perfección con respecto a todo. Dice Tomás de Aquino en I. 75. 5 ad 4: “Ad quartum dicendum quod

omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse: quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionisius (...). Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solum Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato”.

El principio fundamental del razonamiento aparece, como es natural, al comienzo: “Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius”. Lo que participa de algo es completado por aquello que recibe. Posee un aspecto imperfecto, indeterminado, “abierto”, que es perfeccionado por una perfección recibida. Si algo es susceptible de ser completado, significa que posee una capacidad relativa a una perfección o tipo de perfección, que define y da ser a esa capacidad. Esa perfección será, para esa capacidad o potencia, un acto recibido, pues nada se da a sí mismo aquello de lo cual carece, nada pasa de la potencia al acto sino por algo que está en acto. El acto recibido, participado, no es una realidad aparte de aquella en la cual se da, sino su aspecto más determinante, distinto del aspecto más potencial o indeterminado, pero unido a él.

Se añade a continuación: “Quaecumque autem forma per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse: quia etiam ipsa vita (...) participat ipsum esse”. Lo que aquí se dice sobre el “esse” en relación a las formas por sí subsistentes vale con mayor razón para todas las demás formas, pues en este pasaje Sto. Tomás argumenta desde el caso más difícil: si lo que se afirma es válido en este caso, es altamente posible que valga para todos los demás. Que toda forma, incluso si fuera “por sí subsistente”, participa del “esse”, es algo que ya se ha mostrado, al aplicar el ejemplo del “recipiente y lo recibido” a la esencia y al “esse”: el “esse”, de suyo, sobrepasa el ámbito de cualquier esencia o naturaleza; y nada le es “añadido” externamente, sino que toda perfección, por determinante que sea, presupone o requiere del “esse” para ser una perfección. Toda esencia distinta del “ipsum esse” posee éste como algo recibido. El “esse”, entonces, se comporta como acto respecto de todo. En los entes en los cuales la esencia no es el “ipsum

esse”, debe reconocerse una composición de potencia y acto, en términos de esencia y “esse” participado: “In substantiis vero intellectualibus, est compositio ex actu et potentia; (...) ex forma et esse participato”. De este modo, entonces, se supera la dificultad de entender el “esse” como lo más indeterminado, potencial e imperfecto de todo: aunque es lo común a toda la realidad, no se comporta respecto de todo como potencia –al modo de la materia– sino como acto omniabarcante.

La doctrina de la participación, vinculada con la relación de la potencia y el acto, parece utilísima para poder determinar grados de mayor o menor actualidad y perfección, no sólo referidos a un ente o naturaleza particular (“perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suae perfectionis”: I, 4, 1), sino a todo el ámbito de la realidad, más allá de las determinaciones específicas. En el texto que se analiza, se dice: “Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis”. Lo que se dijo al hablar de la analogía de lo recipiente y lo recibido –que lo recibido mira al recipiente no por su propia naturaleza, sino sólo en cuanto a su limitación– aquí es expresado en forma de principio general: lo participado se limita por la capacidad del participante. Por esto, el “ipsum esse”, que por su propio concepto no implica limitación, se da limitado de diversos modos según la capacidad del sujeto que lo recibe. Ahora es preciso considerar esto en relación a los grados de actualidad y perfección. Se ha dicho que algo es perfecto cuando no le falta nada según su modo propio de perfección, de modo que, en cada caso, lo más perfecto será aquel “elemento” o “aspecto” por el que es algo acabado y completo; y esto es el “esse”. Ahora bien: si aquello por lo cual una realidad es acabada y perfecta se da también en otras realidades, en diversidad de grados, es posible hablar de la mayor o menor perfección de esas realidades específicamente diversas, perfecta cada una según su modo propio.

Dicho de otro modo: aquello por lo cual un individuo de determinada naturaleza es acabado y perfecto, es lo más actual y perfecto en ese individuo. Ahora bien: se ha visto que lo más determinante y completivo, lo más actual en cada individuo, no es aquello por lo cual es de una naturaleza determinada –perfecciones genéricas y específicas– sino aquello que es a la vez lo más co-

mún a toda la realidad, aquello por lo cual es ente: el “*ipsum esse*”. Lo más actual en cada cosa corresponde a una perfección transgénérica: el “*ipsum esse*”, constitutivo propio y formal del ente. Éste se identifica según la realidad con todas las llamadas perfecciones trascendentales –verdad, bien, belleza...–, distinguiéndose de ellas sólo según la razón, plano en el cual las precede, por lo que aquellas se resuelven en el ente. Por lo tanto, puesto que es manifiesto que existen diversos grados de verdad, bondad y belleza en las cosas (cfr. I, 2, 3) y estas perfecciones se resuelven en la perfección del ente, cuyo constitutivo propio es el “*ipsum esse*”, es en la posesión de esta perfección en la que se fundan los grados de perfección de la realidad. En la perfección del “*esse*” debe encontrarse la explicación y criterio último para comprender la jerarquía de la perfección entre realidades específicamente diversas, perfecta cada una según su modo propio.

No se trata de hacer una deducción de toda la realidad con sus grados de perfección a partir de la pura noción de “ente” o de “*esse*”, sino de reconducir a su fundamento, reconocido inductivamente, la diversidad de modos y grados de perfección que se manifiestan a la experiencia, tanto interna como externa. En este proceso de comprensión cobran especial importancia las perfecciones llamadas trascendentales –especialmente las que dicen relación a las facultades humanas: la verdad a la inteligencia, el bien a la voluntad...– desde las cuales se nos manifiestan con más claridad los grados de perfección de la realidad, y que al resolverse en el acto de ser nos lo muestran como el fundamento y raíz de toda perfección.

d) *Síntesis del capítulo y su contribución al desarrollo del trabajo*

Resumiendo, puede decirse: puesto que hay perfecciones trascendentales, que abrazan exhaustivamente toda la realidad, es posible contemplar ésta unitariamente, en su conjunto. Puesto que estas perfecciones se realizan según diversidad de grados, y son lo más perfecto y actual en cada una de las realidades en las cuales se

dan, es posible reconocer, en la contemplación unitaria de la realidad, una jerarquía de perfección, incluso entre realidades específica y genéricamente diversas. Puesto que aquellas perfecciones de suyo no implican limitación, el aspecto diferenciador de la jerarquía será el elemento potencial, limitante, que en cada ente las restringe.

Lo que de suyo es acto y acabamiento sólo puede darse limitado y multiplicado en un sujeto que lo restrinja según una determinada capacidad, según una determinada potencia. Si lo que es potencial ha sido completado por su acto propio, es por la acción causal de un agente que ya poseía ese acto y que lo comunica: lo hace común, lo da a “participar”; pues nada pasa de la potencia al acto sino por algo que está en acto. De este modo, las nociones de acto y potencia, con la prioridad del acto, y junto al principio de causalidad, permiten entender la participación más allá de una metáfora poética. Y la participación de una misma perfección común a toda la realidad según diversidad de grados hacen posible reconocer un orden jerárquico de la realidad en su conjunto. Ahora bien: como se ha visto, la perfección que abraza exhaustivamente toda la realidad, la que es común a todo y, a la vez, lo más actual en cada cosa, es la perfección del ser, del “*ipsum esse*”. Por tanto, la jerarquía de la realidad debe entenderse finalmente como una gradación de la participación en la perfección del acto de ser, más o menos limitado por la potencialidad del sujeto en el cual es recibido.

En las consideraciones precedentes –capítulo 2 de esta IIIª parte– se ha visto que el “*esse*” es acto respecto de todo; y que cualquier perfección distinta del “*ipsum esse*” es efectivamente una perfección en la medida en que participa del “*esse*”: “*Omnium perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent*” (I, 4, 2). El sentido primario y fundamental de “ser perfecto” es ser en acto; y puesto que es acto respecto de todo, el “*ipsum esse*” es la perfección de las perfecciones, y en sí mismo lo más perfecto. Como se verá, este es el sentido del “*esse*” como perfección en el que se fundan todos los demás.

Una vez mostrada la preeminencia de la perfección del “esse” en cuanto que es acto respecto de todo lo demás, resta mostrar la vinculación del “esse” con los demás sentidos de perfección, enumerados en el capítulo 2 de la parte II: 1º, desplegar la propia realidad según la plenitud de las propias posibilidades; 2º, poseer de modo acabado y completo la propia realidad, sin que quepa añadir nada (el poder ser complementado implica imperfección); 3º, el no estar restringido a un “aquí y ahora”, sino abierto a una realidad más amplia o al mismo infinito, o bien ser esa amplitud o infinitud; 4º, alcanzar el fin propio, que coincidirá con la máxima semejanza con el propio agente, y participar de un modo más pleno y más propio en el fin de todo el universo, lo que coincidirá con la máxima semejanza con el Primer Agente.

Es notoria la interdependencia que hay entre estos diferentes sentidos de “perfección”; así y todo, parece útil distinguirlos y analizarlos separadamente para una mayor claridad expositiva y, especialmente, para hacer notar cómo en cada uno de ellos el “ipsum esse”, como acto último, tiene una importancia fundamental. Esta relevancia del “esse” va más allá del simple “hacer efectivos” una realidad, una situación o un proceso que pudiera también analizarse como pura posibilidad. Es ésta la tesis que se procurará defender: el “esse” no es sólo el complemento que hace efectiva una esencia –sea sustancial o accidental– sino el “polo positivo” del cual se origina y al cual tiende todo el proceso de la realidad. Como la potencia se ordena al acto, todo en la realidad se ordena al “ipsum esse”. No es el “esse”, entonces, un dato marginal que, dada su inaprehensibilidad conceptual, pueda dejarse de lado en una contemplación de la realidad como tal. En lo que resta del desarrollo del trabajo se procurará justificar esta afirmación y se volverá sobre ella en las conclusiones finales.

3. El “esse” como culminación de la perfección relativa a una naturaleza

a) *Necesidad de referirse al “esse” para entender incluso la perfección relativa a una naturaleza determinada*

Al tratarse el tema de qué significa ser perfecto, se mostró que esta primera caracterización, a pesar de su carácter negativo y algo tautológico, no es trivial: nuestro conocimiento de la realidad no es de “hechos brutos”, sino de entes que poseen un modo propio de ser, modo que realizan de una manera más o menos plena. Cuando este modo de ser se alcanza plenamente, se dice que el ente es perfecto según su modo propio. Una primera manera de hablar de la perfección de un ente, entonces, es relativa a su naturaleza específica. Así, por ejemplo, un animal es perfecto cuando alcanza la plenitud en el desenvolvimiento de sus formas orgánicas y realiza las operaciones propias de su especie.

Pues bien: incluso este primer modo de entender la “perfección”, que a primera vista parece poder considerarse en un plano puramente formal (pues es relativo a la esencia de cada cosa), no es independiente de la perfección del “esse”, ni es comprensible al margen de ella. En primer lugar, porque la misma naturaleza de los entes, que aquí se considera como norma de perfección, está de suyo referida al “esse” como a su acto propio: “esse est actualitas omnis formae vel naturae” (I, 3, 4). La naturaleza de un ente determina un modo de perfección precisamente porque determina un modo de ser: “secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent” (I, 4, 2). En segundo lugar, porque son los individuos existentes los que alcanzan una mayor o menor perfección, y no la naturaleza considerada abstractamente, pues ésta de suyo es necesaria e inmutable: “Necessitas consequitur rationem formae: quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt” (I, 86, 3).

La tercera razón, por la que se muestra de modo más claro la necesidad de referirse al “esse” para entender incluso la perfección relativa a la naturaleza de cada cosa, requiere un desarrollo mayor. En los entes que pueden alcanzar en mayor o menor grado la perfección que les es debida, dicha perfección adviene por un “proceso” en el cual se despliega: hay un modo de ser fundamental, pero inacabado, que necesita ser completado por determinaciones “pos-

teriores”. Poco importa que este perfeccionamiento se realice en una sucesión temporal: lo relevante es la complementariedad de niveles de perfección. Tomás de Aquino distingue fundamentalmente tres niveles: el constituirse en el propio ser –que puede identificarse con el ser sustancial, modo fundamental, completado por los otros–, el añadirse accidentes necesarios para la operación propia y, en tercer lugar, alcanzar el fin propio por la operación (cfr. I, 6, 3). Si no hubiese distintos niveles de perfección, para un ente sería lo mismo estar constituido en su ser, según su naturaleza, y haber alcanzado su plenitud. Para poder decir que un ente ha alcanzado o no la plenitud de la perfección según su naturaleza, es necesario que ésta sea norma y medida, y fundamento de posibilidad, de las perfecciones sobreañadidas. La esencia o naturaleza, como modo de ser fundamental, establece una medida de perfección que no es colmada por ella misma –al menos en los entes que pueden alcanzar una mayor o menor perfección–. Junto a esta distinción de niveles, puesto que son complementarios, debe reconocerse una cierta identidad fundamental entre ellos, sin la cual no se entendería por qué las perfecciones añadidas son un bien para el sujeto al que complementan: “omnia appetunt suam perfectionem” (I, 5, 1), “nihil autem appetit nisi simile sibi” (I, 5, 2). Los problemas que se plantean, entonces, son: ¿en qué radica la unidad o identidad fundamental de estos niveles de perfección, por la que no son meras yuxtaposiciones de diferentes entidades? ¿Qué es lo común a los diferentes “momentos” del despliegue de las perfecciones de una única realidad, y cómo se articulan estos diferentes “momentos” entre sí? La clave para responder estas preguntas, que surgen ya desde la consideración de la perfección relativa a una naturaleza determinada, parece estar en el “esse” como acto de toda forma, tanto sustancial como accidental; en la perfección fundamental del “esse” radicaría la unidad de los diferentes niveles de perfección de un ente.

b) *La “función” del “esse” en la articulación de los niveles de perfección propios de una naturaleza*

Los pasajes de la Suma Teológica en que Sto. Tomás habla sobre la unidad de Cristo son ricos en consideraciones metafísicas sobre la “función” del “esse” en la unidad de un ente. Así, a las objeciones que se oponen a la unidad de Cristo, replica: “Sed contra est quod Dionisius dicit (...): ‘Omne quod est, in quantum est, unum est.’ Sed Christum esse confitemur. Ergo Christus est unum”. (III, 17, 1 “Sed contra”). Todo lo que es, en cuanto que es, es uno. Ahora bien, como se ha visto, algo es en cuanto que tiene ser, “in quantum habet esse”. Por la unidad de esta perfección –el “esse”– se realiza la unidad del ente. Acerca de esto es más explícito el siguiente pasaje: “Unumquodque, secundum quod dicitur ens, dicitur unum: quia unum et ens convertuntur. Si ergo in Christo duo essent esse, et non tantum unum, Christus esset duo, et non unum” (III, 17, 2 “Sed contra”). Es decir: si una realidad posee un único “esse”, se puede decir que esa realidad es un ente en sentido propio; si hay, en cambio, más de un “esse”, no se trata de un ente, sino de varios, cuya unidad puede ser sólo accidental y extrínseca. En los pasajes de la Suma Teológica recién citados está latente el problema del tipo de unidad entre Cristo-hombre y Cristo-Dios; y lo que parece afirmar Tomás en ellos es que, si Cristo posee un único “esse”, es un único individuo en su naturaleza humana y divina; y, por el contrario, si el “esse” de Cristo-hombre es distinto del “esse” de Cristo-Dios, la unidad de Cristo sería sólo accidental y extrínseca. Sería una unidad que surge a partir de dos realidades “previamente” constituidas, mas no una unidad constitutiva. Ahora bien: como se ha visto en los párrafos anteriores, es necesario que, en un ente que puede alcanzar de un modo más o menos acabado *su* perfección, haya unidad entre los diferentes niveles de perfección que lo constituyen. Y esta unidad no puede ser extrínseca a esos niveles, sino algo reclamado y producido desde dentro: sólo así puede hablarse del perfeccionamiento de tal ente, considerado individualmente y en función de su naturaleza propia; se trata de *su* perfección, y no de su concurrencia al perfeccionamiento de una realidad distinta de sí. No parece que pueda calificarse de “accidental” la unidad que hay entre una sustancia y sus accidentes propios, pues, aun cuando éstos son efectivamente “accidentes”, no se unen a su sustancia como realidades previamente constitui-

das, sino que dependen radicalmente, en su ser, de la sustancia. De acuerdo a esto, entonces, debería afirmarse que hay un único “es-se” para la sustancia y los accidentes propios que la perfeccionan¹²; y que es precisamente la perfección del “actus essendi”, en su despliegue, lo que da la unidad y la identidad radical a los diferentes niveles de perfección de un ente, desde la forma sustancial hasta las operaciones. Lo que se alcanza en el perfeccionamiento último de un ente, entonces, está incoativamente presente y exigido desde su primera constitución: “semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte”. (I-II, 1, 6).

El modo en que, en diferentes pasajes de la Suma Teológica, se explica la relación entre el modo fundamental de ser –el sustancial– y sus perfecciones complementarias, parece apuntar a que la unidad entre ambos estriba en la comunicación en un mismo acto de ser: el “esse” sustancial, medido según una naturaleza determinada, se despliega o manifiesta en los accidentes y operaciones propios de esa naturaleza. Es de notar que aquí se habla de los accidentes propios, que proceden de la misma esencia, y no de los que le advienen externamente al sujeto. Puede verse esto en el siguiente texto: “(...) actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali: unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. *Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis: inquantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente*”. (I, 77, 6) La sustancia, por lo que tiene de potencial, debe ser completada por los accidentes; y por lo que tiene de actual, ella misma los produce. Ahora bien: como se ha visto, la esencia es potencia respecto del acto de ser: de ahí que puedan añadirse perfecciones; pero los accidentes propios, como perfecciones que proceden de la esencia, deben ser producidos por aquello por lo cual la esencia está en acto: el acto de ser. No es casual que el adagio escolástico rece “operari sequitur esse”, y no “sequitur essentiam vel naturam”; la naturaleza es principio de

¹² Cfr. I, 90, 2; I-II, 55, 4 ad 1. Sobre la unidad del “esse” sustancial y el “esse” accidental, vid. De Bonaventura, *Opera Omnia*, t. 147, 150 y 106-107.

operaciones en cuanto que, por determinar un modo de ser, determina un modo de obrar. Pareciera que la capacidad de la forma sustancial no fuera proporcionada a la virtualidad de su acto, que debe desplegarse y manifestarse en las formas accidentales. En ese despliegue completo del acto de ser se realiza la perfección de cada ente “*secundum modum suae perfectionis*”.

La preeminencia del “*esse*” como perfección, por tanto, se refleja aquí en el hecho de que el despliegue de las perfecciones propias de la naturaleza de un ente se corresponde con el despliegue de su acto de ser, que es acto tanto respecto de la forma sustancial como de las accidentales que complementan a aquélla. La unidad del acto de ser del “*suppositum*” es la causa de que las formas accidentales propias perfeccionen a la sustancia y, a la vez, procedan de ésta. Los accidentes propios perfeccionan al sujeto *porque* por ellos se consuma la perfección única del acto de ser, incoada primeramente bajo la modalidad de la forma sustancial.

4. La perfección del “*esse*” como máxima infinitud formal

a) “*Irrestricción*” en la posesión del “*esse*” como criterio de perfección absoluta

El máximo despliegue del acto de ser de un ente se ha mostrado como la razón de su perfección “*secundum modum suae perfectionis*”, según su naturaleza propia. Pero esta misma razón de perfección –máximo despliegue o posesión del acto de ser– puede constituirse en criterio para determinar grados de perfección absolutos, entre realidades específicamente diversas, ya perfectas según su modo propio. Este es el tema que se desarrollará en el presente capítulo.

Un signo de que la “razón de perfección absoluta” es la mayor o menor participación o posesión del acto de ser puede verse en el hecho de que los niveles de perfección que el hombre espontáneamente reconoce en la Naturaleza –seres inertes, vegetales, animales y seres humanos– se corresponden con la menor o mayor

amplitud de las operaciones, con la menor o mayor capacidad de asimilar, de poseer en sí mismo, “zonas” más o menos extensas de la realidad. Más allá del hecho de que en la escala de la naturaleza se dé una progresiva adición de perfecciones, de modo que los entes superiores poseen una mayor cantidad de operaciones – ...vegetativas, más sensitivas, más intelectivas–, lo decisivo para la jerarquización parece estar en la mayor o menor apertura propia de cada tipo de operación. En cada grado de vida, el tipo de operaciones más propio se reconoce también como el superior; es este el tipo de superioridad, más cualitativa que meramente aditiva, la que interesa para el presente trabajo.

La posterior reflexión y caracterización filosófica que Tomás de Aquino hace acerca de aquellos niveles fundamentales de perfección, reconocidos de modo espontáneo, apunta sobre todo en dos direcciones, notablemente implicadas entre sí: por un lado, un ente es tanto más perfecto cuanto mayor “amplitud” posee en su propio ser, cuanto más abierto está a la realidad. Y por otro lado, un ente es tanto más perfecto cuanto mayor es la intimidad o interioridad que posee en su ser o en su obrar, cuanto más acabado es en sí mismo, cuanto más propiamente se posee en su ser (cfr., por ej., S.C.G. IV, 11). En este apartado es conveniente tratar sobre la primera de estas caracterizaciones: perfección como amplitud e irrestricción en el ser. La segunda se analizará en el capítulo siguiente.

Ya se ha hecho notar (III, 2 de este trabajo) que la mayor “amplitud” de una realidad está vinculada a una mayor perfección y que, por el contrario, su restricción implica una imperfección: “Forma autem *non perficitur* per materiam, *sed* magis per eam *eius amplitudo contrahitur*: unde infinitum quod se tenet ex parte *formae non determinatae per materiam*, *habet rationem perfecti* “. (I, 7, 1) Obviamente, aquí se habla de la perfección no relativa a un modo de ser determinado, pues es evidente que para las formas de las realidades materiales es un bien su unión con la materia, sin la cual simplemente no son; se trata de la perfección en su sentido absoluto, transgénérico o transespecífico.

¿Cuál es el motivo de que la “amplitud” de una realidad sea considerada una perfección? ¿En qué sentido cabe entender la “amplitud” de que aquí se habla? Es claro que no se trata de la amplitud o extensión cuantitativa, pues entre las partes extensas de un cuerpo ninguna *es* en la otra, ninguna posee en sí la perfección del todo; y la perfección de la forma del cuerpo se manifiesta en la medida en que emerge de la dispersión de la materia, la unifica y ordena en función de lo más formal y actual del compuesto. Es decir, se aprecia una mayor perfección en la medida en que el ser es poseído de modo más propio en la simplicidad de la forma y menos en la dispersión de la materia extensa. Se trata, pues, de una “amplitud” inmaterial y simple de la realidad poseída¹³. Y ante la pregunta, aún no respondida, de por qué la simple amplitud de una realidad se considera como una perfección, la respuesta más clara parece ser la siguiente: está implícita la afirmación de que lo real, por el hecho de serlo, es bueno; cuanto mayor realidad se posea, más perfecto se es; y, por ende, el “*ipsum esse*”, como perfección omniabarcante –universalísima– y constitutivo de todo lo real, es por sí mismo bueno, perfecto y raíz de toda perfección.

De ahí que el texto de la Suma Teológica que ahora se comenta (I, 7, 1) continúe afirmando: “*Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse (...). Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens (...); manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus*”. El “*ipsum esse*” es lo más formal de todo, como ya se ha visto, porque todo lo que no es el “*ipsum esse*” se relaciona con él como lo potencial con lo actual. Ninguna realidad y ningún aspecto o perfección de la realidad se constituyen al margen de la perfección omniabarcante del acto de ser (aunque no todo lo real sea en acto): “*(...) nulla autem differentia posset inveniri quod esset extra ens*”. (I, 3, 5). El “*ipsum esse*” se da limitado en cada caso por la potencialidad del sujeto en el cual es recibido; de ahí que, si hubiera un acto de ser no recibido, sino subsistente en su propia simplicidad,

¹³ Sobre la diferencia entre la extensión o apertura “espacial” y la apertura “intencional” o “vital”, vid. Pieper, J. “El Descubrimiento de la Realidad” *Oratio Medii* 1974, pp. 105-214.

sería infinito y, como infinitud de la “perfección de las perfecciones”, infinitamente perfecto. Las demás realidades serán más o menos perfectas en la medida en que su acto de ser esté más o menos restringido.

b) *Apertura, inmaterialidad y grados de perfección en el Universo (comentario a “De Veritate” 2, 2)*

Un texto de Tomás de Aquino que da luces para comprender mejor por qué la mayor “amplitud” en el ser se corresponde con una mayor perfección, y por qué esta amplitud está vinculada necesariamente a la inmaterialidad y la simplicidad se encuentra en la “*Questio Disputata de Veritate*”, 2, 2. (Un pasaje de la *Suma Teológica* paralelo a éste, pero menos explícito en su desarrollo, es I, 14, 1: “*Utrum in Deo sit scientia*”). Se caracterizan en él los grados de perfección de los entes como grados de apertura y “posesión” de la realidad y sus perfecciones por el conocimiento. En orden a probar que Dios se conoce a sí mismo, el autor establece qué hace que algo sea cognoscible y cognoscente y, en esta línea argumentativa, distingue dos modos por los cuales se puede decir de una cosa que es perfecta: “Uno modo, secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem”. De este sentido de ser perfecto ya se ha hablado (capítulo 3); en este pasaje, sin embargo, el autor muestra que la posesión de una perfección determinada específicamente implica una privación o limitación de la perfección considerada en sentido absoluto. En efecto, continúa diciendo: “*Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni habitae in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur; ut cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis*”. Junto con acentuarse la idea de que la determinación específica del ser implica una privación –el no-ser todo lo que son las demás cosas–, parece insinuarse que la perfección del universo, que surge de la congregación de las perfecciones de sus partes, no se alcanza mientras cada

una de ellas permanezca “encerrada”, limitada a su individualidad. ¿Dónde, en efecto, se produce la congregación de las perfecciones individuales, si cada una permanece cerrada en sí misma? ¿En base a qué y dónde se realiza la unidad del *universo*? La incomunicación absoluta de las perfecciones individuales harían del universo un sinsentido si no hubiese modo de “verter en uno” las perfecciones individuales dispersas del “uni-verso”. Por eso añade Tomás de Aquino en el párrafo siguiente: “Unde ut huic imperfectio- ni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in III “De Anima” dicitur, animam esse quodammodo omnia, quia nata est ei omnia cognoscere”.

Ha quedado establecido con mayor claridad, entonces, por qué la restricción del acto de ser a un modo específico o a una individualidad cerrada constituye una imperfección: porque implica una privación, a saber, el no-ser lo que son todas las demás cosas. Nótese, sin embargo, que en estos argumentos permanece *presupuesta* la tesis fundamental que se ha remarcado: el acto de ser, bajo cualquiera de sus formas, es una perfección, un bien; de otro modo, no tendría sentido decir que es una “privación” el no ser lo que las demás realidades sí son. Los últimos textos citados muestran, además, que la imperfección inherente a las realidades limitadas se supera en la medida en que éstas son capaces de ir más allá del límite de su individualidad o de su determinación específica.

Entre los diferentes modos de apertura y relativa “superación de la individualidad”, como son la acción causal, la reproducción y, en general, todo el ámbito de las relaciones, el conocimiento tiene una especial relevancia, pues sólo por el conocimiento puede darse que un individuo, además de su propia forma, posea – intencionalmente– las formas de otras realidades, sin que la integridad de éstas quede disminuida o alterada. En esto precisamente pone Tomás la diferencia entre los entes cognoscentes y los no cognoscentes: “Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam

tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est apud cognoscentem”. (I, 14, 1) Sólo en las perfecciones cognoscitivas y en los apetitos consiguientes se encuentra propiamente la inmaterialidad y, por ende, la elevación por sobre la clausura individual. Es la perfección del conocimiento, por lo tanto, lo que permite que, aunque la unidad del universo no es sustancial, sino de orden, la perfección de todo el universo pueda darse en la unidad de una sustancia, a saber, la cognoscente.

No es este el momento de tratar sobre la misteriosa identidad y “coactualidad” del cognoscente y lo conocido¹⁴. Baste por ahora con señalar que tal identidad de hecho se da en el conocimiento; que por ella el conocimiento de “lo otro” constituye un ir más allá de sí mismo y ampliar de algún modo la propia realidad; y que el conocimiento de sí mismo, la conciencia, aparece como un modo de “ser en sí” más eminente, un poseer el propio ser de modo más simple y perfecto. La relación entre el conocer-se y la perfección del “ser en sí” se abordará en el capítulo siguiente. Ahora interesa mostrar cómo la caracterización que hace Tomás de Aquino del conocimiento como apertura a la realidad y asimilación de las perfecciones de ésta lleva a mostrar por otra vía y con nuevas luces la preeminencia de la perfección del acto de ser.

En el pasaje del “De Veritate” de que se ha estado hablando (2, 2 c.), el autor muestra que lo propio tanto de lo cognoscible como de lo cognoscente es la independencia respecto a lo que determina o restringe al ser a un individuo o modo determinado: “Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum modum quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quae nata sunt eam determinare”. La restricción y determinación en el ser, y la cognoscibilidad y capacidad de conocer, son inversamente proporcionales. La máxima restricción del ser se da en las realidades materiales, pues la materia prima, en la doctrina aristotélica, se caracteriza como pura potencialidad; por la materia prima, además de la

¹⁴ Un tratamiento extenso y profundo de este tema se encuentra en Canals, F., “Sobre la Esencia del Conocimiento” (P.P.U., Barcelona, 1987), a lo largo de su extenso tratado de filosofía.

determinación específica, el ente se restringe a un “aquí y ahora” estrictamente cerrado e individual. De ahí que Tomás de Aquino determine los grados de conocimiento como grados de inmaterialidad: “Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis, secundum quod a materia separatur. Unde oportet quod etiam id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum; et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis, scilicet prout, existens perfectio unius, est nata esse in altero”. De acuerdo a estas premisas, continúa exponiendo los niveles fundamentales de perfección –que se reconocen de modo espontáneo: seres inertes, vegetales, animales, vida intelectual...– como grados de inmaterialidad y, por tanto, como grados de apertura a la realidad y capacidad de poseer las perfecciones presentes en ella: “Et ideo videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantae enim, et alia quae infra plantas sunt, nihil immaterialiter possunt recipere; et ideo omni cognitione privantur (...). Sensus autem recipit species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus. Intellectus autem etiam a conditionibus materialibus species depuratas recipit”. Hay que añadir que, aunque la inmaterialidad es lo que podría llamarse “condición ontológica mínima” para que haya cognoscibilidad y acto de conocer, la raíz del conocimiento y de sus grados, más allá de las categorías de lo material y lo inmaterial, debe buscarse en las de lo potencial y lo actual; sólo así se entiende que haya gradación en el conocimiento y la cognoscibilidad de las sustancias espirituales o “formas por sí subsistentes”. Así se ve también en esta afirmación de la Suma Teológica: “(...) cum unumquodque sit cognoscibilis secundum quod est in actu (...)” (I, 12, 1) ; o en esta del “De Veritate” 2, 2: “Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis; relinquitur quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis”.

Puede verse ahora que las líneas argumentativas trazadas en este capítulo confluyen en la manifestación del “ipsum esse” como lo más perfecto de todo y raíz de toda perfección. En efecto, como se

ha dicho, la restricción o determinación de una realidad constituye una imperfección, por el hecho de ser cierta privación: el no ser lo que son las demás cosas, el no poseer en sí las perfecciones de las demás realidades; sin embargo, es esa privación lo que posibilita la multiplicidad de realidades. Ahora bien: esta privación en cierto modo se supera, con diversos grados, en los entes cognoscentes, que se caracterizan por su separación respecto de lo que determina restrictivamente al acto de ser: “ (...)oportet quod etiam id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale (...)”. (Ibid.) Es decir, en la medida en que un sujeto posee su ser de modo menos limitado en sí mismo o “internamente” menos restringido, se hace cognoscente y, por tanto, poseedor de más perfección, porque participa de modo más pleno, por la identidad intencional, del conjunto de perfecciones que constituyen el universo. El acto de ser, en la medida en que se da de forma pura, separado de la potencialidad que lo limita, se hace cognoscente; el acto de ser, entonces, *es de suyo cognoscible, de suyo cognoscente*. La posesión simple e ilimitada –según grados– del acto de ser en un ente es la raíz tanto de la cognoscibilidad como de la capacidad de conocer. Decir que la raíz de estas es la “inmaterialidad” es correcto, pero es una caracterización negativa – “lo no material”...–, que se ordena sobre todo, a mi juicio, a un primer discernimiento de los entes cognoscentes respecto de los que no lo son, a una primera reflexión sobre los grados de perfección que parte desde el nivel ínfimo, que es el primero en el orden de nuestro conocimiento y el más cercano a nuestra experiencia. La “inmaterialidad” es una caracterización negativa, y por ello insuficiente, del modo de ser de los entes cognoscentes; “inmaterialidad”, teniendo en cuenta que la materia es potencia en relación a la forma, equivale a “no potencialidad”, lo que formulado positivamente es igual a “actualidad”¹⁵. La afirmación de que el “esse” es de por sí cognoscible y cognoscente, y que si hay entes que no poseen estas propiedades es por la potencialidad con que en ellos es recibido el acto de ser, puede colegirse de las siguientes afirmaciones de Tomás de Aquino: “(...) cum

¹⁵ Cfr. Ibid., pp. 483–486 sobre la inmaterialidad y actualidad del conoci-

unumquodque sit cognoscibilis secundum quod est in actu (...)” (I, 12, 1); “(...)obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae”. (I, 85, 1), “(...) intellectum in actu est intellectus in actu”. (I, 85, 2 ad 1); “(...)ipsum esse est actualitas omnium rerum, etiam ipsarum formarum”. (I, 4, 1 ad 3).

c) *La vida intelectual como máximo grado de perfección, y la perfección del “ipsum esse”*

En la cumbre de los grados de perfección reconocidos espontáneamente se encuentra la vida intelectual, en la cual se da la máxima apertura a la realidad y, por ende, la máxima capacidad de poseer en sí, de un modo peculiar, las perfecciones del universo. De ahí que Tomás de Aquino, en el mismo “De Veritate” 2, 2, diga: “(...)ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in III ‘De Anima’, dicitur animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere.

>>Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, qui secundum nos, erit in visione Dei, quia secundum Gregorium, ‘quid est quod non videant qui videntem omnia vident?’” Es claro que en el hombre, por su inteligencia, hay un deseo natural de saber, de conocer toda la realidad, deseo que no se sacia sino con el conocimiento de la esencia misma de la causa primera de todo el ser (cfr. I, 12, 1; I-II, 3, 8). Cabe preguntarse, entonces, ¿cuál es la causa de esta apertura irrestricta de la inteligencia, por la cual se nos presenta como la cima de la perfección del universo? La respuesta debe buscarse en su objeto propio y formal –pues por éste se define toda capacidad–, que es el mismo ente: “Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibilis est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys.. *Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile*”. (I, 5, 3) Todo lo que es conocido por la inteligencia, explícita o implícitamente es conoci-

do bajo la razón de entidad. Lo propio de la inteligencia es conocer lo real en cuanto real, lo que es en cuanto que es, a diferencia de las facultades cognoscitivas inferiores, que aunque perciben realidades –si no, no cabría llamarlas cognoscitivas–, no las captan en cuanto tales, en cuanto poseedoras de ser. El ente es lo primero que cae bajo la concepción del entendimiento y en lo cual resuelve todas sus concepciones. Y la noción primera de ente es la de “*id quod habet esse*” (cfr. “*De Veritate*, I, 1). Así, la inteligencia queda definida por su referencia al ente y, por ende, a la perfección constitutiva de éste, el acto de ser. Por tanto, la causa de la apertura radical de la inteligencia es la universalidad irrestricta de su objeto, el ente; y la irrestricción del ente en cuanto tal radica en que se constitutivo propio, el “*ipsum esse*”, es lo más formal de todo (cfr. I, 7, 1), lo más actual: “*ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*”. (I, 4, 1 ad 3). La inteligencia trasciende no sólo las determinaciones materiales del ente, sino también las determinaciones específicas y genéricas, porque la perfección del “*esse*” es acto “*etiam ipsarum formarum*”.

Se había dicho ya que, por la apertura de la inteligencia y su capacidad de poseer en sí las perfecciones de todo el universo, la dispersión e incomunicación de éstas quedaba en cierto modo subsanada. Pero esto sólo es posible porque toda perfección –también aquellas restringidas y dispersas– se constituye como tal por el acto de ser: “*Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent*”. (I, 4, 2) Es la comunidad en la perfección fundamental y universal del acto de ser en lo que se funda la unidad de todo lo real, más allá de la fragmentación de la materia y de las determinaciones formales. Y por la referencia trascendental de la inteligencia al ente puede realizarse “formalmente” esa unidad, de modo simple e inmaterial.

Puede decirse, entonces, que la perfección de la inteligencia, que al “sentido común” se le presenta como lo más perfecto de las realidades de las que tenemos experiencia, es la perfección del acto de ser: tanto porque la universalidad de su apertura a la realidad es causada por la actualidad omniabarcante del acto de ser, como porque la perfección de ser es captada como tal sólo por la inteli-

gencia –eso es, precisamente, lo que la define–. Sólo los entes inteligentes, por lo demás, se reconocen a sí mismos como poseedores de ser: y al conocer que son, aman ese ser y ese conocer –como gustaba considerar a san Agustín¹⁶– en lo que se manifiesta que el mismo ser, como tal, es un bien.

Ayudan a manifestar la correspondencia entre la perfección de la inteligencia y la del acto de ser consideraciones como las siguientes: ya podría existir un universo físico con una variedad de naturalezas casi infinita, perfectísimamente ordenadas y concertadas entre sí; pero si no hubiese un ente consciente de la existencia y naturaleza de ese orden, si no hubiese un testigo del “milagro” de haber vencido a la nada, si todo en el universo fuera ciego, sordo y mudo para su propio ser y para el de todo lo demás, tal universo carecería por completo de sentido. Lo mismo sería que no fuese: nadie notaría la diferencia. De modo semejante, respecto a nosotros mismos se puede pensar: aunque viviéramos, aunque todos nuestros sentidos estuviesen despiertos, si no tenemos conciencia de ese vivir y de ese sentir, si no percibiéramos nuestro propio existir, lo mismo sería que simplemente no fuéramos: no notaríamos la diferencia. Sólo la posesión “formal” del acto de ser nos parece un bien acabado y perfecto¹⁷.

d) *Síntesis del capítulo*

A modo de resumen de éste capítulo, se puede decir que en él se ha manifestado la preeminencia de la perfección del “*ipsum esse*” por un camino diverso de los dos anteriores –capítulos 2 y 3–, aunque estrechamente vinculado con ellos. Se empezó en este capítulo por reconocer que la limitación de una realidad, incluso per-

¹⁶ Cfr., por ejemplo, “Confesiones” XIII, 11 y 22.

¹⁷ Estas consideraciones sobre la relevancia de la existencia del hombre para el sentido del universo físico reaparecen, como motivo filosófico central, en el pensamiento de Heidegger; en particular, en su concepción del hombre como ‘*Da- Sein*’, es decir, como lugar ontológico de la patencia o manifestación del ser. (Cfr. “Ser y Tiempo”, § § 28–38) Ya Schelling y Hegel habían defendido de otro modo una concepción semejante.

fecta según su modo propio, implica cierta privación, cierta imperfección en sentido absoluto: el no ser todo lo demás, el no poseer las demás perfecciones presentes en todas las demás cosas. Por el contrario, la mayor “amplitud” de la realidad y de las perfecciones poseídas se muestra como una mayor proximidad a la perfección absoluta. Ésta es, tal vez, la convicción inconsciente que late bajo la determinación espontánea que todo hombre realiza acerca de los grados fundamentales de perfección en la naturaleza: seres inanimados, vegetales, animales y, finalmente, el hombre, cuyo rasgo diferenciador es la inteligencia. Una reflexión filosófica posterior, en efecto, caracteriza estos grados fundamentales de perfección como una progresión en la capacidad de abrirse a la realidad y de poseer sus perfecciones de un modo cada vez más inmaterial y más simple. En lo más alto de esta escala se sitúa la vida de la inteligencia, abierta a la totalidad de lo real y –también según diversidad de grados– capaz de poseer en sí misma la totalidad de las perfecciones del universo. Hay en la inteligencia una cierta infinitud, al modo de las formas no determinadas materialmente, que dice razón de perfección en sentido absoluto (cfr. I, 7, 1). En la vida de la inteligencia pueden reunirse las perfecciones dispersas del universo, y sólo en ella esas perfecciones y el mismo universo material, ciego para sí mismo, son reconocidos como tales –como “perfecciones” y como “universo”–; y en reunirse y ser reconocidos, el universo mismo alcanza su perfección¹⁸. Pues bien –y este es el paso del razonamiento con que se llega al tema del presente trabajo–, la perfección de la inteligencia, con su apertura irrestricta, con su capacidad de reunir en sí las perfecciones de todas las cosas, con su “función” de consumir la perfección del universo, se funda en la perfección radical y omniabarcante del acto de ser. En efecto, el objeto primario y propio de la inteligencia es el ente, en cuya aprehensión se manifiesta el “*ipsum esse*” como lo más actual y determinante. En las propiedades del ente en cuanto tal, por

¹⁸ Cfr. S.C.G. II, 46: “Quod oportuit ad perfectionem universi aliquas creaturas intellectuales esse”; la perfección del universo se alcanza, más bien, en la medida en que la creatura racional reconoce por él a su causa primera, Dios, que es el principio y fin de él.

tanto, debe buscarse la causa de las propiedades de la inteligencia, pues ésta se define por aquél. Así, la apertura de la inteligencia a la totalidad de lo real se funda en la universalidad del ente; la capacidad de reunir en sí las perfecciones de todas las cosas deriva de que “omnium perfectiones pertinent ad perfectionem essendi” (I, 4, 2); y, finalmente, la raíz de que por la actividad de la inteligencia se consume la perfección del universo, es que sólo ella capta de algún modo el “ipsum esse”, que es “perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus”. (I, 4, 1 ad 3) De esta manera, la perfección suma de la más elevada y universal de las operaciones vitales queda reconducida a la perfección del acto de ser, porque de algún modo aquélla se identifica con ésta.

5. La perfección del “esse” como máximo acabamiento en sí mismo

a) Plan del capítulo

En el capítulo 3 se ha visto que la perfección relativa a la naturaleza de cada cosa también es causada por la perfección del acto de ser, pues el “ipsum esse” es el fundamento de la unidad de los diversos niveles de perfección de las realidades finitas, de modo que la perfección de éstas estriba en el máximo despliegue de su acto de ser en sus accidentes propios, especialmente en las operaciones, según la medida determinada por su naturaleza sustancial. De ahí se obtuvo como criterio para determinar los grados de perfección en sentido absoluto la mayor o menor “amplitud” de la propia realidad, del propio acto de ser, que es distinta entre los entes ya perfectos según su modo propio; éste fue el tema desarrollado en el capítulo 4. De la consideración relativa a la naturaleza específica, empero, puede derivarse otro criterio de perfección absoluta, confluyente con el anterior, aunque a primera vista parezca opuesto. La reflexión acerca de este criterio también manifiesta la perfección suma del “ipsum esse”.

Se trata de lo siguiente: decimos que una realidad es perfecta según su naturaleza propia cuando, por haber desplegado o reunido en sí la mayor actualidad que aquélla le permite, no es pensable que se le agregue nada que la perfeccione más. Pensar en un complemento *para esa realidad* equivaldría a afirmar que aún no ha alcanzado su perfección. Una realidad perfecta, entonces, está acabada en sí misma y de algún modo “cerrada” a ulteriores actualizaciones. Así, por ejemplo, cuando alguien, al contemplar una escultura, dice “sólo le falta hablar” o algo semejante, está afirmando que, como escultura, ha alcanzado una perfección plena, de modo que no se encuentra nada en lo cual pudiera mejorar; hablar es algo propio de otra naturaleza: si la escultura hablara, ya no sería escultura. Puede que a una realidad distinta de la que ha alcanzado su plenitud le sea de provecho la perfección que en ésta encuentra, pero ese aprovechamiento no añade nada a la perfección propia de la realidad acabada y plena. O bien, puede que una realidad perfecta según su modo propio contribuya al bien de un todo más amplio, del cual ella es una parte; pero esto sería una adición o contribución a la perfección del todo, mas no a la perfección propia de la parte. “El Moisés” de Miguel Ángel, por ejemplo, hubiese sido una gran contribución al conjunto arquitectónico y escultórico del mausoleo de Julio II, si éste se hubiese acabado, lo que no quita que, en sí mismo, “El Moisés” sea una magnífica escultura, sin que parezca hacer falta añadir ni quitar nada. De esta manera, las realidades perfectas según su modo propio se caracterizan por su acabamiento y “clausura” en sí mismas: por haber alcanzado su plenitud, ya no son susceptibles de recibir ulteriores determinaciones.

Por tanto, el hecho de ser acabado, completo y, de algún modo, cerrado en sí mismo, es signo de plenitud de perfección. Ahora bien: como se verá, entre los entes ya perfectos según su modo propio, hay diversidad de grados en cuanto a su clausura y acabamiento en sí mismos: cuanto mayores son esta clausura en sí y este acabamiento, tanto más perfecto es el ente en el que se realizan. Estos grados de acabamiento y clausura coinciden con los niveles fundamentales de perfección reconocidos espontáneamente, a partir de los cuales parecen inducirse aquéllos: v la reflexión metafí-

sica sobre el fundamento de esta gradación apunta en la dirección de la mayor o menor simplicidad –y, por lo mismo, irrestricción– con que un ente posee su acto de ser. Esto es lo que se procurará demostrar en este capítulo.

Con apoyo en los textos de Tomás de Aquino, en los siguientes párrafos se procurará mostrar, primero, por qué la posibilidad de ser complementado implica imperfección; segundo, que los niveles de perfección –desde los seres inanimados hasta el más alto vivir– pueden caracterizarse como grados de acabamiento y clausura en sí; y tercero, que la causa de la clausura y acabamiento en sí –signo de perfección– es la simplicidad e irrestricción con que un ente posee su acto de ser.¹⁹

b) “Acabamiento” y “clausura” como signo de perfección

En cuanto a lo primero, debe considerarse que en todo lo que es compuesto hay potencia y acto: “(...) in omni composito oportet esse potentiam et actum (...): quia vel una pars est actus respectu alterius; vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius”. (I, 3, 7) En efecto, las partes de un compuesto son complementarias entre sí; de otro modo, no formarían una unidad. Cada una de las partes recibe cierto acabamiento, cierta determinación por parte de la otra. Es necesario que en todo compuesto haya potencialidad: capacidad de recibir una actualización, una perfección que no se poseía o sin la cual simplemente no se es. Además, como se ha visto (vid. pág. 56), todo acto recibido es limitado por la potencialidad del sujeto en el cual se da, de manera que en las realidades compuestas hay imperfección tanto por el lado de la potencia como por el lado del acto que la actualiza. Así lo muestra Santo Tomás al hablar de la simplicidad de Dios, cuya perfección y prioridad respecto de toda otra realidad hace imposible que entre

¹⁹ Los sentidos de perfección como “apertura” y como “interioridad” sólo aparentemente se oponen; en un examen más atento se descubre que se reclaman recíprocamente o, más precisamente, la interioridad es el fundamento de la apertura. Sobre este tema, vid.: Pieper, J., “El Descubrimiento de la Realidad” (Dilemma, Madrid, 1974, pp. 206-210).

en composición con otra cosa: “(...) nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus; neque etiam materia et forma, quae sunt primae partes compositorum. Nam materia est in potentia: potentia autem est posterior actu simpliciter (...). Forma autem quae est pars compositi, est forma participata: sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam”. (I, 3, 8)

Debe considerarse que no sólo las realidades inacabadas, que aún no han recibido la actualización necesaria para la plenitud de su naturaleza, son imperfectas; sino que toda realidad compuesta, cuyas partes se reclaman recíprocamente para su propia perfección o para la perfección del todo, aun cuando hayan alcanzado la plenitud de su naturaleza, son imperfectas en sentido absoluto. Puesto que cada una de las partes o principios constitutivos de las realidades compuestas están referidos y como orientados hacia los otros para su perfeccionamiento, no hay en ellas una perfecta clausura y acabamiento en sí. La misma realidad compuesta se constituye como cierta referencia intrínseca y recíproca entre sus diferentes principios: “Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur”. (I, 14, 2 ad 1) Más allá de la imperfección propia de todo lo que es compuesto, cabe notar la imperfección de aquellas realidades que, además, por su propia naturaleza están referidas en su obrar a algo distinto de ellas mismas, sin que este obrar encuentre un término natural o un “descanso” en sí mismo. De este modo, como se verá a continuación, están siempre necesitadas de un complemento externo y orientadas a lo exterior, por lo que de una forma aún más imperfecta se dan en ellas la clausura y acabamiento en sí; son, por tanto, más imperfectas en sentido absoluto.

c) *El “acabamiento en sí mismo” y los grados de perfección de la realidad (comentario a “Contra Gentiles” IV, 11)*

Tomás de Aquino –y con esto se llega al segundo de los temas señalados, en consonancia con lo dicho en el párrafo anterior, es-

tablece como principio explicativo de los grados de perfección la mayor o menor intimidad o interioridad de las operaciones de los entes; dicho en otros términos, el principio explicativo es la ordenación a lo externo, a lo que no se es, lo que implicaría imperfección, o el orden a sí mismo y acabamiento en sí mismo, como lo distintivo de la perfección.

Lo formula en el conocido pasaje de la “Suma contra Gentiles” IV, 11: “Secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum”. Por “emanación” debe entenderse, según se desprende de la continuación del texto, todo aquello que procede de la esencia de la cosa, especialmente la operación, que es “ultimus actus operantis” (I-II, 2, 2), y el resultado de la operación. La “intimidad de la emanación” se refiere tanto al origen como al término de ésta. Y la correspondencia de la intimidad de la operación con la clausura y acabamiento en sí, como signos de perfección, se manifiesta en que cuanto más posee un ente en sí mismo el principio de su operación (“emanación”) y cuanto más ésta termina en él mismo, tanto más ese ente posee en sí su actualidad y acabamiento, y tanto menos requiere del complemento de perfecciones ajenas a él mismo. Más aún: cuanto más íntima es la operación, no sólo no necesita de complementos externos, sino que se hace imposible que los reciba: es impasible (cfr. I, 79, 2)²⁰.

Una vez establecido el principio fundamental, comentado en el párrafo anterior, el razonamiento sigue una línea ascendente en la que se muestra cómo aquel principio se cumple de modos diversos en los diferentes entes, en coincidencia con los grados de perfección reconocidos espontáneamente. Es tal la virtualidad contenida en aquel principio para dar cuenta de la jerarquía de perfección de las cosas, y es tal su coincidencia con la determinación casi inmediata que el hombre hace de ella, que al observarse su aplicación a la realidad concreta –lo mismo que ocurre con el principio de la “apertura a la realidad”– pareciera que simplemente se hace explí-

²⁰ Tal vez en esta línea puedan encontrarse los fundamentos metafísicos del idealismo griego de aristotelización de la “mathesis” aristotélica.

cito el fundamento con que todo hombre juzga sobre la mayor o menor perfección de una realidad, sin saber por qué; lo que no quita que esa explicitación sea un verdadero avance en el conocimiento y que se pueda profundizar en aquél principio, mostrando sus fundamentos e implicancias.

En el nivel ínfimo de la realidad, que corresponde al de los cuerpos inanimados, hay cierta “emanación”, cierta actividad, pero es completamente extrínseca, en lo que se manifiesta su imperfección: su “acto último” se realiza siempre sobre algo distinto de sí. “In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent: in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum”. El grado siguiente es el de las plantas, que corresponde al primer grado de los seres vivos, los cuales se empiezan a caracterizar principalmente por la “interioridad” de la operación: “Inter animata vero corpora proximum locum tenent plantae, in quibus iam emanatio ex interiori procedit: in quantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur, et illud semen, terrae mandatum, crescit in plantam. Iam ergo hic primus gradus vitae invenitur: nam viventia sunt quae seipsa movent ad agendum; illa vero quae non nisi exteriora movere possunt, sunt omnino vita carentia”. En los vegetales se encuentran, por primera vez, actividades referidas al mismo sujeto que actúa, como son la nutrición y el crecimiento, cuyo fin es el vegetal mismo: “In plantis vero hoc indicium vitae est, quod id quod in ipsis est, movet ad aliquam formam”.. Hay en ellas un obrar desde sí mismo y sobre sí mismo, lo que coincide con la noción más primaria de “vida”: es vivo lo que “se mueve a sí mismo (para obrar)”: “(...) viventia sunt quae seipsa movent ad agendum”. Es inerte, en cambio, lo que no se mueve si no es movido por algo externo y no actúa sino sobre algo distinto de sí mismo. Las actividades propias de los seres vivos están referidas al mismo viviente y surgen desde él. El hecho de que la operación del viviente surja desde él y se realice sobre él mismo –aunque sea en la relativa “inmanencia de la especie”, como acontece con la reproducción–, muestra que posee en sí mismo su propia perfección, de modo que no requiere de perfecciones externas que lo complementen: el vivir implica acabamiento v clausura en sí mismo.

Esta clausura y acabamiento, este obrar desde sí, en sí y para sí, y no necesitar, por ello, complementos externos, rasgos que caracterizan el vivir, se realizan en grados muy diversos. Sólo en Dios, como se verá, los rasgos mencionados se cumplen perfecta y absolutamente. En los demás vivientes, en cambio, sólo de modo parcial, hasta el punto de que sería falso atribuirlos sin más aclaraciones restrictivas. Las plantas, los animales y los hombres, efectivamente, son vivientes; a partir del conocimiento de ellos se obtiene la noción de “vida”, que, sin embargo, considerada en sí misma y “en su esencia”, por decirlo así, no se les puede atribuir absolutamente. De ahí que Tomás de Aquino prosiga la caracterización de los niveles de perfección poniendo el elemento diferenciador en la imperfección con que la “interioridad” —el obrar desde sí, en sí y para sí— se realiza en los diferentes vivientes. “Est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis, licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur. (...) Si quis etiam diligenter consideret, primum huius emanationis principium ab exteriori sumitur: nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum”. El principio del obrar de la planta requiere de un complemento externo; y ese obrar, en último término, culmina en algo externo. Tomás de Aquino muestra esto al hilo de la descripción de las operaciones vitales propias de los vegetales: la nutrición es una operación que surge desde el vegetal y se ordena al mismo, en lo que se manifiesta la existencia de una cierta “interioridad”, que es lo propio de los seres vivos. Sin embargo, no es esta una operación del todo interior, pues consiste precisamente en asimilar elementos externos. De modo semejante, el crecimiento, por el que el vegetal se construye a sí mismo y se organiza de acuerdo a una forma determinada, manifiesta una “intimidad” por la referencia a sí mismo que se da en ese obrar: crecer es un “hacer-se”, por una actividad propia y según un modelo poseído intrínsecamente. Y, a pesar de ello, tampoco hay aquí una perfecta “interioridad”, pues las partes orgánicas resultantes del crecimiento, aun estando referidas unas a otras y al todo orgánico, son externas entre sí. Además, este proceso vital culmina, finalmente, en la producción externa de otro individuo de la misma es-

pecie: “Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos; et tandem fructus ab arbore cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam”. La reproducción manifiesta también una plenitud de perfección, pues sólo aquello que posee acabadamente un acto –en este caso, una forma– puede comunicarlo sin perderlo por ello: “perfectum est quod potest sibi simile facere”. (I, 45, 5) Sin embargo, en el ciclo vital orgánico, la imperfección se muestra en que el individuo viviente no puede mantener en sí mismo su forma y actualidad propia, sino sólo perpetuarse relativamente en otro. Por lo tanto, la clausura y acabamiento en sí, que se consideran en este subcapítulo como criterio de perfección, se cumplen en el vegetal de forma muy relativa e imperfecta, incluso cuando aquél alcanza su plenitud específica.

Más allá de la vida de las plantas está la que es propia de los animales: la vida sensitiva. El conocimiento, incluso sensible, es puesto por Tomás de Aquino entre las actividades que miran a la perfección del sujeto que las realiza, pues su resultado permanece en él: “(...)duplex est actio: una, quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia: quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis”. (I, 18, 3 ad 1) Las operaciones de la vida vegetativa, cuya culminación está en la reproducción – “perfectum est quod potest sibi simile facere” (I, 45, 5)–, parecen estar más bien del lado del primer tipo de actividad, en el sentido de que su resultado último es exterior al agente, si bien hay una mediación de una actividad –el crecimiento– cuyo resultado perfecciona al agente mismo. En cambio, la vida sensitiva en el animal –con independencia de que éste realice también operaciones vegetativas– sigue un desarrollo que, aunque toma su inicio del exterior, se orienta a una interioridad cada vez mayor: “Sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit; a quibus procedit in imaginationem; et ulterius in memoriae thesaurum”. Una vez recibida la especie sensible del exterior, el progreso del conocimiento sensible, cuyos grados se esquematizan aquí en sensación externa. imaginación y memoria. estriba en que la opera-

ción cognoscitiva se realiza cada vez más independientemente del medio externo y con un carácter cada vez más cercano a la reflexividad. Se ve esto en que la imaginación puede representarse su objeto con independencia de su presencia externa y tiene cierta reflexividad, no porque pueda representarse a sí misma, sino porque vuelve y actúa sobre objetos ya poseídos cognoscitivamente por otras facultades o por ella misma. Más independiente aún de la presencia externa del objeto es la memoria, facultad cuya función es, precisamente, hacer presente lo que ya está ausente; y es también más notoria su reflexividad, pues vuelve no sólo sobre objetos que se habían presentado externamente, sino también sobre la propia conducta del animal: rescata el pasado de éste para que se proyecte al futuro, en lo cual consiste su presente. Puesto que en la vida sensitiva el sujeto tiene mucho mayor protagonismo como causa de sus operaciones y puede actuar con más independencia del medio externo, con resultados cada vez más íntimos a él mismo, es manifiesto que necesita menos del complemento de perfecciones externas; es decir, el acabamiento en sí mismo, que es índice de perfección, se cumple en la vida sensitiva en mayor medida que en la vida vegetativa: “*Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vitae magis in intimis continetur (...)*”.

Sin embargo, este grado de vida es imperfecto. Para mostrarlo, el autor continúa en la línea que se ha indicado: señala las limitaciones con que se realiza en la vida sensitiva la noción misma de vida. De esta manera, el principio diferenciador de la jerarquía es la limitación con que se realiza la perfección de la vida concebida de modo pleno; perfección cuya noción, sin embargo, se había abstraído a partir de sus realizaciones imperfectas, accesibles a la experiencia. En efecto, en el inicio del conocimiento sensible está la necesidad de que la potencia sea actualizada por su objeto externo; y el aumento de la “interioridad” del proceso cognoscitivo, aunque se realiza en un mismo individuo, no llega a ser perfecto, porque la “emanación” siempre va de una potencia a otra: “*In quolibet tamen huius emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa: non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur*”. La vista no ve el ver ni la visión, sino colores: la ima-

ginación no se representa “el imaginar” ni se representa a sí misma, sino imágenes; y la memoria sensitiva no recuerda “el recordar”... Aunque en el animal exista una mayor interioridad, un mayor acabamiento y clausura en sí, en ninguna de las potencias y operaciones, por las cuales aquel acabamiento y clausura se le pueden atribuir, hay una perfecta autonomía y acabamiento: en todas sus capacidades y operaciones hay siempre una referencia a “algo otro”: “(...)non tamen est vita omnino perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum”. Hay, por tanto, complementariedad, lo que implica composición de potencia y acto y, por ello, imperfección y limitación tanto en el aspecto potencial como en el actual de lo compuesto (cfr. p. 56). Se mantiene la referencia del acto a un contenido distinto de sí que, por ende, lo limita; esta limitación del acto se supera sólo allí donde acto y contenido se identifican, es decir, donde el acto es su propio contenido²¹.

Prosigue el autor refiriéndose a la perfección propia de la vida intelectual. Llama la atención que, aunque dentro de este nivel también distingue grados, lo califica sin más y en toda su extensión como un “perfecto y supremo grado de vida”: “Est igitur supremus et perfectus gradus vitae, qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest”. El obrar en sí, desde sí y para sí, el acabamiento en sí mismo, por tanto, se cumplen de modo perfecto en el entendimiento, cuya operación permanece en él y se ordena a él mismo, hasta el punto de que él mismo, su operación y el resultado de esa operación, son objeto de la misma operación. No puede pensarse en una mayor autonomía respecto de las perfecciones “externas”, tanto en el origen como en el término de la “emanación” propia del entendimiento: hay una perfecta ordenación a sí mismo en el “movimiento” vital del entendimiento, que es, por lo tanto, el “perfecto y supremo grado de vida”. Entonces, ¿cómo es posible que haya grados en la vida intelectual? Nuevamente, una vez que se ha obtenido la noción de “inteligencia” y se concibe de modo absoluto, sin restricción, lo que es propio de ella, se ponen de manifiesto las

²¹ Cfr. Aristóteles, “Metafísica” XII 7, 1074 b 34, pasaje en el que se caracteriza a Dios como “...”

limitaciones con que se realiza en los entes accesibles a la experiencia –en este caso, nosotros mismos–, desde los cuales se había obtenido. Una vez concebido el máximo, la diferenciación en la jerarquía se obtiene por la limitación: “(...)magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est”. (I, 2, 3)²² Puede explicarse así que llame a la inteligencia “supremo y perfecto grado de vida” aun antes de desarrollar la diferenciación de grados que hay en ella y de caracterizar el “máximo”, que está en Dios.

Así y todo, es notable que incluya dentro de un mismo “modo” de perfección –aunque considerado analógicamente– a Dios y a seres creados: el hombre y los ángeles. Esto obedece al objetivo teológico que Santo Tomás se ha propuesto en el desarrollo de este argumento –que hasta ahora se ha mantenido dentro de los límites de la razón natural–: mostrar cómo puede entenderse que haya generación en Dios –el Padre engendra al Hijo– sin negar la absoluta unidad y simplicidad divina. La generación en Dios, dato de fe que no se pretende demostrar, debe entenderse al modo de la “emanación” intelectual, de la reflexión, cuyo resultado permanece en el mismo agente y se identifica de algún modo con él. Concebir al hombre y a Dios dentro de un mismo modo de perfección, sin negar la distancia infinita que hay entre uno y otro, además, sirve para manifestar la especial semejanza con Dios que hay en el hombre, por encima de la de todas las demás creaturas materiales. La perfección de la vida vegetativa y sensitiva implican de suyo limitación, por requerir necesariamente de órganos corporales; no así la de la vida intelectual, cuya referencia al ente en cuanto tal la abre, de algún modo, al infinito (vid. pág. 75). Son esta perfecta reflexividad, absoluta inmaterialidad y apertura a la realidad total lo que hace pensar que, al llamar a la inteligencia “supremo y perfecto grado de vida”, Tomás de Aquino quiere significar que don-

²² Esta estructura argumentativa aparece repetidas veces en el pensamiento de Tomás, a propósito de temas fundamentales como, por ejemplo, la distinción “essentia–esse” y la comprensión de aquélla como principio restrictivo de éste. Sería interesante estudiar el origen de este modo de argumentar (¿Platón?) en su presencia en los libros del *Ángelico*.

de hay inteligencia, aun en el grado ínfimo, se toca de algún modo la perfección absoluta, ya sea porque se “es” esa perfección, ya porque se la posee de algún modo o porque se está referido intrínsecamente a ella, como la potencia al acto. Así lo muestra el siguiente texto: “Intellectus enim (...) habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis: et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. (...) Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est (esto es: creado y limitado), non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum”. (I, 79, 2) No se dice tan sólo que el intelecto creado sea potencial en comparación con el divino, tal como se dice que en un cuerpo hay más potencialidad que en una sustancia por sí subsistente; lo que se afirma es que el intelecto es una potencia cuya actualización plena exigiría la posesión cognoscitiva de la plenitud del ser, es decir, la perfección absoluta: “Manifestum est autem quod unumquodque in quantum est perfectio alicuius potentiae, in quantum ad ipsum pertinet ratio proprii obiecti illius potentiae. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse sicut in veritate (...), quaecumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. (...) Unde relinquatur quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod eius contemplatio faciat perfecte beatum”. (I-II, 3, 7) Todo ente que posea en algún grado la perfección de la inteligencia se ordena a la consumación de esa perfección; y esta es la contemplación de la esencia divina, que es perfecta de modo absoluto e irrestricto. Por lo tanto, la perfección propia de la inteligencia sólo puede entenderse en referencia a la perfección absoluta.

Ahora bien: en el plano natural, un ser inteligente se aproxima tanto más a la perfección absoluta cuanto más íntimamente realiza su operación. Pues en la medida en que el entender mismo necesi-

te ser actualizado por algo distinto de él o ser ayudado por perfecciones externas y ajenas, se pone de manifiesto que en el cognoscente habrá una composición y, por ende, una limitación. El pasaje de la Suma Contra Gentiles de que se ha tratado en las últimas páginas (IV, 11) prosigue el camino ascendente en los niveles de perfección haciendo notar que, aunque en los seres inteligentes hay una perfecta interioridad, pues se conocen a sí mismos, la diversidad de grados en la perfección del entender estriba en si se requiere de una mediación cognoscitiva para llegar al “conocer-se” o si ésta se posee de modo inmediato; y, además, en la diversidad o identidad real del “esse” y la naturaleza conocidos y el acto de conocerlos. Pues si hay mediación o composición, como ya se ha dicho, hay acto y potencia y, por tanto, limitación. La composición implica una referencia recíproca de los elementos constitutivos, que de algún modo se ordenan el uno al otro, de manera que en ninguno de ellos se realiza de forma simple e ilimitada la “intimidad”, el ser perfecto y acabado en sí mismo; permanece la orientación a “algo otro” sin que se cumpla de modo absoluto el signo de perfección que se considera en este subcapítulo: el acabamiento en sí mismo. En palabras de Tomás de Aquino, así se describe bajo este aspecto la jerarquía de la vida de la inteligencia: “Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine fantasmate(...). Perfectio igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus (II, 52) patet”. La última perfección del vivir, caracterizado como un obrar desde sí, en sí y para sí, se cumple en aquel obrar que no necesita de nada distinto de sí mismo para actualizarse –”desde sí”–, que no necesita salir de sí para obtener su perfección –”en sí”– y que, por tanto, se ordena absolutamente a sí mismo –”para sí”–: “Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut su-

pra (I, 45) ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia”. Sólo de Dios, por tanto, puede decirse que es absolutamente acabado y clausurado en sí mismo, pues la infinitud de su simple actualidad no necesita ser complementada ni puede recibir perfeccionamiento alguno.

d) *“Interioridad” y “acabamiento”, y la simplicidad en la posesión del “esse”*

De esta manera, ha quedado establecido que los grados de perfección de la realidad pueden caracterizarse como grados de acabamiento y clausura en sí, desde los seres inertes hasta el modo más elevado de vida y de inteligencia. Ahora, de acuerdo a lo anunciado en la página 80 y al objetivo de este trabajo, corresponde mostrar la vinculación entre la perfección entendida como acabamiento y clausura, y la perfección del “*ipsum esse*”.

En el desarrollo de las últimas páginas se ha mostrado que la imperfección propia de lo que requiere del complemento de perfecciones externas o de lo que puede padecer o entrar en composición con otras realidades, está determinada por la composición intrínseca a la cosa, que implica que haya en ella acto y potencia y, por ende, limitación. Cuanto más imperfecta es una realidad, tanto más puede padecer y tanto más está referida en su obrar a “algo otro”; la ordenación a “lo otro” puede darse respecto de realidades externas al individuo o, al menos, en la “intimidad” del individuo por la diferenciación de sus principios constitutivos –materia-forma, esencia-“esse”, potencia-operación...– y la referencia de unos a otros. Es claro, entonces, que la imperfección sólo puede darse en la medida en que haya multiplicidad o, al menos, cierta división interna en los entes. Ahora bien: la división es lo contrario de la unidad, que se atribuye a todo ente precisamente en cuanto que es indiviso respecto de sí mismo: según la medida y el modo en que algo es ente, se dice que es uno. Esta es la noción de “uno” trascendental, que se convierte con la de ente, pues se identifican según la realidad y se diferencian sólo según la razón. Como ya se ha dicho, en el orden de la razón la prioridad la tiene la

noción de “ente”, y toda otra concepción sobre la realidad es una determinación de ella; el trascendental “uno” no añade una determinación objetiva, sino sólo de razón, a saber, la consideración del ente como indiviso con respecto a sí mismo: “Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem”. (I, 11, 1)

Puede concluirse, entonces, lo siguiente: los grados de perfección se corresponden con los de acabamiento y clausura en sí, como se mostró al comentar el pasaje de C.G. IV, 11; la clausura y acabamiento en sí son tanto mayores cuanto más indiviso es el ente respecto de sí mismo, es decir, cuanta mayor unidad posee. De ahí que el grado de unidad sea proporcional al grado de perfección. Ahora bien: puesto que “uno” y “ente” se convierten, y la noción de “uno” se funda sobre la de “ente”, algo es “uno” según la medida y el modo en que es “ente”. Pero algo es ente según la medida y el modo en que tiene ser: “(...) ens sumitur ab actu essendi” (“De Veritate” I, 1); de ahí que algo es perfecto según la medida y el modo en que tiene ser. La mayor o menor perfección en la posesión del “actus essendi” es lo que determina, en último término, el grado de entidad, de unidad, de indivisión en sí mismo y de acabamiento y clausura en sí, que es el criterio con que en este capítulo se ha caracterizado la jerarquía de la perfección de la realidad. Por lo tanto, es el “ipsum esse” la raíz última de la perfección entendida como “acabamiento y clausura en sí”.

e) *Inteligencia, subsistencia y perfección*

Que la posesión simple e irrestricta del acto de ser deba entenderse como el fundamento de que un ente sea acabado y perfecto en sí mismo, sin necesidad de ser completado o de estar referido a

algo distinto de sí, puede verse con mayor claridad si se considera la vinculación que hay entre la inteligencia –vista sobre todo como reflexión o conciencia– y la subsistencia, modo eminente de ser. Ya se ha manifestado que la inteligencia, sobre todo la de sí mismo, la reflexión, constituye la culminación de los actos que encierran en sí su propia plenitud, pues se realiza desde ella misma y se ordena a sí misma, sin salir de sí (cfr. p. 91). El entender mismo es de suyo acabado y perfecto. En cambio, si un ente o un elemento de un ente está orientado a algo distinto de sí, de modo que no posee en sí mismo su perfección, es por la potencialidad que hay en él (cfr. p. 91). Y puesto que el “*ipsum esse*” se comporta como acto respecto de todo, cuanto menos limitado se dé por la potencialidad del ente en el cual es recibido, tanto más este ente poseerá su perfección en sí mismo, sin necesidad de ser complementado por perfecciones externas o de estar referido a algo distinto de sí. Ahora bien: la única actividad por la cual un ente está referido perfectamente a sí mismo y posee en sí mismo su propia actualidad es la de la inteligencia de sí mismo. Por lo tanto, la perfecta posesión del acto de ser equivale a la perfecta inteligencia de sí. Seguramente en este sentido debe entenderse lo que afirma Tomás de Aquino, comentando, en la respuesta a una objeción, un texto del ‘*Liber de Causis*’ que en ella se le proponía; dice el ‘*Liber de Causis*’: “*omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa*”. Esto lo explica el Aquinate, aclarando que el “volver sobre su esencia” no implica movimiento alguno, diciendo: “(...) *redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa*”. (I, 14, 2 ad 1) De esta fuerte y llamativa afirmación, y de otras afines, parece desprenderse que el único modo por el cual un ente puede subsistir de modo perfecto en sí mismo es el del autoconocimiento²³. Continúa el autor, de modo aun más explícito, en el texto recién citado: “*Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur: in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam*

²³ Cfr. Plotino, V, 3, 5 (Texto citado y analizado por Vigo, A., en su artículo titulado “La estructura de la autoconciencia en Plotino” (Universidad de los Andes, Santiago de Chile), inédito).

redit". La forma en cuanto complemento de la materia, aunque es acto, está referida de algún modo a la potencialidad de ésta; por la dispersión y exterioridad que acompañan a la materia, la forma que es acto de ella está orientada siempre a "algo otro", a una cierta exterioridad; puede decirse que recibe el "esse" en orden a "algo otro", en "algo otro", no en sí misma ni en orden a sí misma. En cambio, cuando la forma recibe el "esse" en sí misma, se orienta a sí misma –pues en ella está su propio acto y perfección, su "esse"– y vuelve sobre sí misma: "Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in Liber 'De Causis', quod 'sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam.' Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum". (Ibid) "Subsistir por sí" debe entenderse, de acuerdo a los textos citados, como "recibir en sí mismo, sin entrar en composición con otra cosa, el acto de ser"; así se aprecia al considerar que Tomás identifica las capacidades cognoscitivas no subsistentes con las que son acto de algún órgano corpóreo. Por lo tanto, la simplicidad en la posesión del "esse" es el fundamento de la vida intelectual, en la cual se encuentra el máximo grado de acabamiento y clausura en sí. Y en la vida intelectual hay tanta mayor actualidad y acabamiento en sí, cuanto mayor es la simplicidad con que se posee el "actus essendi": desde el hombre, cuya alma por sí subsistente es, empero, forma de un cuerpo; pasando por los ángeles, en los cuales permanece la composición de "essentia" y "esse" y "...non est idem in eis intelligere et esse" (C.G. IV, 11); hasta Dios, en el cual "...intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem" (I, 14, 4) y en el cual "non est aliud intelligere et aliud esse". (C.G. IV, 11) De este modo, lo que se había prefigurado como criterio de perfección relativa a una naturaleza determinada, y que luego se extendió como criterio de perfección absoluta, en cuya cima está la inteligencia, ha quedado nuevamente reconducido a la perfección del "ipsum esse" como a su fundamento, desde el cual puede comprenderse con nuevas luces. La

perfección como acabamiento y clausura en sí mismo depende de la simplicidad e irrestricción con que un ente posee su acto de ser. A la posesión plena del acto de ser, no participado, nada se le puede añadir, pues “(...) ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest”. (I, 3, 6) “Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quamvis id quod est possit aliquid aliud participare. Nihil enim est formalius aut simplicius quam esse”. (C. G. I, 23).

6. La perfección del “esse” como lo apetecible por sí mismo

a) Plan del capítulo

En el capítulo 2(c) de la parte II, se llamó la atención sobre la especial relación que hay entre la noción de “perfección” y las de “bien” y “fin”; relación que, aunque es bastante evidente, no es inútil explicitar y clarificar. La expresan sintéticamente estos textos de Tomás de Aquino, ya citados: “Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile (...). Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem”.(I, 5, 1) “Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem”. (I-II, 1, 6) Esta vinculación se resumió de modo esquemático así: bien = apetecible = fin = perfección. Que este encadenamiento conceptual no es una mera tautología, se aprecia al comparar los matices que con cada uno de estos términos se significan: todo lo apetecible es un cierto bien, pero no todo se apetece bajo la misma razón, pues unas cosas son apetecidas como fin, y otras como tendientes al fin, es decir, como medios. Tanto en los medios como en el fin se cumple la razón de bien, pero sólo en el fin se encuentra de modo propio y perfecto, pues en los medios lo que se apetece es el fin al cual conducen. Como se dijo, el fin es el bien “simpliciter”; y puesto que cada cosa apetece su perfección, ésta es su fin: la perfección absoluta se identifica con el bien absoluto y el fin. En la noción de “perfec-

ción”, sin embargo, junto con el fin o bien absoluto, se significa la presencia, al menos incoativa, de ese bien en la cosa perfeccionada; la idea de perfección exige cierta identidad entre el bien que se apetece o se posee y la naturaleza de la cosa para la cual ese bien es una perfección. Así, por ejemplo, no se significa lo mismo al decir que la música de J. S. Bach es buena o excelente, que cuando se dice que es la culminación o perfección de la música barroca; en este último caso, además de la excelencia, se significa cierta identidad entre el aspecto de la música de Bach común a los demás barrocos y aquel aspecto por el cual descuella.

Por tanto, una cosa se dice que es perfecta según su modo propio cuando alcanza su fin propio, con el cual posee, desde un comienzo, cierta identidad: “nihil appetit nisi simile sibi”(I, 5, 3 ad 1). Esta perfección se corresponderá con alcanzar la máxima semejanza con su propio agente (cfr. parte II, capítulo 2 d). Y la perfección en sentido absoluto –no sólo relativa a la naturaleza propia de una cosa– estará determinada, entonces, por el modo más o menos perfecto con que corresponde a las diferentes naturalezas el alcanzar su fin propio; y por la mayor o menor participación en el fin último de todo el universo, que coincidirá con la máxima semejanza con el Primer Agente (cfr. *ibid.*). De ahí que en este capítulo, orientado a comprender desde esta nueva perspectiva la tesis según la cual “*ipsum esse est perfectissimum omnium*” (I, 4, 1 ad 3), deba considerarse, primero, cuáles son los diferentes modos en que se dice que algo alcanza su fin propio, y cuál de estos modos es el más perfecto. En segundo lugar, cuál es el fin último del universo, al cual todas las cosas tienden, y cuál es el modo más perfecto de poseerlo. Por último, se procurará responder a la cuestión de cómo se vinculan, por una parte, el “movimiento” universal de todas las cosas hacia el bien, la realización del fin propio, y la participación en la consecución del fin último del universo, y, por otra parte, el hecho de que el “*ipsum esse*” es lo más perfecto de todo.

b) *Modos de alcanzar el fin propio, y grados de participación en el “esse”*

Para determinar acerca de los diferentes modos en que, de acuerdo a la diversidad de naturalezas, las cosas alcanzan su fin propio, debe tenerse en cuenta la orientación de las operaciones propias de cada naturaleza, pues algo es perfecto en la medida en que está en acto, y la operación es el acto último del que obra (cfr. I-II, 2, 2). De ahí surge una primera distinción relevante para esto que es la perfección en la posesión del fin propio: en efecto, hay entes cuyo obrar, por naturaleza, recae sobre algo distinto de ellos mismos y su resultado es enteramente extrínseco; de lo que debe concluirse que no poseen su fin en sí mismos, sino que sus operaciones están orientadas, en último término, a la perfección de algo distinto de sí. Este es un modo imperfecto de “poseer el fin”, pues éste, más que en la posesión de una perfección, estriba en la contribución a la realización de una perfección que se realiza en algo exterior: “*talis operatio non est actus et perfectio agentis, sed magis patientis*”. (I-II, 3, 2, ad 2) Otros entes, en cambio, como se vio en el subcapítulo anterior, realizan operaciones que permanecen en ellos mismos, con lo que se aproximan más a lo que es poseer su fin en sí mismos: pues la perfección está en el acto último, y la operación es el acto último del que obra, de modo que si algo obra en orden a sí mismo, posee su fin en sí mismo. Acude a esta distinción Tomás de Aquino al tratar sobre el fin último del hombre, la felicidad: “(...) *sicut dicitur in IX ‘Metaphys.’, duplex est actio. Una quae procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere et secare. Et talis operatio non potest esse beatitudo: nam talis operatio non est actus et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere et velle, et huiusmodi actio est perfectio et actus agentis. Et talis operatio potest esse beatitudo*”. (I-II, 3, 2 ad 3) Ya se ha hablado de la menor o mayor interioridad de las operaciones al tratar sobre la perfección como “acabamiento y clausura en sí”, y se ha establecido el fundamento de su gradación, por lo que no hace falta volver sobre ello. Lo que aquí se añade es la consideración de los grados de intimidad de la operación como grados de

perfección en la posesión del fin propio, pues es claro que poseer el fin en sí mismo es más perfecto que poseerlo en otro. Y cuanto más íntima sea la operación, que es el acto último del que obra y, por ello, su última perfección, tanto más se posee el fin en sí mismo. Como se señaló en su momento (cfr. p. 91), sólo en la actividad propia de la inteligencia hay un perfecto volver sobre sí, de modo que sólo en los seres inteligentes se da la posesión perfecta del fin; aunque con diversidad de grados, todo ser racional es de algún modo fin para sí mismo, fin en sí mismo. La perfección de la inteligencia, que es la verdad, se realiza en la medida en que lo conocido está *en* el cognoscente; el fin de la inteligencia se realiza siempre en la intimidad de su operación. Y la gradación en cuanto al tener el fin en sí mismo, dependerá de la menor o mayor identidad entre el entender y su objeto propio –pues es su acto–, el ente, cuyo constitutivo “formal” es el “esse”.

Sobre los grados de identidad entre el entender y el “esse” ya se ha hablado (cfr. capítulo 5 d), de modo que sólo se comentará brevemente un texto de Tomás de Aquino en el que, refiriéndose a Dios, utiliza como criterio distintivo de Su perfección el mismo que aquí se ha señalado: el modo por el cual se posee el fin propio. Este texto será útil para dilucidar la vinculación entre la posesión del fin y la perfección del “esse”: “(...)Unumquodque enim dicitur bonum secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est: Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem”.(I, 6, 3) En primer lugar, entonces, distingue tres niveles complementarios y subordinados de perfección en las cosas, entre los que la consecución del fin posee la primacía y, por ende, la razón propia de perfección: “(...) bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibili: et per consequens dicit rationem ultimi”.(I, 5, 1 ad 1) Ahora bien: puesto que en la noción de “perfección” se co-significa cierta identidad entre el fin al cual se tiende y la naturaleza primeramente poseída, puede decirse que el fin será poseído de modo más perfecto cuanto mayor sea la identidad entre la perfección primaria, esencial (“...secundum quod in suo esse constituitur...”). v la con-

sumación de esa perfección, que es la posesión del fin. Por el contrario, cuanto mayor sea la diferencia de lo uno a lo otro, será menos perfecta la consecución del fin; pues la diferenciación al interior de una realidad implica complejidad y, por ello, composición de acto y potencia, limitación e imperfección. La máxima perfección en cuanto al modo de poseer el fin, entonces, compete a Dios, en quien no hay ninguna distancia de lo uno a lo otro, ninguna diferencia entre la constitución primaria de su ser –su esencia– y su consumación, por lo cual se le puede llamar perfecto o bueno por esencia. Tomás de Aquino lo expresa así: “Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo: cuius solius essentia est suum esse; et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quae de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et huiusmodi (...). Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam”.(I, 6, 3) Puesto que hay una absoluta identidad entre la esencia, el “esse” y el fin, éste es el modo más perfecto de “alcanzar” el fin propio. En las creaturas racionales, aunque son distintos la esencia, el “esse” y la operación, hay cierta identidad entre estos principios, pues por la operación pueden volver sobre su esencia, entender que *son* y *qué* son, de modo que, aunque no son su fin por sí mismos, alcanzan y poseen su fin en sí mismos: aunque están en potencia respecto del “ens universale”, son actualizados en la medida en que lo poseen como objeto de conocimiento intelectual: y el conocimiento se realiza según que lo conocido está *en* el cognoscente, en la intimidad de su operación, que en la vida intelectual alcanza una perfecta reflexividad.

Por ello, pueden distinguirse resumidamente tres grados fundamentales en cuanto al modo de poseer el fin. El nivel ínfimo consiste en poseerlo “en otro”, como los seres inanimados, los vegetales y los animales. En segundo lugar está el poseerlo “en sí mismo”, aunque sin “ser” propiamente ese fin: así ocurre en las inteligencias finitas. Finalmente, está el ser por esencia el propio fin, sin que medie ninguna diferencia o distinción entre la realidad perfecta y el fin por el cual es perfecta: este es el caso de Dios.

A la luz de lo dicho en los capítulos anteriores, se puede mostrar que los grados de perfección entendida como consecución del fin propio tienen su fundamento en los grados de participación en el acto de ser. En efecto, se ha señalado que algo es perfecto según su modo propio cuando alcanza su fin (Parte II, cap. 2 (c)), y el fin propio de cada cosa consiste en que alcance su máxima actualidad y perfección (cfr. I, 5, 2); ahora bien: “(...)ipsium esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus”.(I, 4, 1 ad 3) (Parte III, cap. 2). Por tanto, el fin propio de cada cosa consiste en la máxima posesión y despliegue de su acto de ser.

Más aún: se ha visto que hay diversos modos de alcanzar el fin propio y que son tanto más perfectos cuanto más en sí mismo se posee el fin al cual se tiende, lo que coincide con la mayor o menor identidad entre la realidad perfeccionada y el bien por el cual es perfecta. Una realidad posee su fin en sí misma en la medida en que su operación –“ultimus actus operantis”– más se ordena a sí misma y menos a algo exterior; y cuanto más íntima es una operación, tanto más se identifica con el sujeto que actúa. Ahora bien: como se vio en el capítulo 5 (Parte III), la intimidad de la operación y la identidad de ésta con su sujeto dependen del grado de simplicidad e irrestricción con que un ente posee su acto de ser, pues la complejidad implica potencialidad y, por ende, limitación y referencia a “algo otro”. Por lo tanto, una realidad alcanza su fin propio de modo más perfecto cuanto mayor es su posesión o participación en el acto de ser, es decir, cuanto más subsiste por sí mismo y es menos recibido en otro. Esto se muestra también en el hecho de que la culminación del obrar en orden a sí mismo y de la identidad entre el que obra y su operación se da en la inteligencia, pues ésta puede volver perfectamente sobre sí misma y conocerse; de ahí que alcance su fin de modo perfecto en sí misma, en la intimidad de su operación. Pues bien: ya que “eo modo aliquid operatur, quo est” (I, 75, 2), si los entes inteligentes obran por sí y en sí, es porque poseen su “esse” en sí y por sí. La perfección del entender, que corresponde al máximo modo de poseer el fin en sí, entonces, se funda en la perfección del “esse”. Esto se manifiesta sobre todo en Dios, quien no sólo “alcanza” su fin en sí, sino que “es” su propia y absoluta perfección. y en quien se identifican ab-

solamente la esencia, el “esse”, el entender y lo entendido (cfr. I, 3, 4; I, 14, 4).

c) *El fin último del universo y la perfección del “esse”*

Estrechamente ligado a lo anterior, está la jerarquización de la realidad según los grados de posesión o de participación en el fin último del universo. En esto, sin duda, se cumple de modo principal la razón de perfección: “(...) omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam quae est per ultimum finem”.(I-II 1, 6) Por esto, este criterio de jerarquización tiene una especial relevancia para la comprensión de la tesis tomista tantas veces citada: “Ipsum esse est perfectissimum omnium”.(I, 4, 1 ad 3); tesis que, vista desde esta perspectiva, implicaría afirmar que en la perfección del “ipsum esse” se encuentra el fin último de todo el universo. ¿Cómo entender esto?

Conviene empezar por preguntarse cuál es el fin último del universo, para ver de qué modo se corresponde con el “ipsum esse”. En el comienzo de la Suma Contra Gentiles, afirma Tomás: “Finis autem uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur. Oportet igitur ultimum finem universi esse finem intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi (...). Sed et Primam Philosophiam Philosophus determinat esse ‘scientiam veritatis’; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse”. (S. C. G. I, 1) En este pasaje se presupone algo que Tomás de Aquino procura demostrar en otros lugares²⁴: el primer agente del universo es una Inteligencia. De ahí que el fin

24. Véase especialmente I, Q. 2 (5a-6a); I, 14.

pretendido por su primer agente al crear el universo deba ser el bien propio de la inteligencia: la verdad. Hay que advertir, sin embargo, que, por poseer Dios ya en sí mismo la plenitud de la ciencia, al proponerse la verdad como fin de la creación, no busca conocer esa verdad, sino manifestarla: y no cualquier verdad, sino la que es origen de toda verdad, es decir, la verdad divina, según el texto recién citado. En eso se manifiesta no sólo la sabiduría divina, sino también su bondad (cfr. I, 44, 4), pues el bien es difusivo de sí (cfr. I, 5, 5 ad 2). Acerca del fin último del universo, entonces, puede precisarse lo siguiente: si se considera el fin en el sentido del bien mismo que se desea alcanzar, el fin del universo es la misma verdad divina; si se entiende el fin como la consecución de ese bien (cfr. I-II, 3, 2), el fin del universo es la manifestación de esa verdad, lo que se realiza en la medida en que es conocida. Por lo tanto, cada ente se ordena a su fin último y contribuye a su consecución en la medida en que, por él, se manifiesta la verdad divina.

Ahora bien: el “lugar propio” de la manifestación de la verdad es el intelecto: “(...) verum est in rebus et in intellectu, ut dictum est (a.1). Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. *Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato.* Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est (a.1)”.(I, 16, 3 ad 1) Y sólo en la inteligencia se conoce lo verdadero en cuanto tal, pues sólo la inteligencia puede reconocer su adecuación con la cosa conocida y la conformidad de ésta con su principio, el Intelecto divino (cfr. I, 16, 1 y 2). Por tanto, es en el intelecto donde se realiza el fin último del universo. Esta afirmación se encuentra en la doctrina tomista de forma explícita cuando sostiene que, para la perfección de la creación, es necesaria (“oportet”) la existencia de creaturas racionales, entre otras razones, porque sólo éstas pueden volver perfectamente sobre su principio: “Cum igitur intellectus Dei creaturarum productionis principium sit (...), *necesse fuit* ad creaturarum perfectionem quod aliquae creaturae essent intelligentes”.(S.C.G. II, 46).

El fin último del universo, entonces, se realiza propiamente *en* las creaturas racionales. De ahí que las demás realidades creadas

aunque no lo alcanzan de modo propio en sí mismas, contribuyen a la consecución del fin último en la medida en que contribuyen a actualizar al entendimiento, cuya perfección última estaría en la contemplación de la esencia divina (cfr. I-II, 3, 8). Luego, cuanto mayor sea la semejanza de una realidad o de un conjunto de realidades con el Primer Agente, tanto más puede contribuir a la perfección del entendimiento y, por ende, a la consecución del fin último del universo: una realidad es perfecta, por tanto, en la medida en que se asemeja a Dios. Esto mismo se afirma en I, 6: “*Perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis: cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile et habet rationem boni: hoc enim est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis*”. Toda realidad, al apetecer una perfección, apetece cierta semejanza divina, pues todas las perfecciones deseadas proceden de Él como de su primera causa (cfr. I, 6, 2) y todo agente obra lo que es semejante a sí mismo. Por lo tanto, el sentido de perfección como “posesión o contribución a la consecución del fin último del universo”, se corresponde con el de perfección como “semejanza con el Primer Agente”.

La perfección entendida como semejanza con el Primer Agente, sin embargo, no debe considerarse al margen de lo que es la intención primaria de Éste al crear: pues, si bien puede decirse, de modo general, que Dios al crear no busca sino comunicar su bondad a las creaturas, lo que se realiza por la semejanza divina que hay en todas ellas, hay que tener en cuenta que el bien propio de Dios, por ser una inteligencia pura, es la verdad: el ser manifiesto. Y la manifestación del ser, como se ha dicho, se realiza sólo por la inteligencia. Puede decirse, por ello, que al comunicar Dios su semejanza a las creaturas –en lo cual consiste comunicarles su bondad– en unas lo hace para que reflejen Su bondad, y en otras para que les sea manifiesta, ordenándose aquéllas a éstas. (Cfr. I-II, 1, 8; S.C.G. II, 45 y 46) No hay que entender la perfección como “semejanza con Dios” independientemente de la manifestación de la verdad divina, además, porque es en esta manifestación donde se realiza de modo acabado la comunicación de esa semejanza: “As-

similantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communitate, in quantum sunt; secundo vero, in quantum vivunt; tertio vero, in quantum sapiunt vel intelligunt. Quae, ut Augustinus dicit (...), ‘ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius.’ Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei”. (I, 93, 2) De ahí que las perfecciones –semejanzas divinas– de las demás cosas se ordenen a la de la inteligencia: “(...) omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem”. (I-II, 1, 6) Por otra parte, la máxima actualización de un ente se realiza por su operación, de manera que cada ente realiza la máxima semejanza divina por la perfección de su operación; en las creaturas irracionales, cuanto más perfecta sea su operación, tanto más reflejan la verdad divina, y en las racionales, tanto más se les hace manifiesta esa verdad, al punto de poder llegar a considerarla o incluso contemplarla no sólo en sus semejanzas, sino en sí misma, como objeto de su operación. No cabe pensar en un modo más acabado y perfecto de semejanza con Dios en las creaturas.

De ahí que, si es cierta la tesis según la cual “*ipsum esse est perfectissimum omnium*”, es necesario que el fin último del universo, que se ha caracterizado como la manifestación de la verdad divina (cfr. S.C.G. I, 1), pueda reconducirse al “*ipsum esse*” como a su fundamento, de modo que los grados de participación en el acto de ser se correspondan con los de contribución a la consecución del fin último del universo. Más todavía: como se ha dicho, en estos razonamientos está implicada la tesis de que el “*ipsum esse*” es el fin último del universo, es decir, de que todo en la realidad se ordena al ser como tal.

La “clave” para reconducir la verdad –fin último del universo– al “*ipsum esse*” como a su fundamento se puede encontrar en la consideración de la verdad como un trascendental –“*verum et ens convertuntur*”–, subordinado gnoseológicamente a ente: “*primo quod cadit in conceptione intellectus est ens*”. Esquemáticamente el argumento puede plantearse así: una cosa es verdadera en la misma medida en que es ente; y una cosa se dice ente en la medida en que tiene ser. De ahí que, en la medida en que algo tiene ser,

contribuye a la consecución del fin del universo y es, por eso, perfecto.

Sólo en la intimidad de la inteligencia se realiza la manifestación del ser, es decir, la verdad; sólo en la inteligencia, por tanto, puede alcanzarse de modo propio el fin del universo. Ahora bien: el objeto propio de la inteligencia es el “ente”, de modo que cuanto mayor sea la aprehensión que la inteligencia alcance de aquél, tanto mayor será su actualidad y su perfección, y tanto más se aproximará a la consecución del fin último. Éste consistirá en la contemplación de su objeto sin ninguna restricción: el acto de ser en toda su amplitud y riqueza, sin mezcla alguna de potencialidad. De ahí que cuanto más elevado sea el modo de ser de una realidad o conjunto de realidades, al presentarse como objeto al entendimiento, tanto más pueden actualizarlo, tanto más manifiestan la verdad, tanto más, en definitiva, contribuyen a la consecución del fin último del universo.

Desde esta perspectiva puede comprenderse con mayor profundidad la radical identidad de “ente” y “bien”. Pues un primer reconocimiento de esta identidad parece sustentarse en la tendencia que hay en todo ente de conservar su ser y desplegarlo en todas sus virtualidades: el bien es lo que todas las cosas apetecen, todas las cosas apetecen su perfección, y el “esse” es la actualidad –la perfección– de toda realidad. Puede observarse que en el razonamiento anterior no se ha superado aún –al menos explícitamente– la consideración del bien individual: pues el centro del argumento es el hecho de que todo apetece *su* perfección, *su* ser, que como tal es incomunicable. El bien es “lo que todas las cosas apetecen”, y todo apetece “ser”; pero esta palabra –ser– parece designar aquí una multitud casi infinita de bienes individuales. Tomás advierte la falacia que consistiría en pasar de la afirmación de que todas las cosas apetecen “el bien”, en general, a decir que hay un bien al cual todas las cosas tienden; la existencia de un fin último común a todo debe demostrarse por otras vías, sin que pueda inferirse inmediatamente de la tendencia universal de todas las cosas al bien: “Cum dicitur ‘bonum est quod omnia appetunt’, non sic intelligitur quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur: sed quidquid appetitur rationem boni habet” (I, 5, 2 ad 1). Por esto, no

puede hablarse todavía, desde este punto de vista, de una identidad entre el ser y el bien supremo, pues el bien del conjunto es más elevado y noble que el bien individual. Pues bien: el reconocimiento de la manifestación de la verdad como fin último de todo el universo hace posible descubrir, en la tendencia a conservar y desplegar el propio ser, una contribución al bien de todo el universo, y no sólo un bien individual. En efecto, en el entendimiento se salva, de algún modo, la fragmentación, la dispersión y la “opacidad” propias del mundo material; y sólo por la vida intelectual el universo físico puede reconducirse a su principio –en lo cual encuentra su fin (cfr. S.C.G. II, 46)– que es el Entendimiento creador: pues la conformidad de la realidad y el entendimiento sólo puede percibirse por la inteligencia, como se expresa en la admirable definición que de la verdad da san Anselmo y que Tomás de Aquino recoge: “veritas est rectitudo sola mente perceptibilis”. (I, 16, 1; (San Anselmo: “De Veritate”, c. 11)). El “ipsum esse”, como se ha dicho, es la perfección de todas las perfecciones y, a la vez, el constitutivo propio del objeto del entendimiento –el ente–; de modo que, cuanto más elevado sea el modo de ser de una realidad, tanto más puede actualizar al entendimiento, tanto mayor es la verdad que manifiesta, tanto más contribuye a la realización del bien universal. Es por esto que una realidad, al alcanzar la plenitud de perfecciones que le corresponden según su naturaleza, no sólo se perfecciona a sí misma, sino que contribuye a la perfección de todo el universo. Por lo tanto, puede afirmarse que el “esse” se identifica no sólo con el bien individual, sino también y sobre todo con el bien supremo: la manifestación de la verdad suprema.

Podría parecer, de acuerdo a la tesis de que el bien supremo es la manifestación de la verdad suprema, que la perfección última y absoluta no está propiamente en el “ipsum esse”, sino en algo que deriva de él, a saber: en su conocimiento. Pero esta objeción desaparece si se considera que el conocer, y especialmente el entender, no es sólo algo que está “frente” al ser, sino que en sí mismo es también un modo de ser; más todavía, como se vio al final del capítulo 5, es un modo eminente de ser. El acto de entender es una operación, y la operación es “el acto último del que obra”, el máximo deslenguaje del propio ser. Y es una operación “por sí sub-

sistente”, como la llama Tomás de Aquino (I, 14, 2 ad 1), quien parece afirmar no sólo una correspondencia entre el “subsistir en sí” y la “autoconciencia” en las formas intelectuales, sino una identidad: “(...) redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa”. (Ibid.) Así, pues, el reconocimiento de la verdad suprema como fin último no implica afirmar la ordenación del “esse” a algo distinto de él mismo, sino la ordenación de los modos imperfectos de ser, como son los de las realidades materiales, a los modos más perfectos de ser, los propios de la vida intelectual.

Puede concluirse, por lo tanto, que el grado de contribución al fin último o de posesión del mismo se corresponde con el grado de participación en el acto de ser. Pues la manifestación de la verdad divina –en la que se reconoció el fin último de todo el universo– es tanto más auxiliada por las realidades materiales, cuanto más éstas contribuyen a actualizar el entendimiento; y una realidad puede actualizar el entendimiento que la conoce en la medida en que posee ser. Y el acto inmaterial de entender, en el que la verdad se manifiesta, junto con poseer el ente como objeto propio, es en sí mismo un modo eminente de ser, que es tanto más capaz de conocer la verdad cuanto más perfectamente subsiste en sí mismo.

IV

CONCLUSIONES

1. Síntesis General

La síntesis general del trabajo que se ensayará a continuación no se limitará a repetir de modo más o menos sucinto lo dicho en el desarrollo principal, sino que presentará las conclusiones parciales de los diferentes capítulos a la luz de una idea que fue tomando cuerpo y ganando claridad a medida que se progresaba en la investigación. Esta idea, que puede considerarse de modo propio como la conclusión del presente trabajo, se puede formular así: *es sobre todo en la vida de la inteligencia donde se manifiesta el carácter de perfección radical y omniabarcante, a la vez fundamental y última, del “esse”, porque tal perfección se realiza de modo máximo en la actividad de entender y sólo esta actividad está referida al “esse” como a su perfección de un modo formal y directo.*

Se hizo notar (Parte III, Cap. 1) que la inclusión de “ens” como una perfección susceptible de grados y el sutil tránsito de “ens” a la perfección del “esse” en la “Cuarta Vía” se justifica a través de la referencia a un texto de la Metafísica (Libro II) en el que se relaciona la verdad –perfección del entendimiento– con el ser de las cosas como causa de esa verdad; se apunta, en definitiva, a lo que más tarde se llamaría “verdad ontológica”. De este modo, a través de una actividad que manifiestamente puede alcanzar diversidad de grados de perfección como es el entender, se hace posible reconocer en el “ipsum esse” –constitutivo formal de “ens”– una perfección susceptible de grados y que, por tanto, reclama un “maximum” como causa “totius esse”. Esta argumentación se funda en la referencia trascendental de la inteligencia al “ens” y, por este, al “ipsum esse”: la inteligencia alcanza su perfección en la medida en que se identifica con “lo que es” y, sin embargo, no todo objeto de conocimiento la puede constituir en su acto último y acabado;

hay, por tanto, diversidad de grados de ser, correspondientes a los grados de verdad en las cosas, causa de la verdad del entendimiento. La comprensión del “esse” como perfección, por lo tanto, sólo parece posible si se tiene presente la experiencia de una actividad referida al “esse” como a su acto propio; y esta es la actividad del entender. Empero, nada se ha dicho todavía expresamente en estas conclusiones sobre la preeminencia de la perfección del “esse”.

Que el “*ipsum esse*” es la perfección de todas las cosas, y no sólo una perfección entre otras, se hace patente al considerar que se comporta respecto a todas las demás perfecciones como el acto con respecto a la potencia (parte III, cap. 2). Al tratarse el tema de la identificación última del “acto” con el “*ipsum esse*” desarrollada en el pensamiento de Tomás, se hizo notar que tal identificación, dado su carácter primario en el orden de la comprensión de la realidad, más que demostrarse a partir de principios anteriores, debe hacerse patente a partir de una mirada directa a la realidad y al modo inmediato en que ésta es captada por el entendimiento. Lo que se obtuvo del análisis e interpretación de los recursos aclaratorios usados por el Aquinate —ejemplos, analogías, apelación al lenguaje corriente y a las estructuras de la predicación—, que se desarrolló en el capítulo 2 de la parte III, puede resumirse así: al “esse” no se le puede añadir “externamente” ninguna determinación, pues nada puede determinar a un ente si no está “afectado” ya, de algún modo, por el “esse” (“*non ens non potest esse differentia*” (I, 3, 5)), por lo que el “*ipsum esse*” no puede concebirse como indeterminado o potencial respecto de nada; y, en cambio, el “esse” es una perfección que determina internamente todas las demás determinaciones de un ente, como se aprecia al considerar que toda atribución de una perfección actual presupone la perfección del “esse” tanto en el sujeto como en la perfección a él atribuida. Se tiene, así, que el “esse” es una perfección o acto “omniabarcante”, que como tal no comporta limitación alguna; y toda esencia distinta del “*ipsum esse*” debe entenderse como un principio restrictivo de éste, principio restrictivo que se define y es por “referencia” a él: “*Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*”. (“*De ente et essentia*”, c. 1) Es por esto que toda perfección está contenida en la perfección del “*actus essendi*”:

“Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi”. (I, 4, 2) Entonces, la primacía del “esse” respecto a todo lo demás es la primacía propia del acto respecto a la potencia, mas no en un ámbito parcial, sino en el ámbito ilimitado de todo lo real. De ahí que el acto de ser sea lo más perfecto de todo.

De acuerdo al anterior razonamiento, debe reconocerse en el “esse” el principio más actual y más perfecto de cada ente. Pero esta consideración se mueve todavía, al menos de modo expreso, sólo en el ámbito estrecho de la perfección individual, por lo que permanece aún abierta la pregunta de en qué sentido es el “ipsum esse” la raíz de los diferentes grados de perfección que se encuentran entre individuos de la misma especie y entre los de diversas especies, aun cuando cada uno de éstos haya alcanzado la plenitud de la perfección que le corresponde según su naturaleza. Si se tiene presente que el “esse”, como se vio, es una “perfección omnia-baricante”, de modo que toda perfección, para ser tal, debe haber sido de algún modo determinada y perfeccionada por el “ipsum esse”, hay que sostener que el “actus essendi” es como la raíz y causa de toda otra perfección. Esta afirmación, que quedó establecida en el capítulo 2 de la parte III, sirvió de fundamento constante durante el desarrollo de los posteriores capítulos, que no discutían la tesis señalada, sino que, presuponiéndola, procuraban encontrar la vinculación entre el “esse ut actus” y los demás sentidos en que se dice que algo es perfecto: la perfección relativa a la propia naturaleza (capítulo 3), la perfección como apertura a la realidad (capítulo 4), la perfección como “acabamiento en sí” (capítulo 5), y la perfección como consecución del propio fin y como participación en el fin de todo el universo, lo que coincide con la máxima semejanza con el Primer Agente (capítulo 6).

Las principales de las dificultades que se tuvieron presentes al desarrollar estos puntos están vinculadas con la de comprender el “esse” como una perfección susceptible de grados: si el “ipsum esse” es la “raíz” de toda perfección, y hay diversidad de grados de perfección en la realidad, es necesario sostener que el “esse” se da según una diversidad de grados; y, sin embargo, no es fácil entender que de dos realidades existentes una “sea” más que otra... Los sentidos de “perfección” enunciados en el párrafo anterior

por otra parte, poseen una gradación mucho más evidente y cercana a la experiencia que la perfección del “esse”, de modo que se presenta la tentación de explicar aquellos sentidos con independencia de una referencia al “esse”, es decir, en un plano meramente formal o de “posibilidad”, al que luego se le añadiría externamente el “esse”, como complemento de simple “efectividad”, pero ajeno a la comprensión interna de la gradación de perfecciones en la realidad. Tal modo de comprender la perfección del “esse”, sin embargo, parece ajena y casi opuesta al pensamiento del autor cuyas obras aquí se analizan; pues la potencia está referida a su acto propio de un modo intrínseco, de forma que aquélla no puede comprenderse sin éste, y el principal fundamento por el que Tomás afirma que el “esse” es la perfección de todas las cosas, es que se compara a todo lo demás como el acto a la potencia: “*Ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus*”. (I, 4, 1 ad 3) Parece, entonces, ajeno al espíritu del pensamiento de Tomás intentar una comprensión global de la realidad y sus grados de perfección sin una referencia continua e intrínseca al constitutivo propio de lo real: el “actus essendi”. De ahí que se haya procurado en la parte III del trabajo, especialmente desde los capítulos 3 al 6, mostrar cómo los grados de perfección, en sus aspectos más manifiestos, sometidos a una reflexión metafísica que procure encontrar su fundamento, se ve que surgen y se ordenan a la perfección del “*ipsum esse*”, hasta el punto de que, en último término, deban ser comprendidos aquellos grados como modos más o menos perfectos, más o menos puros, de posesión del acto de ser. Se puede decir que ese ha sido el empeño y el objetivo fundamental del presente trabajo: encontrar en la perfección omniabarcante del acto de ser el fundamento de los grados de perfección, en sus diversidad y en su unidad, pues tal parece ser, de acuerdo a los textos estudiados y a su inserción en el conjunto de la obra de Tomás de Aquino, uno de los principales empeños filosóficos de este pensador. No puede ser casualidad que la comprensión del “esse” como acto y perfección esté en el núcleo de lo que el Aquinate considera el principio del conocimiento intelectual (“*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*” (“De Veritate”, I 1);

“nomen entis ab esse imponitur” (“In I Sententiarum”, d. 19, q. 5, a. 1)), y de lo que presenta como la cumbre de la sabiduría, esto es, la contemplación de la divina esencia (“(...)cum esse Dei sit ipsa eius essentia...” (I, 13, 11)).

En esta línea de argumentación, sorpresivamente, fue adquiriendo cada vez mayor relieve la perfección del entender, que se manifiesta como la cumbre en los grados de perfección en sus sentidos más accesibles a la experiencia y, al mismo tiempo, remite al “ens” y al “esse” como a su *acto propio y formal* y se muestra como el más perfecto modo de ser, como el “arquetipo” de la subsistencia (cap. 5 d, parte III). La vida intelectual, en definitiva, parece ser el punto en el cual alcanzan la cumbre los grados de perfección en sus diversos sentidos y en el que las diferencias de perspectiva en cuanto a los sentidos de “perfección” quedan anuladas o, al menos, unificadas, de un modo semejante a como el acto de ser recoge en sí de modo simple todas las perfecciones: “Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent”. (I, 4, 2)¹

Se procuró mostrar (capítulo 3, parte III) que para comprender incluso la mayor o menor perfección relativa a una naturaleza determinada es necesario referirse a la perfección del “esse”, como principio unificador de los diferentes niveles de perfección de un mismo ente –esencia, accidentes necesarios para la operación y la operación propia, por la que se alcanza el fin–; de ahí que, cuanto más simple sea el modo de ser de un ente, tanto más próximo estará a lo que es poseer la perfección esencialmente y no sólo de modo accidental. Además, la composición implica necesariamente potencialidad y, por ende, imperfección. Así, se mostró la dependencia del grado de perfección respecto de la simplicidad en la posesión del “esse”; en los capítulos sucesivos se fue poniendo de relieve que la máxima simplicidad en la posesión del “esse”, con

¹ De acuerdo a algunos comentadores y estudiosos del pensamiento de Tomás, el entender es el único de los atributos divinos que se identifica no sólo realmente, sino también formalmente, con el “esse” divino. Cfr., por ejemplo, MILLÁN DEL POZO, A., *op. cit.*, p. 50.

todo lo que eso lleva consigo, se encuentra en la absoluta inmaterialidad de la inteligencia, preparada imperfectamente en la vida vegetativa y sensitiva.

En el capítulo 4, siguiendo en la perspectiva de que el “esse” es de por sí acto y perfección, se abordó el problema de los grados de perfección absolutos –es decir, no relativos a una naturaleza determinada–, teniendo como criterio de mayor o menor perfección el grado de “apertura” al resto de la realidad. Se hizo notar que en todo este razonamiento permanece presupuesta la tesis de que el ser es, de suyo, bueno; sólo así se entiende que poseer el ser de modo restringido, aunque se haya alcanzado la plenitud de la propia naturaleza, implique una imperfección, y que, por el contrario, poder trascender la determinación individual y específica sea una perfección, tanto mayor cuanto más universal es la trascendencia o “apertura” alcanzada. Se vio que el modo más excelente y propio de poseer, además de la propia perfección, las perfecciones que hay en las demás cosas, es el conocimiento, de forma que los tipos de vida y conocimiento son tanto más perfectos cuanto más universal es su objeto. Así, al hilo del análisis del “De Veritate” 2, 2, apareció nuevamente la vida de la inteligencia como la cumbre en los grados de perfección, por su referencia a la totalidad de lo real, y no sólo a un ámbito y aspecto determinado. Y nuevamente, al intentarse encontrar el fundamento de la perfección de la inteligencia, se llegó a la perfección del “ipsum esse”, pues la inteligencia, como toda capacidad, queda definida por su objeto propio su acto; en este caso, el ente: “ens est proprium obiectum intellectus” (I, 5, 3); y la noción primera de “ens” es la de “id quod habet esse” (cfr. “De Veritate” 1, 1). La inteligencia, se dijo, trasciende no sólo las determinaciones materiales del ente, sino también las determinaciones específicas y genéricas, porque la perfección del “esse”, constitutivo formal de su objeto propio –el ente–, es acto “etiam ipsarum formarum”. (I, 4, 1 ad 3)

Ya en el capítulo recién aludido se hizo notar que la apertura de la inteligencia a la totalidad de lo real, su referencia universalísima al ente, debe corresponder también a un modo perfecto y de alguna forma ilimitado de posesión del propio acto de ser, pues debe haber cierta proporción entre la capacidad cognoscitiva y el objeto

que es recibido en ella. Pero fue en el capítulo siguiente –el 5 de la parte III– donde se profundizó en la comprensión del modo de ser de los entes inteligentes, más allá de la referencia a su objeto, aunque ambos aspectos no parecen poder tratarse de forma independiente. Al igual que el anterior, el capítulo 5 consistió primeramente en una fundamentación metafísica de la jerarquización de la realidad, teniendo esta vez como criterio los grados de “interioridad” y “acabamiento en sí” de los diferentes entes. Se tomó como guía de la reflexión el conocido pasaje de C.G. IV, 11, sobre los grados de emanación vital. Se hace notar en este texto que los grados de perfección en la realidad se corresponden con los grados de “intimidad” de las “emanaciones” o, se puede decir sin traicionar demasiado el sentido del texto, con los grados de inmanencia de las operaciones. Desde los seres inertes, pasando por los vegetales y animales, se llega a la vida intelectual, que es llamada “perfecto y supremo grado de vida”. En la inteligencia, en efecto, considerada sobre todo como autoconciencia, se encuentra la máxima interioridad, “nam intellectus in seipsum reflectitur et seipso intelligere potest”. (Ibid.) Estaría de más volver sobre el tema de los grados de la vida intelectual; pero sí es necesario recordar en este punto que Tomás de Aquino infiere de este “volver perfectamente sobre sí mismo” que los seres inteligentes “subsisten en sí mismos”; más todavía, parece afirmar una identidad entre el “entenderse” y el “subsistir en sí”, es decir, poseer el ser con independencia de la materia: “(...) redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa”. (I, 14, 2 ad 1); “virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas”. (Ibid) De este modo, una vez reconocidos los grados de perfección como grados de “interioridad” en las operaciones, cuya cumbre es la actividad de autointelección, se encuentra como fundamento y causa de aquella interioridad el grado de simplicidad con que se posee el acto de ser. Así, la perfección del “ipsum esse” aparece como reclamada internamente para la comprensión de los diversos grados de perfección de los entes, y no como un complemento “externo” que se limitara a “hacer efectivas” las perfecciones que, supuestamente, podrían comprenderse sin una referencia al “esse”.

En el capítulo 6 de la parte III quedaron de algún modo recogidas las conclusiones de los anteriores, porque en él se consideran los grados de perfección desde el punto de vista de la consecución tanto del fin propio como del fin último de todo el universo, en lo cual consiste propiamente la noción de “perfección”: “omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem”. (I-II, 1, 6) En cuanto a la consecución del fin propio o individual, se hizo notar que no a todos los entes les compete alcanzarlo del mismo modo: consiguen su fin de forma más perfecta aquellos entes cuyas operaciones –acto último del que obra– más perfectamente permanecen en el sujeto mismo. Es propio de todos los vivientes que el resultado de sus operaciones permanezca en ellos mismos, pero esto se realiza acabadamente sólo en la vida de la inteligencia, como ya se había hecho notar, en la cual no difieren el entender y lo entendido. Sólo la actividad de entender es capaz de poseer en sí misma, de modo simple e inmediato, su fin, su perfección; en los entes inteligentes, por tanto, se realiza del modo más perfecto la consecución del fin propio. Además, se dijo, en la noción de “perfección” se incluye la idea de una relativa identidad entre la realidad perfeccionada y el bien por el cual es perfecta (“nihil appetit nisi simile sibi” (I, 5, 3 ad 1)), por lo cual la “perfección” se alcanza más plenamente cuanto mayor es la identidad entre la primera constitución de un ente y la consumación de su perfección. Bajo este aspecto, la “perfección absoluta” se encuentra también en el entender, considerado especialmente como autoconciencia, en la que de algún modo se identifican el sujeto, el objeto y la actividad. Estas características del entender, formuladas en el último capítulo, pueden vincularse al capítulo 2, en el que se desarrolló la idea del “esse” como acto omniabarcante, pues en la actividad de entender se encuentra el “arquetipo” de la actualidad²: al entender le está inmediatamente presente su fin, y puede tenerse a sí mismo como contenido u objeto de su actividad. Además, la inteligencia está referida como actividad a la totalidad de lo real. De modo semejante al “ipsum esse”, entonces, el entender, si es perfecto, se presenta como un

2 Cf. Aristóteles, “Metafísica”, 1049b 22.

“acto omniabarcante”... Nuevamente surge con fuerza la idea de que si el entender se encuentra en la cima de la perfección, es porque su objeto propio es el ente en cuanto tal, y porque es en sí mismo el más perfecto, simple e irrestricto modo de ser.

Continuando la línea del razonamiento anterior, se analizaron los grados de perfección como grados de participación en el fin último o bien supremo del universo. Puesto que el Primer Agente del universo es una Inteligencia, se dijo siguiendo la afirmación de C.G. IV, 11, el fin último del universo debe ser el bien propio de la inteligencia, a saber, la verdad. Pero la verdad no es sino el ser mismo en cuanto manifiesto al intelecto (cfr. I, 16, 3 ad 1); por tanto, el bien supremo del universo sólo se alcanza de modo propio y formal en los seres racionales, mientras que los que carecen de razón, más que alcanzarlo propiamente, contribuyen a él como medios. Otra vez se llega al mismo punto: la perfección suprema se encuentra en la vida de la inteligencia, cuyo fundamento se descubre en la misma perfección del “esse”; en este caso, porque la perfección suprema se pone en la manifestación del ser, manifestación que se realiza, que *es*, en la inteligencia.

Teniendo en cuenta lo anterior, puede expresarse lo que ya se ha anunciado en estas conclusiones: en la perfección del entender, que remite al “esse” como a su fundamento, se unifican las diferentes perspectivas desde las que se habían caracterizado los grados de perfección de la realidad. En efecto, la perfección del “esse ut actus” alcanza su máximo despliegue en la vida de la inteligencia, que, si es perfecta –lo que acontece sólo en Dios–, se identifica con el “ipsum esse subsistens” (cfr. I, 14, 4; I, 79, 2). Ahora bien, este acto perfecto que es el entender, sobre todo el entender por sí subsistente, por no estar recibido en una materia, posee cierta infinitud en relación al tiempo y al espacio, al menos de modo un intencional; y esta infinitud en cuanto capacidad de poseer en sí las perfecciones de todas las cosas, fue uno de los criterios para determinar grados de perfección en la realidad. Y la causa de que la inteligencia posea esa apertura a la totalidad de lo real está en que tiene una “mismidad” o “interioridad” perfecta, que por la referencia al ente –y, por este, al “esse”– como a su objeto propio e inmediatamente presente, pueda asumir en sí, inmaterialmente, las

perfecciones de todas las demás cosas. Es por esta apertura y esta interioridad, por esta “trascendencia absoluta en la inmanencia perfecta”, en definitiva, por lo que puede alcanzar la perfección absoluta, es decir, el fin último de todo lo real: la manifestación del “esse” en toda su plenitud, la manifestación, finalmente, del “Ipsum Esse Subsistens” (I, 4, 2), de la esencia divina. Vale la pena reproducir aquí un texto en el que Tomás habla de la relación del entendimiento divino con la totalidad de lo real, para apreciar hasta qué punto en el pensamiento del Aquinate acaba por identificarse la perfección del ser con la del entender, y cómo en el acto infinito y simple del “entender subsistente” quedan reunidos todos los sentidos en que se ha hablado de “perfección” a lo largo del trabajo: “Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis: et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus”. (I, 79, 2).

2. Algunos problemas pendientes y sus posibles líneas de solución

En este apartado se presentarán, de entre los muchos y fundamentales problemas que surgieron durante la investigación y que se trataron con tanta brevedad como desvergüenza, algunos de los que están más estrechamente vinculados con lo fundamental de la tesis y las soluciones propuestas, y que hubiera sido deseable darles mayor cabida a lo largo del desarrollo principal. El mismo motivo por el que entonces se omitieron casi completamente llevará ahora a presentarlos de modo muy sucinto: la brevedad.

Un problema que ha estado latente a lo largo de todo el trabajo y del cual, sin embargo, se habló sólo incidentalmente, es el de la cognoscibilidad del “ipsum esse”, lo cual es una dificultad no poco considerable, pues se ha estado tratando sobre él presuponiendo que se entiende como algo evidente. Parece suficientemente establecido que el “ipsum esse” es lo más actual y perfecto de todo; y sin embargo resulta imposible decir qué es el “ipsum esse”. Se le concibe como acto respecto de toda otra actualidad; pero –y esto

es lo paradójico— se le concibe como acto *sólo en referencia* a otra actualidad —la esencia— distinta del “esse” mismo. Son muchos los autores que han hecho notar que el “esse” no es conceptualizable, que no posee contenido eidético y que, apenas se le atribuye alguno, se deja de percibir lo más propio de él: ser acto y perfección respecto de todo, sin restricción alguna. El “esse” está fuera de la esencia de toda realidad finita (cfr. I, 3, 4); y el entendimiento humano no puede concebir de modo propio lo infinito. Afirma el propio Tomás que el ser de las cosas es “extra genus notitiae” (“De Veritate” q. 3, a. 2, ad 8). Sin ánimo de restar importancia a este difícil problema, baste por ahora con decir que toda perfección existente se muestra, a la vez, como una manifestación del acto de ser poseído según un modo y grado determinado, y como una limitación —y, por ende, de algún modo como un “ocultamiento”— de ese mismo acto recibido. La limitación del “esse” en todo ente finito es la causa de que no sea aprehensible eidéticamente, esencialmente, “sustancialmente”: pues el ser de los entes no se encuentra en éstos como subsistente, sino como inherente (cfr. “De Potentia”, q. 7, a.2, ad 7). Pero, al mismo tiempo, toda perfección se reconoce como tal porque en ella se muestra un cierto “actus essendi”. En el conocimiento de los entes finitos debe tenerse presente, entonces, tanto el aspecto de “ocultamiento” como el de “manifestación” del “esse”. Es por esto que, refiriéndose al acto de ser, dice Alejandro Llano: “Aunque su captación represente un límite para el pensamiento humano, constituye el horizonte que enriquece y da sentido a toda investigación de la realidad en cuanto tal. Porque el acto de ser es el origen inmanente de la plenitud que a cada ente corresponde según su esencia propia”.³

Podría pensarse: si se le da tanta importancia al “ipsum esse” como horizonte constante y absoluto en la contemplación de la realidad, ¿no quedará toda la realidad, con sus procesos, como oscurificada para nosotros por la inaprehensibilidad del “ipsum esse”? En efecto. O más bien: la referencia a tal horizonte inapresable conceptualmente no oscurece el conocimiento de la realidad, sino

³ Llano Cifuentes, A. “Actualidad y Efectividad”, en “Estudios de Metafísica...” 4 (1994) pp. 167-168; citado por A. J. Carrón ibid. p. 97.

que pone de manifiesto la limitación de nuestro conocimiento de ella. Tal vez sería interesante estudiar una posible vinculación entre la inaprehensibilidad conceptual del “esse” y la referencia de las formas a éste como a su acto propio, por un lado, con la tesis tomista de que las esencias de las cosas nos son desconocidas, por otro lado. Dice Tomás: “*Rerum essentiae sunt nobis ignotae*”. (“*De Veritate*” 10, 1) Aun en las definiciones que parecen más claras y sencillas, si se intenta ahondar en el sentido de los conceptos que la forman, casi inmediatamente se desemboca en arduos problemas metafísicos, en cuyo centro está el del “esse” como acto y perfección de toda realidad. Basta pensar, por ejemplo, en la clásica definición de hombre como “animal racional”: una comprensión acabada de ésta implicaría poder responder a las preguntas de qué es la vida (incluida en la animalidad) y de qué es la razón, la inteligencia: aquella debería caracterizarse como un modo peculiar de ser..., y ésta como una capacidad cognoscitiva que se define por su referencia a la realidad en cuanto tal, al ente. La imposibilidad de expresar conceptualmente el “esse”, entonces, parece tener mucho que ver con nuestra ignorancia respecto de la esencia de las cosas.

Directamente ligada a las dificultades sobre la cognoscibilidad del “esse”, están aquéllas que se refieren a su apetibilidad. El “esse”, como acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones, es aquéllo a lo cual todas las cosas tienden, pues todo apetece su perfección. Se muestra, por tanto, como el bien por excelencia. Y, sin embargo, si no sabemos qué es, ¿cómo podemos apetecerlo? Podría pensarse que el “*ipsum esse*” se desea sólo secundaria y derivadamente, como condición de efectividad de las perfecciones que sí son aprehensibles “eidéticamente”, como la justicia, la fuerza, el orden, la belleza, etc.; estas serían lo propiamente apetecido y el “esse”, en cambio, sólo de un modo derivado. Pero esto no parece congruente con el carácter de “perfección de todas las cosas” que se ha reconocido en el “esse” a lo largo del trabajo. Pues si todas las cosas apetece su perfección, lo más perfecto debe ser lo más apetecido; y, obviamente, lo que se desea de modo primario se apetece más que lo que se desea sólo derivadamente. de modo análogo a como el fin se dice que es más aneteci-

do que los medios, aun cuando estos fueran necesarios para el fin. Posiblemente, para la solución de esta dificultad debe tenerse presente, como se ha dicho, el modo en el que conocemos el “*ipsum esse*”. Es útil recordar entonces lo que se dijo acerca de la irremediable limitación y relatividad de nuestra aprehensión del “*esse*”, que no se presenta en el ámbito de nuestro conocimiento de un modo “puro”, sino siempre junto a y a través de las esencias que lo limitan en los entes accesible a nuestra experiencia. De ahí que en nuestro deseo de la perfección del “*actus essendi*” jamás se encuentre éste como objeto puro, sino siempre en relación al “modo de ser” restringido por el que se presenta. Asimismo, debe tenerse presente que todo ente finito posee su “*esse*” determinado por una esencia, por lo que su tendencia al “*ipsum esse*” como perfección última es siempre e indisolublemente la tendencia a un “*esse quid*”: no a una esencia abstracta o a un puro acto de ser. La tendencia de toda realidad existente parece consistir en la ordenación a “*ser de un modo*”, según su naturaleza, más que en la tendencia a “un *modo de ser*”: “*operari sequitur esse*”.

La tendencia universal está ordenada al “*ipsum esse*”, a que éste se despliegue según una multitud de grados y posibilidades, en las que se manifiestan diferentes aspectos de una misma perfección radical. Toda realidad tiende a perseverar en el ser, todos los individuos vivientes tienden a perpetuar su especie: que siga siendo; y nosotros mismos, en la apertura de nuestra inteligencia y voluntad, percibimos como un dato fundamental, como una afirmación que nos constituye y que es previa a nuestras decisiones libres, que todo despliegue de ser, en la forma que sea –siempre que no sea una privación, sino una verdadera actualidad– es algo digno de ser contemplado y amado. Parecemos tener la convicción fundamental de que el ser es, de suyo, bueno: así lo afirmamos en relación a nosotros mismos y en relación también al resto de la realidad. ¿Pero sabemos por qué, si no sabemos qué es ser?

BIBLIOGRAFÍA

Tomás de Aquino: -"Opera Omnia" , Marietti, Roma, 1948 y ss.

* La "Suma Teológica" se ha citado simplemente señalando las "Partes" con un número romano y las "cuestiones" y "artículos" mediante números arábigos, separados por comas, sin incluir los nombres ni las abreviaciones de la obra ni de las diferentes secciones. La "Suma contra Gentiles" se cita por la abreviatura "C.G"., más el número del libro en caracteres romanos y el del capítulo en arábigos. En las referencias a las demás obras se han usado los nombres completos.

Agustín de Hipona: -*Confesiones*, B.A.C., Madrid, 1968.

-*De Trinitate*", B.A.C., Madrid, 1948.

Aristóteles: -*Metafísica*, Gredos, Madrid, 1990 (Ed. trilingüe por Valentín García Yebra).

-*Física* , Biblos, Buenos Aires, 1995 (traducida y comentada por Alejandro G. Vigo).

-*Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989 (Ed. bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo).

-*Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989 (Ed. bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo).

-*Acerca del Alma*, Gredos, Madrid, 1978 (traducción de José Calvo Martínez)

Armstrong, D. M.: -*La Percepción y el Mundo Físico*, Tecnos, Madrid, 1966.

Bolzán, J. E.: -*Continuidad de la Materia: Ensayo de Interpretación Cósmica*, Eudeba, Buenos Aires, 1973.

Canals, F.: -*Sobre la Esencia del Conocimiento*, P.P.U., Barcelona, 1987.

Cayetano, Tomás (O.P.): *-Comentarios al “Del Ente y la Esencia” de Tomás de Aquino*, E.B.V.C., Caracas, 1974 (traducción por J. D. García Bacca).

Choza, J.: *-Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid, 1988.

De Raeymaeker, L.: *-Filosofía del Ser*, Gredos, Madrid, 1961.

Fabro, C.: *-Percepción y Pensamiento*, Eunsa, Pamplona, 1978.

-Drama del Hombre y Misterio de Dios, Rialp, Madrid, 1977.

García López, J.: *-Lecciones de Metafísica Tomista*, Eunsa, Pamplona, 1995.

-El Conocimiento del ‘yo’ según santo Tomás, en *Anuario Filosófico*, II, 1968, pp. 69-89.

Gilson, E.: *-El Ser y los Filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1985.

-El Tomismo, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951.

-La Filosofía en la Edad Media, Gredos, Madrid, 1976.

-La Unidad de la Experiencia Filosófica, Rialp, Madrid, 1960.

González, A.L.: *-Ser y Participación*, Eunsa, Pamplona, 1979.

González Pola, M.: *-Fe y razón en la “Teología Natural” de Santo Tomás*, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1993.

González, O.: *-Tomás de Aquino: la aprehensión del “acto de ser” (I)*, en *Anuario Filosófico*, XXII, 1989, 2, pp. 147-159.

-Tomás de Aquino: la aprehensión del “acto de ser” (II), en *Anuario Filosófico*, XXIV, 1991, pp. 139-151.

Gredt, J.: *-Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Herder, Friburgo, 1953.

Grenet, P.B.: *-Ontología*, Herder, Barcelona, 1973.

Guiu Andreu, I.: *-Sobre el Alma Humana*, P.P.U., Barcelona, 1991.

Haya, F.: *-Tomás de Aquino ante la Crítica*, Eunsa, Pamplona, 1992.

Heidegger, M.: *-Ser y Tiempo*, F.C.E., Colombia, 1993 (traducción de José Gaos).

Inciarte, F.: *–El Reto del Positivismo Lógico*, Rialp, Madrid, 1974.

–Ser veritativo y ser existencial, en *Anuario Filosófico*, XII, 2, 1980, pp. 9-27.

Jolivet, R.: *Tratado de Filosofía (tomo III): Metafísica*, Ed. Carlos Lolhé, Buenos Aires, 1957.

LLano, A.: *–Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984.

–Gnoseología, Eunsa, Pamplona, 1983.

–Actualidad y Efectividad, en *Estudios de Metafísica*, IV, 1973-1974, pp. 141-175.

Manser, G.: *–La Esencia del Tomismo*, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, Madrid, 1953.

Maritain, J.: *–Distinguir para Unir, o los Grados del Saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968.

–Siete Lecciones sobre el Ser, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944.

Millán-Puelles, A.: *–Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 1984.

–La Estructura de la Subjetividad, Rialp, Madrid, 1967.

Peña Vial, J.: *–Centralidad y Apertura a la Realidad* (artículo inédito), Universidad de los Andes, Santiago, 1992.

–La Posición del Hombre en el Cosmos: rasgos diferenciadores y específicos de la vida humana (artículo inédito), Universidad de los Andes, Santiago, 1993.

Pieper, J.: *–Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, Rialp, Madrid, 1974.

–El Descubrimiento de la Realidad, Rialp, Madrid, 1974.

Platón: *–Diálogos*, Gredos, Madrid, 1988.

Sanguinetti, J.J.: *–La Filosofía de la Ciencia según Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona, 1977.

Segura, C.: *–El Carácter Inmanente del Conocimiento*, en *Thematata*, Universidad de Sevilla, n.6, 1989, pp. 169-176.

Spaemann, R.: *–Lo Natural y lo Racional*, Rialp, Madrid, 1989.

Verneaux, R.: *–Crítica de la “Crítica de la Razón Pura”*, Rialp, Madrid, 19...

–Epistemología general o Crítica del Conocimiento, Herder, Barcelona, 1975.

Vial Larraín, J. de D.: *–La Filosofía de Aristóteles como Teología del Acto*, Ed. Universitaria, Santiago, 1980.

–Estructura Metafísica de la Filosofía, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1997

Vigo, A.: *–La Estructura de la Autoconciencia en Plotino* (artículo inédito), Universidad de los Andes, Santiago de Chile, 1996.

–La Transformación Hedeggeriana de la Concepción Aristotélica de la Verdad, en *Razón y Praxis*, Valparaíso, 1994 (A. García Marqués y J. García-Huidobro, editores).

Yepes Stork, R.: *–Fundamentos de Antropología*, Eunsa, Pamplona, 1996.