Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 63 (2016)

Heft: 1

Artikel: Sobre el actus essendi y la virtus essendi en Tomás de Aquino : una lectura desde la forma como principio del esse

Autor: Irizar, Liliana B. / Rodríguez, Cristian

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760703

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LILIANA B. IRIZAR*/CRISTIAN RODRÍGUEZ*

Sobre el *actus essendi* y la *virtus essendi* en Tomás de Aquino:
Una lectura desde la forma como principio del *esse*[1]

INTRODUCCIÓN

La expresión *virtus essendi* es utilizada por Tomás de Aquino en diferentes lugares de su obra. Sin embargo, ha recibido, en general, menor atención que aquella otra tan frecuentada por parte de los estudiosos del Aquinate, a saber, la de *actus essendi*.

Con todo, en un trabajo de fecha relativamente reciente,[2] Martín Echavarría, se ha ocupado de la *virtus essendi* viniendo a enrolarse en la posición de aquellos autores que la identifican con el *esse*. La lectura de su sugerente artículo ha despertado nuestro interés en abordar un replanteamiento del tema a la luz de la captación de la forma como causa del ser. En nuestra opinión, la comprensión que se tenga del vínculo forma-ser y del rol que cada uno desempeña en la causación del ente finito, influye de manera definitiva en la conceptualización de la *virtus essendi*.

* Liliana B. Irizar es abogada por la Pontificia Universidad Católica Argentina y doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Actualmente se desempeña como docente investigadora de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda donde dirige el grupo *Lumen* desde el año 2004. Allí lidera el *Proyecto Dewan en español* (2008–). E-mail: liliana.irizar@usa.edu.co.

* Cristian G. Rodríguez Carvajal es estudiante avanzado de Filosofía de la Universidad Sergio Arboleda e integrante del grupo *Lumen* participando activamente en sus procesos formativos y en las diversas actividades investigativas que en él se realizan. E-mail: cristian.rodriguez@usa.edu.co. El profesor Henry Rincón Burgos colaboró amablemente en la búsqueda de los pasajes donde Tomás de Aquino utiliza la voz *virtus essendi* y *potentia essendi*.

[1] Deseamos expresar nuestra gratitud al profesor Stephen L. Brock (Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma) por sus orientaciones y sus aportaciones decisivas a la hora de escribir este artículo. También al profesor Enrique Alarcón por su valiosa ayuda respecto de la búsqueda de la voz *virtus essendi* y *potentia essendi* en el *Corpus Thomisticum*.

[2] ECHAVARRÍA, Martín: *Quantitas virtualis y participación. Un estudio sobre la cantidad de perfección en Tomás de Aquino*, trabajo que mereció el primer premio en la categoría «Profesor» en el Concurso en Homenaje al Centenario del Nacimiento de Cornelio Fabro, otorgado en el año 2012 por la Cátedra Octavio N. Derisi, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Una versión abreviada y con algunas modificaciones se publicó con la siguiente referencia: ECHAVARRÍA, Martín: *La cantidad virtual (quantitas virtualis) según Tomás de Aquino*, in: Logos. Anales del seminario de metafísica, 46 (2013), 235–259. Para los efectos del presente trabajo, las citas serán tomadas de la versión publicada como artículo.

Ha sido, en efecto, Lawrence Dewan quien calificando como errónea, al menos respecto de ciertos pasajes precisos, dicha interpretación de la *virtus essendi*, ha mostrado que santo Tomás hace en ellos uso de esa expresión para aludir a la forma, no al acto de ser (*esse*)[3]. Pues bien, nuestra intención no se dirige a reproducir aquí sus agudos análisis sobre el particular, sino a ofrecer, como punto de partida, una lectura detenida de los pasajes que llevaron a Fr. Dewan a remarcar con insistencia la necesidad de visualizar la forma como principio del *esse* y entenderla, por tanto, como *compañera indisociable* de él. Pensamos que, hecho esto, estaremos en la capacidad de emitir un juicio con relación a la *virtus essendi* mejor fundamentado, más equilibrado, y sustentado en los textos mismos de Tomás de Aquino.

De modo que, este estudio, atendiendo como punto de partida al análisis de Echavarría, se propone responder al siguiente interrogante: ¿En qué medida entender la forma como principio del *esse* permite comprender que, al menos en algunos lugares de su obra, con la expresión *virtus essendi* Tomás de Aquino se refiere a la forma y no al *esse*?

Con el fin de responder a dicha pregunta, el artículo se ha dividido en tres apartados: en el primero se presenta la interpretación ofrecida por Martín Echavarría; el segundo apartado revisa la concepción tomasiana de la forma como principio del *esse*; el tercero brinda una lectura de los textos del Aquinate sobre la *virtus essendi* a la luz del vínculo indisociable forma-ser en el que la forma es vista como principio del ser. En el marco de este último apartado, se pondrá de relieve cómo la captación que se tenga de dicho vínculo puede ampliar el horizonte de comprensión de la *virtus essendi*.

1. La virtus essendi entendida como actus essendi

En el contexto de una discusión sobre la cantidad virtual y sus implicaciones respecto de la doctrina de la participación, Martín Echavarría trae a examen el tema de la *virtus essendi* retomando, en parte y con ese objetivo, los análisis sobre el particular ofrecidos por prominentes figuras del tomismo como Étienne Gilson y Cornelio Fabro, y más cercanamente, John

3 En un artículo publicado en *The Thomist* en el año 2011, *A Note on Thomas Aquinas and «virtus essendi»*, in: The Thomist 75 (2011), 637–651, Lawrence Dewan († febrero, 2015) dejó apenas enunciada su posición respecto al uso que hace Tomás de Aquino de la expresión *virtus essendi* a lo largo de su obra. Expone el tema de modo más sistemático con ocasión de una crítica a la interpretación de la *virtus essendi* por parte de Étienne Gilson en su ensayo homónimo (Gilson, Étienne: *Virtus essendi,* cit. Mediaeval Studies 26 [1964], 1–11). Asimismo, alude allí tangencialmente al análisis de Fran O'Rourke quien se alinea en la misma dirección que el filósofo francés (O'Rourke, Fran: *Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas*, in: Dionysius XV [1991], 31–80). Infortunadamente, el propósito expresado por Fr. Dewan de abordar una futura discusión con O'Rourke ya no podrá ver la luz.

Wippel, Fran O'Rourke e Ignacio Andereggen[4]. Este trabajo no pretende entrar en diálogo con todos los autores mencionados, aunque, como es lógico, su posición permanecerá como trasfondo ineludible en tanto que, en buena medida, constituyen el *background* de la posición de Echavarría.

El autor comienza advirtiendo que la noción de cantidad virtual está conectada con la de modo, especialmente la de *modus essendi,* y con la de poder y virtud, en particular la de *virtus essendi* y, por consiguiente, con la doctrina de la participación[5]. Ahora bien, al explicitar esa conexión, y comentando a Tomás en *In De Div. Nom.*, c. 5, lectio 1,[6] sostiene que, mientras que en Dios la totalidad de la perfección del ser se da en toda su intensidad y sin límites, en los seres creados, en cambio, se da una cantidad virtual[7] de ser limitada, según sea la *virtus essendi* propia de cada uno conforme a su esencia:

> la totalidad de la perfección del ser de Dios en toda su intensidad y sin límites es imparticipable y poseerla significa ser Dios mismo. Esto da lugar a hablar de una cantidad virtual de ser, justamente según la *virtus essendi* de cada cosa. La cantidad virtual es precisamente la cantidad de virtud, es decir la medida según la cual uno posee el poder de ser esa perfección. Hay por eso una cantidad de virtud de ser, que en las creaturas es limitada por estar recibida en una naturaleza finita, y que en Dios es ilimitada, por darse en plenitud. Por eso Dios es medida trascendente de la perfección de todas las cosas[8].

Lo que interesa destacar ahora es que el profesor Echavarría lee el pasaje citado entendiendo la *virtus essendi* o poder de ser como el *esse* de la cosa.

4 Los autores mencionados se han ocupado del tema especialmente en las siguientes obras: GILSON, Étienne: *Virtus essendi,* cit. Mediaeval Studies 26 (1964), 1–11; WIPPEL, John: *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II,* Vol. 2. Washington: CUA Press 2007, 151–193; FABRO, Cornelio: *Participación y causalidad según Tomás de Aquino.* Pamplona: EUNSA 2009; O'ROURKE, Fran: *Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas,* in: Dionysius XV (1991), 31–80; ANDEREGGEN, Ignacio: *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita.* Buenos Aires: EDUCA 1989.

5 Cf. ECHAVARRÍA, Martín: *La cantidad virtual (quantitas virtualis) según Tomás de Aquino,* in: Logos. Anales del seminario de metafísica 46 (2013), 235–259.

6 TOMÁS DE AQUINO: *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio.* Rome: Marietti 1950, c. 5, lectio 1. [En adelante: *In De Div. Nom.*]: «Si hubiese una blancura separada no le faltaría nada perteneciente a la cualidad (*virtus*) de la blancura. Pero todas las otras cosas, como se dijo anteriormente, tienen un *esse* recibido y participado y, por tanto, no tienen un *esse* con toda la fuerza de ser (*virtus essendi*), sino que solo Dios, que es el *ipsum esse subsistens* tiene el *esse* según toda la fuerza de ser (*virtus essendi*); y esto quiere decir que, por tanto, Dios puede ser causa de ser para todos, porque él no es un existente de un cierto modo, es decir, según un cierto modo finito y humano, sino que él recibió y pre-recibió todo el ser universal e infinitamente en sí mismo, porque en él preexiste como en la causa y de él se deriva a las demás cosas. Y por eso se dice en I *Timoteo* I: rey de los siglos, porque en él tiene todo el *esse* y toda sustancia y todas las cosas existentes y todas las que están a su alrededor, porque de él derivan».

7 Por cantidad virtual ha de entenderse, según Echavarría, «una magnitud espiritual que consiste en la medida de intensidad de la perfección de una cosa» (*La cantidad virtual,* 239).

8 ECHAVARRÍA, M.: *La cantidad virtual*, 244.

La *virtus essendi* se visualiza, entonces, como un poder ilimitado en Dios, y limitado en los seres causados, al estar en ellos la *perfección o poder de ser* delimitada por los confines de sus respectivas esencias. La esencia es, así, *modus essendi,* medida del ser, en tanto que determinante de la *virtus essendi*:

> Así como la cantidad dimensional se multiplica según las tres dimensiones y el número, la cantidad virtual se multiplica según las diversas esencias y formas. Claramente aparece aquí la idea de la esencia como *modus essendi*, como *medida* del ser, es decir, como determinante de la *potentia essendi* o *virtus essendi*. En Dios, su esencia se identifica con el ser y por eso es el ser de modo ilimitado. Por esta razón, sólo Dios es infinito por esencia[9].

Llegados a este punto conviene introducir dos precisiones. La primera tiene que ver con los posibles usos que hace Tomás del término *virtus essendi.* De hecho, no descartamos que Tomás *en este pasaje específico*[10] y en otros similares, al hablar de la *virtus essendi,* esté refiriéndose al *esse*[11]. El problema radica más bien en que el autor no hace esta salvedad o distinción, sino que parece asumir que cada vez que el Aquinate habla de la *virtus essendi* está mencionando al *esse.* La segunda precisión, inseparable en su significado y alcance de la anterior, se relaciona con una comprensión de la esencia como *límite,* y solamente, o predominantemente, tal. Es decir, se trata de una visión de la esencia que pone, tal vez, demasiado el acento en una nota, sin duda, propia de la forma de los *entes* causados: su condición de límite o medida del *esse.* Al decir *demasiado* queremos llamar la atención sobre lo que podría considerarse el descuido de su rol ontológico como causa del *esse.* Descuido que, en nuestra opinión, inclina a concebirla como si su función frente al *esse* se agotara en ser límite. Pues bien, aunque el autor no declara explícitamente que su concepción de la esencia sea esa, no obstante su insistencia en que ella es medida del *esse*, sin contrapesar debidamente esta apreciación con su función de causa del ser, creemos que afecta su visión de la *virtus essendi.*

Esta idea de la esencia como medida o límite de la *virtus essendi* la retoma Echavarría cuando asocia la cantidad virtual a la noción de *intensidad,* esto es, la esencia demarcaría el *límite de intensidad* con que esa cantidad de perfección es poseída por cada cosa:

> Mientras que la cantidad dimensional se caracteriza por ser *extensa* y tridimensional, de tal manera que algo se dice grande según que posee mayor latitud, longitud y/o profundidad; la cantidad virtual se caracteriza por ser *in-*

9 *Ibid.,* 245sq.

10 El antes citado: *In De Div. Nom.,* c. 5, lectio 1.

11 Más adelante haremos alguna mención de esta posibilidad según la cual Tomás pueda hacer diferentes usos del término *virtus essendi.* Con todo, debemos establecer desde el principio que aquí nos limitaremos exclusivamente a mostrar cómo el Aquinate, en ciertos pasajes, con dicha alocución se refiere a la forma.

> *tensa*, es decir susceptible de ser poseída con mayor intensidad o remisión. La posesión del ser en toda su intensidad es propia sólo de Dios. Las creaturas poseen el ser con una cantidad virtual limitada, diferenciándose entre sí por la mayor o menor intensidad en que inhiere en ellas el ser. Esta intensidad depende del modo de ser determinado por su esencia[12].

Conviene detenerse ahora en la explicación que ofrece Martín Echavarría acerca del modo como opera la forma en tanto que límite o medida de la intensidad perfectiva o cantidad virtual. El autor toma como punto de partida *STh* I, q. 42, a. 1, ad 1.[13] Y respecto de este pasaje comenta:

> el Aquinate afirma que esta intensidad perfectiva de una forma se puede considerar en tres situaciones. En primer lugar, radicalmente, se puede hablar de la cantidad virtual de la forma misma. En segundo lugar, de aquello que se sigue de la forma: Primero, del ser; después, del operar. *No es éste el momento de entrar en la dilucidación de en qué sentido el ser se dice efecto de la forma, discusión de gran actualidad en el tomismo contemporáneo.* En todo caso, al tratar del ser como efecto de la forma en este preciso pasaje, santo Tomás piensa en la duración: las cosas más perfectas son de mayor duración. En lo que se refiere a la operación, la mayor perfección de una forma o naturaleza es la que a su vez fundamenta su poder operativo: a mayor perfección, mayor virtud. Esta triple distinción le permite señalar una casi tridimensionalidad de la cantidad virtual: intensidad perfectiva, duración y virtud[14].

Y un poco más adelante insistirá en la idea de la esencia como límite de la perfección propia del *esse*. La esencia delimita la cantidad de ser de cada cosa y, por consiguiente, la cantidad de (perfección) de su operar. En Dios, al no darse en él el límite de la esencia, se dan una cantidad de ser y de operar ilimitados:

[12] *Ibid.*, 246

[13] TOMÁS DE AQUINO: *Suma teológica* I, q. 42, a. 1, ad 1 [en adelante *STh*]: «Hay dos suertes de cantidad. Una, llamada cantidad de masa o cantidad dimensiva, que solamente se halla en los seres corpóreos, por lo cual no tiene lugar en Dios. Pero otra distinta es la cantidad de virtud, que se mide por el grado de perfección de una forma o naturaleza, y ésta es la que se designa al decir, por ejemplo, que una cosa es más o menos caliente por cuanto es más o menos perfecta en la cualidad del calor. Ahora bien, la cantidad virtual puede considerarse primero en su raíz, o sea en la misma perfección de la forma o naturaleza, y en este supuesto lo mismo se habla de una grandeza espiritual que de un gran calor, en vista de su perfección o intensidad; y por esto dijo San Agustín que, 'en las cosas que no son grandes por su mole, ser mayor es ser mejor', y mejor se llama a lo que es más perfecto. En segundo lugar, se considera la cantidad virtual en los efectos de la forma. El primer efecto de la forma es el ser, pues cada cosa tiene ser por razón de su forma, y el segundo la operación, ya que todo agente obra por su forma. Se puede, por tanto, tomar la cantidad virtual atendiendo al ser o a la operación. En atención al ser, las cosas que tienen naturaleza más perfecta son también más duraderas. Respecto a la operación, los seres de naturaleza más perfecta son más potentes para obrar [...]».

[14] ECHAVARRÍA, M.: *La cantidad virtual*, 239. [Las cursivas son nuestras].

> Este texto [*De virtutibus*, q. 1, a. 11 co.] nos devuelve a la lógica de aquél que citamos al comienzo[15]: de la cantidad de la esencia dependen tanto la cantidad del ser como del operar. Pero a su vez se debe recordar que la sustancia creada llega a su plenitud a través de la operación y que, según el Aquinate, se asemeja más a Dios por su operación que por el sólo hecho de ser. Esto es así porque por la operación la creatura participa más perfectamente de aquella perfección que en el *Esse* intensivo de Dios se encuentra unidamente y de modo ilimitado[16].

Antes de avanzar, permítasenos una observación. Al presentar sin más al *esse* como la *virtus essendi* y a la forma como *límite* de ese poder o fuerza de ser, nos enfrentamos a un problema metodológico, por así decirlo, que hubiera sido necesario resolver antes de dar un paso adelante. Algo que el profesor Echavarría pareciera intuir y que, no obstante, deja a un lado cuando anota que «No es éste el momento de entrar en la dilucidación de en qué sentido el ser se dice efecto de la forma, discusión de gran actualidad en el tomismo contemporáneo»[17]. Por el contrario, en nuestra opinión, no deberíamos seguir adelante precisamente sin antes esclarecer *en qué sentido el ser se dice efecto de la forma.*

De hecho, la preocupación del autor por dilucidar el estatus ontológico de la forma frente al *esse,* se expresaba ya en un artículo anterior en el que aborda el tema de la cantidad virtual al ocuparse de la conexión entre virtud y ser[18]. Allí advierte que el ser límite o medida del *esse* no es algo que corresponda de suyo a la condición de la forma en cuanto forma, sino en tanto que creada:

> En santo Tomás, *essentia* y *forma* designan *per se* perfección y acto: «*Forma autem, secundum id quod est, actus est*». A tal punto esto es así, que santo Tomás entiende a veces al *esse,* en cierto modo, desde la forma, como al decir que el *esse* es lo más formal. Lo mismo dígase de la esencia: Dios es el *esse per essentiam* y no *per participationem*. Dios no carece de esencia, sino que en él la Esencia es su *Esse*. La identidad secreta de Dios, su Esencia, es la posesión intensiva de toda la perfección del ser. Sólo la esencia y la forma limitada, creada, es distinta del *esse*. Pero el hecho de que en las creaturas nunca se dé un *esse* sin esencia ni sin forma, manifiesta no sólo (ni principalmente), que el *esse* se da en ellas con medida o límite, sino también, y más profundamente, que hay una conexión trascendental entre ser, forma y esencia, que de alguna manera tiene su origen en la *Formositas* divina. Mientras que la palabra *modus* parece implicar de por sí la limitación, y por eso es impropio predicarla de Dios, las palabras *forma* y *esencia* no están en esta situación. Las

[15] Se está refiriendo a *STh* I, q. 42, a. 1, ad 1.

[16] ECHAVARRÍA, M.: *La cantidad virtual*, 254.

[17] *Ibid.*, 239.

[18] ECHAVARRÍA, M.: *Virtud y ser según Tomás de Aquino*, in: Espíritu 58 nº 138 (2009), 9–36.

> formas y esencias creadas son límites de la *virtus essendi* justamente porque creadas y módicas, no por ser formas y esencias...[19].

Y añade:

> Esta intensidad perfectiva puede referirse a la capacidad operativa de la cosa, por la que ésta se dice potente o virtuosa, o al grado de perfección de su naturaleza misma. Pero en el fondo una se reduce a la otra porque una cosa es tanto más potente cuanto más perfecta es su naturaleza. La virtud como capacidad operativa depende estrechamente de la «medida» o «modo» de la propia naturaleza de la que la operación deriva y a la que el hábito perfecciona. «*Omnia autem appetunt esse actu secundum modum suum*». Por lo tanto, la *magnitud* de la *virtud operativa* depende de la magnitud de la *virtud entitativa*[20].

No por casualidad, en el mismo artículo, algunas páginas más adelante, y en consonancia, creemos, con lo que acaba de decir de la forma entendiéndola como algo más que mero límite, observa, si bien tímidamente o, en nuestra opinión, con cierta ambigüedad, que Tomás se refiere a la *virtus essendi* como *potencia cuasi-activa de ser, dependiente* de la esencia de la cosa. Con la salvedad de que tal poder cuasi activo relacionado con la dignidad de la esencia lo restringe al poder de duración en el ser (*virtus essendi secundum quid*), excluyendo en cierta medida al poder de ser sin más (*virtus essendi simpliciter*):

> No podemos acabar esta sección sin señalar que, en varios pasajes, santo Tomás habla de la *virtus essendi* como potencia cuasi-activa de ser, dependiente de la naturaleza o esencia de una cosa. Santo Tomás se refiere al poder de determinados *entes*, los que no están sujetos a la generación y la corrupción (como, en la cosmología aristotélica, los cuerpos celestes, y también las creaturas espirituales, que son formas puras), de ser sin término final, es decir, de durar por siempre («*virtus essendi semper*»), que proviene de la dignidad de la forma. No se trata de la *virtus essendi simpliciter*, en su sentido intensivo, sino de la virtud de ser *siempre*. Por ello dice: «*non oportet quod virtus essendi sit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret: quia non differt quod per illam virtutem aliquid duret in uno instanti vel tempore infinito, cum esse illud invariabile non attingatur a tempore nisi per accidens*». Es una infinitud de ser *secundum quid*, pero no en su intensidad perfectiva. Aunque aquí se trata, entonces, del ser más en el sentido de existencia y duración, mientras que en otros pasajes la *virtus essendi* se refiere a la posesión intensiva de toda la perfección del ser, sin embargo, ambas no carecen de relación, ya que, cuanto más intensa virtud de ser se tiene, mayor poder de durar en la existencia. Cuanto más elevada es la forma, más poder de durar en el ser. Esta potencia de la esencia es (cuasi) activa respecto de la existencia en acto (*esse*

[19] *Ibid.*, 25sq.
[20] *Ibid.*, 14.

in actu), es decir, hacia «abajo», no hacia el *ipsum esse* (hacia arriba), que respecto de la forma finita es acto (*esse ut actus*)[21].

Lo que nos interesa destacar de aquí es lo siguiente: según el autor, la potencia de la esencia se daría únicamente respecto de la existencia en acto (*esse in actu*), no frente al acto de ser (*esse ut actus*). De acuerdo con esto, la forma sería *potencia (cuasi activa)* únicamente *respecto de la existencia en acto* (o de lo actualmente existente) es decir, *hacia abajo,* pero no *hacia arriba,* es decir, no con relación al *esse* precisamente, infiere el autor, porque el *esse ut actus* es para la forma su acto. En modo alguno, al parecer, se podría hablar de un poder o fuerza de ser de la forma respecto del acto de ser (*esse*) que, según puede deducirse de lo anterior, con relación al *esse* quedaría reducida al estatus de recipiente y, una vez más, de límite.

El profesor Echavarría está introduciendo aquí la conocida diferenciación entre *esse in actu* y *esse ut actus* procedente de Fabro[22] y solidaria con aquella del mismo autor que distingue entre *causalidad predicamental* y *causalidad trascendental*. Según esta distinción, la forma *da* el ser, esto es, «actualiza lo concreto no sólo como acto formal, o acto de la materia en el orden esencial, sino también, y en consecuencia, en el orden real»[23], pero «sólo en el ámbito predicamental»[24]. De acuerdo con Fabro, afirmar que *forma dat esse* en el orden predicamental, al cual quedaría reducida la metafísica aristotélica, significa que la «forma determina todo lo real en su especie propia (su ser), y [...] por consiguiente, hace existir cada ser particular según su propia naturaleza»[25]. Así, mientras en el orden predicamental hay una correspondencia inmediata y una derivación intrínseca del *esse* respecto de la forma, en el *orden trascendental* la situación es inversa: «*forma* y *esse* están en las criaturas como potencia y acto realmente distintos, y la forma existe gracias a la participación del *esse* que ella recibe en sí [*esse* que es el efecto propio e inmediato de Dios]»[26].

Se trata de una distinción muy cercana a la ya planteada por Gilson[27] entre *causalidad formal* y *causalidad eficiente.* Para el filósofo francés, en efecto, el primer tipo de causalidad corresponde a la forma que sería la causa del ser en el sentido en que hace que la sustancia sea una sustancia, posibilitando, así, que ésta reciba el acto ser: «las formas son causas "formales" de la existencia, en tanto en cuanto que contribuyen a la constitu-

[21] *Ibid.*, 29sq.

[22] FABRO, C.: *Participación y causalidad según Tomás de Aquino* (trad. M.L. Mújica Rivas). Pamplona: EUNSA 2009, 71–81.

[23] *Ibid.*, 310.

[24] *Ibid.*, 311.

[25] *Ibid.*, 309.

[26] *Ibid.*, 318.

[27] GILSON, É.: *El ser y los filósofos* (trad. S. Fernández Burillo). Pamplona: EUNSA 2001, 220–245. Si bien, el filósofo francés propone esa diferenciación en términos de «causalidad formal» y «causalidad eficiente» (*Op. cit.*, 221).

ción de sustancias que son capaces de existir»[28]. Sin embargo en el orden existencial, la causalidad sería privativa del *esse* que es «el acto por el que la sustancia existe actualmente»[29]. Según esto, nos hallaríamos en presencia de dos tipos de actualidad concomitantes: la *actualidad formal*, propia de la forma, la cual requiere un «complemento de actualidad» que pertenece a «un orden completamente diferente, al de la *actualidad existencial*»[30].

Ahora bien, pensamos que ambas posiciones, tanto la de Fabro como la de Gilson, introducen una escisión entre la forma y el *esse* que aparece no sólo insuficientemente justificada sino difícil de sustentar cuando se analiza aquella relación desde la perspectiva de la forma *como causa del ser,* tal y como, en nuestra opinión, la concibió Tomás de Aquino[31]. De hecho, el profesor Echavarría, aunque comparte la distinción propuesta por Fabro, no obstante, expresa su disconformidad respecto a la excesiva separación que éste, a veces, establece entre acto formal y acto existencial[32].

Se constata, por consiguiente, que si no se dilucida, como paso preliminar, cuál es el rol de la forma con relación al *esse,* resultará cuando menos infructuoso todo intento de esclarecer el concepto de *virtus essendi.* Teniendo presente, entonces, la advertencia según la cual «un pequeño error

[28] *Idem.*

[29] GILSON, É.: *El ser y los filósofos,* 222.

[30] *Idem.* [Las cursivas son nuestras].

[31] En este sentido, y refiriéndose en particular a la interpretación de Gilson, Rudi te Velde ha observado que «Hablar de esta manera de dos órdenes distintos de causalidad es, pienso yo, sumamente problemático. Esto tiende a partir el ser en algo como un "ser sustancial" y un "ser existencial"; se dice que la forma es el acto último en el orden de la sustancialidad y, como tal, absolutamente diferente de la "actualidad existencial" del *esse,* como si éste representara una *clase* diferente de actualidad». TE VELDE, Rudi: *Tomás de Aquino hacerca del ser: ¿perfección y/o existencia?,* in: IRIZAR, L./SAETEROS, T. (eds.): *La fascinación de ser metafísico. Tributo al magisterio de Lawrence Dewan O.P.* Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda y Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina) 2015, 231.

[32] Cf. ECHAVARRÍA, M.: *Virtud y ser según Tomás de Aquino*, 30, nota 42: «La terminología de *esse in actu* y *esse ut actus* (que es evidente si se distinguen realmente la potencia – con sus estados en potencia y en acto – del acto mismo), que nos parece acertada, proviene de Cornelio Fabro (cf., por ejemplo FABRO, C.: *Participación y causalidad*, 71–80), que también resalta la importancia de la concepción del *esse* como acto intensivo». Hay que recordar, sin embargo, que no se da el *esse in actu* sin el *esse ut actus* y que, por lo tanto, si la forma da el *esse* (*in actu*) es porque porta en ella el *actus essendi*. En nuestra opinión, Fabro separa por momentos excesivamente la causalidad formal de la causalidad existencial, el acto formal del acto existencial. Por el contrario, cf. DEWAN, Lawrence O.P.: *Saint Thomas and Form as Something Divine in Things*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press 2007, 51: "we are invited to see special forms as belonging, in a diminished way, to domain of existence"; *ibidem*, 52: "I have aimed to present a most "existential" conception of substantial form". Nos parece especialmente significativo que Echavarría, para sustentar su separación en este punto del maestro italiano, se apoye en Dewan.

en el principio se hace grande al final»[33], este estudio, tal como se anunció, dedicará un apartado, a descifrar los alcances de la relación forma-ser. Esto también con el fin de ofrecer una posición, que sin implicar una necesaria *refutación* de la presentada por algunos seguidores del Aquinate, como es el caso de Martín Echavarría, parta sin embargo de una lectura de aquella relación que, al reivindicar el rol ontológico de la forma como causa formal del *esse*, replantee y amplíe la interpretación que reduce la *virtus essendi* al *esse*.

2. La forma como causa formal del *esse*

Como es bien conocido en los círculos tomistas, ha sido Lawrence Dewan quien a lo largo de su fecunda carrera académica libró casi en solitario[34] la batalla por devolverle a la forma el estatus ontológico que le corresponde. Son numerosos los trabajos donde el tomista canadiense ha abordado el tema, en oportunidades de manera directa[35]; en otros momentos, lo ha hecho de manera tangencial dando por asumido que, en la mente y la obra de Tomás de Aquino, el papel primordial desempeñado por la forma es el de principio o causa del *esse*.

33 Tomás de Aquino: *El ente y la esencia,* in: *Opúsculos y cuestiones selectas* (trad.). Madrid: BAC 2001, 41. [En adelante *DE*]: «"un pequeño error en el principio se hace grande al final", como afirma el Filósofo en el primer libro *Del cielo y del mundo,* y "el ente" (*ens*) y "la esencia" (*essentia*) son los primeros conceptos del entendimiento, como dice Avicena en el libro primero de su *Metafísica*, por eso, a fin de que no caigamos en el error por ignorarlos, con el propósito de superar la dificultad que implican, vamos a tratar [...]» (Leonina, líneas 1–7).

34 Con honrosas excepciones como es el caso de Stephen L. Brock y Rudi te Velde por mencionar los tomistas más destacados que comparten la posición de Fr. Dewan con respecto a la relación forma-ser.

35 Algunos de los lugares más destacados donde Fr. Dewan se ocupó del tema son: Dewan, L., O.P.: *Saint Thomas, Metaphysical Procedure, and the Formal Cause,* in: The New Scholasticism 63 (1989), 173–182 (existe versión en español de este artículo en Dewan, L., O.P.: *Lecciones de metafísica* [Irizar, L. (ed.); Domínguez, C./Irizar, L. (trad.)]. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda 2009, 129–136); id.: *Saint Thomas and the Distinction between Form and Esse in Caused Things,* in: Gregorianum 80/No. 2 (1999), 353–370; publicado como capítulo 11 en *Form and Being, Studies in Thomistic Metaphysics*. Washington: The Catholic University of America Press, 2006, 45 (existe versión en español de este artículo en Dewan, L., O.P.: *Lecciones de metafísica*, 137–153); id.: *A Note on Thomas Aquinas and virtus essendi*, in: The Thomist 75 (2011), 637–651, (versión en español: *Étienne Gilson y el Actus Essendi*, [trad. Domínguez, C./Irizar, L.] in: Stella Matutina: Universidad Católica Argentina de La Plata (2011), 73–107); id.: *St. Thomas Aquinas against Metaphysical Materialism*, in: Atti del'VIII Congresso Tomistico Internazionale, t. V. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana 1982, 412–434 (versión en español en Dewan, L., O.P.: *Lecciones de metafísica*, 185–206); id.: *Saint Thomas and Form as Something Divine in Things.* Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press 2007, The Aquinas Lecture, no. 71, (versión en español: *Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas;* [trad. y ed. Irizar, L.]. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda 2012).

Ya hemos tenido ocasión de referirnos con detalle en otros lugares[36] al inapreciable aporte para la metafísica que han representado, y representarán, los análisis de Fr. Dewan sobre el particular. Ahora resultará oportuno y pertinente con miras a arrojar luz sobre nuestro tema, detenerse en algunos de los múltiples pasajes, ciertamente la mayoría de ellos traídos una y otra vez por Dewan, en los que Tomás alude a la esencia como causa formal del *esse*. Hecho esto, consideramos que estaremos en mejor disposición para comprender aquellos otros, sin duda menos numerosos, en los que se ocupa de la *virtus essendi*.

Esse per se consequitur ad formam

Es bastante común encontrar en Tomás de Aquino, esparcidas en diferentes lugares de su obra, expresiones que ponen de relieve el íntimo vínculo que une la forma con el *esse*. Sólo por citar alguno de ellos:

> [el] ser *por sí* se deriva de la forma, porque *por sí* entendemos lo que es el ser *en cuanto tal;* mas cada uno tiene el ser según tenga la forma[37].
>
> la forma, en cuanto es forma, no necesita la materia para su *esse*, puesto que el *esse* sigue a la forma misma[38].
>
> es manifiesto que el ser *por sí* sigue a la forma: pues cada uno tiene el ser según la forma propia. De ahí que el ser no pueda de ningún modo separarse de la forma[39].

Ver: IRIZAR, L.: *L. Dewan y el redescubrimiento de la centralidad de la forma en metafísica*, in: Civilizar, 8, 14 (2008), 133–144; ID.: *Form and Being in Thomas Aquinas,* in: Science et Esprit 62, 1 (2010), 39–59; ID.: Presentación de «*Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas*», trad. y ed. L. Irizar. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda 2012, 5sq; ID.: *Étienne Gilson, Lawrence Dewan y el actus essendi*, in: IRIZAR, L./SAETEROS, T. (eds.): *La fascinación de ser metafísico*; ID.: *Conversations with Fr. Dewan: Central Metaphysical Topics in Lawrence Dewan, O.P.*

37 TOMÁS DE AQUINO: *Summa Contra Gentiles* [en adelante SCG] (ed. bilingüe con texto de la ed. Leonina, trad. y anotaciones por una comisión de de P.P. Dominicos presidida por BARBADO, Francisco O.P.). Madrid: BAC 1957–1968, l. 2, cap. 55, n. 3: «Esse autem per se consequitur ad formam: per se enim dicimus secundum quod ipsum; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam». Ver también: THOMAE AQUINATIS: *Quaestiones disputatae de anima* [en adelante: Qq. de anima], in: Leonis XIII P.M. (ed.): *Opera omnia*, t. 24. Roma: Ed. Leonina 1996, a. 6, co: «Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit eius principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen in quantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse [...]». («El ser es consiguiente a la forma misma, y, sin embargo, la forma no es su ser, puesto que es su principio. Y aunque la materia no alcance el ser [*suum esse*] sino por la forma, no obstante, la forma, en cuanto forma, no necesita la materia para su ser, ya que el ser es consiguiente a la forma misma [...])».

38 *Qq. de anima*, a. 6 co: «forma tamen, in quantum est forma, non indiget materia ad suum esse cum ipsam formam consequatur esse [...]».

39 *Qq. d. de anima*, a. 14, co: «Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam: unumquodque enim habet esse secundum propriam formam; unde esse a forma nullo

El *esse, por sí, sigue a la forma; el esse le compete por esencia a la forma [...]* Frases como éstas expresan cuán explícito ha sido Tomás al remarcar la estrecha relación, el indisociable nexo, que une forma y ser. Y lo hace explicando, en algunos casos a renglón seguido, el porqué de tan estrecha conexión: la forma *acompaña al ser,* o bien, *el ser sigue a la forma,* porque la forma es acto: «el ser le compete por esencia a la forma, que es acto»[40]. Mientras la materia *para ser* necesita de la forma, puesto que sólo recibe el *esse* a través de una forma[41]: ésta, en cuanto forma, es decir, en razón de su condición ontológica por la cual el *esse* se sigue de ella como su efecto natural, no necesita de la materia para existir[42]. Así, la forma, por su índole (*essentia*) propia – de vehículo o disposición para el *ese* – se relaciona con el *esse,* dice santo Tomás, de modo análogo a como se relaciona una potencia con su acto propio[43].

Salvando las debidas distancias ontológicas, se podría utilizar, como símil cualquier potencia puesta en relación con su acto correspondiente. Tomemos como ejemplo una potencia activa como el fuego y su acto (calentar). Pues bien, el poder del fuego es inseparable del *acto de calentar,* porque dicha potencia *ígnea* es *su principio.* En efecto, no estamos ante una potencia indeterminada capaz de ser actualizada por cualquier forma – como sucede con la materia prima. La potencia de calentar (del fuego) sólo está en *disposición de* calentar – digamos que en esto posee una cierta *tensión* o formalidad hacia su acto propio. La forma ígnea es *poder de calentar.* Tal vez, esta comparación pueda resultar útil para entender qué quiere decir Tomás cuando afirma que la forma se relaciona con el *esse,* tal como lo hace una potencia con su acto propio. Y es que así como para la potencia ígnea lo propio, lo *suyo*, es calentar; de manera equivalente, para esa potencia que es la forma, lo que le *compete (convenit), lo suyo es ser.* En ambos casos se trata de una *potencia determinada para un acto determinado* y, por lo mismo, *indisociables.* Así constatamos, como ha advertido Stephen Brock, que: [...] aunque la esencia de la forma sea relativa al acto de ser que lleva consigo como la potencia al acto, sin embargo puede decirse que la forma es esencialmente acto. «Cada cosa es un ser (*ens*) en acto *a través de* una forma» – un acto de ser sigue a la forma *per se* – «*por*

modo separari potest». Para otros pasajes similiares ver: *STh* I, q. 90, a. 2, ad 1; *In Metaf.* 4.2, lect 2.

40 *STh* I, q. 75, a. 6: «Esse autem per se convenit formae, quae est actus».

41 Cf. *Qq. de anima,* 6.

42 *Qq. de anima,* a. 6, co: «sed indiget materia, cum sit talis forma, quae per se non subsistit».

43 *Qq. de anima,* a. 6, co: «Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum».

lo cual toda forma es acto»[44]. La esencia de la forma es una potencia determinada para un acto determinado, y la potencia y el acto son absolutamente inseparables[45].

De modo que, cuando hablamos de una cosa como actualmente existente, se está hablando de *un solo acto*: el acto de la cosa que corresponde analógicamente al *esse* y a la forma. Esto quiere decir que la cosa *por su forma* es en acto, la forma se llama acto porque lleva el ser en sí, acompaña al ser: «el ser pertenece por sí a la forma; porque cada cosa es *ente* en acto [*ens actu*] en cuanto tiene forma»:[46] «El ser (*esse*) pertenece *per se* a la forma, que es acto»[47]. No hay aquí ninguna «duplicación» de actos. No es que la forma tenga alguna especie de actualidad por sí misma anterior al acto de ser que lleva consigo. La actualidad de la forma no es ninguna otra cosa que el acto de ser que lleva consigo *per se*. El acto de ser es la actualidad *de un acto*[48]. Es aquello en razón de lo cual la forma misma es acto. El acto sustancial de ser no presupone ninguna otra actualidad en la cosa. Presupone, sin embargo, la unidad esencial o indivisibilidad de la cosa[49]. Sin unidad esencial, la cosa no podría ser una sustancia, un sujeto apropiado del ser. Sería un simple montón, indefinido, no un «este algo». Por supuesto, algunas sustancias, las que tienen materia, son *potencialmente* divisibles. Pero si son realmente una unidad, ha de haber alguna otra cosa en ellas, además de su materia, que sea indivisible *per se*, «todo o nada», y que determine la materia a la unidad de un «este algo». Esta es una forma sustancial. La unidad esencial que ella confiere completa la aptitud para un cierto determinado acto de ser, y ese acto le sigue inmediatamente[50].

Porque el ser acompaña a la forma, todo ser es considerado a través de alguna forma.[51] La forma es, bajo este aspecto, su cara visible[52]. Lo determinante del *esse*[53]. El intelecto humano no conoce «seres» sino que intelige

44 THOMAE AQUINATIS: *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis,* in: *Opera omnia iussu Leonis XIII* P.M. edita, t. 24. Roma: Commissio Leonina 2000, a. 3 co. [en adelante: *De Spirit. Creat.*]: «*Est autem unumquodque ens actu per formam... unde omnis forma est actus*».

45 BROCK, S.: *¿Cuántos actos de ser puede tener una cosa? Un enfoque aristotélico de la distinción real;* in: IRIZAR, L./SAETEROS, T. (eds.): *La fascinación de ser metafísico*, 45.

46 THOMAE AQUINATIS: *Summa Theologiae,* in: *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII* P.M. edita, t. 4–12. Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888–1906, *STh* I, q. 50, a. 5.

47 *STh* I, q. 75, a. 6.

48 THOMAE AQUINATIS: *Opera omnia iussu Leonis XIII* P.M. edita, t. 1*/1: *Expositio libri Peryermeneias* 2ª ed. Roma: Commisio Leonina 1989, lib. I, lect. 5, §22.

49 Ver *STh* I, q. 6, a. 3, ad 1.

50 BROCK, S.: *¿Cuántos actos de ser puede tener una cosa?,* 46.

51 *STh* I-II, q. 85, a. 4: «Omne enim esse et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species».

52 Cf. DEWAN, L.: *Lecciones de metafísica,* 77.

53 THOMAE AQUINATIS: *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, II (líneas 230–249); in: *Opera omnia iussu Leonis XIII* P.M. edita, t. 50. Roma: Commissio Leonina 1992, 231–297: «Porque si bien cualquier forma es determinativa del ser mismo, ninguna de ellas es el ser

seres particulares; capta lo que es (*ser) un caballo*, (*ser) un gato*, (*ser) un elefante*. Es necesario tener en cuenta que la causalidad formal consiste en una *especificación*[54]. Y es que no existen «seres» sino seres particulares, es decir, seres que existen con una identidad propia que procede de su forma. Así, enseña Tomás, para los seres vivos, su *ser* es *vivir*: «el alma es la causa de ser de los vivientes, porque por la forma ellos viven, y el vivir mismo [*ipsum vivere*] es su ser [*esse*].»[55]

La forma: causa formal del esse

Quisiéramos ahora profundizar en el significado que encierra esta fórmula tan reiterada por Tomás de Aquino: la forma es el principio del *esse*[56].

El ser, ha dicho Tomás, le corresponde *esencialmente* a la forma como acto suyo. La forma es aquello por lo cual y en lo cual la cosa, por así decirlo, *aferra, abraza, y conserva* su *esse* que es *su* acto. Un acto que le pertenece como *propio*[57].

Entre forma y ser se da, así, un cierto orden: «pues la forma comparada con el ser, es como la *luz* respecto del *brillar* (*lucere*) o la *blancura* respecto

mismo, sino algo que tiene el ser [...]» [«quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse»]. [En adelante: *DH*]. También: *STh* I, q. 54, a. 2: «El ser de una criatura está siempre contraído a una naturaleza determinada». [«Esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam»] (*STh* I, q. 7, a. 2), es decir, «determinado a una cosa, de acuerdo a un género y especie» [«Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem»].; también *DH*: 24–26. Conviene aclarar que el poner de relieve el carácter *determinante* de la forma frente al *esse*, en modo alguno entra en contradicción con lo que se viene enfatizando respecto al rol primordial de la forma como causa del *esse*. Simplemente nuestra crítica se dirige hacia aquella corriente interpretativa que se detiene sólo o predominante en esta condición limitante de la forma – obvia, por lo demás, para los *entes* causados. Por esta vía, ha desatendido el significado profundo según el cual la forma es causa del *esse*.

54 Cf. DEWAN, L.: *Lecciones de Metafísica*, 132.

55 THOMAE AQUINATIS: *Sentencia libri De anima,* in: *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII* P.M. edita, t. 45/1. Roma: Commissio Leonina 1984, II. 7 (líneas 176–181): «aquello que es la causa de algo como [*ut*] sustancia, esto es, como *forma*, es causa del ser [*causa essendi*]. Pues cada cosa es acto [*est actu*] *por* [*per*] *la forma*. Pero el alma es la causa de ser de los vivientes, porque por la forma ellos viven, y el vivir mismo [*ipsum vivere*] es su ser [*esse*]; por consiguiente, el alma es la causa de los cuerpos vivos, como forma». [Illud est causa alicuius ut substantia, idest, ut forma, quod est causa essendi. Nam per formam unumquodque est actu. Sed anima viventibus est causa essendi; per animam enim vivunt, et ipsum vivere est esse eorum: ergo anima est causa viventis corporis, ut forma]. [En adelante: *In De An.*]. Tomás está comentando a Aristóteles en *De anima,* II.4.415b10-15*:* «el ser para los vivientes es el vivir, y el alma es su causa y principio». En idéntico sentido ha escrito Rudi Te Velde que: «El *esse* como lo entiende Tomás está intrínsecamente calificado por la forma: lo que significa que una cosa es dependiente de la forma de esa cosa, de modo que, para una cosa blanca ser significa ser-blanca y, para un caballo, ser significa ser-un-caballo». TE VELDE, Rudi: *Tomás de Aquino acerca del ser*, 228.

56 *STh* I-II, q. 85, a. 6.

57 Cf. DEWAN, L.: *Lecciones de Metafísica,* 205.

de ser blanco»[58]. Así como por la luz algo puede lucir, o por la blancura ser blanco. De manera análoga, gracias a la forma, que es *disposición* para el ser, algo resulta, entonces, *dispuesto* para ser (ese algo). Esto equivale a decir que por la forma «la influencia del agente es *apropiada* a la cosa que recibe el efecto»[59]. El influjo causal del agente – el sol – resulta viable a través de la forma – la luz – que así resulta en el *esse* – el brillar – y, por lo tanto, la forma es causal[60]. El *ser-vivo* es *apropiado*, *conveniente*, se *ajusta*, al viviente a través de su *forma vital* (su alma) y gracias a ella ¡el resultado es *vivir*! No podría, ciertamente, *apropiarse* del *ser-vivo*, por ejemplo, una forma pétrea. Es lo que dice Tomás con toda claridad en el siguiente pasaje:

> Es causa de algo, como sustancia, es decir, como forma, lo que es causa del ser, porque a través de la forma cada cosa está en acto; pero el alma es causa del ser para las cosas vivientes, pues ellas viven por el alma, y la vida misma es su ser; por lo cual el alma es causa de un cuerpo viviente como forma[61].

En este contexto, se comprende por qué es perfectamente válido «denominar a la forma misma el "ser" de la cosa resultante»[62]: para el viviente el vivir mismo es su ser, así como para el *sintiente* el *sentir* es su ser y para el *inteligente* lo es el *inteligir*.

En orden a ilustrar un poco más esta relación entre la forma y el ser, se podría tomar el símil de la luz eléctrica transmitida a través de una bombilla. La bombilla es la cosa luminosa, que es actualmente luminosa por la energía (que sería comparable al *esse*), los filamentos de la bombilla, serían la forma. Los filamentos son luz también, pero analógicamente, porque son *para* la luz, *están en función de* la luz, *llevan en sí* y *dan* la luz; su *raison d'être* es la luz. Haciendo la salvedad de que, a diferencia de la forma, el filamento sigue existiendo no obstante haber dejado de recibir la luz, mientras que la forma no; esta comparación puede resultar útil para entender qué significa que la forma es principio del ser. De manera proporcional a los filamentos, que no son la luz, la forma *no es* el ser, pero es el *para* el ser, *para dar* el ser.

Finalmente, es necesario remarcar que no hay contradicción en afirmar que la forma es causa formal del *esse*, y que el *esse* es, a su vez, acto suyo, pues *ambos* proceden de la causalidad – eficiente – divina y cada uno contribuye a esa causalidad según su rol propio. La causa eficiente da el *esse* –

[58] *SCG* l. 2 cap. 54.

[59] DEWAN, L.: *Lecciones de Metafísica,* 134.

[60] Cf. DEWAN, L.: *Lecciones de Metafísica,* 134.

[61] *In De An,* lib. 2, l. 7, n. 11: «Illud est causa alicuius ut substancia, id est ut forma, quod est causa essendi, nam per formam unumquodque est actu; set anima viventibus est causa essendi, per animam enim vivunt et ipsum vivere est esse eorum; ergo anima est causa viventis corporis ut forma».

[62] DEWAN, L.: *Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas,* 75.

efecto ejercido sobre la cosa causada – y lo da a través de una forma por medio de la cual la cosa se *apropia* del *esse*[63]:

> Dios causa en nosotros el *esse* natural por creación, sin la mediación de ninguna causa eficiente, pero no obstante, por la mediación de una causa formal: porque la forma natural es el principio del *esse* natural [...].[64]

Admitido el rol causal de la forma, resta precisar si su causalidad formal quedaría o no limitada a las sustancias materiales.

Son bien conocidas fórmulas como «la forma da el ser a la materia»[65] así como otros pasajes en los que Tomás hace explícita referencia a la forma como causa del ser en las sustancias materiales:

> Es manifiesto que aquello que pertenece a algo de suyo, es inseparable de él. Pero el ser le compete por sí a la forma, que es acto. De modo que, la materia según esto adquiere el ser en acto [*esse in actu*], a saber, al adquirir la *forma*; y según esto, asimismo, acaece en ella la corrupción, a saber, al ser separada de ella la forma[66].

En otros textos, santo Tomás, amplía esta causalidad de la forma a las sustancias inmateriales remarcando, igualmente, que la forma es principio del *esse* en todo *ente* causado. Sin embargo, mientras en las sustancias compuestas de materia y forma, si bien el ser siempre llega a estas a través

63 Cf. DEWAN, L.: *Lecciones de metafísica*, 132.

64 THOMAE AQUINATIS: *Quaestiones disputatae de veritate,* in: *Opera omnia iussu Leonis XIII* P.M. edita, q. 27, a. 1, ad 3, t. 22/3, (líneas 182–186). Roma: Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso 1970–1976, 3 vol. 5 fascicula. No está demás aclarar que hablar de la causalidad de la forma con respecto al *esse,* en modo alguno debe inducir a pensar que ella es causa eficiente del *esse.* Tomás en contundente en negar esta posibilidad: «Ahora bien, todo aquello que conviene a una cosa, o es causado de los principios de su naturaleza, como lo risible en el hombre, o proviene de un principio extrínseco como la luz en el aire por el influjo del sol. Pero no es posible que el mismo *esse* sea causado por la misma forma o quiddidad de la cosa, a saber, como causa eficiente, porque en este caso una cosa sería causa de sí misma y una cosa se produciría a sí misma en el ser, lo cual es imposible. Por tanto, es necesario que toda realidad cuyo *esse* es distinto de su naturaleza, obtenga el *esse* por otro». (*DE*, c. 4)

65 Cf. *DE*, c. 4; también THOMAE AQUINATIS: *Scriptum Super Libros Sententiarum.* Ed. Mandonnet R.P. Lethielleux: París 1929, Lib. 1, d. 8, q. 5, a. 2 (en adelante: *Super Sent*). «Potest enim dici 'quo est' ipsa forma partis, quae dat esse materiae». [Puede denominarse "quo est" a esa misma forma de la parte que le da el *esse* a la materia].

66 *STh* I, q. 75, a. 6: «Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam, secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea». Ver también, por ejemplo, *STh* I, q. 76, a. 4: «la forma sustancial difiere de la accidental en que ésta no da el ser en absoluto, sino (sólo) el ser de tal manera; y así, el calor no hace que su sujeto sea en absoluto, sino sólo que esté caliente [...] En cambio, la forma sustancial da el ser en absoluto; de ahí que, a su aparición, hablemos de generación absoluta en el ser, y a su desaparición, de corrupción total», y *In Aristotelis libros Physicorum,* (en adelante: *In Physic.*). Lib. 2, l. 10 (240 [15]): «la forma es causa del ser en sentido absoluto y las otras tres son causas según que algo recibe el ser [...]».

de la forma, con todo, no son solo por su forma sino también por su materia. En cambio, en las sustancias que carecen de otro principio causal intrínseco, ellas *son por sí mismas,* es decir, *son únicamente por su forma*. En confirmación de lo dicho, el *Comentario a la Metafísica* afirma que:

> [...] toda sustancia o es un ser [*ens*] por sí misma, si es solo forma, o bien, si es compuesta de materia y forma, es un *ens* por su forma; por eso, en la medida en que esta ciencia se aboca a considerar el *ens*, considera ante todo la causa formal[67].

De modo que, bajo este aspecto, es posible afirmar que la forma simple es causa de sí misma, y esto no implica incurrir en una contradicción lógica lo cual sí sucedería si se tratase de la causa material o eficiente que son siempre distintas de su «efecto», esto es, no se identifican con la sustancia de la cual son causa. Pero siendo la forma principio del *esse,* y tratándose de una sustancia que es *solo forma* puede decirse con toda propiedad que ella es (solo) por su forma, esto es, es ella la causa de su ser, supuesta obviamente la causa eficiente divina:

> las preposiciones «fuera de» [*ex*] y «desde» [de] no significan la relación causal formal, sino más bien la relación material o la eficiente. Pues bien, estas últimas causas son siempre distintas de aquella de lo cual son causas; nada es su propia materia ni hay algo que sea su propio principio activo. Sin embargo, algo es su propia forma, como resulta claro si se consideran todas las cosas inmateriales[68].

Por tanto, el principio *forma dat esse* no solo puede extenderse legítimamente a las sustancias inmateriales, sino que es precisamente en este tipo de *entes* en los que aparece de modo *especialmente luminoso*, la causalidad de la forma frente al *esse*. En efecto, el hecho de que la forma de suyo, es decir, en cuanto forma, esté orientada, acompañe, al ser, explica que las formas separadas de la materia, esto es, las formas exentas de la rémora, por así decirlo, que implica para ellas su dependencia de la materia, puedan estar *completamente orientadas al ser*, esto es, sean incorruptibles[69].

De lo dicho hasta aquí, puede inferirse, entonces, que lo que distingue a la forma del ser no es, pues, su imperfección, el hecho de ser un límite. Por

[67] *In Metaf,* lib. 3, l. 4, n. 3: (ed. Cathala, n°384); y cf. DEWAN, L., O.P.: *St. Thomas, Metaphysics and Formal Causality*, cap. 8 de *Form and Being*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2006, 131–166.

[68] *STh* I, q. 39, a. 2, ad 5.

[69] Cf. DEWAN, L.: *Lecciones de metafísica,* 201. Fr. Dewan irá aún más lejos al observar que la incorruptibilidad es la condición propia de toda forma en tanto que forma: «[...] ser forma es tener una semejanza con la primera causa; necesitar de la materia para existir es, de alguna manera, no alcanzar el nivel propio de ser una forma». DEWAN, L.: *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics.* Washington: CUA Press 2006, 181. [La traducción de esta cita es nuestra].

el contrario, la forma, de suyo, es *perfección*[70] porque *acompaña* y *determina* al ser. Esto que resulta tan evidente en Dios, en quien su esencia es su mismo *esse*, tratándose de los seres creados, no pudiendo ciertamente identificarse en ellos forma y *esse*; la forma, no obstante, continúa cumpliendo allí su rol ontológico de *compañera* indisociable del *esse*. Forma y ser no pueden separarse en tanto que la forma es la condición metafísica ineludible para que los *entes* puedan *ser*: «Forma enim manente, oportet rem esse: per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse»[71]. O bien, utilizando la metáfora de Tomás de Aquino, así como la diafanidad, es principio del iluminar (lucir cuya causa eficiente es la luz), porque hace al aire sujeto propio de la luz, es decir lo hace capaz de recibir la luz; de modo similar, la forma es principio del *esse* porque hace a la sustancia sujeto propio del ser, capaz de recibir el ser. En este sentido, Tomás dirá que la forma *completa* la sustancia, es el *complementum* de la sustancia[72]. Siendo concebida como su complemento, es decir como aquello que consuma su acabamiento o perfección[73], ¿alguien pondría en duda la condición de *perfección* como la caracterización más íntima y definitiva de la forma?

En fin, si el orden, la luminosidad[74], la identidad, la belleza[75] y la variedad ontológica de los seres, *llegan con la esencia,* ¿cómo no hablar de la

70 Cf. *STh* I, q. 14, a. 6: «porque toda forma por la que un ser se constituye en su especie, es cierta perfección». [«Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est»]. Tomás, refrendando a Aristóteles, exalta la forma haciéndola objeto de los siguientes apelativos: «la forma es de algún modo algo divino, óptimo y apetecible. Es algo divino porque *toda forma* es de alguna manera una participación por similitud del ser divino [*divini esse*], ser que es acto puro, pues cada cosa está en acto [*est in actu*], en cuanto *tiene forma*. Es algo óptimo porque el acto es la perfección de la potencia y su bien; por consiguiente, se sigue que es apetecible, porque cada cosa apetece su perfección». TOMÁS DE AQUINO: *In Physic.*, lib. 1, 1. 15, con relación a ARISTÓTELES: *Fis.* I.9 (192a17).

71 *SCG* l. 2 cap. 55.

72 Cf. *SCG* l. 2 cap. 55.

73 De acuerdo con el Diccionario de la RAE, el primer significado de complemento es: «Cosa, cualidad o circunstancia que se añade a otra para hacerla *íntegra* o *perfecta*». Fuente: http://www.rae.es/diccionario-panhispanico [El subrayado es nuestro].

74 Cf. TOMÁS DE AQUINO: *Comentario a la Primera Epístola a Timoteo* (trad. J.I. M.). México: Editorial Tradición 1977, cap. 6, l. 3: «La luz en las cosas sensibles es el principio de la visión; de donde el medio que de algún modo hace conocer las cosas se llama "luz". Pero cada cosa se conoce por su forma y según que actualmente es; de donde cuanto tiene de forma y de acto tanto tiene de luz. Por tanto las cosas que son ciertos actos, pero no puros, son luminosas, pero no luz. Mas la divina esencia, que es acto puro, es la misma luz (Juan I). Y Dios habita consigo, y ésta es luz inaccesible, esto es, no visible a los ojos carnales, sino inteligible [...]».

75 Cf. TOMÁS DE AQUINO: *In librum b. Dionysii De Divinis nominibus expositio* cap. 4, 1. 5 [ed. C. Pera. Rome: Marietti 1950, n° 349]: «[Dionisio] dice [...] que de esta belleza [divina] procede el ser de todas las cosas existentes: la claridad, en efecto, pertenece a la consideración de la belleza, como se ha dicho; ahora bien, toda forma, por la que la cosa tiene ser, es cierta participación de la claridad divina; y esto es lo que él añade, a saber, que las cosas sin-

esencia sino en términos de perfección? De hecho, su *cercanía,* su *parentesco,* con el *esse* determina precisamente que la jerarquía de perfección existente entre los diversos tipos de forma esté directamente vinculada con su proximidad al Ser cuya forma es ser. La gradación ontológica de las formas señala grados de *virtus essendi* o grados de poder ser *identificables, no simplemente dependientes,* con la mayor o menor perfección de cada forma:

> Toda forma es una cierta semejanza del primer principio que es acto puro: por consiguiente, en tanto una forma se acerca más estrechamente a una semejanza de él, participa más de sus perfecciones [de las del primer principio]. Pero es así que entre las formas de los cuerpos el alma racional es la que más se acerca a la semejanza de Dios, y por eso es partícipe de las cualidades más nobles de Dios, es decir, el entender, la capacidad de producir movimiento y la posesión del ser por sí mismo. Mientras el alma sensitiva es partícipe en menor grado y el alma vegetativa, todavía menos, y así sucesivamente. Por lo tanto, yo afirmo que no le pertenece al alma [...] tener el ser por sí mismo [*esse absolutum*] en cuanto es forma, sino en cuanto es semejanza de Dios[76].

Esto nos permitirá entender ahora que la forma se puede considerar como algo que tiene *cantidad virtual*, o *cantidad de perfección*. Cantidad virtual que resulta graduada por los diferentes grados de perfección de la esencia: hay esencias más perfectas y esencias menos perfectas, esencias con menos o con más cantidad virtual. Así, las esencias más perfectas, tienen mayor cantidad virtual que las demás y, por consiguiente, mayor duración y mayor operación[77].

3. La virtus essendi

Acerca del esse como acto

La explicación sobre el estatus ontológico de la forma resultaría incompleta si no se examina, siquiera brevemente, en qué sentido el *esse* es para Tomás acto de todos los actos.

gulares son bellas según su propia inteligibilidad, esto es, según su propia forma; de donde resulta evidente que el ser de todas las cosas se deriva de la belleza divina».

76 *Super Sent.* lib. 1, d. 8, q. 5, a. 2. obj. 5 y ad 5. (*ed. cit.* t. 1 228 y 231).

77 Son muy ilustrativos al respecto los espléndidos textos donde Tomás elogia la nobleza de los seres que poseen la capacidad de conocer. Estos gozan de un grado de excelsitud que procede de su forma inmaterial, que es la más perfecta o actual: «los seres dotados de conocimiento se diferencian de los que no lo tienen en que estos últimos no poseen más que su propia forma, mientras que los primeros alcanzan a tener, además, la forma de otra cosa, ya que la especie o forma de lo conocido está en el que lo conoce. Por eso se echa de ver que la naturaleza del ser que no conoce, es más limitada y angosta, y, en cambio, la del que conoce, es más amplia y vasta [...]», *STh* I, q. 14, a. 1; ver también *SCG* l. 1 cap. 44: «Inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum: nam per hoc ipsum *est quodammodo omnia,* habens in se omnium perfectionem», *In De An.,* lib. 3, 1. 6.

Traigamos algunos de los pasajes más conocidos en los que santo Tomás enfatiza esta actualidad y perfección como lo más propio y característico del esse:

> «esto que llamo ser es lo más perfecto de todo [...]»[78].

Incluso de las formas mismas porque, en efecto:

> «Ninguna cosa tiene actualidad, sino en cuanto que es. Por lo cual el ser mismo es la actualidad de todas las cosas, incluso de las formas mismas»[79].

Tomás lo denomina exactamente:

> «actualidad de todos los actos y, por lo tanto, es la perfección de todas las perfecciones»[80].

Así, el *esse*, insiste santo Tomás, es la perfección primordial de la cual dependen todas las perfecciones de un *ente*:

> "las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser: pues es de acuerdo con esto que algunas cosas son perfectas, a saber, que tienen *el ser en alguna medida* [*aliquo modo esse habent*]"[81].

Ahora bien, cuando Tomás afirma que el ser es acto de todos los actos, al expresarse de ese modo no pretende significar que el *esse produzca* todos los actos. Si esto fuera así, estaría confundiendo el *esse* causado con Dios. El ser es *acto de todos los actos* porque es lo último que «llega». Llega al final y completa todas las actualidades.[82] Captada así la actualidad del *esse*,

[78] *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9: «hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum [...]». También *STh* I, q. 4, a. 3, ad 1.

[79] *STh* I, q. 4, a. 1, ad 3: «Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum». También leemos en *STh* I, q. 3, a. 4: «el esse es la actualidad de toda forma o naturaleza [...]» [«esse est actualitas omnis formae vel natura [...]»].

[80] *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9: «esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum». También *SCG* lib. 1 cap. 28: «[...] toda perfección de cualquier cosa, ésta la posee según su propio *esse*; pues el hombre no tendría ninguna perfección por su sabiduría si no fuese sabio por ella, e igualmente sucede con los demás seres. Por lo tanto, según el modo en que una cosa tiene el *esse*, así es su modo de perfección [...]».

[81] *STh* I, q. 1, a. 4, ad 2: «Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent».

[82] Es en este sentido que Fr. Dewan enfatizó vivamente la condición del *esse* como causa final, esto es, como primero en la intención del primer agente (Dios) y último en la consecución y, por lo mismo *efecto* de las otras causas que desempeñan el rol ontológico de *instrumentos* de la causa eficiente más alta: «de acuerdo con el orden de los agentes va el orden de los fines, de manera que al primer agente corresponde el último fin, y proporcionalmente en [debido] orden, a los otros agentes los otros órdenes[...] Por lo tanto, el *esse*, que es el efecto propio y el fin en la operación del primer agente, debe tener el lugar del fin último. Ahora bien, el fin, aunque es primero en la intención, es, sin embargo, último en la operación, y es el efecto de otras causas. Y así el esse creado mismo, que es el efecto propio correspondiente al primer agente, es causado por las otras causas, aunque la causa primera

se comprende con mayor claridad en qué sentido la forma es potencia para el ser. El ser, ciertamente, no produce la forma, porque eso querría decir que la forma no es potencia para el ser, sino que es efecto del ser, y esto no tiene sentido. Sería tanto como decir que mi vida (o el vivir = ser) produce mi alma (= forma). Mientras que la relación es exactamente en sentido opuesto: vivo (soy) porque tengo vida (es decir, una forma vital). Pero, en el bien entendido de que la forma me da la vida porque tiene *esse,* que es su acabamiento. Ninguna forma, efectivamente, es sino por el *esse*[83].

El *esse* es la actualidad propia *de* la esencia, *actualitas substantiae vel essentiae*[84]*;* es el acto por el cual algo se dice *ser* sin más calificación (*simpliciter*)[85]. Es, por tanto, una actualidad primera, básica, no la *última* en el sentido de que, de suyo, el *esse* implique toda la perfección o plenitud de ser que puede alcanzar la cosa. Algo, por cierto, privativo del *esse* divino. Inversamente, la plenitud gracias a la cual un ente puede denominarse bueno *simpliciter* será el resultado de diferentes actualizaciones accidentales que le sobrevendrán en el transcurso de su devenir existencial[86].

La expresión «acto de todos los actos» se ha interpretado a menudo en el sentido de que el *esse* encerraría en sí mismo todas las perfecciones[87]

que causa el esse es el primer principio». *DP* q. 7, a. 2, ad 10. Sobre el tema del *esse* como causa final en Lawrence Dewan, ver, por ejemplo: *Lecciones de Metafísica,* 131–135.

[83] Cf. *Quodl.* 12.5.1 (líneas 23–33).

[84] *STh* I, q. 54, a. 1; cf. *De Spirit. Creat.*, a. 11.

[85] *STh* I, q. 5, a. 1, ad 1: «ser [*ens*] quiere decir algo que está en acto [*aliquid proprie esse in actu*], y como el acto dice relación a la potencia, propiamente se le llama ser por aquello en que primariamente se distingue de lo que sólo está en potencia. Pues éste es el ser sustancial de las cosas, y en atención al ser sustancial les llamamos simplemente seres [*ens*]».

[86] Como observa Stephen Brock: «Un hombre no es bueno sin calificación por el mero hecho de estar vivo, es decir, meramente en función de su ser sustancial. Esto lo convierte en bueno solamente en un cierto aspecto. Él necesita muchos otros actos: los actos de *ser valiente,* de *ser sabio,* de ser *grato a Dios*, etc». (BROCK, S.: *¿Cuántos actos de ser puede tener una cosa?,* 38). El profesor Stephen Brock está comentando aquí *STh* I, q. 5, a. 1: «Por lo tanto, en función del primer ser, que es sustancial, una cosa es llamada un ser sin calificación y buena en un cierto aspecto, es decir, en tanto es un ser; mientras que en función del acto último una cosa es llamada un ser bajo un cierto aspecto y buena sin más calificación. Por lo tanto, lo que dice Boecio – que "en las cosas, que sean buenas es distinto de que sean" – debe ser tomado con referencia a ser bueno y a ser, sin más calificación; pues en función del primer acto una cosa es un ser sin más calificación, mientras que en función de su último acto es buena sin más calificación. Y sin embargo, en función del primer acto es buena de alguna manera, y en función de su último acto es un ser de alguna manera».

[87] ALVIRA, Tomás/CLAVELL, Luis/MELENDO, Tomás: *Metafísica.* Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. 2001, 109: «La multiplicidad de criaturas revela la existencia de perfecciones diversas y, al mismo tiempo, muestra una perfección común a todos los entes, que es el ser (*esse*) [...] Esa comunidad en el ser, unida a la diversidad en el modo de poseerlo y manifestarlo, es expresión de que todas las criaturas están compuestas de un acto (el ser), que encierra de modo eminente todas sus perfecciones, y de una potencia (la esencia), que lo limita a un grado determinado». En el mismo lugar añaden: «Si la forma sustancial humana existiese separada de las individuos, la forma sustancial humana contendría unidas y en plenitud todas las perfecciones que los hombres singulares tienen de manera limitada en

cuando en realidad esto puede cumplirse únicamente en el *esse* divino. Con relación a los seres causados, esa fórmula ha de leerse, en cambio, en el sentido de que el *esse* «representa la actualidad común a todos los actos o formas particulares, o sea, lo que constituye la actualidad de todo acto o forma»[88].

La forma: ¿potencia receptiva y/o potencia cuasi-activa?

Retornemos ahora a la forma. En el apartado anterior[89] hemos intentado poner de relieve su *dignidad* ontológica como compañera inseparable del *esse*. Asimismo, se ha pretendido profundizar en cómo dicho estatus, una vez entendido, permite comprender a su vez que la forma, que es acto, es causa formal del *esse*.

Creemos que los argumentos presentados oportunamente ofrecen criterios de interpretación que conducen a entrever que la forma de los seres causados es vista por Tomás de Aquino como *potencia para el esse*. Mientras en Dios la esencia es su propio *esse*, en los seres que no son su ser sino que reciben el *ser* por el influjo de la causa primera, lo que los *capacita* o *hace aptos* para recibir tal influjo es su forma que puede, así, denominarse con toda propiedad *virtus essendi*. La forma es causa porque es potencia para el ser, el ser potencia para el ser es su causalidad.

Sin embargo, queda por resolver en qué medida algo que posee el estatus de *recipiente* del *esse* puede, asimismo, poseer un rol causal, *quasi activo*, frente al *esse*. ¿No resultan, acaso, incompatibles ambas condiciones ontológicas?

En efecto, mientras que en *SCG* lib. 1 cap. 20, Tomás llama a ese poder de ser una potencia «*quasi activa*»:

> Debe saberse, sin embargo, que esta respuesta del comentarista no es suficiente, porque si bien se afirma que en el cuerpo celeste no existe una cierta potencia pasiva para el *esse*, que es la potencia de la materia, hay, no obstante, en él, cierta potencia activa [*quasi activa*], que es su fuerza de ser

número e intensidad, y si de hecho la encontramos restringida, es debido a la potencia que la recibe y la coarta». En la misma línea que los autores anteriores se pronunció Eudaldo Forment en varios lugares de su obra; Así, en *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona 1984, 148. Leemos: «[...] siendo el ser acto, y comparándose a todo como acto, por ser acto de los actos, es decir, el acto primero fundamental, y que, por ello es lo más perfecto de todo, o perfección suprema, se sigue que el ser nunca será "recipiente" de alguna perfección. El ser, que hace que toda la actualidad y perfecciones de los entes se derive del ser participado, no puede ser completado o perfeccionado por algo, que de esta manera sería "recibido", y por ello es él quien completa y perfecciona al recipiente. Es más, por incluir el ser todas las perfecciones, es el mismo ser el que las confiere al recipiente, según la capacidad de este». Para otros pasajes en los que se contiene una idea similar, ver del mismo autor: FORMENT, E.: *Introducción a la Metafísica*, 143–149; ID.: *Lecciones de Metafísica*. Madrid: Ediciones Rialp S.A. 1992, 247.

88 TE VELDE, R.: *Tomás de Aquino acerca del ser*, 242.

89 Apartado 2.

(*virtus essendi*), puesto que Aristóteles dice expresamente en el I *Caeli et mundi* que el cielo tiene la capacidad (*virtus*) de existir siempre[90].

No obstante, como ya se ha visto, Tomás de Aquino la denomina también *recipiente* del *esse:* «La forma se compara con el ser como el recipiente con lo recibido»[91]. En este mismo orden de ideas se sitúa esta otra afirmación de Tomás: «La potencia de la criatura respecto al ser es sólo receptiva; pero la potencia activa es de Dios mismo de quien procede el influjo (*influxus*) del ser»[92].

Pensamos que para eludir esta supuesta contradicción conviene prestar atención a las siguientes precisiones.

Por un lado, debemos estar alerta respecto de la tendencia de asociar toda potencia receptiva a un *poder orientado indistintamente tanto al ser como al no-ser.* A fin de no incurrir en este error debemos acudir a la distinción antes aludida que Tomás mismo introduce entre la potencia de la materia y la potencia de la forma. Ambas, ciertamente, tienen en común el ser potencias receptivas. Pero, mientras la materia es una potencia indeterminada, esto es, apta para recibir cualquier forma,[93] y, en ese sentido, es potencia para el no ser;[94] la forma, en cambio, es potencia receptora, pero

[90] *SCG* l. 1 cap. 20 n. 22: «Sciendum tamen quod haec responsio Commentatoris non est sufficiens. Quia, etsi detur quod in corpore caelesti non sit potentia quasi passiva ad esse, quae est potentia materiae, est tamen in eo potentia quasi activa, quae est virtus essendi: cum expresse Aristoteles dicat, in I caeli et mundi, quod caelum habet virtutem ut sit semper».

[91] *STh* I, q. 4, a. 1. En *STh* I, q. 104, a. 4, ad 2, Tomás precisa que: «potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinae virtutis».

[92] *STh* I, q. 104, a. 4, ad 2: «Ad secundum dicendum quod potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsum Dei, a quo est influxus essendi. Un de quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinae virtutis». Igualmente, en: THOMAE AQUINATIS: *Sententia Metaphysicae*. Turín: Marietti 1954, lib. 12 l. 8 n. 15: «non [...] virtus activa sui esse, sed solum susceptiva». Ver también: THOMAE AQUINATIS*: In Aristotelis libros De caelo.* Ed. Leonina 1886, lib. 1, l. 6 (en adelante: *In De Caelo*). Allí precisará que el poder de ser no es pasivo (como el de la materia prima) sino que pertenece a la potencia de la forma.

[93] Cf. THOMAE AQUINATIS: *In Octo libros Physicorum.* Turín: Marietti 1954, lib. 1. l. 15, n. 3: «Y sin embargo la potencia de la materia como sujeto es una con respecto a muchas formas; pero según la razón son muchas potencias conforme a su disposición hacia las diversas formas». [«Et tamen potentia materiae subjecto est una respectu multarum formarum; sed ratione sunt multae potentiae secundum habitudinem ad diversas formas».]; *Sententia libri Metaphysicae*, lib. 1. l. 2, n. 15: «Aunque la materia prima esté en potencia a todas las formas, sin embargo las recibe con cierto orden». [«Licet enim material prima sit en potential ad omnes formas, tamen quoda, ordine suscipit eas»].

[94] THOMAE AQUINATIS: *Sententia Metaphysicae*. Turín: Marietti 1950, lib. 12. l. 2, n. 8: «así también la materia, en la generación de la sustancia, que es sujeto de generación y corrupción en cuanto es de sí, está en potencia a la forma y la privación [...]». [«ita materia in generatione substantiae, quae est subiectum generationis et corruptionis, quantum es de se, est in potential ad formam et privationem (...)».]; y lib. 12. l. 2, n. 13: «[Aquellas cosas] que mutan según la sustancia, es decir las que se generan y se corrompen, tienen aquella materia

no indeterminada, pues es *potencia receptora de un* (uno solo) *acto*, y, tal como subraya santo Tomás, «el recipiente propio de un acto de tal manera se compara como potencia a dicho acto, que *en modo alguno está en potencia para su contrario*». Esto es, la forma, en tanto que potencia para el ser, de ninguna manera está en potencia para el no ser:

> En todo cuanto se corrompe debe haber potencia para no ser, porque, si hay algo que carezca de potencia para no ser, en modo alguno será corruptible. En la sustancia intelectual no hay potencia para no ser. Pues está claro, por lo ya dicho, que la sustancia completa es el recipiente propio del ser. Ahora bien, el *recipiente propio de un acto* de tal manera se compara como potencia a dicho acto, que en modo alguno está en potencia para su contrario. Así, por ejemplo, el fuego de tal modo dice relación al calor, como la potencia al acto, que nunca estará en potencia respecto al frío. Por donde se ve que ni en las sustancias corruptibles hay en la sustancia completa potencia para no ser si no es en razón de la materia. Pero en las sustancias intelectuales no hay materia, porque son sustancias completas simples. Luego en ellas no hay potencia para no ser y son, en consecuencia, incorruptibles[95].

Tal como ha puesto de relieve Stephen Brock:

> Es muy importante no confundir la potencialidad de la forma sustancial para el ser sustancial, con la potencialidad de la materia prima. Para Tomás estas potencialidades son comparables, pero no son idénticas. La potencialidad de la materia es indeterminada. La materia está en potencia para muchos actos de ser diferentes, cada uno de los cuales excluye al otro. Su potencia para cualquier acto dado de ser no es solamente tal como para poder tener ese acto, sino también tal como para poder carecer de ese acto y tener otro distinto

que es sujeto de generación y corrupción, o sea la de sí está en potencia a las formas y a las privaciones [...]». [«Ea enim quae transmutantur secundum substantiam, idest quae generantur et corrupumtur, habent materiam, quae est subiectum generationis et corruptionis; quae scilicet de se est in potentia ad formas et ad privationes».]

95 *SCG* 1. 2, cap. 55. Tomás remarca esta especial condición de la potencia de la forma cuando afirma que: «en las cosas compuestas, hay que considerar dos actos y dos potencias. Está en primer lugar la materia, que es como potencia respecto a la forma, y ésta es su acto; y, en segundo lugar, la naturaleza constituida con la materia y la forma se comporta como potencia respecto al ser, pues la que lo recibe. Así pues, cuando prescindimos del fundamento material, si permanece alguna forma de una naturaleza determinada subsistente por sí, y no en la materia, se relacionará con su propio ser como la potencia con el acto. Y *no me refiero a la potencia que puede separarse del acto, sino a la que siempre acompaña a su acto.* Y así, la naturaleza de la sustancia espiritual, que no está compuesta de materia y forma, es como potencia con respecto a su propio ser [...]» (*De spirit. creat., a.* 1, co.). También, *De substantiis separatis,* cap. 8, co: «Queda pues claro en qué difieren la potencia que hay en las sustancias espirituales y la potencia que hay en la materia. Porque la potencia de la sustancia espiritual se refiere únicamente al orden que la misma dice al ser; en cambio la potencia de la materia se refiere al orden que la misma dice a la forma y al ser. Por lo tanto si alguien llama materia a las dos potencias, es obvio que emplea la palabra materia en sentido equívoco». En el mismo sentido leemos en *De Pot.*, q. 5, a. 4, ad 1: «*la potencia para el esse,* no solamente se recibe según el modo de una potencia pasiva, que proviene de la materia, sino también *según el modo de una potencia activa, que proviene de la forma*, y no puede faltar en los cuerpos incorruptibles» [El subrayado es nuestro].

> en su lugar. No hay un acto singular de ser con el cual esté esencialmente asociada; por sí misma está «*meramente* en potencia». Contrariamente, la potencialidad de la forma sustancial es determinada. Toda forma sustancial determina inmediatamente su sujeto a un cierto acto sustancial de ser. Lleva consigo a este acto de ser, necesariamente y *per se*. No tiene ninguna potencialidad para un acto sustancial de ser que sea diverso, ni para carecer del único que lleva consigo. De este modo, «en el alma, la misma esencia simple es como si fuera material, y el ser (*esse*) participado es formal en ella; este ser, sin embargo, está necesariamente en unión con la esencia del alma, porque el ser sigue a la forma *per se*»[96]. La esencia de la forma es «como si fuera material», comparable con la materia, en cuanto es una potencia receptiva, una capacidad para recibir o participar en el ser. Pero difiere en cuanto un cierto acto de ser lo sigue *per se*, lo que equivale a decir, por virtud de su esencia. La forma tiene potencialidad, pero a diferencia de la materia, no está por sí misma «meramente en potencia». Está por sí misma en acto[97].

De hecho, santo Tomás parece tener muy presente el carácter inseparable de estas condiciones propias de la forma, a saber, la de potencia receptora y la de principio del *esse,* cuando afirma que: «el ser con respecto a la forma se compara como acto. Por esto, en efecto, en los compuestos de materia y forma, se dice que la forma es el principio del ser, porque es el complemento de la sustancia cuyo acto es el ser mismo: así como la diafanidad es para el aire el principio del lucir porque le hace sujeto propio de la luz.[98]»

Da la impresión de que una de las razones que ha conducido a algunos intérpretes del Aquinate a considerar la forma solo como mera recepción y límite, radica precisamente en haber separado lo que Tomás no separa: la forma, en tanto que *principio del esse,* capacita, hace apta a la sustancia para *recibirlo.* Es más, según esto, el acento no habría que ponerlo tanto, como parece que no lo pone Tomás, en el carácter de *recipiente* de la forma, sino en su condición de principio del *esse* lo cual le concede una condición ontológica tal que «es capaz de cumplir el rol de *completar al sujeto propio del acto de ser*»[99].

Por lo demás, resulta significativo que Tomás sea contundente en sostener que es propiamente la sustancia la que deviene *receptora* del ser

96 *STh* I, q. 90, a. 2, ad 1.

97 BROCK, S.: *¿Cuántos actos de ser puede tener una cosa?*, 44sq.

98 *SCG* l. 2, cap. 54 n. 5: «Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. *Per hoc* enim in compositis ex materia et forma *dicitur forma esse principium essendi*, quia est *complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse*: sicut diaphanum est aeri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis».

99 DEWAN, L. O.P./IRIZAR, L.: *Conversations with Fr. Dewan;* 36: «We should ask ourselves *what is the nature of form as such,* that it is able to fulfil the role of *completing the proper subject of the act of being*». Dewan está comentando aquí *SCG* l. 2, cap. 54. [El subrayado es de Fr. Dewan].

gracias a que la forma es principio del *esse*[100]. Claro está, que tratándose de sustancias inmateriales la sustancia será la forma misma.

Hay otra razón, incluso de mayor peso, por la cual el ser *recipiente* respecto del *esse* por parte de la forma, no tendría por qué inducirnos a ver en ella un comportamiento equiparable al de la potencia pasiva frente al principio agente. Se trata de la naturaleza misma del actor creador. Como es bien conocido, la causa primera, al dar el *esse,* lo hace a través de una forma[101]. Pues bien, Tomás de Aquino, al referirse al modo como opera el agente creador, es cuidadoso en subrayar que no lo hace a través del movimiento, esto es, reduciendo algo desde la potencia al acto. El agente creador, es decir, el agente que da la totalidad del *esse* por medio de una forma[102], *hace ser en acto aquello que según su naturaleza está en potencia para el esse*[103]. Parece bastante nítido que el carácter receptor de la forma, esto es, el ser potencia para su acto propio, dista considerablemente de aquellas potencias indeterminadas y abiertas, por lo mismo, hacia contrarios (ser y no-ser). La forma, porque es potencia de ser, por así decirlo, *no tiene opción*: su resultado natural es ser, y es así cómo el Creador al crear algo, lo hace *actualizando en el ser* lo que es *poder* o *potencia para ser.* Se podría decir que existe un tránsito natural (casi espontáneo) de este *poder de ser* al *ser*; tan «natural» cómo es decir que la forma es *el modo de cooperación con la causa primera,* apuntando hacia el fin de la causa, el ser en acto[104].

[100] Cf. *SCG* l. 2, cap. 55 n. 5: «la sustancia completa es el recipiente propio del ser [...].» [«substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse»].

[101] Cf., por ejemplo: *Super Sent.*, lib. 2 d. 17 q. 1 a. 2 ad 5: «Según el Filósofo en el libro 2 De anima, vivir no es otra cosa que el ser de los vivientes; de ahí que, como el alma racional es pero no es aquello por lo que es, también vive y no es aquello por lo que vive. Pero como aquello por lo que es formalmente, no es una forma que sea parte de su esencia, sino su mismo ser; así también aquello por lo que formalmente vive, no es una forma que sea una parte de su esencia, sino su mismo vivir. Pero aquello por lo que efectivamente es y vive, es Dios mismo, que infunde en todos el ser y el vivir; en las cosas compuestas por medio de la forma, que es parte de la esencia que ellas tienen; pero en las sustancias simples, por medio de toda la esencia que ellas tienen». [«secundum philosophum in 2 de anima, vivere nihil aliud est quam esse viventium: unde sicut anima rationalis est nec est, illud quo est: ita etiam vivit, nec est illud quo vivit. Sed sicut illud quo est formaliter, non est aliqua forma quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum esse; ita id quo vivit formaliter, non est aliqua forma quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum vivere. Sed id quo est et quo vivit effective, est ipse Deus, qui omnibus esse et vitam influit: in rebus quidem compositis mediante forma, quae est pars essentiae earum; in substantiis autem simplicibus per totam essentiam earum»].

[102] Cf. *De Veritate,* q. 27, a. 1, ad. 3.

[103] Cf. *Qd. De An.,* a. 6, ad 10: [«agens per motum reducit aliquid de potentia in actum; *agens* autem sine motu non reducit aliquid de potentia in actum, sed *facit esse actu quod secundum naturam est in potentia ad esse*, et huiusmodi agens est creans»]. [El subrayado es nuestro].

[104] Cf. *De Potentia.* q. 7, a. 2, ad 10; ver: DEWAN, L., O.P.: *Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas* (trad. L. Irizar), 80. Santo Tomás demuestra que la creación no es movimiento por lo que sigue: Lo que es hecho por movimiento se hace a partir de algo

Creemos, entonces, que en el mismo Tomás se encuentra suficiente soporte argumentativo como para pensar con razón que, para él, entender la forma como potencia receptiva no implica reducir su estatus al de un mero límite y, por lo mismo, a una cierta pasividad. Porque si bien, *en los seres causados* es límite, esto es algo que le corresponde en cuanto *tal forma*[105]. Con todo, lo *suyo*, lo *propio*, en *cuanto forma* – y esto también es válido para esos seres – no es limitar sino *ser*. Así, la forma causada, debido a que el ser le *conviene esencialmente,* lo suyo, es ser *poder de ser*, *virtus essendi,* limitado, sí, pero es *poder de ser*: «la forma es aquello *por lo que es* una cosa, puesto que es el principio del ser [...]»[106].

Notemos, finalmente, como lo remarcó reiteradamente Fr. Dewan, que no es posible calar en el singular modo de causalidad encerrado en esta potencia receptiva del ser si no es en el contexto de la causalidad divina. Un texto, considerado por Dewan como especialmente luminoso, es el de la virtud de la caridad donde Tomás explica que la caridad, si bien es algo creado en el alma, no obstante, *opera formalmente* y, por eso, posee la eficacia misma del agente de quien procede[107]. Esa es precisamente la *eficacia* de la forma: el abrir paso a la «acción» o el efecto del agente que en el caso de la forma sustancial es el ser.

Con miras a subrayar el papel de la forma como *instrumento divino* respecto del ser de la cosa, compatible así con su carácter de potencia receptora, Lawrence Dewan consideraba también de especial valor metafísico el pasaje en el que Tomás de Aquino argumenta que, si bien el intelecto agente participa en el intelecto superior, esto no impide que pueda fluir de la esencia del alma como las demás potencias[108].

preexistente (como en las producciones particulares) (*STh* I, q. 45, a. 3 co). Y lo propio del movimiento es que un mismo sujeto tenga un modo de ser distinto según el antes y el después (*STh* I, q. 45, a. 2, ad 2). Pero lo que obra moviendo y cambiando no es causa universal del ser puesto que obra sobre algo presupuesto a la producción como preexistente. Por ejemplo, hacer algo a partir de una materia previa sobreañadiendo una forma. Por eso «la creación no es mutacion [*mutatio*], sino la misma dependecia [*ipsa dependentia*] del ser creado respecto al principio que la origina. Por tanto, pertenece al género de la relación». (*SCG* l. 2 cap. 18). Porque anulada la acción y la pasión del movimineto en las cosas creadas, no que más que la relación con el principio creador (*STh* I, q. 45, a. 3 co).

105 Cf. DEWAN, L.: *Lecciones de metafísica*, 151: «La forma o esencia ("sustancia"), como tal, no es limitación o finitud. Antes bien, es identidad (también llamada "quedeidad"). Le ocurre a la forma o esencia el ser finita, en cuanto es *tal* esencia, a saber, distinta de la esencia infinita».

106 *SCG* l. 2 cap. 54: «Forma tamen potest dici ipsum *quo est,* secundum quod est essendi principium...».

107 Cf. *STh* II–II, q. 23, a. 2, ad 3: «La caridad obra formalmente. La eficacia viene de la forma en la medida de la virtud del agente que la causa. De aquí que la caridad no sea vanidad, sino que más bien causa un efecto infinito, al unir el alma con Dios justificándola; lo cual demuestra la infinitud del poder divino, autor de la caridad».

108 Cf. *STh* I, q. 79, a. 4, ad 5: «puesto que la esencia del alma, creada por el entendimiento supremo, es inmaterial, nada se opone a que la facultad participada del entendí-

El común denominador en dichos pasajes, y que es extensible al caso de la forma sustancial, radica en que se está ante un poder eficaz el cual no reconoce en sí mismo esa eficacia, sino en tanto que participa del poder de un agente superior. Tanto la forma accidental correspondiente a la virtud de la caridad y la forma accidental propia de la potencia intelectiva agente, así como la forma sustancial, «tienen poder» en la medida que reciben el influjo, son el *vehículo,* de un poder superior.

Resulta bastante evidente, entonces, que en el pensamiento de Tomás de Aquino, «Es la influencia divina la que hace posible la función causal de la forma»[109]. Por tanto, no solo no habría de generar extrañeza su rol de causa del *esse,* sino que, admitido esto, uno debería concluir sin mayor dificultad que la forma y, no el *esse,* es potencia para el *esse.* Es más, examinando todo bajo esta luz, afirmar que el *esse* sea potencia para el *esse,* suena extraño e, incluso, contradictorio[110].

La forma como virtus essendi

En los apartados anteriores hemos querido poner de relieve aquellos lugares en los que Tomás de Aquino denomina a la forma *virtus essendi* o fuerza de ser. Con miras a confirmar esta interpretación hemos intentado mostrar previamente que esa captación de la forma sólo puede comprenderse adecuadamente una vez que se ha penetrado en el vínculo forma-ser; conexión indisociable en el que la forma es vista como causa formal del *esse.*

Situados, pues, en el contexto de la forma como principio del *esse,* supuesta la causalidad divina, se muestra con suficiente claridad que la forma es *virtus essendi,* una fuerza gracias a la cual las cosas *son* y *permanecen en el ser.*

Hemos tenido oportunidad de constatar, en efecto, cómo Tomás denomina específicamente a la forma como poder cuasi activo de ser[111]. Así como en los *entes* causados la forma parece *confundirse* con el *esse*, en tanto *compañera indisociable* y *principio suyo* (para un caballo *ser*, es *ser caballo*). Algo similar ha de suceder con relación a la *virtus essendi,* entendida como potencia o poder propio de la forma: una cosa tiene tanto de (poder o potencia) de ser, cuanto sea el poder (*virtus*) de su forma, que por ser acto, no se reduce a ser receptiva a la manera de un principio pasivo

miento supremo, por la que efectúa la abstracción de la materia, proceda de su esencia lo mismo que proceden las demás potencias».

109 DEWAN, L.: *Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas,* 84.

110 Sería tanto como afirmar, por ejemplo, que el vivir del viviente (que es su ser) ¡es su potencia de vivir!

111 Cf. *SCG* l. 1, cap. 20, n. 22: «[Hay en los cuerpos celestes] cierta potencia activa [*quasi activa*], que es su fuerza de ser (*virtus essendi*)»].

(indeterminado), sino más bien se comporta como si fuera un principio activo, *determinante* de lo que recibe en sí.

Se trata de una fuerza *para el ser* que se dispone a recibir dicha actualidad según un modo gradual y proporcionado[112]. De modo que, en algunos *entes*, (como es el caso de las sustancias corruptibles), la forma determina al *esse,* pero solo *por un tiempo,* esto es, sólo bajo la presencia de determinadas condiciones materiales que son naturalmente temporales (porque otras formas, por así decirlo, combaten a favor de la materia). Así, cuando estas condiciones desaparecen, la forma también. En las cosas incorruptibles, en cambio, la determinación de la forma hacia el *esse* no está sujeta a tales condiciones contingentes, ya sea porque la forma *domina totalmente* la materia, o bien porque no necesita en absoluto de la materia. En este caso, la determinación hacia el ser es permanente, y la forma es en ellas fuerza para ser siempre. Naturalmente, es también dicho poder específico el que da cuenta de la presencia en dichas sustancias de unas operaciones más potentes[113].

Precisamente porque la forma, acompaña al ser, es causa del ser, de formas más perfectas se siguen *seres más perfectos,* esto es, *más duraderos*[114]. Se trata de seres en los que al ser solo forma o darse en ellos un *predominio* (una «victoria») sobre la materia por parte *de la forma,* que es *fuerza de ser*, no hay cabida para el no-ser:

> La forma, en cuanto a lo que es, es un acto y por medio de ella las cosas existen en acto. Por tanto de ella proviene la necesidad del *esse* en algunas cosas. Esto sucede o porque tales cosas son formas no en la materia; y así no hay inherente en ellas una potencia al no ser, sino que por su forma siempre están en la fuerza de ser (*virtus essendi*); como sucede en las sustancias separadas. O porque sus formas por su perfección equivalen a toda la potencia de la materia, de modo que no queda potencia para otra forma ni, en consecuencia, para un no *esse*; como sucede en los cuerpos celestes. Pero en los que la forma no satisface la entera potencia de la materia, permanece todavía en la materia potencia para otra forma. Y, por tanto, no hay en ellas una necesidad de ser, sino que la fuerza de ser (*virtus essendi*) se da en ellas tras la victoria de

[112] Cf. *De pot.*, q. 5, a. 4, ad 1: «en el grado en que una cosa tiene la inherencia de una forma, en ese grado está en él la inherencia del poder de ser (*virtus essendi*) [...].» [«Nam quantum unicuique inest de forma, tantum inest ei de virtute essendi [...]»]. Ver también *Super de causis*, lect. 4.

[113] Cf. el ya citado pasaje de *STh* I, q. 42, a. 1, ad 1. Recordemos que allí Tomás, hablando de la cantidad virtual, distingue entre la cantidad virtual correspondiente a la perfección de la forma en cuanto tal, y la cantidad virtual de aquello que se sigue de la forma, a saber: el ser «medido» en su permanencia o duración, y la operación.

[114] Es de suma importancia recordar la indicación de Tomás según la cual lo mejor (cantidad virtual) en un ser es su permanencia: «lo que es mejor en las cosas es la permanencia. Esto se da en las sustancias separadas e inmóviles; y toda permanencia en los seres inferiores se deriva de ellas». [«optimum in rebus est permanentia. Quae quidem in substantiis separatis est absque omni motu; et quidquid permanentiae est in inferioribus rebus, illinc derivatur (*In De caelo* lib. 2, l. 18, n. 11)»].

la forma sobre la materia: como resulta claro en los elementos y en las cosas que constan de elementos[115].

La *virtus* de estos seres, que es una *potencia perfecta,* marca, como es lógico, tanto su mayor *duración*:

Cada cosa dura tanto en el *esse* cuanto es su poder de ser (*virtus essendi*); a no ser por un accidente, como ocurre en aquellas cosas que son corrompidas con violencia. Pero hay ciertas criaturas en las que está inherente el poder de ser (*virtus essendi*) no para un cierto tiempo sino para ser siempre, como son los cuerpos celestes y las sustancias intelectuales; ya que son incorruptibles por no tener contrario. Resulta, por tanto, que a ellas les compete siempre el *esse*[116].

Como su operación:

la palabra «virtud», según su primera acepción, parece implicar cierta violencia, por lo que en *3 Caeli et mund.* se dice que un movimiento accidental, es decir, violento, es aquel que procede de una fuerza (virtud), es decir, de un acto de violencia, no con ayuda de la naturaleza. Sin embargo, dado que nada puede ejercer violencia sino por medio de una potencia perfecta en cuanto que actúa y no se actúa sobre ella, es así que la palabra « virtud » fue llevada a significar toda potencia perfecta, sea aquello por lo cual algo puede subsistir en sí mismo o aquello por medio de lo cual puede realizarse una operación: y de este modo se dice en *1 Caeli et mund.* que la virtud es lo último en cuanto a la potencia, porque la perfección de la potencia se mide a partir de lo último y lo máximo que alguien es capaz de hacer[117].

[115] *SCG* l. 2 cap. 30 [para. 11]. También ver, por ejemplo: *Q. d. de anima*, a. 1, ad 5.

[116] *SCG* l. 2 cap. 30. Un texto crucial (texto «guía» lo llamó Fr. Dewan) para la comprensión de la forma como *virtus essendi* es este de *STh* I–II, q. 85, a. 6: «De todo ser corruptible podemos hablar en dos sentidos: primero, considerando la naturaleza universal; segundo, la naturaleza particular; la naturaleza particular es la propia virtud activa y conservadora de cada ser. En este sentido, todo defecto y corrupción va contra la naturaleza, como se dice en el segundo libro "Sobre el cielo": esa virtud cuida de la existencia y de la conservación del ser a que pertenece. En cambio, la naturaleza universal es una virtud activa que radica en algún principio universal de la naturaleza, por ejemplo en alguno de los cuerpos celestes, o en alguna substancia superior. En este sentido, algunos nos hablan de Dios como "naturaleza y raíz de todas la naturalezas" [*natura naturans*]. Esa virtud busca el bien y conservación de todo el *universo*, para lo cual se requiere alteración y corrupción en las cosas. Y en este sentido son naturales las corrupciones y males de las cosas; *no ciertamente por la inclinación de la forma, que es el principio del ser y de la perfección*, sino según la inclinación de la materia, que se le asigna proporcionalmente a tal forma según la distribución del agente universal. Y, si bien es cierto que *toda forma trata de perpetuar su ser cuanto pueda*, ninguna forma de cosa corruptible puede conseguir perpetuarse, excepto el alma racional, que no está totalmente sujeta a la materia corporal, como las otras formas, sino que posee su propia operación inmaterial, según dijimos en la Primera Parte». También el ya citado de *In De caelo* 1, 6. En el mismo sentido: *In De caelo*, lib. 1 l. 29 n.12; *SCG* l. 1 cap. 15 n. 4; para.5; *SCG* l. 1 cap. 20 n. 23; *De Pot.*, q. 3, a. 17, ad 2; *In Physic.*, lib. 8, l. 21, n. 15.

[117] *Sent.* lib. 3, d. 23, q. 1, a. 3. ad 1. Respecto del poder de la operación puesto en relación con una *virtus essendi* más perfecta Tomás dice que: «Por esto, en el VIII de la *Metafísica* el Filósofo dice que las especies de las cosas son como los números, que se diversifican según la

De los textos traídos hasta aquí se infiere con bastante claridad que Tomás de Aquino confiere a la forma la calidad de *virtus essendi*[118].

Sin embargo, habría que añadir también que existen importantes pasajes en los que, con la expresión *virtus essendi,* Tomás de Aquino parece no aludir a la forma en sí misma sino a *su esse,* cuya cantidad de perfección (o fuerza de ser) queda *limitada* o circunscripta según el grado de perfección de la forma. Este uso de la *virtus essendi* prevalece en aquellos lugares en los que Tomás compara el *esse* divino con el *esse* causado: Dios, quien es el *ipsum esse subsistens*, *es* según toda la fuerza de ser (*virtus essendi*). Los *entes* causados, en cambio, al tener un *esse recibido* y *participado* (en una forma), tienen un *esse,* no según toda la fuerza del ser, sino limitado[119].

Bajo este aspecto, es importante advertir que algunos autores han manifestado su inquietud con relación a lo que presumiblemente podría leerse como un uso no suficientemente demarcado del vocablo *virtus essendi* por parte del Aquinate. Tal es la posición, por ejemplo, de Carlos Steel. Para el autor, quien si bien considera que Tomás denomina a la forma *virtus essendi,* con todo, pone de relieve que, en los pasajes que acabamos de citar, la utiliza como sinónimo de perfección, no de potencia para el ser.

especie por medio de la adición de uno sobre otro. Es evidente, sin embargo, que en tanto algo es más perfecto, en cuanto es más cercano a algo perfectísimo; por lo tanto establece esta diferencia en cuanto a la naturaleza de las inteligencias, a saber, que el *esse* intelectual que sigue inmediatamente a la causa primera, es una inteligencia absolutamente completa en comparación con el *esse* en cuanto a la potencia de ser y a los demás bienes, pero aquel *esse* intelectual que es inferior en el orden de las inteligencias, retiene por cierto la naturaleza y la ratio de la inteligencia y, sin embargo, está bajo una inteligencia superior en el resto de la naturaleza y en la fuerza de ser (*virtus essendi*) y en todos los bienes y perfecciones».

[118] Esta es también la posición de Stephen L. Brock. Cf.: BROCK, S.L.: *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch.* Eugene, Oregon: Cascade Books 2015, 49. Brock escribe: «Tomás, de hecho, llama a la forma substancial *virtus essendi,* fuerza para ser». (La traducción es nuestra. En la nota 71 cita: *SCG* l. 1, cap. 20, § 174, y l. 2. cap. 30, § 1073; *In De caelo,* lib. 1, l. 6, § 62 [5]); en la misma línea argumentativa ver: BROCK, S.L.: *Tomás de Aquino*, en FERNÁNDEZ, Francisco/MERCADO, Juan Andrés (eds.): *Philosophica*: *Enciclopedia filosófica on line*, in: URL: http://www.philosophica.info/voces/aquino/Aquino.html.

[119] Cf. el pasaje ya citado de *In De Div. Nom.*, 5. Lectio 1, ver n. 6. También, *STh.* I, q. 4, a. 2: «En segundo lugar, de acuerdo a lo que se demostró anteriormente, que Dios es el *ipsum esse per se subsistens*, es necesario que contenga en sí toda la perfección de ser. Es, pues, evidente que si algo caliente no posee toda la perfección de lo caliente, esto se debe a que el calor no es participado según una perfecta *ratio*; pero si el calor fuese subsistente *per se* no podría faltarle nada de la cualidad (*virtus*) del calor. Por tanto, siendo Dios *ipsum esse subsistens*, nada le puede faltar a él de la perfección de ser. Porque las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección de ser, y según esto algunas cosas son perfectas porque de algún modo tienen el *esse*. De lo que se sigue que a Dios no le falta la perfección de ninguna cosa. Y también trata este razonamiento Dionisio, cap. V *De div. Nom.*, diciendo que Dios no es existente de alguna manera (*secundum quid*), sino que pre-recibe en sí mismo simplemente (*simpliciter*), incircunscripta y uniformemente todo el *esse* y posteriormente entrega el *esse* que es él mismo a los otros subsistentes». En el mismo sentido: *SCG* l. 1 cap. 28 y *De malo*, q. 16, a. 9, ad. 5.

De este modo, el mismo Aquinate «estaría dando lugar a una confusión» por no haber distinguido adecuadamente a la hora de utilizar esta expresión[120].

Reconocemos que este último punto merecería una discusión aparte que excede el objetivo fijado en este artículo, a saber, mostrar que la forma, en tanto que compañera inseparable del *esse* y su causa, supuesto el influjo de la causa primera, es concebida por Tomás de Aquino como *virtus essendi,* esto es, como *fuerza o poder hacia el ser.*

Conclusión

Para concluir, simplemente quisiéramos remarcar los términos del problema aquí discutido. Por un lado, está la tendencia generalizada a identificar la *virtus essendi* con el *actus essendi.* Por otro, encontramos dentro del tomismo la prevalencia de una visión de la forma que reduce su función ontológica a la de límite del *esse.* Hemos intentado mostrar que ambas interpretaciones están íntimamente conectadas.

De acuerdo con lo anterior, este estudio ha tenido como meta replantear aquella comprensión de la *virtus essendi* que la identifica con el *esse.* Para eso se ha puesto de relieve que no es posible comprender apropiadamente la *virtus essendi* sin resolver como paso previo el estatus ontológico de la forma prestando cuidadosa atención a la conceptualización que de ella ofrece Tomás de Aquino al nombrarla acto que acompaña al *esse* y causa formal del mismo. Esto último nos ha llevado a clarificar en qué sentido debe entenderse su condición de *potencia.* Un punto decisivo en el desarrollo de esta discusión, tiene que ver, en efecto, con la necesidad de rescatar una comprensión de la forma que no la reduzca a su condición de límite del *esse.* En este sentido, nuestra intención a lo largo de este estudio ha sido subrayar que, si bien toda *forma causada* es límite, esto no es lo más distintivo de ella en tanto que forma. Lo propio, lo característico, de la

[120] Cf. Steel, Carlos: «*Omnis corporis potentia est finita*». *L'interprétation d'un principe aristotélicien: de Proclus à S. Thomas,* in: Beckmann, Jan P./Honnefelder, Ludger/Schrimpf, Gangolf/Wieland, Georg (Hgg.): *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen.* Hamburg: Meiner 2013, 220–222. Allí Steel observa, en efecto, que: «En el caso de Dios no hay *potentia ad esse*: aquí la *virtus essendi* y el *actus essendi* son perfectamente idénticos. Pero en el caso de los seres creados, la *potentia formae ad esse* determina la *virtus essendi* (genit. sub.), el grado de perfección (o «intensidad») del cual son ellos capaces. Lamentablemente Tomás da lugar a una confusión, porque él utiliza la expresión *virtus essendi* (genit. objec.) también como equivalente de la *potentia ad esse*» (222). [Dans le cas de Dieu, il n'y a aucune *potentia ad esse*: ici la *virtus essendi* et l'*actus essendi* sont parfaitement identiques. Mais dans le cas des êtres créés, la *potentia formae ad esse* détermine la *virtus essendi* (genit. sub.), le dégré de perfection (ou «intensité») d'être dont ils sont capables. Malheureusment, Thomas donne lieu à confusión, parce qui'il utilise l'expression «*virtus essendi*» (genit. oiect.) aussi comme équivalent de la *potentia ad esse.*]. La misma interpretación es comprartida por Rudi te Velde (Te Velde, R.: *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas.* Leiden: Brill 1995, 124, n° 13).

forma no es ser límite, sino causa del ser y su compañera indisociable. No sin razón la esencia, dirá Tomás, se da *de modo más verdadero y noble* en Dios[121].

Resueltos los presupuestos anteriores, podemos concluir que si se logra profundizar en el parentesco indisociable que une forma y ser, entonces, seguramente resultará más claro por qué la forma, entendida como principio del ser, es por lo mismo poder para el *esse*, fuerza de ser, *virtus essendi*.

Valoramos el esfuerzo del profesor Martín Echavarría, que en su impecable y valioso análisis intenta también poner de relieve que la forma no es imperfección. Sin embargo, el no haberse definido más contundemente por su estatus de causa del *esse*, no le ha permitido, a nuestro entender, llevar su intuición hasta sus últimas consecuencias, una de las cuales es la que permite afirmar sin dubitación que la forma es para Tomás de Aquino *virtus essendi*.

Resumen

La virtus essendi *es un tema visiblemente menos transitado por parte de los estudiosos de la metafísica de Tomás de Aquino. La lectura de un sugerente artículo del profesor Martín Echavarría, quien se alista entre los autores que asocia la* virtus essendi *con el* actus essendi, *ha despertado nuestro interés en abordar un replanteamiento del tema a la luz de la captación de la forma como causa del ser. Se trata de una comprensión de la forma en la que insistió vivamente Lawrence Dewan, O.P. El objetivo de este artículo consiste, así, en poner de relieve que la comprensión que se tenga del vínculo forma-ser y del rol que cada uno desempeña en la causación del ente finito, influye de manera definitiva en la conceptualización de la* virtus essendi.

Abstract

Virtus essendi *is a subject visibly rarely treated by scholars interested in Thomas Aquinas' Metaphysics. The reading of a suggestive article by Professor Martin Echavarria, who enlists among the authors who associate* virtus essendi *with* actus essendi, *has aroused our interest in addressing a rethinking of the issue in light of the acquisition of the form as a cause of being. It is an understanding of the form on which Lawrence Dewan, O.P. strongly insisted. The aim of this paper is thus to highlight that the understanding you may have of the link form-being and of the role that each plays in the causation of finite being influences definitively the conceptualization of* virtus essendi.

[121] Cf. *DE,* cap. 1: «Mas porque el ente de modo absoluto y primario se dice de las sustancias, y secundariamente y sólo en cierto modo de los accidentes, se sigue que la esencia se da con propiedad y en verdad en las sustancias, en cambio en los accidentes se encuentra sólo en cierto modo y relativamente. Por otra parte, algunas sustancias son simples, mientras que otras son compuestas, y en ambas se da la esencia, pero de un modo más verdadero y noble [*ueriori et nobiliori modo*] en las simples, porque tienen un ser más noble, y son causa de las compuestas, al menos la sustancia primera y simple, que es Dios».