

Liliana  
Beatriz  
IRIZAR  
IRIZAR

Con la colaboración de  
Gabriel Zanotti,  
Alejandro García  
y Omar Becerra.

# NOCIONES FUNDAMENTALES DE METAFÍSICA

Aristotélico • Tomista

SEGUNDA EDICIÓN REVISADA Y AMPLIADA



UNIVERSIDAD  
SERGIO ARBOLEDA



SAN PABLO



<b>Título</b>	<b>ISBN</b>
<i>Nociones fundamentales de metafísica aristotelico-tomista</i>	978-958-715-594-5
<b>Autor</b>	2a. edición, 2013
<i>Liliana Beatriz Irizar</i>	Queda hecho el depósito legal según Ley 44 de 1993 y Decreto 460 de 1995
© SAN PABLO	
Carrera 46 No. 22A-90	<b>Distribución:</b> Departamento de Ventas
Tel.: 3682099 – Fax: 2444383	Calle 17A No. 69-67
E-mail: <a href="mailto:editorial@sanpablo.com.co">editorial@sanpablo.com.co</a>	Tel.: 4114011 – Fax: 4114000
<a href="http://www.sanpablo.co">www.sanpablo.co</a>	E-mail: <a href="mailto:direccioncomercial@sanpablo.com.co">direccioncomercial@sanpablo.com.co</a>

BOGOTÁ – COLOMBIA

## INTRODUCCIÓN

### *Intentando hacer más accesible lo que es de “difícil acceso”*

Como dijimos en la primera edición, este es un libro que tiene como objetivo *facilitar el acceso* a una disciplina filosófica que Aristóteles denominó “de difícil acceso”. Su público principal son, por tanto, los estudiantes de la asignatura Metafísica. La meta, en este caso, es ayudarles a seguir mejor las clases y facilitarles el acercamiento a las fuentes. Con todo, al redactar este texto también tuvimos en mente a personas interesadas, *amateurs* de la filosofía que pudieran encontrar en estas páginas un sencillo preámbulo a la filosofía primera o sabiduría. Un invitación, pues, a adentrarse en la apasionante *filosofía del ser*. De hecho, esta invitación ha sido bastante bien acogida, razón por la cual hoy podemos complacernos de poner a disposición del público la segunda edición de *Nociones fundamentales*. Por eso el libro no se divide en capítulos sino en unidades. No tiene otra aspiración que la de hacer accesibles unas nociones fundamentales y fundantes, las cuales, aunque intangibles, son, no obstante (o por lo mismo), las más importantes.

Nos valemus de maestros de la Metafísica tales como Lawrence Dewan, Stephen L. Brock, Alejandro Llano, Étienne Gilson, Eudaldo Forment y G. M. Manser, por mencionar a los que más hemos consultado. Asimismo, en muchos momentos, acudimos directamente a las fuentes, a saber, Aristóteles y santo Tomás de Aquino.

Finalmente, otro propósito de este sencillo texto, y que esperamos se haya cumplido, consiste en mostrar que la metafísica aristotélico-tomista es una metafísica abierta, viva, como el ser del que se nutre. De ahí que nuestra tarea, en algunos temas, haya sido simplemente poner de manifiesto que la discusión sigue en pie...

Deseamos manifestar nuestra gratitud, por su apoyo magnánimo dado a todos los proyectos de *Lumen*, a los directivos de la Universidad Sergio Arboleda, al señor Rector, Rodrigo Noguera Calderón, al señor Vicerrector, doctor Germán Quintero Andrade, a la doctora Dorys Yaneth Rodríguez, directora de la Dirección

de Investigación e Innovación Civilizar, al señor Decano de la Escuela de Filosofía y Humanidades, presbítero doctor Mauricio Uribe Blanco y a la doctora Gloria Patricia Rodríguez, Vicedecana de dicha Escuela.

De modo especial, mi gratitud va dirigida, por un lado, al profesor Lawrence Dewan, O. P., quien con generosidad y maestría incomparables, ha tenido la delicadeza y la paciencia de ir respondiendo a muchas preguntas que fueron surgiendo a la hora de redactar este texto.

Una mención aparte merece el profesor Stephen L. Brock, cuyas iluminadoras explicaciones a *reiteradas* preguntas personales han hecho que esta segunda edición ganara en claridad, rigor y profundidad. Esto queda claramente reflejado, especialmente, en dos unidades: XV y XVI.

Asimismo, valoro mucho el apoyo que nos ha prestado generosamente el profesor Gabriel Zanotti, quien ha realzado este sencillo texto con su magnífico prólogo y que en esta edición ha aceptado regalarnos un capítulo de su autoría. Finalmente, como se puede ver en algunas unidades, este texto debe mucho al profesor Alejandro Llano, quien siempre nos apoya y orienta en todas nuestras iniciativas.

Mi gratitud también para el profesor Alejandro García Durán, quien nuevamente ha enriquecido este texto con otra Unidad de su autoría. Y a Omar Becerra Rodríguez, uno de los “metafísicos” más jóvenes de *Lumen*, pero que ya despunta por su profundidad y rigor filosóficos. En fin, gracias a todo el equipo *Lumen*: presente esta vez a través de Wilmar Javier Medina, José Luis Martínez Taboada y Laura Camila Barragán Lizarazo, jóvenes metafísicos que han contribuido mucho para que este manual pudiera ver la luz, y, como siempre, a Javier Nicolás González Camargo, por su fidelidad y su trabajo incansable a favor de la sabiduría, en medio de una cultura que se empeña, a pesar de sí misma, en vivir de espaldas a la verdad. Nuestro colega y amigo Carlos Rafael Domínguez merece, como siempre, también nuestro reconocimiento por su *indispensable* colaboración como experto humanista, latinista y revisor de estilo. Por supuesto, agradezco mucho al padre Vicente Miotto, de Editorial San Pablo, por la generosa acogida brindada una vez a nuestra propuesta de una segunda edición revisada y ampliada.

En fin, este texto es fruto del esfuerzo conjunto de tantas personas comprometidas y entregadas que prestaron su colaboración con esmero y esplendor. Y es lo que permite confirmar, una vez más, la célebre sentencia aristotélica según la cual es bueno tener amigos porque “la amistad es no sólo necesaria, sino también hermosa”<sup>1</sup>.

Bogotá, enero de 2013

<sup>1</sup> ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea*. Trad. J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1993, VIII.1.

## UNIDAD I

# ¿TIENE SENTIDO ESTUDIAR METAFÍSICA TRAS “EL FINAL DE LA METAFÍSICA”?

Debemos comenzar por dar una definición de metafísica. Nos basaremos en la primera definición que ofrece Aristóteles en su *Metafísica: ciencia del ente en cuanto ente* (cf. *Metaf.* IV.1)<sup>1</sup>. De esta definición surge que:

- 1) Es *una ciencia*: ciencia para los clásicos significa “conocimiento por causas”. La metafísica es ciencia y ciencia por excelencia, pues se ocupa, no de unas causas en particular, sino de las causas de toda la realidad, que son las causas del ente en cuanto ente.
- 2) Ahora bien, toda ciencia *tiene un objeto propio*. La metafísica se ocupa de pocas cosas, pero que son las más importantes: el fundamento de la realidad que es el ente y sus principios. Responde, por eso, a las preguntas más radicales, las que están en *la raíz* de todo: *¿Qué es el ser? ¿Cuáles son sus causas?* Nos encontramos ante el núcleo de la filosofía y del saber en general, porque su objeto de estudio es el ser y de él, de una u otra manera, se ocupa todo saber, toda disciplina.

La metafísica o filosofía primera se relaciona directamente con una vocación genuinamente humana: todo hombre *desea por naturaleza saber* (*Metaf.* I.1.980b20-25), pero su ansia, su anhelo de saber sólo se satisface cuando se hace preguntas, y obtiene respuestas, no parciales ni provisionales, sino totales y definitivas. La

<sup>1</sup> La *Metafísica* de Aristóteles se citará de aquí en adelante de este modo: *Metaf.*, en números romanos el libro, en arábigos el capítulo y a continuación la nomenclatura. Ejemplo: <*Metaf.* IV.1. (980b20-25)>. La edición de la *Metafísica* que utilizaremos, salvo que se indique otra distinta, es: Trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

metafísica es la ciencia filosófica encargada de hacerse tales preguntas. Por eso, porque se plantea y responde las preguntas más radicales, la metafísica es la ciencia que está llamada a responder la *pregunta por el sentido*, es decir, la pregunta por el origen y el significado de la propia existencia, de su finalidad absoluta y totalizante: ¿De dónde vengo? ¿Quién soy? ¿Tiene sentido mi vida? ¿Hacia dónde se dirige mi existencia?

Precisamente porque vivimos en la “era postmetafísica”, nuestra cultura experimenta una profundísima crisis de sentido. Pero, ¿por qué hablamos de “final de la metafísica”? Se usa esta expresión en dos sentidos:

- 1) Como *liquidación*: todas las filosofías de la sospecha<sup>2</sup> (marxismo, Nietzsche, Freud) y el positivismo clásico, el lógico y la filosofía analítica radicalizada. Partiendo de perspectivas filosóficas diversas, todas estas corrientes tienen como nota común denunciar el fracaso de la razón y de la racionalidad modernas. Y desde ahí, combaten el valor de la razón y de la verdad en cuanto tales. La actitud que engloba todas esas posturas es el escepticismo agnóstico.
- 2) Como *acabamiento o destrucción*: Heidegger propone una destrucción de la tradición metafísica, una historia postmetafísica del ser. Según su perspectiva, la metafísica al ser destruida resulta nuevamente construida<sup>3</sup>. Brevemente anotaremos que Heidegger concibe la historia de la metafísica occidental como la historia del olvido del ser. Considera que la metafísica, entendida como ciencia que estudia el ente en cuanto ente, ha olvidado el ser. Se ha centrado en *lo ente* dejando a un lado la cuestión del ser. Esto obedece, señala Heidegger, a la hegemonía de la lógica en el pensamiento filosófico, un proceso que arranca en el esencialismo platónico y llega a la modernidad, pasando por Aristóteles y la escolástica. El esencialismo logicista, que arranca en Descartes y llega a su culmen con Hegel, efectivamente se olvidó del ser. Por tanto, es válida la denuncia de Heidegger con relación a todos los autores que representan esta corriente. En cambio, es injusto, puesto que es falso, hacer extensiva esa crítica a Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino, cuya filosofía, especialmente la de los dos últimos, es completamente existencial, y es precisamente santo Tomás

<sup>2</sup> La expresión “filosofía o filósofos de la sospecha” pertenece a Paul Ricoeur para referirse a Marx, Nietzsche y Freud, quienes presumiblemente desenmascararon la falsedad escondida bajo los valores ilustrados de racionalidad y verdad.

<sup>3</sup> Cf. INCIARTE, Fernando y LLANO, Alejandro. *Metafísica tras el final de la metafísica*. Cristiandad, Madrid, 2007, p. 29.

## UNIDAD II

# UNA BREVE REFLEXIÓN SOBRE LA FILOSOFÍA EN NUESTRO TIEMPO<sup>1</sup>

Con miras a comprender la situación actual de la metafísica, sería oportuna una sucinta reflexión en torno a lo que es el pensamiento filosófico de nuestro tiempo, el de hoy. Sin embargo, determinar cuándo comienza nuestra actualidad, o esa línea que llamamos “tiempos nuestros”, no es nada fácil, entre otras cosas porque no se sortea el obstáculo con la simple señalización de fechas. Además de no saber cuándo empieza este tiempo final de la filosofía, tampoco es sencillo determinar qué filósofos han de ser considerados los contemporáneos de la nueva manera de hacer filosofía.

El filósofo italiano Gianni Vattimo planteaba que la hermenéutica –en el sentido amplio del término– se había convertido en una especie de lengua universal, lo que en su tiempo había sido la *koiné*, que todos habrían de entender si en verdad se deseaba pertenecer al círculo de los filósofos. Citaba, en particular, a autores como Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer, Karl-Otto Apel, Richard Rorty, Charles Taylor y Jacques Derrida, pero incluía en la lista, de manera general, a todos los pensadores que habían heredado la ruptura introducida en la filosofía por las últimas obras de Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein<sup>2</sup>.

Pues bien, esta hermenéutica no es otra cosa sino lo que se ha llamado más propiamente “giro lingüístico” –piénsese, por citar sólo algunos, en Habermas, Rorty o Lyotard–. Con temor de simplificar, puede decirse que hablar de un “giro lingüístico” en filosofía implica la afirmación de que el lenguaje deja de ser un

<sup>1</sup> Esta Unidad ha sido desarrollada por Alejandro García Durán.

<sup>2</sup> Para este tema, cf. VATTIMO, Gianni. *Las aventuras de la diferencia*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1995; *El fin de la modernidad*. Gedisa, Barcelona, 1987; *Más allá de la interpretación*; Paidós, Barcelona, 1995.

medio, algo que se encontraría entre el sujeto y la realidad, y se convertiría en un léxico capaz de crear tanto al sujeto como a la realidad misma. “Una de las premisas a partir de las cuales puede pensarse el giro lingüístico fue propuesta por Ludwig Wittgenstein en su *Tractatus*: el lenguaje y el mundo son coextensivos, los límites de uno son exactamente los límites de otro. O dicho de otro modo: mi mundo es mi lenguaje. La otra premisa podríamos encontrarla en Martin Heidegger y dice así: ‘el hombre no habla el lenguaje sino que ‘el lenguaje habla al hombre’”<sup>3</sup>. Es decir que, en lugar de dominar el hombre una lengua, es el lenguaje el que domina al hombre y lo determina.

La filosofía clásica había afirmado que existe una correspondencia entre el pensamiento y la realidad, y que, a su vez, el lenguaje expresaría el pensamiento. De esta manera, el hombre estaba en relación con la realidad, antes de cualquier expresión lingüística de las ideas. De ahí que se denominara al lenguaje como vehículo del pensamiento. Sin embargo, dirán los propugnadores del “giro”, jamás la realidad tuvo algún papel en la confirmación o contradicción de un discurso, sino que todas las teorías sólo podían ser puestas a prueba por otras teorías. Es decir, la falsedad o verdad de las proposiciones no depende de alguna realidad extra-mente, sino que se encuentra determinada por el lenguaje mismo:

El giro lingüístico se convierte, entonces, en una suerte de constructivismo radical, doctrina según la cual las teorías científicas o los discursos metafísicos no descubren la realidad sino que la crean. “No existe una realidad como la que los metafísicos han tenido la esperanza de descubrir”, dirá el francés Jacques Derrida, ni una naturaleza humana, ni una esencia de las cosas, ni siquiera leyes universales que gobiernen los movimientos de los cuerpos o los comportamientos de los hombres: nada de eso existe fuera de las teorías, es decir, de un uso particular de los lenguajes humanos<sup>4</sup>.

De este modo, una de las principales cuestiones que atraviesa el pensamiento filosófico de nuestro tiempo es la del estatuto o posibilidad misma de la verdad, que, al fin de cuentas, deviene una esperanza sin cumplimiento, un sueño de la razón.

En este sentido, nuestra época es tan amplia como difícil de asir. Algunos la han llamado época de “crisis de la razón”, “era posmetafísica”, “edad de los poe-

<sup>3</sup> SCAVINNO, Dardo. *La filosofía actual, pensar sin certezas*. Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 12.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, *Op. cit.*, p. 13.



## UNIDAD III

# LA METAFÍSICA ARISTOTÉLICO-TOMISTA

### 1. ¿Qué es la metafísica? ¿De qué se ocupa?

Aristóteles presenta en la *Metafísica* tres definiciones:

- 1) Ciencia del ente en cuanto ente (*Metaf.* IV, 1).
- 2) Ciencia que versa sobre las causas primeras y más universales (*Metaf.* VI, 1).
- 3) Ciencia que versa sobre los entes inmóviles y separados de la materia (*Metaf.* VI,1).

Estas definiciones se reducen a una:

- Cualquier ciencia busca las causas propias de su objeto, por eso, la metafísica debe considerar el ente en cuanto ente y sus causas propias.
- Las causas propias de todo lo que es en cuanto es, serán las causas más universales y primeras.
- La ciencia que considera las sustancias separadas considera las causas primeras y universales del ente, pues las sustancias separadas son máximamente entes y, por consiguiente, causa de los demás entes.

Por tanto conviene y pertenece a la misma ciencia considerar las sustancias separadas y el ente común, que es el género del cual dichas sustancias son las causas primeras y más universales.

Vamos a analizar cada una de estas definiciones.

- 1) *Ciencia del ente en cuanto ente*: “Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras <ciencias>, en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas” (*Metaf.* IV.1).

Objeto de esta ciencia:

- a) *El ente*: participio de presente del verbo ser = lo que es.

*Ente*: objeto material, es decir, la realidad estudiada por la metafísica.

*En cuanto ente*: objeto formal. Es decir, el aspecto bajo el cual la metafísica estudia todo ente o, dicho con otras palabras, lo que le interesa del ente, es *que es*. La metafísica se pregunta por el carácter de ente que tienen las cosas. Acerca de todas las cosas se pregunta: ¿Son? ¿Por qué son? ¿Qué son? ¿De qué modo son? Por eso, se puede afirmar que la metafísica estudia todas las cosas desde el punto de vista del ser (L. Dewan).

*Las demás ciencias consideran el ente no en cuanto ente, sino en cuanto tal ente.*

- b) La metafísica estudia el ente y *los atributos que, por sí mismo, le pertenecen*. Esto significa que se ocupa de todo aquello que corresponde al ente de suyo, es decir, propiamente en cuanto ente, no accidentalmente (si no, trataría absolutamente de todo, lo cual es imposible).
- 2) *Ciencia de las causas primeras y más universales*: es decir, ciencia que se ocupa de “los principios y las causas de las cosas que son, pero obviamente, en tanto que cosas que son” (*Metaf.* VI.1). Esas causas son *primeras*, es decir, las más radicales, no se fundamentan en otras. Y son las más *universales*, pues se aplican a todas las cosas.
  - 3) *Ciencia de las sustancias separadas e inmóviles*: “<la filosofía primera>, por su parte, <trata> de realidades que son capaces de existencia separada e inmóviles” (*Metaf.* VI.1).

## UNIDAD IV

### LOS SENTIDOS DEL ENTE<sup>1</sup>

El ente se dice de muchas maneras (cf. *Metaf.*, VII.1). Como afirma Alejandro Llano:

En esta capital sentencia aristotélica se contiene de modo más preciso y radical, la idea de que la realidad –el *ente mismo*– no es completamente aferrable por nuestro pensamiento y, por lo tanto, que el intento de alcanzar su interna estructura se diversifica en una multiplicidad de líneas lingüísticas. La metafísica es *ciencia trascendental*. Por ser un saber *trascendental*, su objeto nos excede por todas partes, nos envuelve, de suerte que su unidad no excluye una esencial tensión hacia la pluralidad. Mas, por ser un saber que se busca a sí mismo como *ciencia*, ha de articular con precisión sus expresiones para ceñirse a las principales discriminaciones de su objeto<sup>2</sup>.

En esa frase de Aristóteles queda expresado el carácter analógico del ser que no es una cuestión meramente semántica sino metafísica: la de los diversos sentidos bajo los cuales el ser se presenta en la realidad.

¿Cuáles son esos sentidos? Aristóteles en la *Metafísica* V.7 y V.2, ofrece la clasificación “más clara, completa y metafísicamente relevante”<sup>3</sup> de los sentidos del ser:

<sup>1</sup> Todo este capítulo es una síntesis del capítulo II de la obra de: LLANO, Alejandro. *Metafísica y lenguaje*. Recomendamos su lectura para una explicación más detallada del tema.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 114.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 116.

- 1) El *ente per accidens*.
- 2) El *ente como lo verdadero*.
- 3) El ente que surge de considerar las figuras de la predicación (*sustancia y accidentes*).
- 4) El *ente en potencia* y el *ente en acto*.

Mientras 1 y 2 (ente por accidente y veritativo) se refieren al ser en las proposiciones, 3 y 4, se refieren al ser en la realidad o ser *existencial*. Aristóteles, de hecho, dirá que la metafísica sólo se ocupa de estos dos últimos. Mientras que del ente veritativo se ocupa la lógica y del *per accidens* ninguna ciencia.

Aquí sólo vamos a analizar brevemente los dos primeros sentidos enunciados y la diferencia entre el ente *per accidens* y el accidente (categoría o predicamento). Los otros sentidos (acto y potencia, y sustancia y accidentes) son objeto de estudio en dos Unidades<sup>4</sup> específicas de este texto.

### 1. El *ente per accidens*

El ente *per accidens*, también denominado *coincidental*, no tiene existencia propia (no es *per se*) porque no tiene esencia propia. Como observa Millán Puelles, es “lo que un ente es, o lo que es un ente, por algo extrínseco a su esencia”<sup>5</sup>. Por eso, sostiene Aristóteles que a los entes coincidentales les sucede como a las negaciones: existen coincidental o accidentalmente al existir aquello en lo que contingentemente se encuentran; y llega a decir que el *ens per accidens* “parece estar más próximo a lo que no es” (*Metaf.*, VI.2). De aquí se derivan una serie de características propias para el *per accidens*:

- 1) *No se genera ni se corrompe*: continúa diciendo Aristóteles que su afinidad con lo que no es, resulta manifiesta si se tiene en cuenta que el *ens per accidens*, por no tener esencia o naturaleza propia, no se genera ni se corrompe, como sí, en cambio sucede con lo que es *ens per se* (*Metaf.*, VI.2).

<sup>4</sup> Las Unidades VII y VIII respectivamente.

<sup>5</sup> MILLÁN PUELLES, ANTONIO. *La negación como “ens per accidens”*. Conferencia en las XIV Reuniones Filosóficas, Universidad de Navarra (1977). Citado por: LLANO, A. *Metafísica y lenguaje*, p. 119.

## UNIDAD V

# EL ENTE, OBJETO DE LA METAFÍSICA (I)

### 1. ¿Qué es el ente?

Ya hemos visto que el ente objeto de la metafísica es el ente existencial, el expresado en las categorías. Bajo este aspecto, comenzaremos diciendo que ente es *lo que es, lo que tiene ser*. Tal como afirma Tomás de Aquino, el ente es “aquello a lo que le compete ser” <“id cui competit esse”><sup>1</sup>.

Estamos ante una noción primera que no se puede definir. ¿Por qué? Porque no se puede encuadrar en un género más universal<sup>2</sup>. Ente abarca toda la realidad: abarca todo lo que es y puede ser, porque todo lo que es o puede ser, es ente. De modo que, el ente *trasciende* todo género e incluye las diferencias: no se le puede añadir un modo de ser diferente de él; la pluralidad y diversidad de las cosas no es más que una diferenciación *del ente*. Es el primer *trascendental*<sup>3</sup>.

Si bien más adelante trataremos el tema de los trascendentales, podemos adelantar que el carácter trascendental del ente es inseparable de su carácter análogo. El ente, es decir, la realidad, nos *trasciende* y sobrepasa, hasta el punto de

<sup>1</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones de quolibet*, III, q.3. (En: *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomicum.org/>).

<sup>2</sup> Recordemos que la definición de una cosa se obtiene añadiendo al género la diferencia específica. Por ejemplo, la definición de hombre (“animal racional”), resulta de añadir al género (“animal”) la diferencia específica (“racional”).

<sup>3</sup> “Llamamos trascendental a toda idea que está por encima de determinadas categorías y, por tanto, corresponde a varias categorías, por ejemplo, causa y efecto, esencia y existencia, acto y potencia”. MANSER, G.M. *La esencia del tomismo*; trad. del alemán: V. García Yebra. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1953<sup>2</sup>, p. 296.

no poder aferrarla completamente con la inteligencia. De ahí que, para captar su estructura interna hemos de acudir, como hemos visto, a los diferentes sentidos del ser (analogía) que se expresan con diferentes términos lingüísticos<sup>4</sup>.

Por otra parte, el ente no es un género (cf. *Metaf.*, III.3). El género es un concepto que se atribuye a varias realidades, puesto que significa lo que todas ellas tienen en común. De él se desciende a nociones más particulares (las especies) que añaden al género determinaciones que no están contenidas en él. Ahora bien,

1. El género no incluye las diferencias, pero el ente sí, porque todo lo que es, es ente. Por consiguiente, cualquier diferencia específica (por ej., la racionalidad), también es ente.
2. En los conceptos genéricos se cumple siempre esta regla: a mayor extensión, es decir, a cuantos más seres se aplica (por ej., animal), menor comprensión, es decir, tiene menor contenido, comprende menos atributos o características (“animal”, se aplica, a todas las especies del género animal, y tiene menos características que si decimos “hombre”, que es animal racional).

En cambio, ente tiene la máxima extensión y la máxima comprensión: abarca todas las determinaciones o características de todos los tipos de entes que existen, porque las determinaciones *son*, por consiguiente, son entes.

3. El género es un concepto unívoco: se aplica a todas las especies con idéntica significación (por ej., “animal” significa lo mismo tanto si se aplica a los irracionales como si se aplica a los seres humanos). En cambio, el ente es *análogo*: se aplica a todas las cosas que son, con una significación que no es totalmente idéntica ni totalmente diferente, sino análoga: todas las cosas *son*, son *entes* pero de manera graduada y jerárquica en cuanto a su perfección de ser.

El ente no es un género, no es un concepto genérico y, consiguientemente, no es una noción amplia, vaga, indeterminada. De modo que, la metafísica realista, ha escrito Alejandro Llano, “esquiva *ab initio* lo que, con todo, constituirá también su continua tentación: la concepción de su tema capital [el ente] como lo supremamente abstracto y vacío y, por lo tanto, de adecuado encuadramiento en

<sup>4</sup> Cf. LLANO, A. *Metafísica y lenguaje*, p. 114.

## UNIDAD VI

### EL ENTE, OBJETO DE LA METAFÍSICA (II)

#### 1. *El acto de ser*

El acto de ser es *lo que, a través de la esencia, hace ser* al ente. Veamos cuáles son las características del acto de ser:

- 1) Es un *acto*: actualidad de todas las formas, perfección de todas las perfecciones. Es el acto más constitutivo y más radical: acto primero e íntimo del ente que desde dentro confiere al sujeto toda su perfección:

El mismo ser es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara con todas las cosas como acto. Nada tiene, en efecto, actualidad sino en cuanto que es; de donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas y también de todas las formas (ST 1.4.1).

Esto que llamo ser es la actualidad de todos los actos y, por lo mismo, la perfección de todas las perfecciones<sup>1</sup>.

- 2) Es acto de la esencia.
- 3) No es un concepto general y abstracto, sino el principio interno de plenitud y perfección del ente.
- 4) Esa intensidad se da en grado mayor o menor en las cosas según la esencia en la que el ser es participado y limitado. Y esa gradación es el origen

<sup>1</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de potentia*, q.7.a.2. En: *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomicum.org/>. (En adelante: *De Pot.*).

de la pluralidad y diversidad de los entes: hay diversos modos de vivir, de conocer, de amar...

## 2. La esencia o forma

*Por ella y en ella el ente tiene ser.* Tal como ha afirmado reiteradamente el profesor Dewan, no sólo el *esse*, sino también la forma es *perfección* del ente. Esto se comprende mejor si analizamos la definición apuntada:

- 1) "Por ella el ente tiene ser": la esencia o forma es el principio del ser, da el ser. Es lo que expresa la fórmula tomasiana, *esse per se consequitur formam* (ST I.90.ad 2.1). Lawrence Dewan suele valerse de un ejemplo que expresa de manera gráfica y sencilla una verdad tan profunda:

Tomás de Aquino enseña (...) que la forma da el ser; la forma es el principio del ser. "Cada cosa en la medida en que es en acto, en esa misma medida tiene forma". Se puede ilustrar esto, tal como yo lo hago, con tres letras pertenecientes a palabras traídas del inglés. Tomemos A, C, y T. Si se ordenan como CAT, tenemos una palabra, y si se ordenan como ACT, tenemos otra palabra. Las letras tomadas individualmente son la materia, y cuando se le da un orden, esto es, la forma a la materia, es realmente una palabra, o tiene ser. Considerada así la situación uno, podría denominar a la forma misma el "ser" de la cosa resultante<sup>2</sup>.

- 2) "En ella (*in ea*) el ente tiene ser": la forma es principio de permanencia y autoconservación en el ser. En este sentido comenta Lawrence Dewan:  
Pienso que el 'in ea' insiste en lo mismo que Tomás señala en *Suma contra los gentiles* 2.54:

Por eso, en los compuestos de materia y forma, la forma es el principio de ser, porque es el complemento de la sustancia, cuyo acto es el ser; así, la diafanidad es para el aire el principio de lucir, porque le hace sujeto propio de la luz. (Véase también ST I.104.1.ad 1.)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> DEWAN, Lawrence. *Form as Something Divine in Things* (Aquinas Lecture). Marquette University Press, 2007, p. 28. Existe versión en español: *La forma como algo divino en las cosas*. Edición académica y trad. L. Irizar (en proceso de edición).

<sup>3</sup> DEWAN, Lawrence. *Comunicación personal vía e-mail* (26-10-10).



## UNIDAD VII

# EL ENTE Y SUS PRINCIPIOS

Al hablar aquí de los principios del ente se hace exclusiva referencia a los *primeros* principios, pues “no todo principio es un *primer principio*” (ST I-II.6.1.ad.1). En este sentido, observa Manser que: “A los primeros principios sólo pertenecen las proposiciones analíticas afirmativas o negativas cuya verdad se manifiesta *directamente, sin demostración*, por el mero análisis del sujeto y del predicado, y por tanto, es evidente para todo sujeto pensante”<sup>1</sup>.

A lo largo de la historia de la filosofía ha existido el debate acerca de cuáles son los primeros principios del ente. Sin entrar en esa discusión, destacaremos que, tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino, la primacía absoluta corresponde al principio de no contradicción. Los demás (el de identidad, el del tercero excluido y el de razón suficiente) presuponen el de no contradicción.

Este principio, señala un límite a la inteligencia respecto al cual no cabe retrotraerse. Es un principio del ente antes que un principio lógico: “Lo primero que encuentra el entendimiento es el ente; lo segundo, la negación del ente; de estas dos cosas se sigue la tercera: la división”<sup>2</sup>. El entendimiento conoce el ente, luego no-ente y después este ente no es aquel ente. En la noción de ente está ya incluida la de no-ente y, por tanto, la misma división.

<sup>1</sup> MANSER, G. M. *La esencia del tomismo*. Trad. Valentín García Yebra, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1953, p. 333.

<sup>2</sup> *De Pot.* q.9.a.7, ad. 15.

## 1. Formulación del principio de no contradicción

- 1) *Formulación ontológica*: “Es imposible que lo mismo, al mismo tiempo, sea y no sea lo mismo; a lo cual hay que añadir ‘según lo mismo’” (*Metaf.*, IV.6; y XI.4).

Con este principio, no se afirma solamente que lo contradictorio es impensable, sino que el mismo ente no es contradictorio: este principio es ley suprema de lo real, no un simple axioma o postulado de la mente. Como señala Manser:

El contenido ontológico del principio como principio lo constituye la inconciliable oposición interna entre ambos conceptos, la absoluta incompatibilidad del ente y del no ente. “El ente no puede al mismo tiempo ser y no ser”. En esta absoluta exclusividad interna consiste la primacía ontológica, ya que por eso es el primero entre todos los principios, porque él mismo, en cuanto principio carece de supuestos y es el supuesto de todos los demás principios, según Aristóteles y Tomás ponen de relieve...<sup>3</sup>.

Pero como el conocimiento se alimenta de la realidad, el primer principio del ente es, de modo derivado, una ley del pensamiento, la primera ley lógica.

- 2) *Formulación lógica*: “Es imposible que las afirmaciones contradictorias respecto de un mismo objeto y al mismo tiempo sean verdaderas”<sup>4</sup>.

Recordemos cuándo dos proposiciones son contradictorias:

Universal afirmativa (A): Todo lo material se corrompe.

Particular negativa (O): Algo no material no se corrompe.

O bien:

Universal negativa (E): Nada material se corrompe.

Singular afirmativa (I): Algo material se corrompe.

Quiere decir que la inteligencia piensa bajo esta ley, en este marco: no podemos conocer el ente como contradictorio porque no lo es. Pero podemos afirmar

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 346.

<sup>4</sup> ALVIRA, Tomás; CLAVELL, Luis y MELENDO, Tomás. *Op. cit.*, p. 45.

## UNIDAD VIII

# ACTO Y POTENCIA<sup>1</sup>

### 1. *Primera precisión fundamental*

La potencia y el acto se dicen comúnmente de las cosas que están en movimiento. Pero la aceptación principal de esta doctrina no es la potencia y el acto del ente móvil, sino la que deriva del ente común. De manera que también en las cosas físicamente inmóviles se dan la potencia y el acto, como sucede en las cosas intelectuales (In *Metaf.*, IX).

Son nociones aplicables a todo ente finito, es decir, si bien las descubrimos a través del movimiento (entes materiales), la metafísica no las considera sólo con relación al movimiento en sentido estricto, sino que se extienden a todo ente. No sólo hay potencia en orden al movimiento, sino también en el orden entitativo, existencial. Esto obedece a que, como ya vimos, todo ente finito está compuesto de acto y potencia; sólo Dios es acto puro. Por consiguiente, también a nivel de las sustancias inmateriales (los ángeles y el alma humana) y de sus operaciones específicas hay potencia, y paso de la potencia al acto. Tal y como sucede, por ejemplo, en el entendimiento cuando conoce.

<sup>1</sup> Para ampliación del tema, véase *Metaf.* IX; *In Metaf.* IX.

## 2. *Potencia*<sup>2</sup>

Cuando una cosa puede ser pero no es, se dice que es en potencia. Es un cierto ser transido de no-ser: el móvil precisamente se mueve en tanto que está en potencia de aquello hacia lo que se mueve. Es una capacidad de actuar o ser actuado: capacidad de acto.

Ahora bien, pensando el movimiento descubrimos dos tipos de potencia:

*Potencia activa*: “Principio del movimiento o del cambio en otro en cuanto otro”.

El fuego, por ejemplo, es principio activo del movimiento en otro (potencia pasiva: madera).

“En cuanto otro”: Pedro que es médico se cura a sí mismo; el arte de curar no se da en Pedro en cuanto enfermo, sino en cuanto médico: médico es otro distinto de Pedro enfermo que es curado. Es decir, en el móvil se puede dar el principio del movimiento, pero sólo accidentalmente: Pedro en cuanto médico se cura a sí mismo en cuanto enfermo; accidentalmente Pedro es curado y es médico.

Es una capacidad para mover o actualizar. De modo que, la potencia activa está en la línea del acto, de la perfección: una cosa porque es perfecta obra, actúa y actualiza a otras. Por ejemplo, un científico en la medida en que posee su ciencia con perfección es capaz de realizar con perfección todo lo relativo a esa ciencia y, asimismo, actualizar (es decir, hacer pasar de la ignorancia al conocimiento) a otros. Otro ejemplo, éste tomado del plano físico: el fuego, porque está en acto de calentar, es capaz de calentar otras cosas e, incluso, convertirlas en fuego.

*Potencia pasiva*: “Principio del movimiento o del cambio por otro (motor) en cuanto es otro”. Es principio: una capacidad para ser movido por otro. Está propiamente en la línea de la potencia en el sentido de poder padecer.

En un cierto sentido, dice Aristóteles, la potencia activa y la pasiva se pueden definir de la misma manera. Ambas se pueden definir como:

- 1) Poder obrar:
  - a) Uno en otro: activa.
  - b) Otro en uno: pasiva.

<sup>2</sup> Cf. *Metaf.* IX.1.

## UNIDAD IX

### SUSTANCIA Y ACCIDENTE

#### 1. “Ente se dice de muchas maneras”: las categorías o predicamentos

Las categorías o predicamentos nos remite una vez más a la analogía del ente: “Ente se dice de muchas maneras”. Pero, entre los diferentes modos de ser, Aristóteles y Tomás han dicho que el sentido primero y absoluto de ente le corresponde a la “sustancia”.

Veamos cómo jerarquizan ambos filósofos esos modos de ser<sup>1</sup>:

- 1) *En el grado más bajo se sitúan las negaciones y las privaciones*: sólo existen en el orden del pensamiento. Recordemos aquí que la negación es la *carencia*, por parte de un ente, de un atributo que no le corresponde por naturaleza (por ejemplo, la carencia de vista en una piedra no es una privación, sino una negación). En cambio, la privación es la *carencia* de un atributo que le corresponde a un ente por naturaleza (por ejemplo, la ceguera en un hombre es una privación). Tanto las negaciones como las privaciones son no-ser, se comprende, entonces, que toda su consistencia ontológica dependa de la mente que sólo puede pensarlas desde el ser, esto es, como *carencia de ser*. Por eso, ellas son *entes de razón*.
- 2) Una segunda clase de seres cuya debilidad ontológica es muy cercana a la de los primeros: *la generación, corrupción y el movimiento* (procesos). El cambio sustancial (generación y corrupción) y el movimiento tienen más ser, *son más* que un ente de razón, pues, se dan en la realidad extramental. Así,

<sup>1</sup> Cf. *Metaf.* IV.1; *In Metaf.* IV.1.

el proceso mediante el cual el agua pasa de fría a caliente es algo que se da realmente fuera de la mente: es *agua calentándose*. Sin embargo, la fragilidad del ser de todo movimiento radica en su *inestabilidad*: el agua que se está calentando no se encuentra ya en el estado que tenía antes de iniciarse este proceso (fría) ni ha alcanzado aún el estado hacia el que se dirige como culminación del movimiento (caliente). Hay que incluir en este proceso, señala L. Dewan,

(...) *aquello que ya no es* (un “no ser”), es decir, “el agua que está fría”, y *aquello que todavía no es* (otro “no ser”), es decir, “el agua que está caliente”. Así, los procesos requieren, para su adecuada consideración “abundancia de nada”. Los procesos no son *puramente* “entes de razón”, es decir, cosas que tienen ser *meramente* en nuestras mentes, pero, con todo, ellos implican en alto grado entes de razón<sup>2</sup>.

- 3) Un tercer tipo de ser es el que corresponde a los “estados” de las cosas, siguiendo con el ejemplo anterior, el “frío” o el “calor” del agua, que son distintos del agua, son *accidentes* suyos. Poseen un ser no tan débil como el de los entes de razón o los procesos, pero más débil que el de la sustancia (el agua), pues, no existen *per se*, sino por otro: su “ser” es un “*ser en*” el agua. Es un *inherente*, “inhiera” en el agua<sup>3</sup>.
- 4) Finalmente, está el modo más perfecto de ser: la sustancia primera, la cual tiene *su propio ser*, es decir, que no inhiera, como el accidente, sino que *subsiste*<sup>4</sup>. De modo que las sustancias superan en entidad a los tres modos de ser anteriores: “*Son en plenitud, en cuanto están* (1) fuera de la mente, son (2) estables, y (3) no son meramente inherentes”<sup>5</sup>.

Nos ocuparemos del tercer y cuarto modo de ser, a los cuales Aristóteles denominó *categorías*, estableciendo una lista de *diez categorías* (la sustancia y nueve accidentes). En cuanto al porqué de esta denominación, apunta el profesor Dewan que:

<sup>2</sup> DEWAN, Lawrence. *Lecciones de metafísica*, p. 83.

<sup>3</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 84.

<sup>4</sup> Cf. *Ídem*.

<sup>5</sup> DEWAN, Lawrence. *Lecciones de metafísica*, p. 88.

## UNIDAD X

### SUSTANCIA SIMPLE Y SUSTANCIA COMPUESTA<sup>1</sup>

La sustancia puede ser simple o compuesta según que su esencia sea simple (sólo forma) o compuesta (de materia y forma). Tomás de Aquino afirma que en las sustancias simples, la forma se da de un modo más verdadero y más noble, porque tienen un ser más noble y son causa de las compuestas.

#### 1. *Las sustancias simples*

Se llaman sustancias simples, porque su esencia no está compuesta de materia y forma, sino que es sólo forma. No obstante, como no son Dios (simplicidad absoluta), están de todos modos compuestas de acto de ser (acto) y esencia (potencia). (*EE* c. 4).

Son sustancias simples: Dios, los ángeles y el alma humana.

#### 2. *¿Cómo es posible que existan sustancias que son sólo forma? (EE c. 4)*

La relación entre forma y materia es una relación de causa-efecto. Ahora bien, la causa puede existir sin el efecto, pero no el efecto sin la causa. En este orden de ideas, santo Tomás sostiene que, puesto que la forma da el ser a la materia, es imposible que se dé la materia (efecto) sin alguna forma (causa); sin embargo no es imposible que se dé alguna forma (causa) sin materia (efecto).

<sup>1</sup> Los apartados 1 a 4 de esta Unidad han sido tomados de: TOMÁS DE AQUINO. *El ente y la esencia*, Op. cit.

### 3. *Diferencias entre las sustancias simples y las compuestas (EE c. 4)*

- 1) La esencia de la sustancia compuesta no es sólo forma, sino que comprende forma y materia; en cambio, la esencia de la sustancia simple es sólo forma. De aquí derivan otras dos diferencias.
- 2) La forma de la sustancia compuesta puede entenderse como todo (quiddidad) o como parte (del compuesto de forma y materia). Por eso la esencia tomada como un todo no se identifica con el individuo (Sócrates). Sócrates no es su humanidad. Por el contrario, la quiddidad de una sustancia simple es la misma sustancia simple, debido a que no hay materia que la reciba e individualice la esencia. Tratándose de las sustancias compuestas, en cambio, su ser es recibido, a través de la forma, en una materia signada (es decir, señalada espacio-temporalmente).
- 3) La forma de las sustancias compuestas por el hecho de ser recibidas en la materia se multiplican (hay infinidad de hombres). Pero la esencia de las sustancias simples (los ángeles), como no es recibida en la materia, en ellas no puede haber multiplicación. Por consiguiente, en estas sustancias no hay muchos individuos de una misma especie, sino que cada ángel constituye una especie.
- 4) Las sustancias simples son infinitas inferiormente (su forma no está limitada por la materia) y finitas superiormente (son finitas en el ser que reciben de lo alto, es decir, de Dios). En cambio las sustancias compuestas son finitas superiormente e inferiormente, pues, además de que reciben el ser de Dios, su forma está limitada por la capacidad de la materia que la recibe.

Esto último nos sirve para remarcar una vez más que, si bien las inteligencias o sustancias simples poseen cierto grado de simplicidad (su esencia no se compone con la materia, por eso son simples). Con todo, su simplicidad no es absoluta; sólo en Dios no hay composición alguna, es decir, sólo Dios es absolutamente simple. Pues en Él, la esencia y el ser se identifican. Las inteligencias (como cualquier ente) por recibir el ser de Dios, están en potencia respecto al ser, que reciben de Dios. En todo ente causado se da, pues, este nivel de composición: el de potencia-acto. Dios, en cambio, no está en potencia respecto a nada, Él es ACTO PURO.



## UNIDAD XI

# LA CAUSALIDAD

### 1. *Noción de causa*

Tal como ha señalado Octavio Derisi,

La causa y el principio de causalidad constituyen uno de los temas fundamentales de la metafísica. Gracias a este principio podemos trascender el mundo material inmediatamente dado y alcanzar a develar un mundo inteligible de los constitutivos esenciales de los seres corpóreos y espirituales –del alma humana, en especial– y sobre todo alcanzar y aprehender la Causa Primera, que da razón y fundamento de todo el ámbito del ser en sus múltiples y jerárquicas manifestaciones<sup>1</sup>.

Las interpretaciones erradas que se han hecho del principio de causalidad a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, obedecen a la pretensión de abordar un tema estrictamente metafísico partiendo de una visión empirista de la realidad. Es lo que ha sucedido, de modo paradigmático, con el empirismo de Locke y Hume.

Comenzaremos por aclarar algunos conceptos:

- 1) *Principio*: “Es aquello de lo que procede algo... sea del modo que sea” (ST I.33.1). El principio puede ser *real*: cuando de un ente real se sigue otro real;

<sup>1</sup> DERISI, Octavio. *La causa*. *Sapientia*, 41, enero-marzo, 1986, p. 159. Disponible en: <http://200.16.86.50/digital/DERISI/DERISI-articulos/Derisi304-304.pdf>. Consultado en línea el 20 de noviembre de 2010.

o *lógico*: en este último caso, se trata de una proposición de la cual se sigue otra en el orden puramente mental<sup>2</sup>.

- 2) *Causa*: es un principio *real* que con su influjo determina la existencia de una nueva cosa.

Lawrence Dewan observa que lo que puede resultar engorroso en este tema es el uso de la palabra “causa” en español, pues, Aristóteles escribía en griego y la palabra griega que nosotros traducimos por “causa” es *aition* que, en síntesis, puede traducirse como *responsabilidad*. Así, cualquier cosa que de alguna manera es “responsable” (puede dar cuenta) del ser de una cosa, es un *aition*<sup>3</sup>.

Aristóteles, en *Metaf.* I.3, presenta cuatro tipos de causas:

Es obvio, pues, que necesitamos conseguir la ciencia de las causas primeras (desde luego, decimos saber cada cosa cuando creemos conocer la causa primera). Pero de “causas” se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa decimos que es la *entidad*, es decir, la *esencia* (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio); la segunda, la *materia*, es decir, el sujeto; la tercera, *de donde proviene el inicio del movimiento*, y la cuarta, la causa opuesta a esta última, *aquello para lo cual*, es decir, el bien (éste es, desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento)<sup>4</sup>.

Lawrence Dewan explica de manera muy gráfica este pasaje aristotélico valiéndose del ejemplo de una pelota de goma:

1. *Causa material*: aquello de lo que algo está hecho. La goma, en una pelota de goma, “da cuenta” o “explica” el ser o existencia de la pelota: “¿Qué se ‘necesita’ para tener una pelota de goma?” Pues bien, ¡comenzar con la goma! La goma en este caso es un ‘comienzo’, un ‘principio’, una ‘causa’<sup>5</sup>.
2. *Causa formal*: es la esencia, lo que hace que algo sea eso específico que es. La forma esférica es una causa (un *aition*) de la pelota de goma: es lo que “explica” que sea una pelota y no un tacón de zapato<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> *Ídem*.

<sup>3</sup> Cf. DEWAN, Lawrence. *Lecciones de metafísica*, pp. 91 ss.

<sup>4</sup> *Metaf.* I.3 (983a24-32). (Las cursivas son mías). Un texto verdaderamente esclarecedor sobre las causas puede encontrarse en ARISTÓTELES. *Acerca de la generación y la corrupción*. Trad. E. La Croce y A. Pajares. Gredos, Madrid, 1987, II.9 (335a25-336a14). Allí, Platón y los presocráticos son criticados por no haber percibido suficientemente la naturaleza de la primera causa eficiente.

<sup>5</sup> DEWAN, Lawrence. *Lecciones de metafísica*, p. 92.

<sup>6</sup> Cf. *Ídem*.

## UNIDAD XII

# LOS TRASCENDENTALES

### 1. Introducción

El ente es el *primum cognitum*: todo lo que se conoce, se conoce como ente. Esto significa que al ente no se le puede añadir nada que no sea ente, pero se lo puede *explicitar*. Se puede explicitar algo que está implícitamente en el ente. Son modos del ente que se “extraen” de él por abstracción formal. De modo que, enseña Tomás de Aquino<sup>1</sup>, así como en las demostraciones es necesario hacer una reducción a unos principios evidentes, igualmente cuando se investiga qué es cada cosa. El ente es lo primero conocido por el entendimiento y en lo que resuelve todo lo que concibe, por tanto, todos los otros conceptos se forman como adición al ente. Y todo lo que se añade al ente no puede ser algo distinto de ente.

Ahora bien, el que algunas cosas se añadan al ente en cuanto expresan un modo del mismo ente que no se dice con el mismo nombre de ente, puede ocurrir de dos modos:

*Las categorías o predicamentos*: expresan un modo especial de ser. Son una manera especial de ser que lo especifican, lo determinan, lo concretan. Son modos de entidad que no se identifican con todo el ente. Toda sustancia es ente, pero no todo ente es sustancia porque también hay accidentes. Es una identificación parcial la que se da entre las categorías y el ente.

*Los trascendentales*: expresan un modo que acompaña a todo ente. Los modos expresados tienen la misma universalidad del ente. Se llaman *trascendentales* por-

<sup>1</sup> De ver. q.1, a.1.

que están en todas las categorías y las superan, las trascienden. Se los llama también atributos del ente. Son propiedades suyas en el sentido de que identificándose totalmente con el ente, despliegan o manifiestan alguna de sus facetas.

## 2. Características de los trascendentales

- 1) Son idénticos y convertibles con el ente: todo ente es uno, todo ente es verdadero...
- 2) Son idénticos y convertibles entre sí. Se distinguen entre sí y con el ente con una distinción de razón.
- 3) Directamente proporcionales con el ente y entre sí: a más entidad, más unidad; a más verdad, más bondad...

La distinción de los trascendentales<sup>2</sup> con respecto al ente no es real, sino de razón. Lo que explicitan es algo conceptual, de razón. Vamos a aclarar qué significa esto.

*Distinción*: dos cosas se distinguen cuando se dice que una cosa no es otra. La distinción puede ser:

- 1) *Real*: se da entre dos cosas que *en la realidad*, es decir, independientemente de nuestro conocimiento, son distintas. La distinción real puede ser:
  - a) *Adecuada*: cuando existen independientemente una de la otra. Se da entre dos todos. Ejemplo: entre Pedro y Juan.
  - b) *Inadecuada*: se da entre dos cosas de las cuales una no puede ser sin la otra. Es la distinción que existe entre un todo y sus partes. Ejemplo: Juan y su cuerpo.
- 2) *Conceptual o de razón*: se da en una misma realidad. El sujeto es el mismo, la distinción viene del entendimiento. Puede ser:
  - a) *Sin fundamento en la realidad*: la distinción en este caso es un puro artificio de la mente. Es la propia de los términos sinónimos. No hay dis-

<sup>2</sup> Con relación al tema de la distinción de los trascendentales hemos seguido la explicación que ofrece FORMENT, Eudaldo. *La trascendentalidad de la belleza*. *Thémata. Revista de Filosofía*, 1992<sup>o</sup>, p. 73.

## UNIDAD XIII

# METAFÍSICA DE LA PERSONA

### 1. *La persona*

Situaremos los orígenes de la antropología metafísica en Aristóteles, pero, a su vez, la antropología aristotélica, no puede ser rectamente asimilada sin remontar sus principios a la antropología socrático-platónica. Con todo, es el Estagirita quien ofrece piezas conceptuales clave para el posterior desarrollo de la metafísica de la persona por parte de Tomás de Aquino. En primer lugar, la noción de *naturaleza teleológica* que aparece por primera vez en Aristóteles, pero que quedará mejorada y enriquecida gracias al genio filosófico del Aquinate.

La naturaleza es, tanto para Aristóteles como para santo Tomás, la esencia o principio ontológico que marca desde dentro la peculiaridad específica de cada ser. De ahí la conocida definición de naturaleza o esencia como *aquello que hace que algo sea (específicamente) lo que es*.

La naturaleza teleológica es al mismo tiempo *principio* y *fin*: fuente de la operatividad de un ente y meta (o perfección)<sup>1</sup> hacia la cual debe dirigirse el despliegue existencial de dicho ser. Justamente, esta doble caracterización de la naturaleza como principio y fin es lo que la habilita para ser de suyo *normativa*: ella es parámetro, regla que permite valorar (“medir”) qué operaciones son o no naturales para un determinado ser. Tengamos presente, con todo, que esta nota de la normatividad, en rigor, únicamente es aplicable a la naturaleza humana, ya que sólo

<sup>1</sup> Fís., II, C. 8, 199a5-10: “... la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor...”. Cf. también: ARISTÓTELES. *Política*. Trad. M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1988, I, C.2, 1252b8-9.

el ser humano, en virtud de su racionalidad, es capaz de conocer la propia naturaleza en cuanto tal y, a partir de esta comprensión, aceptarla, o no, como ley y patrón de conducta<sup>2</sup>.

Pues bien, la actitud, tan cara a los clásicos, de observación y contemplación de lo real conducirá a Aristóteles a obtener la siguiente conclusión: como el fin, que se identifica con el bien, viene señalado por la función propia de cada ser (*ergon*), y en el caso del hombre dicha función es la actividad racional, deduce de todo esto que el fin al que en último término apunta la naturaleza humana es a esa misma función pero realizada de modo excelente y a lo largo de toda la vida que deviene, así, *vida buena*, es decir, vida virtuosa o lograda<sup>3</sup>.

De modo que, a partir de la naturaleza metafísica o teleológicamente comprendida, Aristóteles –lo mismo que más tarde Tomás de Aquino– extraerán importantísimas consecuencias para la vida individual y social del ser humano. Aquí mismo nos está ofreciendo el Filósofo el núcleo de toda la antropología clásica: la naturaleza racional sólo se plenifica o se *logra*, por medio de operaciones plenamente humanas, es decir, virtuosas. Más adelante, en el desarrollo de este incomparable tratado de psicología filosófica y de moral que es la *Ética* a Nicómaco, Aristóteles explicará cómo esa plenitud sólo es alcanzable en el ámbito de la *polis*. Nos mostrará, así, la dimensión esencialmente política del hombre quien para ser cabalmente él mismo necesita a los demás “de muchas maneras”<sup>4</sup>.

Conviene puntualizar que son estas aportaciones decisivas del filósofo griego las que ofrecerán a la filosofía medieval los elementos conceptuales básicos para la justificación rigurosamente filosófica de la índole espiritual y trascendente del hombre. Sin embargo, escapaba al espectro intelectual y cultural del Estagirita la posibilidad de comprender al hombre como *persona*. Este hallazgo será un mérito atribuible exclusivamente a la filosofía medieval.

## 1.2 Todo hombre es persona

Es al amparo de la tradición cristiana y durante sus primeros siglos que se gesta la noción de persona<sup>5</sup>. Sobre la base del dogma de la Santísima Trinidad (la

<sup>2</sup> Cf. GONZÁLEZ, Ana Marta. *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*. EUNSA, Pamplona, pp. 115-116.

<sup>3</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*, I, 7.

<sup>4</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Trad. B. Martínez de Murguía, Paidós, Barcelona, 1999, p. 101.

<sup>5</sup> Cf. RATZINGER, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Sígueme, Salamanca, 1994, p. 134 y ss.

## UNIDAD XIV

# ONTOLOGÍA DEL ALMA HUMANA<sup>1</sup>

### 1. Introducción

Hablar hoy del alma resulta un tanto extraño. Es una noción ardua para el hombre actual. La palabra de por sí lo remite a alguna suerte de figura fantasmagórica. Compenetrado como está con los avances científicos y tecnológicos, el alma le parece algo irreal, puesto que no es una realidad tangible ni verificable empíricamente. Asimismo, ha puesto de relieve Stephen Brock, "... en algunos círculos teológicos incluso el término "alma" es hoy rechazado. Se piensa que expresa un inaceptable dualismo, transformando al cuerpo en un mero apéndice..."<sup>2</sup>

Haciéndonos cargo de esta situación, asumiremos aquí el reto de presentar una explicación ontológica del alma, esto es, científica o por sus causas más radicales o últimas. Así, comenzando por el análisis de su definición, concluiremos con una propiedad del alma humana que deriva de su especial naturaleza: la inmortalidad. Lo haremos valiéndonos del tratado *Acerca del alma* de Aristóteles, del *Comentario al Libro del alma de Aristóteles* y otras obras de Tomás de Aquino que son de gran ayuda para este tema.

<sup>1</sup> Esta Unidad ha sido desarrollada en varios de sus apartados bajo la orientación y las explicaciones del profesor Stephen L. Brock a quien agradezco mucho su inestimable y permanente asistencia.

<sup>2</sup> BROCK, S. L. *Espiritualidad e hilemorfismo*. Trad. C. Domínguez y L. Irizar; *Civilizar*, 13(2012)23, ISSN: 1657-8953 (en proceso de edición). Este artículo es una traducción del original: *Spirituality and Hylemorphism*. Conferencia inédita leída por el profesor Stephen L. Brock en la XII Sesión Plenaria de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino, *La herencia tomasiana del beato Juan Pablo II y la refundación de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino*; 29 junio a 1 julio 2012, Ciudad del Vaticano, panel: "La cuestión antropológica como un preámbulo de la fe".

## 2. ¿Qué es el alma?<sup>3</sup>

La definición expresa la esencia de una cosa, *lo que dicha cosa es*. De modo que, la definición de alma nos permitirá conocer la esencia o naturaleza del alma, es decir, determinar *qué es el alma* o *lo que el alma es*.

El alma es definida por Aristóteles y Tomás de Aquino como *el acto primero del cuerpo natural orgánico*. Analicemos las partes de esta definición.

1) El alma es *acto primero* (entelequia) porque es anterior a toda la actividad y operaciones (acto segundo)<sup>4</sup> del sujeto, en tanto que es fuente de esa actividad. Se trata de una anterioridad en el orden de la generación, pero no en el de la perfección. Recordemos que:

a) *En el orden de la perfección o de la naturaleza*: el acto segundo, es primero y más perfecto porque “añade perfección y plenitud”<sup>5</sup> al *acto primero*.

b) *En el orden de la generación*: es antes la potencia porque en la generación se va de lo imperfecto a lo perfecto. Por tanto, el alma es primera en este orden.

2) Que el alma es *acto primero* equivale a afirmar que es *forma* (sustancial) del cuerpo orgánico (que tiene la vida en potencia), pues la forma, enseña Aristóteles, se une a la materia (potencia) como su acto (entelequia).<sup>6</sup> El sujeto de la vida es el compuesto de materia prima y forma sustancial.

Ahora bien, como forma sustancial, el alma da al cuerpo el ser en absoluto. Lo hace ser sin más, a diferencia de las formas accidentales que lo hacen ser de ésta o aquella manera porque advienen al sujeto ya existente en acto. Precisamente es el alma la que lo hace ser cuerpo y cuerpo orgánico o vivo. Tal como observa santo Tomás:

<sup>3</sup> En este apartado se sigue muy de cerca a Tomás de Aquino, *Comentario a “Libro del alma” de Aristóteles*, libro II. Trad. María C. Donadío Maggi de Gandolfi, Buenos Aires, Fundación Arché, 1979. (En adelante: *In De An.*). Con el fin de hacer más fácil la lectura y teniendo en cuenta que se trata de un libro de texto, en lo posible, evitamos registrar constantemente las referencias exactas de donde se extraen las ideas de Aristóteles y Tomás de Aquino. Simplemente indicamos el libro y la lección.

<sup>4</sup> Sobre la distinción entre acto primero y acto segundo ver: *De An.*, II.1, 412a20 y ss.

<sup>5</sup> Brock, Stephen L. *Conversación vía e-mail*, 10-01-13.

<sup>6</sup> Cf. *De An.* II.1.



## UNIDAD XV

# ONTOLOGÍA DE LAS POTENCIAS DEL ALMA<sup>1</sup>

### 1. *Introducción*

Es un principio muy conocido de la metafísica aristotélico-tomista aquel que sostiene que el alma no actúa directamente desde su propia esencia, sino a través de sus potencias. Lo cual significa que el alma es el *principio* o la *fuerza* de toda la actividad del ser vivo, pero no es ella misma, desde su propia esencia, esto es, en tanto que forma o acto primero del cuerpo, quien realiza cada una de las funciones anímicas (por ejemplo, conocer, querer, desear)<sup>2</sup>.

Uno de los argumentos que da santo Tomás para explicar este principio es el siguiente: el alma esencialmente es acto; específicamente, acto primero. Por consiguiente, si el alma realizase ella misma directamente las operaciones vitales, el ser vivo –así como por su esencia, el alma, está vivo, es decir, tiene la vida en acto, del mismo modo estaría siempre actualmente realizando las operaciones vitales–. Esto se entiende si se tiene en cuenta que el alma es forma del cuerpo, es su acto, y un acto, en cuanto forma, no se ordena a otro posterior sino que es el último término de la generación. Ella, en tanto que acto, no puede estar en potencia para otro acto. De ahí que la esencia del alma no es su potencia dirigida a otro acto. El alma es acto primero, y sus facultades o potencias son las que se ordenan al acto segundo (que son las operaciones)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Agradezco profundamente al profesor Stephen L. Brock sus valiosas explicaciones las cuales han orientado gran parte del enfoque y contenido de esta Unidad.

<sup>2</sup> Cf. St 1.77.1

<sup>3</sup> *Ídem*.

Otro argumento muy en la línea del anterior es el que presenta en el *Tratado de los ángeles*, si bien él mismo lo hace extensible a “cualquier otra criatura”. El razonamiento es como sigue: la acción es a la potencia como el ser es a la esencia. Ambos, acción y ser, son acto, la primera de la potencia, y el segundo de la esencia. Ahora bien, si decimos que la acción de un ser es su misma sustancia, su esencia, estamos afirmando que ese ser es su propia actualidad. Pero esto es imposible porque equivale a afirmar que es acto puro ya que actualidad se opone a potencialidad. Pero sólo Dios es acto puro siendo imposible que la esencia de una criatura sea su propia actividad<sup>4</sup>.

Debe quedar claro que el alma es *realmente* distinta de las potencias. El alma es la sustancia y las potencias son accidentes suyos, cualidades operativas o fuentes *inmediatas* de la actividad del sujeto; el principio de donde emerge directamente la operatividad de un ser vivo. El alma es el origen primario y mediato de dicha actividad. Todas las potencias están en ella como en su *principio*, enseña santo Tomás<sup>5</sup>.

## 2. ¿Qué es una potencia del alma?

Es una capacidad para actuar en otro o ser actuado por otro. Recordemos la definición aristotélica de potencia activa: “principio del movimiento o del cambio en otro en cuanto otro” y de la pasiva: “principio del movimiento o del cambio por otro en cuanto otro”. En el caso de las potencias del alma, el movimiento o cambio consiste en el acto segundo, en la operación propia de la potencia respectiva. Sólo una precisión a tener en cuenta: en algunos casos –como es el del acto de conocimiento intelectual; el querer de la voluntad, o los actos de los sentidos– la operación de esas potencias no es un movimiento, es decir, no es un “acto imperfecto”<sup>6</sup>, sino un “acto perfecto”<sup>7</sup>. Como afirma santo Tomás: un movimiento de este tipo –a saber, la operación– es acto de lo perfecto, pues es la operación de la potencia que ya está en acto por su especie<sup>8</sup>. Pero vale la pena traer aquí, por su claridad, la explicación que al respecto ofrece Stephen Brock sobre este punto y su

<sup>4</sup> Cf. St I.54.1

<sup>5</sup> Cf. St I.77.5.ad.2.

<sup>6</sup> “En verdad, el movimiento es cierto acto pero imperfecto como se ha afirmado en el *libro tercero de la Física*, pues es acto del existente en potencia, a saber del móvil.” *In De An.* II.X. n° 356.

<sup>7</sup> Si bien, en el caso de los sentidos dicho acto perfecto está amarrado al movimiento del órgano sensible respectivo. Cf. Stephen Brock, *Comunicación personal vía e-mail*, 16-01-13.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.* III.XII. n° 766.

## UNIDAD XVI

# HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL CUERPO

*Alejandro de Jesús García Durán*

El alma está unida al cuerpo por el acto de la inteligencia,  
Que es un acto propio y principal;  
Por eso es preciso que el cuerpo, unido al alma racional,  
esté dispuesto del mejor modo posible  
para servir al alma en lo que es necesario al pensamiento.

SANTO TOMÁS DE AQUINO (*De anima*, 15 m).

### 1. Concepto de “cuerpo humano”

De acuerdo al pensamiento de santo Tomás de Aquino, por cuerpo ha de entenderse todo aquello que se encuentra compuesto de materia y forma: “*omne compositum ex materia et forma est corpus*”<sup>1</sup>. Por consiguiente, el “cuerpo humano”, por ser cuerpo, está compuesto de materia y forma; sin embargo, lo que hace específicamente humano a este cuerpo es la unión íntima con su forma humana: el alma espiritual.

En la expresión “cuerpo humano”, por ende, se encuentra presente ya la composición de materia y forma espiritual. Esto es así hasta el punto de que no es posible hablar de “cuerpo humano” considerándolo sólo como cuerpo, porque, en cuanto cuerpo humano, ha de entenderse siempre como informado por un alma espiritual. “*Anima rationalis est forma in homine, qua corpus est corpus*”<sup>2</sup>.

De igual forma, tampoco podemos hablar de cuerpo y alma como si se hallasen en una especie de oposición, pensando que se trata de dos sustancias específicamente

<sup>1</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 2, *sed contra*.

<sup>2</sup> *De Spiritualibus Creaturis*, a. 3, 5, *sed contra*.

distintas; debemos hablar del único hombre que existe: “*Anima et corpus non sunt distincta sicut res diversorum generum vel specierum*”<sup>3</sup>. Por tanto, se concluye, “*Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est homo*”<sup>4</sup>.

## 2. El carácter personal del cuerpo

Hemos empezado este capítulo con una frase de Tomás de Aquino en la que se nos revela, de manera sencilla y clara, lo que implica una posible concepción metafísica de la corporalidad humana. En efecto, el cuerpo es necesario al alma, incluso para sus actos más específicamente espirituales, a saber, conocer y querer.

Afirmar que el cuerpo es necesario al alma –y decimos necesario, no solamente conveniente– para que ésta pueda desarrollar su operación propia, nos ha de llevar, en primer lugar, a negar el carácter intrínsecamente malo del cuerpo, doctrina recurrente en la historia del pensamiento. En efecto, concebir el cuerpo como malo en sí mismo, como hicieran los maniqueos, más que una herejía, constituye un error filosófico en toda regla. Si el cuerpo fuese malo en sí mismo, entonces no sería nada. Si es algo, en la misma medida que es, es bueno. Pero, en segundo lugar, el cuerpo no sólo es bueno en sí mismo, sino que, además, es una fuente de bienes para el alma al que se encuentra unido.

En otras palabras, si nos atenemos a una antropología de raigambre metafísica, hemos de afirmar que el cuerpo constituye una de las dimensiones esenciales de la persona humana<sup>5</sup>, no es un pegote, ni un añadido ni un castigo de una culpa originaria: es decir, sin el cuerpo, no hay hombre. El espiritualismo es incapaz de dar cuenta de la realidad cabal del hombre<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> *Quaestiones Disputatae De Anima*, 9, 18.

<sup>4</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 6, *ad primum*.

<sup>5</sup> Para el tema de las dimensiones de la persona, resulta interesante el estudio del texto *Ética Latinoamericana* (Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1994, segunda edición) de Luis José González Álvarez, donde se nombran, como notas esenciales del ser humano, además de la corporeidad, la interioridad, comunicación, afrontamiento, libertad, trascendencia y compromiso.

<sup>6</sup> De todas formas, en nuestra época encontramos –quizá como en ninguna otra– una sublimación del cuerpo, pero desde una perspectiva no personal, sino centrada solamente en la maximización del placer sensible, sacrificando, entre otras cosas, los valores del amor y la fecundidad. A este respecto, ha escrito el papa Benedicto XVI: “Hoy se reprocha a veces al cristianismo del pasado, haber sido adversario de la corporeidad y, de hecho, siempre se han dado tendencias de este tipo. Pero el modo de exaltar el cuerpo que hoy constatamos, resulta engañoso. El eros, degradado a puro «sexo», se convierte en mercancía, en simple «objeto» que se puede comprar y vender; más aún: el hombre mismo se transforma en mercancía. En realidad, éste no es propiamente el gran sí del hombre a su cuerpo. Por el contrario, de este modo considera el cuerpo y la sexualidad solamente como la parte material de su ser, para emplearla y explotarla de modo calculador” (Carta encíclica *Deus Caritas est*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006, n. 5).

## UNIDAD XVII

# LA DEMOSTRACIÓN RACIONAL DE QUE DIOS “ES”<sup>1</sup>

### 1. *El punto de partida de la demostración*

Después de incontables exposiciones, debates y enseñanzas dentro del tomismo sobre “la demostración racional de la existencia de Dios”, se podría preguntar: ¿queda algo por decir? No lo sabemos. Desde cierto punto de vista, nada al lado de grandes autores que han analizado esta cuestión. Desde otro punto de vista, nunca serán suficientes todos los aportes lógicos, lingüísticos y conceptuales para que la demostración sea clara *quoad nos*. En ese sentido, este tema, es el tema de la filosofía: el primer principio.

El punto de partida de la demostración, desde un punto de vista conceptual, debe distinguirse de los accesos gnoseológicos al mismo. Ontológicamente, el punto de partida es el ente finito. Ahora veremos por qué.

Otro tema diferente es la cuestión de los diversos modos de acceso al ente finito. En eso, desde Stein<sup>2</sup>, Wojtyla<sup>3</sup>, y los modos más tradicionales de Fabro<sup>4</sup> y Gilson<sup>5</sup>, hay una interesante diferencia que no es ahora lo que nos interesa. Todos

<sup>1</sup> Esta Unidad apareció inicialmente como artículo y con el mismo título en *Sapientia*, Argentina, LIV(1998) 205.

<sup>2</sup> STEIN, E. *El ser finito y eterno*. FCE, México, 1994 [1936], II, 2; y “La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto. Tomás de Aquino” [1929], en STEIN, E., *La pasión por la verdad*. Bomun, Buenos Aires, 1994; Introducción, traducción y notas de Andrés Bejas.

<sup>3</sup> WOJTYLA, Karol. *Cruzando el umbral de la esperanza*. Plaza & Janes, Barcelona, 1994.

<sup>4</sup> FABRO, Cornelio. *Drama del hombre y misterio de Dios*. Rialp, Madrid, 1977; *Participation et Causalité Selon S. Thomas D’Aquin*, Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie; Louvain, Paris, 1961.

<sup>5</sup> GILSON, Étienne. *Elementos de Filosofía Cristiana*; Rialp, Madrid. (1979); *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1979, y *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1974.

ellos llegan a lo mismo: al ente finito, del cual las cinco vías tienen en su punto de partida, como dice L. S. Ferro<sup>6</sup>, cinco atributos diferentes de lo mismo (movilidad, causalidad, contingencia, perfectibilidad, finalidad).

¿Qué es ese ‘lo mismo’? Es la diferencia real entre esencia y acto de ser. En ese sentido, nuestro punto de partida no es muy distinto al de *De Ente et Essentia*<sup>7</sup>, cap. V. Si hay algo que caracteriza propiamente al ente finito, es su diferencia real entre su esencia y su acto de ser. No, por supuesto, como dos cosas diferentes<sup>8</sup>, sino como dos coprincipios de sólo un ente real. La diferencia real está dada, como se sabe, porque la esencia es el principio *potencial* participante, mientras que el acto de ser es el principio actual participado. Esto es lo que se llamaría participación horizontal del ente, a través de la limitación del *esse* por su gradación entitativa.

El principio de causalidad es un accidente propio del ente finito<sup>9</sup>. Emanada, deductivamente, de la diferencia real. El principio potencial no puede ser causa del principio actual, pues es este último el que actualiza, y no al revés. Luego, el ente finito no tiene en sí la causa de su *actus essendi*. Luego, lo tiene “en otro”.

En este punto de partida, la temporalidad del ente no está presente. Por supuesto que todo ente finito puede “comenzar a ser”, pero lo que queremos decir es que ese tipo de temporalidad no es premisa para la deducción de la causalidad del ente finito. Por eso santo Tomás pudo con toda comodidad deductiva y con toda audacia decir, en su tiempo, que la temporalidad del cosmos es un dato de fe, no de razón<sup>10</sup>. La importancia de esta cuestión para los actuales debates cosmológicos es fundamental<sup>11</sup>.

## 2. El eje central de la demostración

Cuando se llega al “otro”, se produce un problema. Hay que demostrar que no se puede proceder al infinito en la serie de causas (causas *per se*, desde luego). Es verdad que esa demostración puede hacerse. Pero también puede no hacerse, con lo cual se ahorra un comprometido paso.

<sup>6</sup> FERRO, L.S. Presentación de una selección de textos de Santo Tomás para estudiar metafísica. Inédito.

<sup>7</sup> *Opuscula Omnia*, Tomo V; P. Lethielleux, París, 1927.

<sup>8</sup> ECHAURI, R. Esencia y existencia. Buenos Aires, Argentina: Cudes, 1990.

<sup>9</sup> ST, I., Q.44, a.1ad 1.

<sup>10</sup> ST, I, Q. 46, a. 2c.

<sup>11</sup> SANGUINETTI, J. El origen del universo. Buenos Aires, Argentina, Eunsa, 1994.

# ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
PRÓLOGO	13
INTRODUCCIÓN	19
ABREVIATURAS UTILIZADAS	21
<b>UNIDAD I:</b> <i>¿tiene sentido estudiar metafísica tras “el final de la metafísica”?</i>	23
<b>UNIDAD II:</b> <i>Una breve reflexión sobre la filosofía en nuestro tiempo</i>	33
<b>UNIDAD III:</b> <i>La metafísica aristotélico-tomista</i>	41
1. <i>¿Qué es la metafísica? ¿De qué se ocupa?</i>	41
2. <i>Características de la metafísica</i>	45
3. <i>El tema de la metafísica y sus pretendidas partes</i>	48
4. <i>Heidegger: la metafísica onto-teológica</i>	49
<b>UNIDAD IV:</b> <i>Los sentidos del ente</i>	53
1. <i>El ente per accidens</i>	54
2. <i>El ente como lo verdadero</i>	56
3. <i>¿Qué tienen en común el ser coincidental y el ser veritativo?</i>	56
4. <i>¿En qué se diferencian el ser coincidental y el ser veritativo?</i>	57
5. <i>El ente per accidens y el accidente</i>	57
6. <i>Siendo que el ente per accidens posee un ser derivado y secundario, ¿por qué es importante reconocer su existencia?</i>	58
<b>UNIDAD V:</b> <i>El ente, objeto de la metafísica (I)</i>	59
1. <i>¿Qué es el ente?</i>	59
1.1 <i>El primum cognitum</i>	61
2. <i>La composición del ente finito: esencia-acto de ser</i>	64
3. <i>La analogía del ente</i>	65
4. <i>Doctrina de la participación</i>	69

<b>UNIDAD VI: El ente, objeto de la metafísica (II)</b>	73
1. El acto de ser	73
2. La esencia o forma	74
3. La relación indisoluble entre esencia y ser	78
4. Ser y existir	80
5. Las fuentes de la doctrina del ser en Tomás de Aquino	81
<b>UNIDAD VII: El Ente Y Sus Principios</b>	85
1. Formulación del principio de no contradicción	86
2. Condiciones de la contradicción u oposición	87
3. Características de este principio	88
4. Defensa del principio de no contradicción	88
5. Otros principios no primeros	89
<b>UNIDAD VIII: Acto y potencia</b>	91
1. Primera precisión fundamental	91
2. Potencia	92
3. Movimiento	93
4. Acto	93
5. Anterioridad del acto respecto de la potencia	94
6. ¿De qué modo la potencia se reduce al acto?	95
7. Potencia y posibilidad	96
<b>UNIDAD IX: Sustancia y accidente</b>	101
1. "Ente se dice de muchas maneras": las categorías o predicamentos	101
2. La sustancia: esse in se et per se, non a se, sed ab alio	103
3. El accidente	108
4. La relación sustancia-accidentes	114
5. ¿Qué cambia: la sustancia o los accidentes?	115
6. El conocimiento de la sustancia y de los accidentes	115
<b>UNIDAD X: Sustancia simple y sustancia compuesta</b>	119
1. Las sustancias simples	119
2. ¿Cómo es posible que existan sustancias que son sólo forma? (EE c. 4)	119
3. Diferencias entre las sustancias simples y las compuestas (EE c. 4)	120
5. El hilemorfismo	121



6. Análisis del cambio	121
7. Materia y forma	123
<b>UNIDAD XI: La Causalidad</b>	<b>131</b>
1. Noción de causa	131
2. Algunos puntos interesantes acerca de la causalidad	134
3. Tipos de causas	135
<b>UNIDAD XII: Los trascendentales</b>	<b>139</b>
1. Introducción	139
2. Características de los trascendentales	140
3. Deducción de los trascendentales	141
4. El ente es uno	143
5. El ente es verdadero (verum)	145
6. El ente es bueno (bonum)	150
7. El ente es bello (pulchrum)	156
<b>UNIDAD XIII: Metafísica de la persona</b>	<b>165</b>
1. La persona	165
2. Otros atributos esenciales de la persona	172
3. Corrientes actuales que atentan contra la dignidad de la persona humana	182
<b>UNIDAD XIV: Ontología del alma humana</b>	<b>185</b>
1. Introducción	185
2. ¿Qué es el alma?	186
3. Los tipos de alma	188
4. El alma humana: principio de vida espiritual e inmortal	190
<b>UNIDAD XV: Ontología de las potencias del alma</b>	<b>199</b>
1. Introducción	199
2. ¿Qué es una potencia del alma?	200
3. El sujeto de las potencias	203
4. Los diversos tipos de potencias y sus objetos	204
5. Las potencias del alma humana	205
6. ¿Cuáles son las potencias del alma humana?	206
7. El orden que existe entre las potencias del alma humana	209

<b>UNIDAD XVI:</b> <i>Hacia una ontología del cuerpo</i>	211
1. Concepto de "cuerpo humano"	211
2. El carácter personal del cuerpo	212
3. El cuerpo como instrumento del alma	214
4. El lenguaje del cuerpo: <i>el cuerpo humano como expresividad y manifestación de intimidad</i>	216
5. El cuerpo: medio de comunicación intersubjetiva	217
6. Algunos rasgos característicos del cuerpo humano	219
7. La debilidad del instinto	220
8. El hombre: un bípedo implume	222
9. El hombre no sólo tiene cara, tiene rostro	223
10. Las manos	223
<b>UNIDAD XVII:</b> <i>La demostración racional de que dios "es"</i>	225
1. El punto de partida de la demostración	225
2. El eje central de la demostración	226
3. La relación con la vía participacionista	228
4. Conclusión	230
EPÍLOGO	231
BIBLIOGRAFÍA	233
ÍNDICE ONOMÁSTICO	239
ÍNDICE DE MATERIAS	241

**B**

asándose en grandes metafísicos clásicos (Aristóteles y Tomás de Aquino) como contemporáneos (principalmente L. Dewan, S. Brock, A. Llano, E. Forment), este libro tiene una función propedéutica para adentrarse en una ampliación y profundización de las temáticas desarrolladas, sin perder nunca de vista que un estudio como éste nos atañe a todos, puesto que en él estamos implicados. Los estudiantes encontrarán en el libro un camino y unos horizontes de apertura al ser. Justamente, la metafísica es el camino para la investigación natural tanto acerca del ser causado como del Ser divino. Y esto garantiza su perennidad en el ámbito del saber y su plena justificación para que, como disciplina académica, forme parte de la estructura curricular de un programa de filosofía.



PLATÓN

SANTO  
TOMÁS

ARISTÓTELES

**LILIANA BEATRIZ IRIZAR** es abogada por la Pontificia Universidad Católica Argentina y doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Actualmente se desempeña como profesora de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Dirige el grupo Lumen en el que lidera el proyecto *Humanismo cívico* (Filosofía Política) y el *Proyecto Dewan en español* (Metafísica, Antropología y Ética). En ambos proyectos ha escrito varios libros y artículos. Dirección electrónica: [liliana.irizar@usa.edu.co](mailto:liliana.irizar@usa.edu.co).

Desde el año 2011 dirige la *Red Internacional de Investigación Humanismo Cívico*:  
<http://www.usergioarboleda.edu.co/lumen/index.html>