

# La encrucijada de la metafísica tomista: la circularidad de la tesis de la causalidad recíproca entre el ser y la esencia<sup>1</sup>

Resumen: Tomás de Aquino diferencia como dos principios metafísicos diferentes la suma de determinaciones que especifican como tal a un ente y el hecho de que dicho ente efectivamente exista en la realidad. Ahora bien, al definirse como lo otro de la esencia el ser tiende a devenir él mismo una especie de esencia que requiere, al igual que la esencia propiamente dicha, ser puesto a su vez en la existencia. Este corolario fue derivado de la tesis de la distinción real ya en tiempos del propio Tomás por pensadores como Egidio Romano y recogido luego a lo largo de la Edad Media hasta los tiempos de Francisco Suárez. El neotomismo del siglo XX intentó eludir ese corolario echando mano del argumento de la causalidad recíproca entre el ser y la esencia: el ser pondría a la esencia en la existencia y con el ser así recibido la esencia limitaría correlativamente al ser. No obstante, la distinción real del ser y la esencia parecería no poder evitar que el ser se convierta como tal en un ente *sui generis* que consecuentemente reproduce en su propio interior la estructura doble de esencia y ser. El presente trabajo tiene por objeto analizar en detalle las dificultades que plantea la tesis de la causalidad recíproca para fundamentar la tesis de la limitación del ser por la esencia.

Abstract: Thomas Aquinas distinguishes the sum of determinations that specify an entity as such and the fact that said entity in fact exists in reality as two separate metaphysic principles. However, by defining the being as the other of the essence, the being itself tends to become a kind of essence that requires, just as the essence itself, to be placed in existence. This corollary was derived from the real distinction thesis back in the times of Aquinas by thinkers such as Giles of Rome and picked up though the Middle Ages until the times of Francisco Suárez. XX century Neo-thomism tried to elude this corollary by resorting to the argument of reciprocal causality between being and essence: the being would put essence into existence and, as the being is received, the essence would limit the being correlatively. However, the real distinction of between being and essence would not seem to avoid the being becoming, as such, an entity *sui generis* that consequently reproduces in itself the double structure of essence and being. This research seeks to analyze in detail the difficulties that arise from applying the reciprocal causality thesis as ground for the thesis of limitation of the being by the essence.

---

<sup>1</sup> En el presente artículo retomamos y desarrollamos en una nueva dirección algunas de las ideas que expusimos en “La absolutización de la esencia como axioma fundamental de la metafísica tomista”, *Patristica et Medievalia* 28 (2007) 83-97, y “La ontología de Tomás de Aquino: Punto culminante y punto de inflexión de la teología metafísica”, *Ángulo* 127 (2011) [en prensa].

Palabras clave: Tomás de Aquino, Egidio Romano, metafísica tomista, metafísica escolástica

Keywords: Thomas Aquinas, Giles of Rome, thomistic metaphysics, scholastic metaphysics.

Tomás de Aquino diferencia como dos principios metafísicos diferentes la suma de determinaciones que especifican como tal a un ente y el hecho de que dicho ente efectivamente exista en la realidad. Ahora bien, al delimitarse como lo otro de la esencia el ser tiende a devenir él mismo una especie de esencia que requiere, al igual que la esencia propiamente dicha, ser puesto a su vez en la existencia. Este corolario fue derivado de la tesis de la distinción real ya en tiempos del propio Tomás por pensadores como Egidio Romano y recogido luego a lo largo de la Edad Media hasta los tiempos de Francisco Suárez. El neotomismo del siglo XX intentó eludir ese corolario echando mano del argumento de la causalidad recíproca entre el ser y la esencia: el ser pondría a la esencia en la existencia y con el ser así recibido la esencia limitaría correlativamente al ser. No obstante, la distinción real del ser y la esencia parecería no poder evitar que el ser se convierta como tal en un ente que reproduce consecuentemente en su propio interior la estructura doble de esencia y ser. El presente trabajo tiene por objeto reconstruir el proceso de constitución de la tesis de la distinción real entre el ser y la esencia y, en ese contexto, analizar las dificultades que plantea la tesis de la causalidad recíproca para explicar el modo de relación entre ambas categorías.

## 1. La constitución de la tesis de la distinción real entre el ser y la esencia

La distinción real del ser y la esencia tiene como fin en la filosofía de Tomás, como lo tuvo también al momento de su constitución en la filosofía de los pensadores árabes que hacia el siglo X la propusieron por primera vez -me refiero a Al-Farabi y, especialmente, a Avicena, por ser el que entre esos pensadores más directamente influyó en el pensamiento de Tomás<sup>2</sup>- posibilitar la concepción del universo como una totalidad contingente que requiere por ello

---

<sup>2</sup> Para un análisis detallado de la influencia de Avicena y, en general, de la filosofía musulmana en el pensamiento de Tomás, véase E. Lapitan, "To Be or Not To Be: The Imprint of Ibn Sina and Ibn Rushd on Aquinas's Philosophy of Being", *Philippiniana Sacra*, vol. 38, n. 112 (ene.-abr. 2003) 123-142; D. B. Burrell, "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers"; en N. Kretzmann, E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 60-84; D. B. Burrell, *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986.

de una causa extrínseca para explicar su efectiva presencia. La diferenciación real entre la esencia de un ente y el hecho mismo de que ese ente exista pretende ante todo, en efecto, ofrecer una fundamentación del dogma religioso de la *creatio ex nihilo* mediante el recurso a las categorías de la metafísica griega de origen aristotélico. Esta metafísica, sin embargo, no se había planteado jamás la cuestión de la inexistencia del universo ni, por tanto, el problema de cómo explicar su súbita aparición; comprensiblemente, tampoco se planteó la necesidad de reinterpretar sobre esa nueva base la estructura metafísica de los entes que componen el universo. Tanto el primer motor inmóvil de Aristóteles como su variante como un acto puro que, exento de materia, sólo se piensa a sí mismo postulan en el pensamiento de Aristóteles un ente inmanente al universo, un ente que coexiste desde siempre con lo móvil y lo material, y en ningún caso un ser que trasciende el conjunto total de entes existentes y debe ser entonces la causa de que ellos existan. La piedra fundacional de todo el edificio de la metafísica de Tomás es, por el contrario, precisamente la idea de la creación, es decir, para decirlo en otros términos, el experimento mental de la nada, por el que la materia prima se evanesce como sujeto eterno e indestructible de las formas, de modo tal que el universo requiere en adelante un sujeto más consistente que la materia.

Para hacer plausible a los ojos de la lógica propia de la metafísica griega la tesis de la contingencia del universo y, a partir de esta tesis, replantear la estructura ontológica de los entes particulares, Tomás, asumiendo básicamente el pensamiento de Avicena, recurre ante todo a tres estrategias argumentativas.

1) La primera de ellas es una lectura ontologizante de la definición. Aristóteles había constatado que una definición nada dice acerca de si existen casos particulares de lo definido<sup>3</sup>. Por ejemplo, la definición de “hombre” como “animal racional” no asegura que existan en la realidad tales tipo de entes, sino tan sólo que ser un hombre implica ser animal y ser racional y que, por tanto, si llegara a existir un hombre, sería entonces un ente tanto animal como racional. A partir de esta característica no-existencial de la definición, Tomás concluye que aquello a lo que se refiere una definición, es decir, su correlato objetivo, es realmente diferente del hecho de que haya individuos que la instancien<sup>4</sup>. Si este hecho perteneciera a la definición, debería entonces ser imposible entenderla sin entender en ese mismo acto que lo definido existe; que

<sup>3</sup> Aristóteles, *Segundos Analíticos*, 92b.

<sup>4</sup> Cf. S. Tomás, *Expositio Posteriorum*, II, lec. 6 n. 3: “Sed aliud est quod quid est homo, et esse hominem: in solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per

existan individuos que instancian la definición debe ser, pues, según Tomás, un elemento extrínseco a aquello a lo que se refiere la definición misma<sup>5</sup>. Con esto quedan constituídas dos categorías ontológicas, que en esta particular acepción son, en rigor, ajenas a la metafísica griega, a saber: la esencia y el ser como principios metafísicos diferentes de las cosas que existen. En efecto, la metafísica aristotélica concibió a la forma y a la materia como los dos principios básicos de constitución de la sustancia; la nueva metafísica, en cambio, postula un nivel de composición por debajo del hilemórfico.

2) La segunda estrategia teórica de Tomás para hacer plausible la tesis de la contingencia del universo y, a partir de ella, replantear la estructura ontológica de los entes existentes, es una interpretación ontologizante de la consideración de una definición con abstracción tanto del hecho de que esa definición esté siendo comprendida por quien lo hace como del hecho de que haya individuos que la instancien en la realidad. Esta particular consideración de la definición, que Tomás denomina “consideración absoluta de la esencia” (*absoluta consideratio naturae*)<sup>6</sup>, no debe ser confundida con la ontologización expuesta en el punto anterior, la cual descansa sobre la circunstancia que las definiciones no incluyen expresamente a los individuos. Esa operación de reificación implica la absolutización de la esencia en su estado universal abstracto y su posterior retorno al individuo sin abandonar ese estado. La consideración absoluta de la esencia, en cambio, es una metaconsideración de la definición sin atender a su contenido, es decir, es la concepción de la definición como si se tratara ella misma en cuanto tal de una esencia, de modo que

---

participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis. Non est ergo possibile quod eadem demonstratione demonstret aliquis quid est et quia est”.

<sup>5</sup> Cf., en este sentido, S. Tomás, *De ente et essentia*, c. 3. 7: “Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate”. S. Tomás, *In Sententiarum*, I, d. 8, q. 3, a. 3, exp.: “Ad quod dicendum, quod accidens dicitur hic quod non est de intellectu alicujus, sicut rationale dicitur animali accidere; et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis; potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari, utrum homo habeat esse”. S. Tomás, *In Sententiarum*, II, d. 1, q. 1, a. 1: “Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cujuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cujuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo de ea an sit”.

<sup>6</sup> S. Tomás, *Quodlibet* VIII, q. 1 a. 1 et ad. 1.

su formulación mental, por un lado, y los individuos reales que la instancian, por el otro, son considerados entonces como sus diferentes realizaciones, esto es, más claramente, como modos de existencia de la definición misma, no de aquello que es definido por la definición. Así es como Tomás puede decir que la esencia abstrae entonces “de todo ser” (*a quolibet esse*)<sup>7</sup>. Para derivar esta conclusión, Tomás se apoya en que es posible considerar las notas de una definición sin prestar atención, por un lado, al hecho de que es nuestra mente la que está realizando esa operación y, por el otro, al (eventual) hecho de que existan individuos que instancien dicha definición. Sobre la base de esta definición reificada como tal en su abstracción respecto de toda forma de realidad, Tomás puede una vez más considerar al ente existente como el resultado de una composición entre dos principios metafísicos diferentes.

3) Por último, la reificación de la esencia y el ser se complementa en el pensamiento de Tomás con la sustancialización de la primera y la correlativa accidentalización de éste último. La doble lectura ontologizante y reificadora de la definición constituye dos principios metafísicos originales: la esencia y el ser; tras la disolución de la sustancialidad primordial de la materia primera por el experimento mental de la nada, cualquiera de estos principios se presenta como capaz de erigirse en el nuevo sujeto definitivo de la totalidad de lo que existe. Sin embargo, Tomás asigna esta nueva función a la esencia; en su metafísica es, en efecto, la esencia la que recibe como sujeto al ser. En este preciso sentido es que Tomás habla del ser como de un “ser recibido” (*esse receptum*)<sup>8</sup>. En rigor, la consideración de la esencia como un sujeto respecto del ser que le adviene en forma extrínseca desde fuera (*extra*)<sup>9</sup> constituye el horizonte en el que surgen la esencia y el ser como categorías ontológicas mismas. Pero existe una motivación ulterior que lleva a Tomás a privilegiar esta opción por la esencia: sólo la sustancialización de la esencia y la correlativa concepción del ser como una suerte de accidente de la misma es funcional a la concepción del universo como contingente<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> S. Tomás, *In Sententiarum*, I, d. 8, q. 5, a. 1, s.c. 2; III, d. 13, q. 1, a. 2, qc. 2; *Summa theologiae*, I, q. 7 a. 1; *De veritate*, q. 21, aa. 5-6; *Quodlibet VII*, q. 1, a. 1, ad 1.; *In De divinis nominibus*, c. 5, lec. 1.

<sup>9</sup> S. Tomás, *De ente et essentia*, c. 3. 7.

<sup>10</sup> Cf. S. Tomás, *Quodlibet II*, q. 2, a. 1: “Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens”.

El ser no puede ser una de las categorías en que se divide el ente, ya que éstas son subdivisiones internas de la esencia. Por este motivo, desde el momento que una caracterización propiamente ontológica desde las categorías aristotélicas resulta inviable, Avicena optó ya en su momento por una caracterización meramente lógica del ser: sobre la base de la tabla de los predicables caracterizó así expresamente al ser como “accidente”, es decir, como un predicado que se predica contingentemente del sujeto de la proposición. Tomás asume y reproduce *de facto* esta solución ideada por Avicena para concebir al ser. Es justamente esta accidentalización del ser respecto de la esencia la que conduce a una duplicación del propio ser, por un lado, en un principio metafísico que compone con la esencia-sujeto constituyendo cada ente real -el *actus essendi*- y, por el otro, en ser mismo sustancializado que debe ser la causa trascendente de ese ser que compone con la esencia que lo recibe -el *ipsum esse subsistens*.

## 2. Finitización y duplicación del ser

Al contrario de como decidieron hacerlo Avicena y Tomás, resulta perfectamente posible atribuir la accidentalidad a la esencia, de modo que no sea ahora el ser el que se le añade contingentemente a la esencia, concebida en la práctica como una suerte de sustancia, sino a la inversa, es decir, más claramente, que el ser sea concebido como un sustrato sustancial y las esencias o modos de ser le advengan y luego lo abandonen contingentemente. El traslado de la sustancialidad de la esencia al ser, del cual la esencia deviene entonces una mera autolimitación hace, sin embargo, inviable la tesis de la contingencia del mundo como conjunto total de las esencias, puesto que la contingencia de las esencias implica en este nuevo contexto la sustancialidad y necesidad del ser que las recibe y sostiene en sí mismo. Si la esencia es la que le adviene al ser como a su sujeto, resulta, en efecto, completamente innecesaria la duplicación de éste último: el ser que recibe a la esencia no necesita una causa de sí mismo; ahora es la esencia la que requiere esa causa. Esta variante fue de hecho la solución que adoptaron ya en tiempos de Tomás los amalricenses, a los que Tomás rechazó en el *De ente et essentia* y en la *Summa contra Gentiles*<sup>11</sup>; en la Edad Moderna temprana fue también la solución de autores como Giordano Bruno y como Spinoza, con su tesis de la sustancia que se de-

---

<sup>11</sup> S. Tomás, *De ente et essentia* c. 4; *Summa contra Gentiles*, I, c. 26, n. 1.

termina hacia dentro por vía negativa *-determinatio negatio est*<sup>12</sup>, y más tarde la de Hegel, con su tesis del devenir y del estar-allí (*Dasein*) como la verdad del ser y el no-ser<sup>13</sup>. En verdad, la contingencia de los entes particulares constituye también el horizonte de la ontología de estos autores -así como había sido por lo demás también el de la metafísica griega. Sin embargo, esa contingencia es la de cada ente, no la de todos ellos juntos simultáneamente, es decir, para expresarlo en el lenguaje de la ontología aristotélica, se trata allí de la contingencia de la forma, no de la de la esencia. Dicha noción de contingencia es, pues, específicamente diferente de la noción de contingencia con la que trabaja la metafísica teológica del Medioevo y no deriva en la disociación de esencia y ser, sino tan sólo en la de forma y materia. La materia es para Aristóteles, en efecto, el sujeto último y permanente de todos los cambios y contingencias; en este planteo, la individuación por la materia implica ya por ello mismo la existencia del individuo: no hay en este contexto individualidad sin realidad. En el contexto creacionista del pensamiento de Tomás, por el contrario, se disuelve la sustancialidad de la materia y, con ella, la del universo mismo, de modo que los entes individuales no son ya por ello mismo entes existentes.

Tomás reifica la definición convirtiéndola en un principio metafísico específico: la esencia. En el caso que un individuo real instancie luego esa definición reificada, la individualidad como tal de ese individuo le es entonces trasladada retroactivamente a la definición misma; en efecto, la esencia o definición contiene para Tomás, como lo había hecho para Aristóteles, a la materia individuante y, en esa medida, potencialmente al individuo, pero devenida ahora esencia en el contexto del experimento mental de la nada, la definición no puede individuarse ya mediante la materia hasta el individuo real, dado que la realidad de éste ha sido aislada respecto de la definición y de lo definible en general como pura realidad, esto es, como ser. Cuando se constituyen como tales las nociones de esencia y de ser, la doctrina aristotélica de la materia y la forma queda, en efecto, completamente resemantizada: la materia todavía individúa, pero el resultado de esa individuación no es ya más, como lo había sido en el contexto de la filosofía de Aristóteles, un individuo existente, sino un individuo exhaustivamente determinado por la esencia -la cual incluye en sí misma a la materia y a la forma-, pero todavía meramente posible.

---

<sup>12</sup> Spinoza, *Letter 50 (1674) to Jarig Jellis*; en *Works of Spinoza*, trans. R. H. M. Elwes, New York, Dover, 1951, vol. II, pp. 369-370.

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, pp. 83, 86, 97 y 111; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 88 y § 88A.5.

Esta disociación entre el individuo y su existencia que implica la duplicación del ser como ser de los entes individuales reales y como ser subsistente que causa ese ser lleva a que este último se convierta como tal en ser finito, esto es, en la práctica, en una suerte de ente. En efecto, si el ser que compone con la esencia no deviene como tal algo finito, la distinción de esencia y ser no puede operar, tal como lo pretende Tomás, como el fundamento de la contingencia del mundo y de la necesidad de un ser subsistente como su causa trascendente. Así, Tomás termina por doblegarse ante la lógica del *Liber de Causis* y sostiene con él la paradójica tesis de que “el ser es la primera de las cosas creadas” (*prima enim rerum creatarum est esse*)<sup>14</sup>. La distinción real de la esencia y el ser debía dar cuenta de la finitud de las cosas del mundo real en cuanto esencias puestas en la existencia por el acto de ser, pero justamente en el marco de esta distinción el ser mismo tiende a convertirse en algo finito que es recibido, y que debe, por tanto, no menos que la esencia, ser puesto él mismo también en la existencia para poder poner luego en la existencia a la esencia. La tesis del ser como algo creado revela, pues, la intrínseca tensión que implica la tesis de la distinción real y de la sustancialización de la esencia como fundamento de la finitud de los entes. La esencia era la que debía en este contexto causar la finitud del ser, pero ahora es el ser mismo el que, para evitar asumir la finitud en sí mismo, es decir, para evitar autofinitarse, debe él mismo como tal ser puesto como algo ya finito.

### 3. La tesis de la causalidad recíproca y el problema de su circularidad

Tal vez advertidos por los desarrollos antimetafísicos de la Escolástica tardía y la Filosofía Moderna, el neotomismo contemporáneo ha mostrado ser particularmente lúcido respecto de lo que sería necesario para poder salirse del atolladero que implica la tesis de un ser que debe dar cuenta de toda la determinación positiva del ente, pero que al mismo tiempo, con el fin de salvar la contingencia del conjunto total de los entes, debe asimismo ser recibido por un sujeto diferente de él y ser limitado por el mismo por vía causal. La estrategia argumentativa a la que estos autores recurren no es sino la de una causalidad recíproca entre el ser y la esencia:

“No solamente la esencia debe al *esse* la existencia que le permite componer con él, sino que el mismo *esse* finito debe a la esencia el ser que

---

<sup>14</sup> S. Tomás, *In De causis*, prop. IV; *De potentia*, q. 3, a. 5, arg. 2.



le permite a su vez componer con ella. [...] el *esse* confiere la existencia a la esencia que lo especifica, y recibe a su vez, no el ser que él mismo le da, sino la especificación que lo califica como tal; al contrario, la esencia recibe sin duda la existencia en acto, pero ella pone en cambio la determinación formal sin la cual no existe acto finito de existir”<sup>15</sup>.

La tesis de la causalidad recíproca es en la práctica tomada de la tesis de la limitación del acto por la potencia; sin embargo, en la metafísica griega la causalidad recíproca entre el acto y la potencia explica la relación entre la materia y la forma, es decir, que tiene como condición de posibilidad de su aplicación un pluralismo ontológico, en el que el ser se dice por principio de muchas maneras. En otros términos: la causalidad recíproca presupone aquí la coexistencia de la materia y la forma; extrapolada al contexto creacionista de la filosofía de Tomás, por el contrario, donde materia y forma no pueden dar ya más cuenta por sí mismas de la existencia del ente, dicha causalidad tiene un punto de partida completamente diferente, a saber: un monismo ontológico a partir del cual debe explicarse la multiplicidad y la finitud. En efecto, en este nuevo contexto el ser debe dar cuenta desde sí mismo de la propia realidad de la esencia; esta exigencia, sin embargo, es intrínsecamente ajena a la teoría hilemórfica originaria: en ésta, tanto la materia como la forma en general tiene cada cual su propio ser y es precisamente en esa medida que puede conformar una relación de composición con la otra. Mediante la extrapolación de las categorías del acto y la potencia a las del ser y la esencia, se le pide a esas categorías que cumplan una función que en la metafísica no-creacionista en la que se constituyeron no tenía sentido alguno: el acto debe ahora no sólo actualizar a la potencia, sino también conferir la realidad misma de esa potencia que lo recibe y limita.

El interrogante que se impone aquí es si este requerimiento puede ser cumplido por la noción de ser propia de la ontología creacionista de la distinción real. Llegados a este punto resulta indispensable no confundir la noción de ser que se constituye al interior de una teoría ontológica posible -en este caso, la ontología de la distinción real- con el Dios de la fe. La identificación y resultante confusión de ambas esferas tiene consecuencias graves y paralizantes; en efecto, no distinguir una teoría ontológica posible del Dios Omnipotente de la religión convierte a esa teoría en lo que Gastón Bachelard denominó una “intuición valorizada” (*intuition valorisée, intuition valorisante*)<sup>16</sup>, es decir,

<sup>15</sup> E. Gilson, *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Desclée de Brower, 1951, pp. 106-107.

<sup>16</sup> G. Bachelard, *La formación de l'esprit científico: Contribución a una psicoanálisis de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1967<sup>s</sup>, pp. 99-100, 151.

en una construcción lógica cosificada que, desde el momento que es identificada con el objeto mismo del problema que aspira a explicar, no debe cumplir ya con requisitos formales de legitimación para poder ser luego aplicada a la explicación de ese problema. En el caso particular que nos ocupa, la identificación de la teoría con aquello que ella aspira a explicar no es ni ha sido precisamente un fenómeno inusual. La noción de ser es, para decirlo sin rodeos, una noción constituida siempre dentro de una ontología determinada, no el Dios Todopoderoso de la fe capaz de obrar lo que a una categoría de un sistema teórico de explicación no le es dado hacer, a saber: exceptuar la regla de su propia constitución como un significado definido dentro de la teoría misma.

Tras la resemantización de la dualidad materia-forma en la dualidad ser-esencia en el contexto de la metafísica creacionista de la distinción real el ser debe dar cuenta tanto de la esencia como potencia real como del ser en cuanto acto de esa esencia exhaustivamente determinada en su propio plano. La tesis de la causalidad recíproca descansa justamente en la identificación de aquella primera noción de ser, esto es, a) la noción del ser como difusivo de sí, del ser como acto intensivo, con ésta última noción, esto es, b) el ser como posición absoluta de la esencia, como acto de ser. Sin embargo, ambas nociones distan mucho de ser idénticas. En efecto, el ser no pone el ser-potencia, sino que se autolimita él mismo, por un lado, a ser-potencia y, por el otro, a ser-acto, toda vez que en esta ontología particular potencia y acto son los primeros dos modos generales del ser. El ser debe poner primero a la esencia como potencia real, dado que antes que ella no hay absolutamente nada que pueda recibir al ser; es recién esta esencia ya puesta como potencia la que puede recibir y limitar al ser correlativamente resemantizado en acto -en acto que pone entonces a la esencia no como potencia real, sino ya como un ente existente, como *res*. Respecto del ser-potencia ya puesto de la esencia es que el ser se re-significa en forma correlativa como ser-acto, como acto de ser; este ser-acto, decíamos, es justamente el que pondrá a la esencia como ente, pero la limitación que supuestamente la esencia le causa en esa posición al ser ya ha tenido lugar cuando el ser se autolimitó en ser-potencia, en ser-esencia. En la ontología de la distinción real ser intensivo y acto de ser son, pues, dos nociones específicamente diferentes e irreducibles: la tesis de la causalidad recíproca se presenta por esta razón como una petición de principio. En efecto, una vez que la esencia tiene ya su ser-potencia es que el ser, recíprocamente convertido de aquí en más en ser-acto, o, para decirlo con Tomás y el *Liber de Causis*, en cosa creada -*res creata*-, pone como real a esa esencia exhaustivamente determinada en su propio seno en cuanto unidad como tal aún no existente de materia y

de forma. La supuesta limitación del ser que acaecería recién ahora al poner o actualizar la esencia ha acontecido (ontológicamente) antes, cuando la esencia recibe su propio ser-potencia. Es, pues, el ser el que deviene esencia y, resemanizado en una nueva noción, a saber: la de acto de ser, pone a esa esencia real como un ente, como una cosa real del universo.

#### 4. Reflexiones finales

La metafísica de Tomás es un intento admirable de transfigurar la metafísica griega en una metafísica teológica en un sentido radicalmente nuevo y, en rigor, ajeno a su naturaleza originaria. Ante un análisis detenido, sin embargo, los distintas operaciones teóricas que Tomás y los pensadores que lo han seguido ponen en movimiento para alcanzar ese fin se revelan como problemáticas. Los problemas principales conciernen al principio general sobre el que esas operaciones descansan, esto es, la distinción real entre el ser y la esencia. Al definirse como lo realmente otro de la esencia y al mismo tiempo como algo que debe advenirle extrínsecamente a la esencia que lo recibe como su sujeto, el ser no parece poder evitar convertirse él mismo en cuanto tal en una entidad finita que remite por ello a una causa diferente de sí, esto es, al ser mismo pero concebido ahora como subsistente, como no recibido, y, en esa exacta medida, como trascendente e infinito. La estructura formal de esta teoría ontológica así constituida parece reflejar al Dios de la fe y al dogma de la creación del mundo; de aquí el inmenso valor que se le ha atribuido a lo largo del tiempo. En este contexto, la tesis de la causalidad recíproca debe precisamente impedir la inversión de la relación entre el ser y la esencia, inversión por la que la esencia sería recibida por el ser en su propio seno y resultaría entonces superflua una duplicación del ser en ser finito inmanente a los entes y ser infinito causa trascendente de los mismos. Sin embargo, tal como hemos intentado esbozarlo a lo largo de este trabajo, la tesis de la causalidad recíproca incurre subrepticamente en una petición de principio: el ser debe ser limitado causalmente por la esencia con el ser que el ser mismo le da; la noción de ser de la esencia como potencia es, empero, específicamente diferente de la noción del ser como posición de esa esencia real como un ente.

HÉCTOR FERREIRO

