



**Universidad
Nacional
Villa María**

Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo A. Podestá"
Repositorio Institucional

Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales IV

Año
2023

Autores
Giordano, Cecilia; Lema, Carlos Maximiliano y Ramirez, Luciano

Compiladora
Giordano, Cecilia

Este documento está disponible para su consulta y descarga en el portal on line de la Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo Alberto Podestá", en el Repositorio Institucional de la **Universidad Nacional de Villa María**.

CITA SUGERIDA

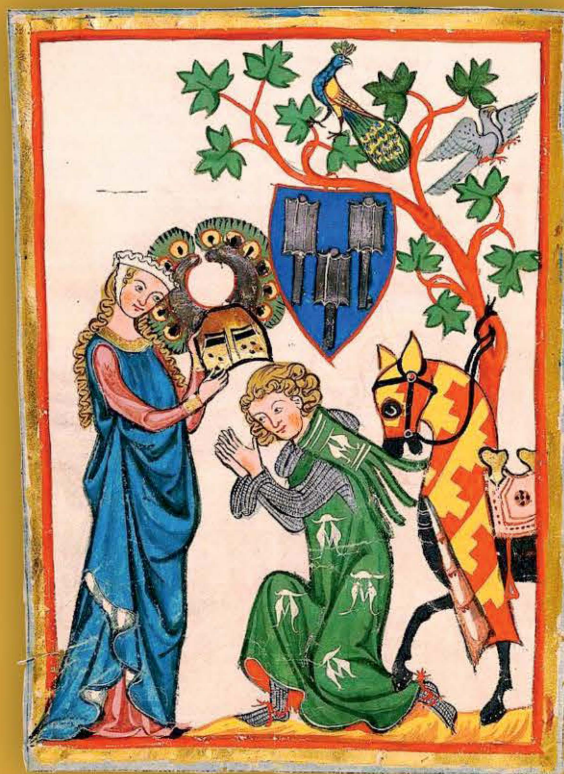
Giordano, C. (2023). *Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales IV*. Universidad Nacional Villa María.

http://biblio.unvm.edu.ar/opac_css/index.php?lvl=cmspage&pageid=9&id_notice=45338



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

ASPECTOS METODOLÓGICOS EN EL ABORDAJE DE TEXTOS Y PROBLEMAS FILOSÓFICOS MEDIEVALES IV



COMPILADORA
Cecilia Giordano

AUTORIDADES

Rector:

Abog. Luis Alberto Negretti

Vicerrectora:

Mgter. Elizabeth Theiler

Secretario Académico:

Mgter. Javier Díaz Araujo

Instituto de Extensión:

Lic. Gabriela Redondo

Instituto de Investigación:

Dr. Pablo Fiorito



ASPECTOS METODOLÓGICOS
EN EL ABORDAJE DE TEXTOS
Y PROBLEMAS FILOSÓFICOS MEDIEVALES IV

Carlos M. Lema - Cecilia Giordano - Luciano Ramírez

ASPECTOS METODOLÓGICOS
EN EL ABORDAJE DE TEXTOS
Y PROBLEMAS FILOSÓFICOS MEDIEVALES IV

Cecilia Giordano
(Compiladora)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE VILLA MARÍA

Giordano, Cecilia

Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales IV / Cecilia Giordano ; Carlos Maximiliano Lema ; Luciano Ramirez ; Compilación de Cecilia Giordano. - 1a ed. - Villa María : Universidad Nacional de Villa María, 2023.

Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-4993-95-3

I. Filosofía Medieval. I. Lema, Carlos Maximiliano II. Ramirez, Luciano III. Giordano, Cecilia, comp. IV. Título.

CDD 180.9

La responsabilidad por las opiniones en este libro incumbe exclusivamente a los autores firmantes y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de las autoridades de la UNVM.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio eléctrico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo y expreso del Editor.

Queda hecho el depósito que previene la ley 11723
Impreso en Argentina

ÍNDICE

Introducción	9
Reflexiones en torno a la belleza de los entes desde la metafísica gilsoniana <i>Carlos M. Lema</i>	13
Breve disquisición/comentario sobre el artículo «Reflexiones en torno a la belleza de los entes desde la metafísica gilsoniana», de Carlos M. Lema <i>Cecilia Giordano</i>	115
Una lectura de las cuestiones 1, 2 y 3 de <i>De potentia Dei</i> de Tomás de Aquino <i>Luciano Ramírez</i>	129
TEXTOS	
Presentación	157
Notas sobre el vocabulario del Ser <i>É. Gilson</i>	161
Lenguaje y doctrina del Ser en Santo Tomás de Aquino <i>É. Gilson</i>	179

INTRODUCCIÓN

El presente volumen recoge trabajos realizados en el marco del proyecto de investigación que lleva su nombre, subsidiado por el Instituto de Investigación de la Universidad Nacional de Villa María, y radicado en el Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Humanas. El proyecto transita ya su cuarto período, al término del cual publicamos, como lo hemos hecho en los tres anteriores¹, algunos trabajos de investigación desarrollados por sus miembros, compilados.

El trabajo de este equipo se circunscribe al estudio de pensadores bajomedievales, observando no sólo ni excluyentemente un criterio histórico, sino también y, sobre todo, un interés sistemático-doctrinal. Este punto de vista coincide, en parte, con lo que afirma Alain de Libera acerca del modo como los autores del siglo XIII abordaban la filosofía:

«Cuando hace historia de la filosofía, la filosofía escolástica no colecciona informaciones históricas. Su mirada no es crítica en el sentido del filólogo, sino crítica en un sentido que es necesario llamar, de manera adecuada, filosófico, porque no considera en el texto su historia, sus deformaciones, sino la doctrina que entrega. En este sentido, criticar una doctrina es un acto complejo que supone un análisis...»².

¹ Ellos son: *Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales*, Patricia PÉREZ DE CATALÁN (comp.), Advocatus, Córdoba, 2015; *Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales II*, Cecilia GIORDANO y M. del Rosario INNOCENTI (comp.), Alfa Ediciones, Córdoba, 2018, y *Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales III*, Cecilia GIORDANO Y Ricardo BUSSETTI (comp.), Alfa Ediciones, Córdoba, 2020.

² A. de LIBERA, *Filosofía Medieval*, ed. Docencia, Buenos Aires, 2000, p. 364.

Aunque es claro el manejo de fuentes medievales y, cuando así lo exige, la minuciosa investigación del sentido de las palabras usadas por los pensadores, sin embargo observamos que los trabajos que aquí presentamos siguen un interés especulativo-doctrinal. Al decir de de Libera, lo que prima no es tanto una crítica *filológica*, cuanto una crítica *filosófica*.

No ocurre lo mismo con los dos artículos de E. Gilson que traducimos. En estos, el filósofo francés realiza un exhaustivo estudio histórico-filológico sobre el origen y desarrollo de los términos *essentia-esse-ens-existentia*, del cual extrae ciertas conclusiones de orden filosófico.

Recordamos, a propósito, un criterio que asumimos para entender la historia de la filosofía y que es el siguiente: el sentido de la misma –en este caso, de la historia de la filosofía medieval– no es económico, ni sociológico, ni filológico, ni siquiera netamente histórico³. Es filosófico. De modo que todas estas ciencias constituyen un gran aporte, sin el cual sería imposible hablar de *historia* de la filosofía; mas la filosofía piensa su historia *filosóficamente*. En cada mente que la estudia, la filosofía medieval adquiere una actualidad nueva y efectiva en un diálogo vivo con los pensadores del pasado.

Así lo expresa este *Soneto* de Francisco de Quevedo:

Retirado en la paz de estos desiertos,
con pocos, pero doctos libros juntos,
vivo en conversación con los difuntos,
y escucho con mis ojos a los muertos.

Si no siempre entendidos, siempre abiertos,
o enmiendan, o secundan mis asuntos,

³ Cfr. É. GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 2004, cap. XII, p. 265.

y en músicos callados contrapuntos
al sueño de la vida hablan despiertos.

Las grandes almas, que la muerte ausenta,
de injurias de los años vengadora,
libra, ¡oh gran don Joseph! docta la imprenta.

En fuga irrevocable huye la hora;
pero aquélla el mejor cálculo cuenta,
que en la lección y el estudio nos mejora.

En el primer artículo, titulado «Reflexiones en torno a la belleza de los entes desde la metafísica gilsoniana», Carlos M. Lema trata el tema de la belleza trascendental en los textos de Tomás de Aquino y de Étienne Gilson. Pasando por la discusión sobre el estatuto de la misma como trascendental del ser, siguiendo por su relación con el bien y la verdad, se aboca el autor a presentar la tesis principal de su estudio. Ésta consiste en sostener que la belleza, en las notas que la constituyen, halla un correlato en los principios que hacen a la estructura metafísica del ente. Esto justifica, según el autor, un tratamiento metafísico de la belleza, que trasciende el plano de la estética.

Cecilia Giordano, en su trabajo «Breve disquisición/comentario sobre el artículo *Reflexiones en torno a la belleza de los entes desde la metafísica gilsoniana*, de Carlos M. Lema», argumenta sobre la tesis central del artículo, sosteniendo que la belleza trascendental no puede consistir en una *armonía intrínseca* al ente, según la denominación de Lema, pues se confundiría con el mismo ente, dejando de ser un trascendental. Otra de las razones de ello es que introducir armonía o proporción entre los principios constitutivos supone hablar de una relación entre ambos, haciendo problemática su unidad y su composición.

En «Una lectura de las cuestiones 1, 2 y 3 de *De Potentia Dei* de Tomás de Aquino», Luciano Ramírez analiza las primeras tres cuestiones del texto de Aquino, con el objetivo de mostrar la secuencia que sigue su pensamiento. Comenzando por la consideración de la potencia divina en sí misma y pasando por la potencia considerada como potencia generativa, culmina en el significado de la potencia creadora, y la acción creadora de Dios.

Finalmente, incluimos en este volumen dos artículos de Étienne Gilson, que traducimos –entendemos que por primera vez– al español. Ambos han sido publicados en la edición francesa de *L'Être et l'essence* como Apéndices I y III respectivamente⁴.

Cecilia Giordano

⁴ Ver *infra* Textos, Introducción.

REFLEXIONES EN TORNO A LA BELLEZA DE LOS ENTES DESDE LA METAFÍSICA GILSONIANA

Carlos M. Lema¹

«Discutimos de entrada a causa del camino a tomar para llegar a destino, diciéndole yo que por aquí era más cerca y, por consiguiente, más rápido y mi amigo retrucando que por aquí mismo era solamente más feo y prefería zigzaguear por un camino más largo pero más bello, y, por consiguiente, más cómodo.

A partir de varias tardes en su compañía y en su ruta, terminé yo también convencido de lo que mi amigo me decía y me señalaba en su transcurso; yo, queriendo solamente llegar, pasaba por la calle como un elefante en un bazar chino, pues estaba ciego para la belleza viendo sólo la utilidad».

José Ramón Pérez

INTRODUCCIÓN

Si entendemos metafóricamente a la filosofía como un gran territorio a recorrer, compuesto por múltiples caminos destinados a tal fin, podemos decir que la metafísica, en tanto ciencia del ente y el ser, es la arteria principal que atraviesa todo ese territorio. Y lo es por dos

¹ Licenciado en Diseño y Producción audiovisual (UNVM), Doctorando en el Doctorado en Artes (UNC), Docente UNVM, miembro integrante del proyecto «Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales IV».

razones: primero, porque todos los demás caminos se conectan de algún modo con ella, y segundo, porque si no se la transita, hay un gran riesgo de extravío, una gran probabilidad de confundir las vías principales con las secundarias, llegando por ello a la conclusión de que el espacio en el que uno se encuentra es un laberinto sin salida, cuando en realidad es un espacio abierto, un conjunto de caminos dispuestos especialmente para alcanzar paso a paso otro lugar.

En este sentido, y sin salirnos todavía de la metáfora, el recorrido que emprendemos aquí tiene como propósito reconocer las intersecciones y los cruces que hay entre esa arteria principal que es la metafísica y un camino que, a pesar de ser pequeño y poco visitado, no por ello deja de desplegarse en su cercanía. Lo que buscamos, concretamente, es una vía de acceso al ente desde aquellos atributos que lo presentan como bello y que provocan por ese motivo una serie de efectos determinados sobre el ser humano que lo contempla y se complace en esa contemplación. Por supuesto que no somos ni los únicos ni los primeros en realizar un recorrido como este; ya otros lo han intentado y nosotros hemos tratado de seguir sus pasos, aunque más no sea para descubrir que las entradas y salidas efectuadas entre la metafísica y el aspecto bello de los entes los condujo finalmente a un desvío o, en el mejor de los casos, que han transitado todos esos caminos, pero de manera paralela, es decir, sin hacer que las líneas trazadas por su andar los conecten y se crucen.

De este modo, por ejemplo, hemos acompañado en trabajos previos² a autores como Leopoldo Marechal quien, en su *Descenso y ascenso del alma por la Belleza*³, parece ofrecer una serie de indicaciones

² Un primer acercamiento en este sentido se encuentra en: LEMA, Carlos Maximiliano: «José Ramón Pérez y Leopoldo Marechal: filósofos y poetas» en *Aportes a cuestiones filosófico-históricas, políticas y éticas*, Gladis Wiersma et al., Universidad Nacional de Villa María, Villa María, 2018.

³ MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso del Alma por la Belleza*, Vórtice, Buenos Aires, 2016.

que, partiendo de la belleza, pretenden conducirnos hacia el ser. Inicialmente, muchas de esas indicaciones configuraron para nosotros una suerte de mapa del tesoro, entendíamos que las pistas desperdigadas por el poeta eran «las» pistas, es decir, las marcas que debíamos seguir si lo que queríamos era tomar la dirección correcta y alcanzar un destino justo. Sin embargo, luego de la aparición del texto póstumo *Didáctica por la Belleza o Didáctica por los vestigios del Hermoso Primero*⁴, descubrimos que muchas de esas pistas eran en realidad falsas en cuanto al sentido que se le otorgaba tanto al ser como a la belleza. No es lugar aquí para tratar ni para reiterar las razones que nos llevaron a concluir la falsedad de tales pistas⁵, pero, en líneas muy generales, la mayoría de ellas tienen que ver con la influencia que René Guénon, el neoplatonismo y otras corrientes afines ejercieron sobre el autor, lo que también demuestra que uno nunca recorre este territorio en soledad, sino que siempre lo hace acompañado y que esa compañía, además, define en gran parte el andar.

Otro autor que también ha transitado estos caminos y cuyos pasos hemos intentado seguir, pero nunca de manera sistemática, es Étienne Gilson. De la enorme cantidad y variedad de cuestiones que aborda, Gilson tiene, por un lado, un conjunto de investigaciones de indudable raigambre metafísica, muchas de las cuales acuden a la historia como fuente de reflexión para intentar dilucidar el modo por el cual distin-

⁴ MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza*, Vórtice, Buenos Aires, 2016.

⁵ Estas cuestiones pueden verse en: LEMA, Carlos Maximiliano: «La influencia de René Guénon en la doctrina metafísica de Leopoldo Marechal. Primera parte» en *Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales III*, Cecilia Giordano y Ricardo Bussetti (Comp.), Universidad Nacional de Villa María, Villa María, 2020. Y también en: LEMA, Carlos Maximiliano: «La influencia de René Guénon en la doctrina metafísica de Leopoldo Marechal. Segunda parte» en *Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales III*, Cecilia Giordano y Ricardo Bussetti (Comp.), Universidad Nacional de Villa María, Villa María, 2020.

tos filósofos y corrientes han comprendido la realidad⁶ y, por otro lado, un grupo menor de trabajos en los que se interroga sobre el arte, tanto en general como a partir de alguna de sus disciplinas en particular⁷. En ambos tipos de trabajos hay alusiones directas a la cuestión del ente y de la belleza, pero no de sus relaciones, o al menos no de la manera en la que nosotros pretendemos trabajarlas aquí.

En efecto, mientras en los textos más metafísicos el autor se refiere a los trascendentales y, dentro de ellos, al que corresponde a la belleza, esa referencia siempre sigue la línea de quien fuera su guía y compañero de viaje permanente: santo Tomás de Aquino. Como teólogo, las preocupaciones de este autor se concentran fundamentalmente en las relaciones que es posible establecer entre la razón y la fe, entre la filosofía y la religión, entre el ser y Dios. A causa de esto, no se conoce ningún tratado de Tomás referido a la belleza, así como tampoco es posible encontrar en sus *Sumas* un solo artículo, mucho menos una cuestión en la que se ocupe del tema. Por eso, las menciones que hace sobre lo bello son siempre realizadas al pasar, como parte de respuestas a algunas objeciones, pero nada más. Y por eso también, cuando Gilson trata sobre lo bello en sus obras metafísicas, lo máximo que podemos encontrar es alguna aclaración o actualización de lo que ya dijo Tomás, pero nunca un desarrollo pormenorizado de lo que sería el ente desde el punto de vista de la belleza.

Al mismo tiempo, en los textos sobre arte, la cuestión de la belleza sí ocupa un lugar especial, pero lo que concierne a la metafísica se

⁶ Nos referimos básicamente a *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1966; *El ser y la esencia*, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951; *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1979; y *Las constantes filosóficas del ser*, EUNSA, Navarra, 2005.

⁷ En este caso, las principales referencias son, además de algunos ensayos de su primera época: *Pintura y realidad*, EUNSA, Navarra, 2000; *Introduction Aux Arts Du Beau: Qu'est-Ce Que Philosopher Sur l'Art? (Essais D'Art Et de Philosophie)*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1963; y *Matières et formes. Poétiques particulières des arts majeurs*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1964.

queda en un segundo plano y, en más de una ocasión, termina adecuándose a lo que requiere el objeto de estudio del caso. Dicho de otro modo, en estos trabajos el autor prácticamente no se ocupa del ente, sino de un tipo especial de ente o de un tipo especial de acceso al ente. Lo primero suele ser designado con el nombre de «filosofía del arte», mientras que lo segundo pertenece al dominio de la «estética». Y a pesar de que ninguna de las dos ocupaciones es inválida o errónea en sí misma, lo cierto es que, en nuestro caso, lo que nos interesa no es saber en qué consiste el ser de una obra de arte en particular, o la forma por la cual el placer que un objeto genera en el hombre lo lleva a definirlo como bello. Nuestro objetivo, podríamos decir, no se opone a estas cuestiones sino que se antepone, es previo a ellas, consiste en indagar sobre aquellas propiedades que poseen los entes –cualquiera sea su especie–, para que, a causa de ello, podamos experimentarlos y entenderlos como bellos.

Pero que Gilson y Tomás de Aquino no se hayan ocupado de las conexiones que hay entre el ente y la belleza en esta dirección que acabamos de definir, no significa que hayan errado el camino, ni mucho menos que no lo conozcan. Por eso, nuestra intención aquí es tomarlos como nuestros propios guías de viaje y delinear, a partir de las sendas abiertas por ellos, nuestra propia vía de acceso al ente bello. Para ello, hemos dividido el trabajo en cuatro partes o, para no abandonar la imagen que venimos configurando, en cuatro «paradas» estratégicas. En la primera, nos concentramos en resumir y sintetizar lo que entendemos es la principal cuestión metafísica para Gilson referida a las posibles respuestas que existen y han existido a lo largo de la historia de la filosofía para la pregunta por lo que es un ser o un ente. La segunda es un intento por determinar la trascendencia de la belleza. Luego de reconocer la respuesta de Gilson sobre el ente, se vuelve una tarea indispensable saber si la belleza es o no un trascendental porque, desde el punto de vista metafísico, ese es el lugar propio dentro

del cual debemos estudiar la cuestión. La necesidad de establecer la trascendentalidad de la belleza, entonces, nos llevará a discutir con algunos autores y a tomar posición con respecto a ciertas alternativas abiertas por Gilson y sugeridas por Tomás en torno a la relación entre la belleza y el bien, y entre estos dos y el ente. Las últimas dos partes se derivan y justifican en cierto modo las conclusiones a las que arribamos en la segunda y consisten, básicamente, en una explicación detallada de las dos definiciones tradicionales que existen sobre lo bello. Así, en la tercera parte nos ocupamos de lo bello como aquello que place a la vista, lo cual implica un acercamiento al ente a partir de los efectos que produce en el sujeto que la contempla. Esta definición nos permitirá ver las semejanzas y diferencias que hay, en este plano, entre la verdad, el bien y la belleza, en tanto modos de presentarse los entes al entendimiento, a la voluntad, o a ambos a la vez. En la cuarta parte abordamos lo bello como el esplendor de la forma, lo cual implica un acercamiento a la belleza a partir de las propiedades que el ente debe presentar para ser considerado de este modo. El estudio de la armonía, la integridad y la claridad nos permitirá entender cuáles son los atributos que hacen que cualquier ser sea bello, pero, además, nos permitirá reencontrar uno a uno los elementos tratados en la primera parte, es decir, reencontraremos allí lo mismo que vimos en el plano metafísico, sólo que pasados a través del prisma trascendental de la belleza.

En cuanto a la metodología, por último, realizaremos fundamentalmente un análisis de fuentes, tanto primarias como secundarias. De las primarias, las centrales son indudablemente las obras de Gilson y Tomás de Aquino, aunque también recurriremos a Dionisio Areopagita, Plotino y, en menor medida a San Agustín, Platón y Aristóteles. De las secundarias, tomaremos en algunos casos y discutiremos en otros las obras de Jan Aersten, Umberto Eco, Edgar de Bruyne y Jacques Maritain, entre otros.

1. *Respuestas a la pregunta por lo que es un ser:
o esencia, o existencia, o ente*

Vamos a partir del hecho, para nosotros evidente, de que la belleza no es algo que exista por sí misma, sino que su presencia siempre viene determinada por el ser en el que se encuentra. No hay algo así como «la belleza» en la realidad, sino seres que son bellos. Por eso, no nos resultará superfluo intentar definir, antes de pasar al estudio de la belleza y aunque sea de un modo algo esquemático, lo que es un ser. Según Gilson, la historia de la filosofía ofrece tres posibles respuestas a la pregunta por lo que es un ser. Estas respuestas no pertenecen a doctrinas o escuelas filosóficas aisladas, ni siquiera son atribuibles completamente a ciertos filósofos tomados en particular y, de hecho, hasta puede ocurrir que convivan en un mismo filósofo bajo la forma de tendencias o fuerzas entre las que se debate su filosofía. Antes bien, tales respuestas son como movimientos que realiza el intelecto humano a través de la historia en búsqueda de la inteligibilidad de la realidad que lo circunda y lo conforma, inclinándose a veces en una dirección y a veces en otra. Esto significa que, más allá del devenir histórico en el que se despliegan las filosofías y los filósofos, la propia «historia de la Filosofía tiene sentido filosófico y [es posible] definir su significado en vista de la naturaleza del conocimiento filosófico mismo»⁸.

Junto a estos movimientos filosóficos presentes en la historia, pues, es importante distinguir, por un lado, aquello que les otorga su unidad y su sentido y que es lo que Gilson denomina «la unidad de la experiencia filosófica» y, por otro lado, la existencia de los casos más o menos particulares que constituyen esa experiencia y expresan esos movimientos, los cuales son definidos como «experimentos filosófi-

⁸ GILSON, Étienne: *La unidad de la experiencia filosófica*, *Op.cit.*, p. 8.

cos»⁹. Tanto una como los otros han sido profusamente estudiados y expuestos por el autor a través de diversos libros¹⁰, pero los movimientos que se ubican entre ambos, por el contrario, se han dado por supuestos y su desarrollo siempre ha estado subordinado a los análisis de los otros dos. Por ello, la intención en este primer punto es sistematizar de manera breve y concisa cuáles son esos movimientos, sirviéndonos de manera secundaria tanto de la experiencia filosófica como de sus variados experimentos cuando los necesitemos, en vistas a obtener gracias a ello las posibles respuestas que identifica Gilson con respecto a la cuestión de lo que es un ser.

El primero de esos movimientos considera que lo que define la realidad de un ser es su *esencia*. Un ser es real en la medida en que hay algo en él que permanece siempre idéntico a sí mismo¹¹. Si un ser no contara con un elemento tal como la esencia, estaría en constante cambio, división y devenir, por lo cual no sería el ser que es y, en consecuencia, no sería nada. Para que pueda darse algo así en un ser, es necesario que eso que es idéntico a sí mismo no esté sujeto ni a generación ni a corrupción, ya que para que sea posible un antes o un después del ser, es necesario que haya algo desde donde surja y que permanezca algo luego de que desaparezca, y ese algo no puede ser otra cosa más que el mismo ser. Tampoco debe contener partes ni mezcla, puesto que si las tuviera, una parte sería lo que otra no es y viceversa, así como el producto de la mezcla no sería igual a los componentes, lo que provocaría que ese ser no sea el ser que es. De manera que la esencia, que es lo que según esta

⁹ Así lo afirma el propio autor al inicio del libro que hemos citado, cuando se refiere al conjunto de doctrinas que se propone analizar y que constituyen «series de experimentos filosóficos concretos que presentan una importancia dogmática. Cada uno representa un intento determinado de dirigir el conocimiento filosófico según cierto método; tomados en conjunto, constituyen una experiencia filosófica» (GILSON, Étienne: *La unidad de la experiencia filosófica*, *Op.cit.*, p. 8).

¹⁰ Véase nota N° 5.

¹¹ GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*, *Op.cit.*, p. 35.

primera respuesta define completamente a un ser, debe ser una unidad eterna, inmutable, inmóvil, única, indivisa, pura, continua y homogénea. Como es fácil adivinar, estas características que acabamos de enumerar coinciden con las que la diosa Aletheia le recita al protagonista del poema de Parménides cuando le muestra el único «discurso [que] como vía queda: Es»¹². Y, efectivamente, fue Parménides el fundador de este primer movimiento que, para simplificar, vamos a llamar *esencialista*. Después de él, muchos filósofos continuaron por esta misma vía, intentando matizar la absolutez de esta concepción de diversos modos, pero atribuyendo siempre las características que acabamos de ver a aquellos principios de sus doctrinas que consideraban superiores. Las Ideas de Platón, las formas de Aristóteles y de sus discípulos medievales y el Ser de Plotino, por mencionar sólo algunos ejemplos, son todos subsidiarios del esencialismo instaurado por Parménides en su poema.

Con la Modernidad, además, pasa al frente un aspecto de esta respuesta que, aunque ya estaba presente en Parménides, sólo a partir de esta época pasó a ocupar el lugar central. Estamos hablando de la identidad que hay entre el ser entendido como esencia y la inteligencia o el pensamiento que lo concibe. «Pues lo mismo es el pensar y el Ser»¹³ afirmaba el eleata hace miles de años, y Hegel, mucho más cercano a nosotros en el tiempo, sostiene lo mismo. La diferencia, empero, es que mientras para la Antigüedad y el Medioevo el acento estaba puesto en el ser y era el pensamiento el que debía adecuarse a él, desde la Modernidad a esta parte es el pensamiento el que determina la relación y, por lo tanto, el que pone o representa al ser¹⁴. Es así como el esencialismo se convierte en *ontología*. Fundada en el siglo XVII y popularizada por Wolff, la ontología se presenta como «una filosofía

¹² MONTERO MOLINER, Fernando: *Parménides*, Gredos, Madrid, 1960, p. 9.

¹³ *Ibidem*, p. 8.

¹⁴ GILSON, Étienne: *El ser y la esencia*, *Op.cit.*, p. 195.

primera afianzada en la noción abstracta de Ser en cuanto ser»¹⁵. Lo que, dicho de otro modo, significa que es un esencialismo del ser en abstracto, separado de la realidad y reducido exclusivamente al ámbito del pensamiento y su poder de deducir, sea analítica o dialécticamente, todo lo que caracteriza al ser identificado con él de ese modo.

Ahora bien, más allá de las particularidades de cada experimento o época, la respuesta esencialista u ontológica trae aparejada una serie de consecuencias de distinta clase. Por una parte, las filosofías que se inscriben dentro de este movimiento parten de un principio cuya necesidad y pureza les asegura que, sea lo que sea lo que se entienda por ser, siempre será eso y no otra cosa y, además, que no hay nada que pueda venir desde el exterior a ponerlo en duda o cuestionarlo. Por eso, la referencia constante a la unidad y a la identidad del ser consigo mismo como lo que constituye el núcleo de la realidad, hace que en esta tendencia se hable más de «el» Ser (con mayúsculas) que de «un» ser o de «los» seres. Frente al Ser así comprendido, se contraponen la multiplicidad de los seres, cuyo estatuto ontológico varía de un caso a otro, de acuerdo al reconocimiento que cada filósofo o doctrina le atribuya a esa multiplicidad. De este modo, por ejemplo, si bien es cierto que los seres sensibles de Platón son muy distintos a las sustancias de Aristóteles, ya que mientras los primeros son meras copias de las Ideas que son lo «realmente real»¹⁶ y las segundas son reales en sí mismas, también es cierto que, en ambos casos, lo que termina de definir esa realidad se encuentra más allá de los individuos particulares, los cuales no terminan nunca de identificarse con el Ser¹⁷.

¹⁵ *Ibidem*, p. 132.

¹⁶ PLATÓN: «República» en *Diálogos IV*, Gredos, Madrid, 1988, p. 304.

¹⁷ «Como la de Platón, su propia doctrina no tiene necesidad de los individuos ni les da cabida. La única diferencia es que Platón declaraba abiertamente que no le interesaban los individuos, mientras que Aristóteles declara abiertamente que no le interesa otra cosa, y seguidamente se dispone a probar que, puesto que la forma es la misma para toda

Sean copias, particularizaciones materiales de la forma, emanaciones o manifestaciones del Ser, o bien se correspondan con categorías del entendimiento o etapas en el proceso de autorrealización del Pensamiento, en este movimiento lo único que es de manera auténtica es el Ser o el Pensamiento, principio y fin absoluto que da sentido a todo lo demás. Vinculado a ello, pues, surge la presencia de una organización jerárquica y gradual por la que cada una de las manifestaciones del Ser –tomadas como individuos, como partes de una especie, como categorías, o bajo la forma que sea–, participan de él. De este modo, a pesar de que los individuos no son auténticamente el Ser, pueden ser más o menos reales en la medida en que pertenezcan a un grado mayor o menor de perfección, o en la medida que se asemejen más o menos al Ser. Las ideas de gradualidad y participación, indisociables a este movimiento, aparecen así como un intento de dar cabida a la heterogeneidad e inestabilidad de lo múltiple sin alterar por ello la identidad y la necesidad del Ser¹⁸.

Por otra parte, al asegurarse una unidad simple y libre de toda mezcla, el esencialismo u ontología garantiza también la inteligibilidad de las doctrinas que lo constituyen. El Ser, tal y como se presenta en esta tendencia, se ofrece a la inteligencia exactamente como ésta lo necesita para poder definirlo; la esencia contiene un conjunto de características fijas, permanentes y exclusivas que podemos extraer de ella con mayor o menor profundidad, pero que siempre estarán ahí para nosotros.

la especie, el verdadero ser del individuo no difiere en ningún modo del verdadero ser de la especie» (GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*, *Op.cit.*, pp. 86-87).

¹⁸ Así como Parménides fue el iniciador de esta primera respuesta, Platón fue el encargado de incorporar las nociones de gradualidad y participación como las estamos viendo, con el fin de poder explicar la razón de ser de la multiplicidad. «A lo largo de toda la historia del pensamiento occidental, la presencia del platonismo se puede detectar por estos dos signos: primero, ser y no-ser son dos variables entre las cuales se pueden hallar innumerables grados de realidad; segundo, todas las relaciones entre el ser y el no-ser pueden y deben ser expresadas en relaciones de mismidad y alteridad» (GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*, *Op.cit.*, p. 43).

Lo que demuestra un caso así, pues, es que: «Si cede a su inclinación natural, la historia de la filosofía muestra que [la reflexión filosófica] identificará primero al ser con la esencia...»¹⁹. Y ello porque el pensamiento recurre aquí al tipo de conocimiento con el que más cómodo se encuentra, a saber, aquel conocimiento que se mueve dentro de los límites del plano conceptual. En tanto abstracciones de la realidad, los conceptos consisten en determinar cuáles son las características que le corresponden especialmente a determinado objeto, más allá de que estemos o no frente a él, e incluso más allá de que tal objeto exista en la realidad exterior al pensamiento que lo concibe. Terminológicamente hablando, la palabra «ser» significa siempre en este caso un sustantivo; cuando pronunciamos el término «ser» estamos afirmando algo como algo, independientemente de si ese algo existe o no. Al mismo tiempo, es posible relacionar entre sí los diversos conceptos encargados de expresar las esencias, porque todos se organizan en última instancia en referencia al principio que les da unidad. Así como hay grados de ser, pues, tenemos también grados de conocimiento que les corresponden punto por punto y que conducen paso a paso al conocimiento más elevado de todos que es el del propio Ser. La sistematicidad, por lo tanto, es otro de los rasgos característicos de este movimiento.

Sin embargo, entre las conclusiones que se siguen de esta respuesta, también hay algunas que implican dificultades. Una de ellas, por ejemplo, tiene que ver con el lugar que estos sistemas le otorgan a la materia. Como decíamos hace un momento, si todo se organiza en grados de realidad, se sigue necesariamente que algunos seres serán más que otros, de modo que gracias a ello podremos elevarnos desde el ser menos perfecto hasta el Ser que es pura perfección. Pero el camino inverso también es posible y, así como ascendemos al Ser que es pura perfección, también podemos descender al ser menos perfecto de todos o,

¹⁹ GILSON, Étienne: *El ser y la esencia*, *Op.cit.*, p. 235.

dicho de otra manera, a un tipo de ser cuyo rango ontológico es tan inferior que se ubica justo en el límite con el no-ser, llegando en algunas ocasiones a estar en duda su misma realidad. Ciertamente, al estar sujeta a la generación y a la corrupción, al movimiento y al cambio, al ser divisible y miscible, la materia es lo que más se opone a la esencia. Por ello, en las filosofías de esta clase, lo material a veces se presenta como una mera imagen, copia de lo inteligible o espiritual, como en el caso del platonismo y más claramente en el neoplatonismo; a veces es una pura potencia de ser –lo que significa que aún no es– a la espera de la actualización de la forma, tal y como lo plantea el aristotelismo, o a veces es reducida a aquellos aspectos constantes que el pensamiento puede captar en ella y que la acercan, de algún modo, a la esencia, como sucede, por ejemplo, con la identificación que hace Descartes y todos los que le siguieron entre la materia y la extensión. De esta manera, pues, en la búsqueda de un principio exclusivo y excluyente que dé razón de los seres, este movimiento opone la materia a la esencia y termina disminuyendo o poniendo en duda su realidad, cuando, justamente, la materia y su aspecto sensible es aquello que se presenta primero y de manera más inmediata al conocimiento. En efecto, sea lo que sea el tipo de ser al que arribe la reflexión, es evidente que el punto de partida, si se afirma en la realidad, se halla siempre en los seres sensibles que nos rodean y, si bien podemos coincidir en el hecho de que la materia es lo que más se distingue y aleja de la esencia de las cosas, ello no significa que sean elementos opuestos e inconciliables. Dicho sea al pasar, más adelante veremos cómo el peso de este rechazo al plano material de la realidad y sensible del conocimiento puede afectar directamente al estatuto que ocupa la belleza como uno de los trascendentales del ser.

Otra de las dificultades con las que se enfrenta esta respuesta, quizás la más grave y espinosa de resolver, está asociada no a aquello que se distingue de la esencia y que acertadamente podemos afirmar que es la materia, sino al hecho de saber si, cuando las filosofías esencia-

listas y las ontologías plantean que la realidad de los seres se identifica con la esencia, entienden a esos seres como existentes o bien como meros posibles, cuya existencia es indiferente para su realidad. Dicho de otro modo, la dificultad puede ser expresada a partir de la siguiente pregunta: ¿Cuál es para este movimiento la realidad de los seres individuales, más allá del grado y tipo de participación que mantengan con la esencia? Porque, aunque el conocimiento encuentre su seguridad en las esencias de los seres, lo cierto es que no conoce esencias, sino individuos que las manifiestan en sus múltiples grados²⁰. En este sentido, parece que, al mismo tiempo que se asegura un conocimiento adecuado a su naturaleza intelectual, el esencialismo deja de lado la existencia real de lo que, en principio, pretendía conocer. No es que se niegue la existencia de los seres, ya que justamente desde allí se parte, pero, según esta respuesta, para que el ser sea, es preciso que no exista o, en los casos más matizados, es preciso o bien ignorar su existencia o bien reducirla a la esencia bajo la forma de un accidente, de un modo, o de un juicio del entendimiento. Siguiendo a Gilson, podemos decir que el error consiste en suponer que:

«... siendo la existencia una propiedad común a todos los seres que no son simples posibles, no hubiera inconveniente alguno en

²⁰ «En cuanto es el resultado de una abstracción, la esencia es una parte separada de la realidad concreta de donde se la abstrae. El error fundamental de los metafísicos de la esencia es el tomar la parte por el todo, y el especular sobre la esencia como si ésta fuera el ser. Las esencias no deberían ser jamás concebidas como objetos últimos del conocimiento intelectual, porque su misma naturaleza las coloca o sumerge en el ser real concreto. Abstraídas del ser, piden reintegrarlo. La abstracción intelectual no tiene como fin afirmar las esencias en el pensamiento como puras presentaciones completas y suficientes en sí mismas. Nosotros no abstraemos las esencias con miras a conocer esencias, sino para conocer esos seres a que pertenecen. ¿Cómo podríamos conocer esos seres sin sus esencias? Para cada uno de ellos la esencia es lo que él es. Pero, ¿cómo sabríamos que esas esencias son seres, si de ellas no pudiéramos decir que *son?*» (GILSON, Étienne: *El ser y la esencia*, *Op.cit.*, p. 266).

despreocuparse de ella después de habérsela atribuido. La existencia de un ser real no serviría, en efecto, para distinguirlo de otros; lo único que hace es ponerlos a todos, de la misma manera, fuera de la clase de los simples posibles. La razón de las distinciones y grados de jerarquía entre los seres reales, no es el hecho de que son, sino lo que son. Ahora bien, ser lo que son deriva de su esencia, que es idéntica a sí misma en cualquier ser, ya se la considere como real o sólo como un simple posible. De ahí en primer lugar que tantos filósofos se habitúen a tratar del ser real como si no se tratara sino del ser posible; y luego, cediendo a la inclinación natural del espíritu que los arrastra en ese sentido, a considerar finalmente la esencia posible como el centro mismo de lo real»²¹.

En contraposición y como un intento expreso de arrancar este error desde la raíz, surge precisamente la segunda respuesta, la cual considera que lo que define la realidad de un ser no es su esencia, sino su *existencia*. No sería justo definirla como un existencialismo, pues ese nombre ya está reservado para una corriente filosófica específica que, aunque expresa de un modo concreto este movimiento, no lo agota. De hecho, es bastante complejo denominarlo de un modo preciso porque, a diferencia del caso anterior, esta vez no hay un acuerdo tan explícito con respecto a los rasgos que definen la existencia, ni tampoco al tipo de ser que le corresponde más adecuadamente. Para algunos, como para el propio Aristóteles, consiste en un realismo que parte de la evidencia del movimiento y de la capacidad que tienen las formas de multiplicar las sustancias a través de la materia que actualizan. En efecto, Aristóteles «bajó» las Ideas de su maestro al mundo sensible, convirtiéndolas en formas encargadas de actualizar la materia de la que se componen todas las sustancias de esta clase y obteniendo así

²¹ GILSON, Étienne: *El ser y la esencia*, *Op.cit.*, pp. 291-292.

una serie de principios que le permitieron explicar, en parte, la causa del movimiento en la realidad²². Tenemos así un claro ejemplo de una filosofía en la que conviven ambas tendencias a la vez. Cómo resolvió Aristóteles las tensiones entre ellas y qué consecuencias se derivan de ello, es algo de lo que no nos podemos ocupar ahora, pero, sólo para mencionar un ejemplo, podemos ver cómo su caso generó una serie de complicaciones que se extendieron, al menos, hasta el siglo XIII de nuestra era:

«La controversia muchas veces secular sobre el problema de los universales atestigua por lo demás todavía mejor esta interna dualidad del aristotelismo. Realistas y nominalistas en la edad media no erraban al decirse discípulos de Aristóteles, aunque lo interpretasen, como es sabido, en dos sentidos diametralmente opuestos; porque los realistas se inclinaban a las exigencias platónicas de la doctrina, y los nominalistas en cambio seguían la fortísima corriente que la lleva sin cesar hacia lo real concreto»²³.

Para otros, como Hume, la existencia consiste en lo que somos capaces de captar con los sentidos. La respuesta asume entonces la forma de un empirismo puro cuyo principal objetivo reside en desarmar las tentativas del racionalismo cartesiano por querer deducir toda la realidad de manera abstracta a partir de un análisis de una serie de

²² Entre los cuestionamientos que Aristóteles realiza a la teoría de las Ideas de Platón, podemos citar como ejemplos los siguientes. Sobre si son causa del movimiento: «... ¿de qué sirven las Formas para las cosas sensibles, tanto para las eternas como para las que se generan y corrompen? Desde luego, no son causas ni de su movimiento ni de cambio alguno suyo». Sobre el hecho de estar o no separadas de las sustancias: «Además, habría de juzgarse imposible que la entidad y aquello de que es entidad existan separados entre sí. Por tanto, ¿cómo iban a existir separadas las Ideas, si son entidades de las cosas?» (ARISTÓTELES: *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2003, pp. 518-519).

²³ GILSON, Étienne: *El ser y la esencia*, *Op.cit.*, pp. 54-55.

conceptos o postulados de base. El empirismo de Hume se presenta así, para Gilson, como una

«... reacción existencial contra el sueño de la metafísica abstracta. Existen, en la realidad concreta, elementos tales que no pueden deducirse jamás *a priori* por medio de ningún método de razonamiento analítico, éste es eminentemente el caso de lo que los filósofos suelen llamar «causalidad eficiente»»²⁴.

En efecto, no hay nada en la esencia de un ser que permita deducir de antemano la presencia de otro ser distinto del que es su causa. Hume se afirma en este hecho evidente para demostrar que los sistemas propuestos por Descartes y sus seguidores no tienen un correlato en los seres de la realidad o, en todo caso, que su planteo va en contra de lo que los sentidos pueden decirnos sobre los seres individuales y existentes, que son los únicos que podemos conocer.

Hay también otros casos, como el de Kierkegaard y el existencialismo contemporáneo en el que tanto influyó, para los cuales la existencia es ante todo aquello que escapa al ser o, expresado de manera más precisa, aquello que no se deja encerrar dentro de los límites de la esencia y del conocimiento objetivo. Para Kierkegaard, el único conocimiento posible que tenemos de la existencia es el conocimiento subjetivo, entendido como aquel conocimiento que el sujeto experimenta y vive a través de sí. Y, en su caso particular –ya que el existencialismo posterior modificará el curso de estas reflexiones–, el problema consiste en la posibilidad de «ser» cristiano, más allá del conocimiento que se pueda tener del cristianismo como objeto, es decir, consiste en la capacidad del sujeto de ser atravesado por el cristianismo para alcanzar un modo de existencia cristiana, y no en especular sobre esta religión

²⁴ GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*, *Op.cit.*, pp. 291-292.

con el fin de generar un cúmulo de conceptos más o menos coherentes y articulados que la construyan como un objeto ajeno a quien la concibe²⁵. De esta forma, así como Platón tuvo a su Aristóteles y Descartes a su Hume, Hegel debió enfrentarse a las críticas de Kierkegaard con respecto a la objetividad, abstracción y sistematicidad estanca que esgrimía su filosofía.

«Ser un sistema y ser cerrado son la misma cosa; mas la existencia es justamente todo lo contrario. Desde el punto de vista abstracto, sistema y existencia no pueden ser pensados juntos, porque el pensamiento sistemático, para pensar la existencia, debe pensarla como abolida, y en consecuencia no como existencia. La existencia es lo que sirve de intervalo, lo que tiene a las cosas separadas; lo sistemático es el cierre, la perfecta juntura». Está pues uno cierto de hacer saltar todo sistema, cada vez que se pretenda forzarlo a aceptar al existente»²⁶.

Es así entonces cómo junto a este autor y a la inversión efectuada por Nietzsche en torno a la noción de voluntad de poder, la filosofía contemporánea ha visto nacer innumerables expresiones de este movimiento difícil de designar, pero imposible de ignorar. El propio existencialismo francés ya mencionado, el vitalismo de Bergson, la fenomenología alemana o el intento de refundación de la pregunta por el ser lanzada por Heidegger a partir de la categoría de relación como nuevo núcleo articulador, son sólo algunas de las doctrinas más conocidas.

Sin embargo, y al margen de las diferencias –que como vemos son muchas–, todos los casos enumerados aquí coinciden en una serie de puntos clave que nos permiten caracterizar, a grandes rasgos, lo que

²⁵ «Esto es lo que Kierkegaard procura expresar cuando describe el conocimiento subjetivo como un conocimiento que, para ser conocimiento, requiere una apropiación personal por parte del sujeto cognoscente» (GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*, *Op.cit.*, p. 219).

²⁶ GILSON, Étienne: *El ser y la esencia*, *Op.cit.*, p. 213.

entienden por existencia. Y esos rasgos, ciertamente, contrastan casi punto por punto con los que antes vimos que se le atribuían al ser según la primera respuesta. En este sentido, lo primero que debemos destacar, y que se comprueba a partir del brevísimo recorrido que acabamos de hacer, es el ánimo reivindicativo que atraviesa a todas las expresiones de este tipo. Cada una a su modo, las filosofías inmersas en esta tendencia coinciden en «una reivindicación de los derechos de la existencia sacrificados por tantos metafísicos»²⁷ quienes, empeñados en captar aquel aspecto de los seres que permanece igual a sí mismo, se fueron alejando progresivamente de la realidad concreta hacia nociones cada vez más separadas e independientes de esa realidad. Por este motivo, frente a la autoidentidad de la esencia, los defensores de la existencia descubren al ser siempre como lo heterogéneo, como aquello que se presenta otro, tanto con respecto a los demás seres como para sí mismo, de modo que aquí es imposible pensar la presencia de «el» Ser, sino que lo que hay es «un» ser, o «los» seres, es decir, multiplicidad y nunca unidad. Asimismo, si anteriormente se requería de la eternidad e inmovilidad del ser, ahora prevalece el devenir y el dinamismo móvil de los seres; cuando se identifica a un ser con su existencia, ésta suele venir acompañada de una temporalidad fugaz que ingresa al ser tan pronto como escapa de él. Este entrar y salir del ser, además, hace que en «las doctrinas en que «ser un ser» significa «ser actualmente», o existir, es casi imposible pensar en una posición intermedia entre ser y no ser»²⁸, o sea, no se plantea la cuestión de los grados de ser, ni de la «real realidad» de los seres; no hay término medio entre ser y no ser, sino posiciones excluyentes. Un ser no es ni más ni menos que otro, simplemente es o no es. Por eso también, a la reivindicación de la existencia, se le suma una recuperación de

²⁷ *Ibidem*, p. 175.

²⁸ GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*, *Op.cit.*, p. 42.

lo material y de lo sensible como aquellos aspectos de los seres y del conocimiento que podemos tener de manera inmediata y vivaz; incluso, aunque no necesariamente, no es extraño que ambos aspectos se confundan en uno solo, como vimos que ocurría recién en la filosofía de Hume, y como también ocurre hoy en día en algunas filosofías que, al contrario de lo que sucede habitualmente en las ontologías, mucho más cercanas a la lógica, pretenden otorgar a la estética y/o a la política el lugar que antiguamente supo ocupar la metafísica²⁹.

A nivel terminológico, por otra parte, la palabra «ser» también varía en función de cada experimento, pero siempre se mantiene dentro de un plano exclusivamente conceptual. De este modo, mientras en Aristóteles termina significando aquello por lo cual un ser es lo que es, «ser» significa la esencia. Distinto es en el escepticismo al que arriba Hume, para quien no hay respuesta y, por ende, concepto que reproduzca lo que son los se-

²⁹Así por ejemplo lo plantea Gilles Deleuze cuando afirma: «La estética sufre una dualidad desgarradora (*déchirante*). Designa, de un lado, la teoría de la sensibilidad como forma de la experiencia posible; del otro, la teoría del arte como reflexión de la experiencia real. Para que los dos sentidos se reúnan, es preciso que las condiciones de la experiencia en general devengan ellas mismas condiciones de la experiencia real; la obra de arte, por su parte, aparece entonces realmente como experimentación» (DELEUZE, Gilles: *Logique du sens*, Les éditions de minuit, Paris, 1969, p. 300. La traducción pertenece a Felipe Larrea). Para Larrea esto implica, entre otras cosas, que «la estética para Deleuze tiene que ver con una *torsión* de lo trascendental en sentido kantiano, y para ello pareciera que el autor francés provoca un ensamble, un choque, que pliega a las dos estéticas kantianas: la estética entendida según *La crítica de la razón pura*, y la estética trabajada dentro del marco de la tercera crítica, *La crítica del juicio*». (LARREA, Felipe: «Una estética deleuzeana: génesis, figura y modulación» en *Aisthesis*. 2017; N° 62: pp. 29-47, p. 32). Una posición similar, que privilegia al sujeto por sobre el ente, y que sólo retiene de aquél su dimensión sensible, esto es, que pretende «hacer entrar» la metafísica en la estética, o más bien en la relación que hay entre estética y política, se encuentra en la noción de *reparto de lo sensible* elaborada más recientemente por Jacques Rancière, quien la define como: «el sistema de las formas a priori que determina lo que se ha de sentir. Es un recorte de los tiempos y los espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y del ruido que define a la vez el lugar y lo que está en juego en la política como forma de experiencia» (RANCIÈRE, Jacques: *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2014, p. 20).

res más allá de lo que los sentidos puedan mostrarnos de ellos. El caso de Kierkegaard y el existencialismo es quizás el más ilustrativo al respecto; por un lado, respetan el sentido de la palabra «ser» establecido por las ontologías que se empeñan en cuestionar y, por el otro, sostienen que hay otro modo de experimentar el ser que expresan a través del término «existir». Y, para ellos, «existir» significa, en línea con su sentido etimológico, «ex-sistir», esto es, «estar fuera del ser», «salir del ser», «devenir».

«Los diversos movimientos que se reúnen, a veces a pesar de sus protestas, bajo el común vocablo de “existencialismo”, convienen al menos en esto, que la existencia se distingue del ser hasta el punto de oponerse a él en ciertos casos. En el mejor de los casos, existir no es jamás sino cierto modo de ser unido a la duración y en relación esencial con su propio origen»³⁰.

Ahora bien, del mismo modo que en el caso anterior, entender a los seres exclusivamente desde la existencia también trae algunos inconvenientes difíciles de sortear. De hecho, todos ellos pueden reducirse a uno, que es quizás el más importante y que ha derivado en distintos intentos de solución, cuyo éxito siempre ha sido más o menos relativo, mas nunca definitivo. Dicho inconveniente tiene que ver con la inteligibilidad insuperable que necesariamente se desprende de una concepción así. En efecto, abandonar a los seres a una multiplicidad totalmente heterogénea, en constante cambio y movimiento, aislada en su fugacidad, sin posibilidad de articulación debido a la ausencia de jerarquías y sujeta a la contingencia e inestabilidad de la materia y de lo sensible, implica que si un ser consigue existir, esto es, llega a ser algo, abandone en el mismo instante esa condición. En consonancia, ocurre que no podemos afirmar absolutamente nada acerca

³⁰ GILSON, Étienne: *El ser y la esencia*, *Op.cit.*, p. 17.

de ningún ser sin que, en el mismo momento en que lo afirmamos, deje de corresponderle. En función de ello, cada una de las filosofías que hemos mencionado anteriormente, han realizado un esfuerzo inmenso por dotar de sentido a los seres, pero más allá de la pasión y del ardor depositado en cada intento, lo cierto es que los resultados a los que llegaron nunca fueron, al menos hasta ahora, del todo favorables. Aristóteles, por ejemplo, luego de iniciar su reflexión filosófica partiendo del movimiento y de los seres individuales concretos que se le presentaban a los sentidos, se vio en la necesidad de dotarlos de actualidad, es decir, de algo que sin ser el individuo concreto, sea lo que determine finalmente su realidad al permanecer siempre idéntico a sí mismo. Terminó encontrando eso en las formas, las cuales lo condujeron inevitablemente a un esencialismo muy parecido al de Platón y del que ya hemos tenido oportunidad de hablar. Hume, en una línea completamente diferente, acabó concluyendo que, como no se puede dar razón de la relación de causalidad desde una deducción conceptual *a priori*, tampoco es posible buscar otro tipo de razones que permitan explicarla, por lo cual el conocimiento debe limitarse a lo que los sentidos nos muestran de la realidad, alcanzando así un escepticismo puro incapaz de superar el plano crítico con respecto al racionalismo que pretendía superar. Y ese mismo escepticismo será luego el que provocará que Kant le arrebatase al conocimiento metafísico cualquier tipo de validez racional³¹. En Kierkegaard, por último, la tajante negación a aceptar cualquier tipo de conocimiento sistemático y especulativo del ser, lo condujo a sumergirse en el conocimiento subjetivo como el único capaz de ofrecerle un acceso a la existencia, sólo que, así experimentada, convirtió

³¹ Refiriéndose al legado de los filósofos liberales, Gilson explica: «Desgraciadamente, como hijos ellos también de Kant y de Hume, han perdido la fe en la validez racional del conocimiento metafísico» (GILSON, Étienne: *La unidad de la experiencia filosófica*, *Op.cit.*, p. 332).

«...la existencia misma en una nueva esencia, la esencia de lo que no tiene esencia. Todas sus determinaciones son negativas, no obstante se comporta como una verdadera esencia precisamente en esto: en que se opone obstinadamente a comunicarse con ninguna otra cosa con el fin de salvar su propia pureza y seguir siendo exclusivamente lo que es»³².

A causa de esto, agrega Gilson:

«En las doctrinas en que la existencia no es más que una carencia de ser, si no es, en palabras del propio Jean–Paul Sartre, una enfermedad del ser, no es de admirar que el descubrir la propia existencia actual acabe en la «angustia» o en la «náusea», si no coincide con el descubrir el propio «absurdo», para acabar finalmente en la desesperación»³³.

Y lo mismo puede decirse del vitalismo bergsonian, el cual roza con su intuición de la Duración el misticismo irracional³⁴, o del in-

³² GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*, *Op.cit.*, p. 229.

³³ *Idem.*

³⁴ En realidad, la postura de Gilson con respecto a Bergson varía de un texto a otro. A veces lo define como un autor cercano al misticismo, como cuando afirma: «El determinismo que criticaba Boutroux era el de Comte; la forma particular de determinismo discutido por Bergson era más bien el de Spencer y su darwinismo mecanicista. La posición de Boutroux, con su apelación final al deber moral, había sido un caso claro de moralismo, pero el de Bergson, con su crítica al conocimiento intelectual en nombre de la intuición, era una revivencia de viejos misticismos filosóficos» (GILSON, Étienne: *La unidad de la experiencia filosófica*, *Op.cit.*, p. 333). Pero otras veces entiende que su doctrina, más allá de la grandeza de su búsqueda, derivó en una especie de esencialismo del devenir: «Que aquel que toda su vida se dedicó a la caza de la existencia sin captarla acaso jamás sino muy oscuramente bajo la especie esencial de la duración, haya al fin fallado en su elección, cosa es ésta que no disminuye la grandeza de su genio; pero tampoco se comete un error al denunciar el platonismo inmanente de esta filosofía del devenir» (GILSON, Étienne: *El ser y la esencia*, *Op.cit.*, p. 238).

tento de superación de la metafísica heideggeriana, o del incansable esfuerzo de la fenomenología por tratar de captar al ser en el devenir, aunque siempre se le escurra. Como vemos, alcanzamos así una situación cuanto menos curiosa, puesto que, si comparamos ambas respuestas, podemos constatar exactamente cómo todo lo que es afirmado por una, es lo mismo que le falta a la otra, y viceversa.

«La fenomenología que se toma por una ontología se equivoca, aun como fenomenología, acerca de la existencia que describe; la ontología que se toma por una fenomenología equivócase sobre la verdadera naturaleza del ser en cuanto ser, que no obstante reivindicada como su objeto propio»³⁵.

Casi toda la historia de la filosofía es interpretada por Gilson como una experiencia elaborada en virtud de una serie de movimientos oscilantes que van de una respuesta a la otra, para retornar nuevamente a la primera. Cada vez que la filosofía intentó definir a los seres mediante la esencia, acabó abstrayéndose de la realidad para elaborar un sistema que, aunque coherente y perfecto en sí mismo, poco tenía para decir sobre los seres que intentaba comprender. Como reacción a este intento, surgen entonces las filosofías de la existencia, las cuales se concentran en los individuos particulares en su constante devenir, por lo cual terminan o en un escepticismo absoluto que provoca el nacimiento de un nuevo esencialismo, o derivan directamente en él y así el ciclo vuelve a comenzar ¿Cómo escapar de esta especie de laberinto sin salida? ¿Cuál es la respuesta que ofrece el propio Gilson?

En primer lugar, es necesario reconocer cuál es la unidad de dicha experiencia y también de los fracasos en los que históricamente ha caído:

³⁵ GILSON, Étienne: *El ser y la esencia*, *Op.cit.*, p. 305.

«... se pueden resumir la naturaleza y la unidad de la experiencia filosófica en las proposiciones siguientes: primera, que puesto que el *ente* es el primer principio del conocimiento humano, este es *a fortiori* el primer principio de la metafísica; segunda, que todos los fracasos de la metafísica deberían ser atribuidos, no a la metafísica, sino más bien a los errores cometidos repetidamente por los metafísicos en lo que se refiere al primer principio del conocimiento humano, esto es, al ente»³⁶.

La primera proposición ha sido y es nuestro punto de partida. La pregunta: ¿qué es un ser o qué son los seres? significa que, antes de ocuparnos de su belleza, nos interesa comprender aquello que los define en su realidad porque, de acuerdo a cómo sea esa comprensión, distinta será la mirada que podamos elaborar acerca de la belleza. La segunda proposición ha sido demostrada esquemáticamente, más que a través de los errores puntuales de algunos metafísicos, por los dos movimientos o respuestas afirmados en ese «repetidamente» al que se refiere Gilson y que, como decíamos hace un momento, atraviesan casi toda la historia de la filosofía³⁷. Y decíamos casi, porque, justamente, existe al menos un caso en

³⁶ GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*, *Op.cit.*, p. 22.

³⁷ De hecho, ambos movimientos comparten el mismo error común, aunque luego lo despliegan en direcciones opuestas: «Los verdaderos principios de la Metafísica son las nociones primeras por medio de las cuales ha de ganarse todo el conocimiento metafísico subsiguiente. Cuáles son estas primeras nociones no lo podemos saber, a menos que construyamos algún conocimiento metafísico; entonces veremos cómo está hecho y podremos, por último, opinar sobre su valor (...) El metafísico medio los pasa por alto, porque, aunque aspire al descubrimiento del último fundamento de la realidad como un todo, intenta explicar el todo por una de sus partes o reducir el conocimiento del todo al de una de sus partes. Entonces viene el fallo y el atribuir el fallo a la Metafísica, sin darse cuenta de que éste es precisamente el momento de hacer Metafísica, porque la más superficial reflexión sobre su fallo le llevaría a la raíz misma de la Metafísica» (GILSON, Étienne: *La unidad de la experiencia filosófica*, *Op.cit.*, p. 352). De este modo, mientras la primera respuesta reduce el ser, que es el todo, a la esencia, que es una de sus partes; la segunda también reduce el ser, pero no a la esencia, sino a su existencia.

donde los ciclos se detuvieron para dar lugar a un tipo de respuesta cuyo abordaje integral del ser consigue despejar para siempre tales errores.

«Puede parecer extraño, y casi ridículo, volver la vista atrás, hasta el siglo XIII, para buscar una interpretación metafísica completa del ser, según la cual ni esencia ni existencia se consideren como irrelevantes. No obstante, tal retorno es inevitable, puesto que todas las otras filosofías han abogado por una metafísica del ser menos la existencia, o por una fenomenología de la existencia menos el ser. Por otra parte, y al menos en la actual situación del saber histórico, sería vano retroceder en el pasado más allá de la época de Tomás de Aquino, porque nadie de quien tengamos noticia ha cuidado de poner la existencia *en* el ser, como un elemento constitutivo *del* ser. Y no menos vano sería buscar en el pasado más inmediato una expresión más moderna de la misma verdad, porque, bastante paradójicamente, lo que fue tal vez lo más profundo del mensaje filosófico de Tomás de Aquino parece haber quedado prácticamente olvidado desde la misma época de su muerte»³⁸.

Para esta tercera respuesta, pues, fundada por santo Tomás de Aquino y retomada por Gilson algunos siglos después³⁹, un ser es el resultado de la composición dada entre aquellos aspectos, principios o elementos que las respuestas anteriores consideraban de manera separada, opuesta y excluyente. En otros términos, un ser o un ente es, para Tomás y Gilson, el resultado de la composición que se da entre una esencia y su existencia, y es expresado, además de como ente, como un «lo que es», como «aquello que tiene ser».

³⁸ GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*, *Op.cit.*, p. 231.

³⁹ Gilson no es el único, pero quizás sí el más notable. Sin ir más lejos, y para mantenernos dentro de los límites de nuestro país, destacamos el trabajo de José Ramón Pérez como un caso ejemplar de recuperación y continuación de la metafísica tomista.

«En la fórmula «lo que es», tenemos el «lo que», esto es, la sustancia que es el receptor propio de la existencia, y el «es», que esa sustancia recibe. En otras palabras, el ente es lo que está «siendo» en virtud del mismísimo «ser» que ejerce. El nombre *ens* (ente) significa *esse habens* (lo que tiene *esse*, ser), de manera que se deriva del verbo *esse* (ser): «*Hoc nomen ens... imponitur ab ipso esse*». En una doctrina como ésta, la palabra «ente» no se puede usar nunca sin que signifique a la vez la cosa que un cierto ente es y el acto existencial que le hace ser un «ente»»⁴⁰.

Antes de pasar a estudiar la forma en la que esta respuesta resuelve las dificultades abiertas por las otras, primero debemos ver cómo santo Tomás, por intermedio de Gilson, entiende al ente a partir de la composición de esencia y existencia. Para ello, nos concentraremos en tres puntos. En primer lugar, si hay composición entre el «lo que» y el «es», es decir, si en el ente intervienen al menos dos principios metafísicos que podemos resumir en el plano sustancial o esencial (el cual incluye la materia y la forma en el caso de los entes sensibles, que son los que a nosotros nos interesan en este trabajo) y en el plano existencial, necesariamente debe haber una *distinción* entre esos planos compositivos. Existen sobre este punto innumerables polémicas y malentendidos acerca de si dicha distinción es de razón o es real y, si es real, si se da entre cosas o partes de una cosa⁴¹. Al respecto, y como intentaremos demostrar a lo largo del desarrollo, compartimos con Gilson que la verdadera forma de entender dicha distinción es, por un lado, la que se inclina decididamente por la realidad de los compo-

⁴⁰ GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*, *Op.cit.*, p. 266.

⁴¹ Para este punto en particular, pero también para todo el desarrollo de la respuesta tomista según la interpretación de Gilson, remitimos a GIORDANO, Cecilia: «Sobre El lugar del *esse* en la ontología de Tomás de Aquino y su punto de partida» en *Perspectivas contemporáneas sobre la Filosofía Medieval: II Coloquio Intercongresos RLFM. Actas*, Luis Bacigalupo [et al.]; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: 2020; pp. 129-140.

nentes. De lo contrario, el razonamiento termina cayendo en algunas de las expresiones que asume que la realidad de un ser se define por la esencia. Si la distinción entre esencia y existencia es lógica, es decir, si es posible deducir la existencia de un ser a partir de «lo que» éste es, la existencia, por lo tanto, no se distingue de la esencia más que como un accidente de la sustancia, o un modo de la esencia, o una categoría del entendimiento, o de cualquier otra forma que sea, pero nunca es un principio realmente diferente de la esencia. Al caer en estas conclusiones, pues, no estaríamos más que reproduciendo una variante de la primera respuesta con los errores que ya sabemos que acarrea. En este sentido, entonces:

«En un texto al menos, Tomás de Aquino ha hablado de una «composición real» (*realis compositio*); pero la mayoría de las veces ha dicho simplemente que difieren «en la realidad» (*re*). Estas y otras expresiones similares explican suficientemente el hecho de que su posición resulte designada hoy por medio de denominaciones tales como la «distinción real» o la «composición real» de esencia y existencia.

Lo que tales fórmulas significan es, ante todo, que cada individuo que existe actualmente es, *qua* existente, una cosa distinta de su propia esencia»⁴².

Pero, y por otro lado, que un ente sea algo distinto de su propia esencia, no significa que en el interior de su composición y distinción

⁴² GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*, *Op.cit.*, p. 255. El texto al que se refiere es el siguiente: «Todo lo que está en el género de la sustancia está compuesto con una composición real, por el hecho de que lo que está en el predicamento sustancia es subsistente en su ser, y es necesario que su ser sea distinto de él mismo. De lo contrario no se podría distinguir según el ser de otros con los que conviene en razón de su esencia, lo que se requiere en todos los que están directamente en el predicamento. Luego todo lo que está directamente en el predicamento de sustancia, está compuesto al menos de ser y de lo que es» (DE AQUINO, Santo Tomás: *Cuestiones disputadas sobre la verdad. Tomo II*, EUNSA, Navarra, 2016, pp. 1345-1346).

real intervenga algo así como una «cosa» real que llamaríamos su «sustancia» junto a otra «cosa» real que llamaríamos su «existencia». Sostener esta clase de punto de vista puede conducir, por ejemplo, a un caso como el de Kierkegaard y el existencialismo, en donde la esencia y la existencia, el conocimiento objetivo y el subjetivo, son aceptados, sólo que no es posible vincularlos de otro modo más que como opuestos y en constante repulsión. Los seres, en una concepción así, se definen por su existencia, pero es una existencia paradójica incapaz de afirmar prácticamente nada sin que lo afirmado desaparezca en el mismo acto y, junto con él, el mismo sujeto que lo afirma. Entender que la existencia es «algo» realmente distinto que la esencia entendida a su vez como otro «algo», nos lleva irremediabilmente a la segunda respuesta y a sus errores. No obstante, para santo Tomás y Gilson, ni la sustancia sola es una cosa, ni la existencia sola lo es, sino que ambos son elementos, co-principios que constituyen al ente como un individuo circunscripto dentro de una especie que es expresada a través de una esencia, y al mismo tiempo singular y existente, es decir, real.

«El «ser» no es una cosa distinta en sí misma de la «esencia» como de otra cosa. No lo es, por la sencilla razón de que, tomados en sí mismos, el «ser» y la esencia no son «cosas». Sólo su composición es lo que constituye una cosa, pero ambos se hacen, por así decir, «reales», porque «ser» es entonces ser un «ser». La existencia actual es, pues, la causa eficiente por la que la esencia es a su vez la causa formal que hace que una existencia actual sea «tal existencia». Puesto que representan modos de causalidad irreductiblemente distintos, la esencia y la existencia son irreductiblemente distintas, pero la realidad de su distinción presupone su composición, esto es, presupone la realidad actual de la cosa»⁴³.

⁴³ GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*, *Op.cit.*, p. 256.

En segundo lugar, debemos atender al modo por el cual se *relacionan* estos principios. Tanto para Gilson como para Tomás, los diversos elementos que componen al ente se articulan entre sí a partir de relaciones de acto y potencia, aunque, según el plano compositivo en el que nos enfoquemos, el mismo elemento puede ser acto en un caso, y potencia en otro. En efecto, desde Aristóteles –cuya noción de sustancia es heredada y al mismo tiempo completamente reformulada por Tomás–, sabemos que las relaciones de acto y potencia suponen estados o condiciones distintas dentro de la sustancia: determinado y determinante para el caso del acto; indeterminada y determinable para el caso de la potencia. Sin embargo, mientras que en Aristóteles dichos estados se identifican siempre con los únicos dos principios con que su metafísica cuenta, a saber, el acto con la forma y la potencia con la materia, en santo Tomás, en cambio, es posible encontrar un acto que no se corresponde con la forma, sino que, justamente, es el encargado de actualizar la forma.

«Si la forma requiere aún y aún ha de recibir un complemento de actualidad, esa actualidad complementaria no podría pertenecer al orden de la actualidad formal, sino que pertenecerá a un orden completamente diferente, al de la actualidad existencial»⁴⁴.

A la doble composición del ente, por lo tanto, corresponde entonces una doble distinción y una doble actualización. Por un lado, la del acto de la forma sobre la potencialidad de la materia, por la cual la sustancia pertenece a una determinada especie o esencia; y por otro lado, la del acto de existir o *esse* sobre la potencialidad de la sustancia, el cual hace que la misma sea efectivamente real.

A partir de este segundo punto se deriva, en tercer lugar, el *orden* mediante el cual funcionan estas composiciones, ya que, si convenimos en

⁴⁴ *Ibidem*, p. 253.

que lo que está en acto es más perfecto que lo que está en potencia, debemos convenir también en el hecho de que, dentro del ente, el existir o *esse* es lo más perfecto porque es el fundamento último de su realidad. Dicho de otro modo, si «el ente es lo primero que se da en la realidad, entonces el acto existencial que lo causa tendrá que ser el primero entre los actos constitutivos de la realidad concreta»⁴⁵. Que sea el fundamento último, sin embargo, no significa que la respuesta de Tomás y Gilson coincida finalmente con aquellas que entienden que la realidad de un ser se define exclusivamente por su existencia. Es cierto que ambas se afirman en el reconocimiento de un principio trascendente a la naturaleza, esto es, a la esencia de los seres, como aquello que les otorga su individualidad y presencia concretas, lo cual las aleja por ello de la respuesta esencialista. A causa de esto, además, ambas respuestas parten desde un punto que habilita un verdadero tratamiento de la cuestión a nivel metafísico:

«... puesto que más allá de la naturaleza no hay nada más que su propia existencia, la metafísica comienza con la consideración de la existencia. En resumen, la metafísica tomista es existencial por derecho propio.

No obstante, la filosofía tomista no es un existencialismo...»⁴⁶.

Y no lo es básicamente por dos razones. La primera, porque si bien para Tomás y Gilson la existencia de un ente es su fundamento último, eso no implica que sea ni el único, ni que sea suficiente para que el ente llegue a ser:

«... la existencia no monopoliza toda la actualidad de la sustancia existente. Más bien, así como la esencia está en potencia en cuanto

⁴⁵ *Ibidem*, p. 260.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 248-249.

al acto de su propia existencia, así también el acto de existencia está en potencia al acto formal de su propia esencia»⁴⁷.

Mediante el principio de causalidad recíproca⁴⁸ por el cual determinados elementos pertenecientes a órdenes distintos pueden concurrir en el mismo ser como sus causas, los autores consiguen así no sólo mantener la distinción y la relación entre esencia y existencia –cosa que ya hacían las dos respuestas anteriores, aunque de modo erróneo–, sino también plantear una relación que las contemple a ambas como no excluyentes, sino como partes de un mismo ser y, simultáneamente, las organice en cuanto al rango de perfección propio de cada una. La existencia es el fundamento último de la realidad de los seres, pero eso no excluye a la esencia, por el contrario, la incluye y la perfecciona al actualizarla en la realidad.

La segunda razón se debe al hecho de que, mientras para el existencialismo y sus variantes, el término «existencia» se refiere únicamente al hecho de que los seres provienen desde algún origen que puede ser más o menos definido, para Tomás y Gilson, «existencia» puede referirse a eso, pero también significa algo más. En esta tercera respuesta, la existencia es, ante todo, un acto, el acto mediante el cual un ser ejerce su existir.

«... es, pues, precisamente el ser (*esse*) quien retoma la función de acto primero y supremo en la estructura metafísica compleja del ente. En efecto, es por el *esse* que todo lo demás es algo real y puede

⁴⁷ *Ibidem*, p. 254.

⁴⁸ «Por otra parte, Tomás de Aquino mantiene el principio aristotélico de que las causas que pertenecen a distintos órdenes pueden ejercer una causalidad recíproca (...) Donde no hay existencia, no hay sustancia, pero, donde no hay sustancia, no hay existencia. Es pues literalmente verdadero que la existencia es una consecuencia que se sigue de la forma de la esencia, pero no como un efecto se sigue de la causa eficiente» (GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*, *Op.cit.*, pp. 251-252).

contribuir a la constitución del *ens*. Es verdad que el ente es lo que tiene ser, pero, en el ente, el “lo que” no tiene realidad sino por el ser mismo que posee. Nada puede, luego, compararse en importancia al rol del ser en el ente, puesto que, sin él, nada habría»⁴⁹.

De este modo, pues, mientras en las dos respuestas anteriores el término «ser» servía para expresar un concepto –aquello que es idéntico a sí mismo de acuerdo a la primera respuesta; o aquello que adviene al ser, de acuerdo a la segunda–, en la respuesta de Tomás y Gilson, por el contrario, el término «ser» puede significar un concepto, como por ejemplo cuando hablamos de «lo que» es un determinado ser, pero también, y en primera instancia, significa un acto, es decir, un aspecto de los seres que no puede ser reducido al plano conceptual, sino que remite directamente a una actividad que llevan a cabo esos seres y que es, de hecho, la primera actividad de todas, porque es la que consiste en existir. De ahí que Gilson, siempre sostenido sobre Tomás, llegue a la conclusión de que el tipo de conocimiento que más se ajusta a la verdad no sea la abstracción conceptual, sino el juicio.

«Toda existencia empíricamente dada es la de un ser dado, y nuestro conocimiento de la existencia es pues normalmente la de un ser existente. Por eso no hay conceptos sin juicio, ni juicio sin conceptos. Ni aun la aprehensión del “ser” puede prescindir del juicio, porque siendo todo *ens* un *esse habens*, la pura concepción del *ens* incluye un *est*. Y no es menos verdad la inversa, porque existir es siempre ser una esencia inteligible. En una palabra, la realidad no es ni un misterio totalmente inefable ni una colección de conceptos realizados; sino que es un existente concebible, suspendido en un

⁴⁹ GILSON, Étienne: «Introducción a la filosofía cristiana» en *Res-Vista*, Sociedad de Investigaciones Filosóficas, Córdoba, 2003, p. 166.

acto que, si bien escapa a toda representación, no escapa sin embargo al conocimiento intelectual, por estar incluido en toda enunciación inteligible»⁵⁰.

Así pues, una metafísica que conciba a los seres de este modo, permite resolver aquellos problemas que se presentaban como infranqueables para las otras respuestas. Porque tienen esencia, los entes no son puras existencias individuales, aisladas e inmersas en un constante devenir fugaz e ininteligible, sino que son idénticos a sí mismos, eternos e inmutables, sujetos a una jerarquía que ubica a cada esencia en un grado de perfección determinado, e inteligibles a nivel conceptual. Pero esas esencias no son «el» ser, sino un principio compositivo de los seres que necesita ser actualizado por sus respectivos actos de existir, que tampoco son «el» ser, sino el otro principio que compone a los seres. Y porque existen, los seres no son ni fantasmas, ni copias, ni particularizaciones materiales de las esencias, sino que se constituyen como individuos reales al ejercer cada acto de existir de manera singular. Por eso, son idénticos a sí mismos, pero únicos y distintos en cada acto de existir; son concretamente individuales, pero susceptibles de universalización; están sujetos al devenir desde que comienzan hasta que dejan de existir, pero son dinámicos y perfectibles, es decir, su realidad, fundamentada en su acto de existir, consiste en un constante movimiento hacia la perfección de la esencia que actualizan; no es posible asignarles grados de existencia, porque mientras son, existen, y cuando dejan de ser, ya no existen; y también son inteligibles, pero no sólo a nivel conceptual, sino primeramente en virtud del juicio, entendido como un acto en el cual la inteligencia afirma o niega la existencia de los seres que conoce en la realidad. La realidad de la materia, por otra parte, ya no se define de manera negativa y por oposición a

⁵⁰ GILSON, Étienne: *El ser y la esencia*, *Op.cit.*, p. 278.

la forma, sino que, en tanto parte del ente y actualizada por la forma, la materia es tan real como ese ente y esa forma en la que participa. Lo material no es un obstáculo que impide la perfección de la forma, sino que es un principio que, al ser actualizado por la forma, aporta y contribuye a la realización del ente sensible en su existir⁵¹.

Además, junto a y sobre los entes así concebidos –y nótese que no decimos ni «frente a», ni «contra»– hay un Ser, que es el primero y el último de los seres, pero no porque sea la máxima expresión de «lo que» estos deban ser a nivel esencial, sino porque es la causa primera y creadora de todos y el fin último hacia el que todos tienden. En este sentido, mientras que en las filosofías que reducen el ser a la esencia o a la existencia la relación entre la unidad y la multiplicidad se presenta siempre como problemática, ya que o bien se mantiene la unidad y se convierte a la multiplicidad en una apariencia, manifestación o emanación de ella, o bien se elimina la unidad y se trata de sostener la multiplicidad sin fundamento, dirección, ni orden; en una metafísica en la que el fundamento último de la realidad es el acto de existir, es posible hablar de «el» Ser y de «los» seres, porque tanto la unidad como la multiplicidad existen y no se oponen entre sí, sino que juntas se oponen a la nada como lo único que no existe. Pero, para que ello sea posible, es necesario aceptar que la unidad es la encargada de crear absolutamente de la nada a la multiplicidad. De este modo, vemos cómo la metafísica tomista y gilsoniana se enlaza directamente con la teología cristiana a través de la noción de creación de la nada en tanto aquello que permite explicar la presencia simultánea de un Ser que es la causa y el fin de todos los seres y, en el mismo nivel de realidad, aunque con una diferencia infinita en cuanto al tipo de realidad, la presencia de todos los seres que componen el mundo. A causa de esto, vemos también porqué en una metafísica de este tipo la existencia es entendida principalmente

⁵¹ GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*, *Op.cit.*, p. 276.

como un acto y sólo de forma derivada puede remitir al hecho de que los seres provienen desde algún origen. Si nos referimos exclusivamente a los seres creados, podemos afirmar con seguridad que existir significa «llegar» a ser en la medida en que cada ser, compuesto de esencia y de su acto de existir, es real porque ha sido «realizado», esto es, creado. Pero esa significación deja de tener validez absoluta desde el instante en que existe un Ser que no ha sido creado, sino que es el creador de todos los seres. En ese caso, existir no quiere decir llegar a ser; significa exclusivamente el Mismísimo Acto de Existir Subsistente⁵².

La respuesta sobre lo que es un ser elaborada por santo Tomás de Aquino y actualizada por Étienne Gilson, entonces, no es ni un esencialismo, ni un existencialismo (tomado este término en sentido amplio); al contrario, podemos definirla como un *realismo del ente*, en el cual intervienen dos principios realmente compuestos y distintos como lo son la esencia y la existencia, articulados a través del acto y la potencia, siendo la esencia lo que pasa de la potencia al acto gracias a la existencia, la cual se constituye así en el fundamento último de la realidad. De esta forma, y a pesar de las simplificaciones que implica cualquier esquema, el que hemos trazado en estas primeras páginas tiene al menos la ventaja de exponer de manera explícita y comparativa algunas de las razones por las cuales la respuesta de estos autores es la única capaz de afirmar en los seres, al mismo tiempo y de forma integral, tanto la unidad como la multiplicidad, la identidad y la diferencia, la eternidad y la temporalidad, la universalidad y la singularidad, la inmutabilidad y el dinamismo, la participación y la subsistencia y, finalmente, la posibilidad del ser humano de comprenderlo y de ser conducido de ese modo a la verdad. Afirmados en este sólido realismo del ente y su verdad, entonces, podemos ahora ver cuál es el camino que conduce hacia su belleza.

⁵² «... Dios es el mismo ser que subsiste por sí mismo» (DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma de teología. Parte I*, BAC, Madrid, 2001, p. 125).

2. Trascendentalidad de la belleza

El asunto de la belleza de los seres se inscribe dentro de la teoría de los trascendentales. En el artículo uno de la cuestión primera de *De Veritate*, Tomás de Aquino afirma que un trascendental consiste en «un modo que acompañe de forma general a todo ente»⁵³. Y un poco más adelante aclara:

«...es una disposición del ente, pero no como añadiéndole alguna naturaleza, ni como expresando algún modo especial del ente, sino algo que se encuentra en general en todo ente y que sin embargo no viene expresado por el nombre de ente»⁵⁴.

Los trascendentales se distinguen así de las formas, en cuanto no añaden nada a la naturaleza de los entes, sino que se fundamentan en las formas y las presentan a partir de diversos aspectos; y se distinguen también de las categorías, en cuanto no se refieren a modos especiales del ente (sustancia, cantidad, cualidad, etc.), sino a todo el ente en su conjunto y a todos los entes de manera universal. Además, cuando son atribuidos por analogía y eminencia al Ser que es el fundamento de todos los seres, dichos modos generales se convierten en vías de acceso indirecto al conocimiento que podemos tener de Él⁵⁵.

⁵³ DE AQUINO, Santo Tomás: *Cuestiones disputadas sobre la verdad. Tomo I*, EUNSA, Navarra, 2016, p. 93.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 95.

⁵⁵ Sobre este punto, por ejemplo, santo Tomás sostiene: «... aunque el ente, lo verdadero, lo uno y lo bueno tengan mayor unidad en Dios que en las cosas creadas, no es necesario que, puesto que se distinguen en Dios conceptualmente, se distingan realmente en las criaturas. Esto ocurre con aquellas cosas que no exigen por su propia razón el estar identificadas en la realidad, como la sabiduría y el poder [*potentia*], que, estando identificados en Dios, se distinguen realmente en las criaturas; pero el ente, lo verdadero, lo uno y lo bueno exigen por su propia razón el ser realmente idénticos, y por eso, dondequiera que se encuentren, serán idénticos en la realidad, aunque la unidad de ellos en Dios sea más perfecta que la unidad de ellos en las criaturas» (DE AQUINO, Santo Tomás: *Cuestiones disputadas sobre la verdad. Tomo I, Op.cit.*, p. 96).

Como decíamos, entonces, los trascendentales se definen por la capacidad que poseen para expresar una determinada dimensión universal de los entes. Por eso, todos y cada uno son convertibles con el ente, pero no entre sí, ya que son el ente, aunque considerado bajo una cierta relación particular: la unidad expresa al ente en su indivisión e identidad, la verdad en su inteligibilidad, el bien en su amabilidad y perfección, etc. En el caso de la belleza, sin embargo, la cuestión de su trascendentalidad es problemática o, al menos, existen interpretaciones controversiales alrededor del lugar que la belleza ocupa dentro de la teoría de los trascendentales atribuida a santo Tomás. A pesar de que los autores que protagonizan estas controversias analizan los mismos textos para afirmar que el planteo del aquinate tiene la virtud de sintetizar y superar las concepciones que otros teólogos, místicos y filósofos de la Edad Media elaboraron sobre el tema, cada uno orienta esos mismos textos hacia direcciones distintas que los conducen hacia conclusiones también distintas y, en ocasiones, hasta opuestas.

Así, para algunos, la trascendentalidad de la belleza se presenta como dudosa. Umberto Eco, por ejemplo, sostiene que «el texto de Tomás está lleno de incertidumbres y vacilaciones»⁵⁶ o, en el mejor de los casos, que el teólogo acepta «implícitamente la adscripción de lo bello a las propiedades trascendentales»⁵⁷. Frente a posiciones de este tipo, sin embargo, siempre cabe preguntarse cuánto de esas incertidumbres y vacilaciones provienen de la fuente, y cuánto de la mente del autor que las analiza. Para otros, en cambio, no hay duda de que la belleza sea un trascendental e, incluso, llegan a elevarla al rango de «esplendor de todos los trascendentales reunidos»⁵⁸. En este caso, la

⁵⁶ ECO, Umberto: *Il problema estetico in Tommaso D'Aquino*, Bompiani, Milán, 1970, p. 67. La traducción es nuestra.

⁵⁷ ECO, Umberto: *Arte y belleza en la estética medieval*, Lumen, Barcelona, 1999, pp. 106.

⁵⁸ MARITAIN, Jacques: *Arte y escolástica*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1972, p. 172.

opinión de Maritain levanta sospechas por excesiva, sobre todo si tenemos en cuenta, como veremos en breve, la poca atención que santo Tomás le dedica al tema. Como sea, y a pesar de lo cuestionable que pueda parecer a primera vista, en su momento veremos cómo esta interpretación puede ayudarnos a comprender un aspecto particular de la cuestión. También hay otros que ni dudan ni sobrestiman el lugar de la belleza como trascendental, sino que directamente se lo niegan porque entienden que no es convertible con el ente, sino con el bien. Según esta interpretación, para santo Tomás lo bello no nos muestra ningún modo del ente que sea distinto al que ya nos revela el bien y, por lo tanto, no es más que una simple especie de bien:

«Lo bello no se determina en relación con el primer trascendental, “ente”, sino que es abordado, siguiendo el ejemplo de Alejandro de Hales, dentro del marco del bien. En Tomás, la belleza no aparece como una propiedad trascendental distinta y añadida a la tríada “unidad–verdad–bien”»⁵⁹.

La fuente principal que utiliza Aertsen en favor de esta idea, se encuentra en la misma cuestión primera de *De Veritate* que ya hemos citado, y el argumento que sostiene para defenderla consta de dos partes complementarias. Por un lado, afirma que como en dicha cuestión se omite mencionar a la belleza dentro de la lista de los trascendentales, debe negarse la posibilidad de ser considerada como tal. Y efectivamente, según lo que hemos visto, el texto se refiere al ente, a lo verdadero, a lo uno y a lo bueno, pero no añade lo bello. No obstante, que santo Tomás no lo mencione en *De Veritate*, no implica necesariamente que le niegue de manera absoluta el carácter trascendental. En todo caso, lo único que

⁵⁹ AERTSEN, Jan: *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Navarra, 2003, p. 340.

podemos inferir del texto, es que, si bien nunca afirma su trascendentalidad, tampoco la descarta; siendo estrictos, la ignora por completo.

Al mismo tiempo, y por otro lado, el autor también acude a otros tratados, como el *Comentario a los Nombres Divinos* y la *Suma Teológica*, en donde sí hay referencias explícitas a la belleza, pero como siempre están hechas de manera secundaria y en vistas a definir el bien, concluye de allí que lo bello no sólo no es un trascendental, sino que, si es algo, su condición debe ser reducida a la del mismo bien, bajo la forma de una variante suya. Lo bello es un modo del bien, no del ser, ubicado junto a otros modos igualmente buenos.

En contraste con esta interpretación está la de Gilson, quien parece entender que Tomás sí considera a la belleza como un trascendental, pero, al mismo tiempo, sostiene que la ha «olvidado»⁶⁰, en el sentido de que la ha ignorado, más por indiferencia que por desconocimiento. De hecho, el trabajo de Aertsen, posterior en el tiempo al de Gilson, está construido como una crítica a esta idea: «La belleza no es un trascendental “olvidado”; la opinión de que es un trascendental distintivo no encuentra apoyo en la obra de Tomás»⁶¹. Sin embargo, más allá de esta caracterización de la trascendentalidad de la belleza y del enfrentamiento que Aertsen pretende establecer con ella, tenemos que decir que la interpretación de Gilson, aunque presenta diferencias relevantes con respecto a la del otro autor, ni se opone tanto a ella, ni afirma con tanta contundencia que lo bello puede ser incluido dentro de los trascendentales. En efecto, Gilson se dedica al menos tres veces a tratar de definir si lo bello es efectivamente un trascendental o no y, si no lo es, si forma parte de alguno de los otros trascendentales o ni siquiera es posible sostener esto.

⁶⁰ GILSON, Étienne: *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1981, p. 200.

⁶¹ AERTSEN, Jan: *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, *Op.cit.*, p. 327.

La primera vez que lo aborda no es para resolver el problema, sino para plantear dos alternativas. Antes de ocuparse de la belleza propiamente dicha, cuando reflexiona acerca del bien y su división tripartita que distingue entre lo honesto, lo útil y lo deleitable, explica que este último tipo es el que «dará la respuesta correcta al problema de la belleza, otro trascendental u otra variedad trascendental del bien»⁶². Lo bello puede ser otro trascendental o una variedad trascendental del bien, asociada probablemente a lo deleitable; es decir, todavía no es clara la trascendentalidad de la belleza. La segunda vez que se refiere a ella es en el título que escoge para el apartado referido especialmente a la belleza, en el cual afirma lo que ya hemos adelantado: «El trascendental olvidado: Pulchrum». De las dos alternativas expuestas anteriormente, pues, parece optar por la primera, aunque la matice agregándole el calificativo «olvidado» referido al Pulchrum como trascendental. Este título es, además, en lo único que parece concentrarse Aertsen para sostener, en su contra, que lo bello ni siquiera puede ser entendido como un trascendental olvidado, porque no es convertible con el ente, sino con el bien. Pero si se hubiera fijado en la tercera vez que Gilson se ocupa del asunto, quizás hubiera descubierto también que sus posiciones no son tan opuestas. Ciertamente, cuando Gilson tiene que explicar la razón por la cual, según él, santo Tomás ha olvidado el tema de la trascendentalidad de la belleza, concluye que, para el teólogo: «La belleza es una variedad del bien. Es la particular clase de bien que se experimenta por la facultad cognoscitiva en el mismo acto de conocer un objeto eminentemente apto para ser conocido»⁶³. En este caso, pues, Gilson parece orientarse por la segunda alternativa, según la cual lo bello no es un trascendental, sino una variedad trascendental del bien, aunque tampoco es exactamente la misma alterna-

⁶² GILSON, Étienne: *Elementos de filosofía cristiana*, *Op.cit.*, p. 197.

⁶³ *Ibidem*, p. 203.

tiva que ofrecía la primera vez, ya que ahora no es la variedad del bien referida al deleite, sino aquella que se asocia a la facultad cognoscitiva. El conocimiento, sin embargo, no se ordena al bien, sino a la verdad, otro de los trascendentales que también se incluye dentro de la lista desarrollada por santo Tomás, con lo cual, lejos de resolverse, la cuestión de la trascendentalidad de la belleza parece complicarse aún más: ¿Es un trascendental o no? Excepto Maritain, todos los autores parecen dudar de ello o, si lo afirman, su respuesta no es tan clara como la de aquellos que se dedican a negarlo completamente. Si no es un trascendental, ¿es entonces una variedad del bien o, en cambio, de la verdad? Si seguimos a Aertsen, tenemos que entender que es un tipo de bien; pero si seguimos a Gilson, todo parece indicar que podría ser un trascendental, aunque también podría ser un tipo de bien que se da en el conocimiento, lo que acercaría la belleza más a la verdad que al bien propiamente dicho.

Como vemos, pues, si bien la primera parte del argumento de Aertsen, sostenida sobre el texto de *De Veritate*, es fácilmente refutable, la subordinación de la belleza al bien, en cambio, parece una cuestión compleja y difícil de negar, incluso hasta para el mismo Gilson. Si la aceptamos, estamos obligados a asumir también la no trascendentalidad de lo bello y, por ende, debemos darle la razón a Aertsen y a toda su interpretación. No obstante, antes de aceptarla, también podemos recurrir a las fuentes y ver qué es lo que dice directamente santo Tomás cuando se refiere a la belleza. Son realmente pocos los textos que podemos encontrar al respecto e, incluso, muchos suelen reelaborar o simplemente repetir lo que afirman otros. Por ello nos concentraremos fundamentalmente en aquellas respuestas a objeciones de la *Suma Teológica* en las que alude directamente a la belleza. Estas alusiones, además, pueden encontrarse expresadas de manera similar en la *Suma Contra los Gentiles* y en el *Comentario a Nombres Divinos*, con la diferencia de que en las *Sumas* expone su propio pensamiento,

mientras que en el *Comentario* expone el de otro autor, y de que en aquellas, dicho pensamiento posee un mayor grado de madurez que en éste.

De este modo, una de las primeras cosas que afirma el aquinate cuando habla del tema es que «Lo bello es lo mismo que el bien con la sola diferencia de razón»⁶⁴. Aquí, evidentemente, hay una asociación entre lo bello y el bien, pero no una subordinación, ni tampoco una ordenación de lo bello hacia un tipo de bien, sino una *identificación* de ambos en el ser («es lo mismo») y una distinción *lógica*, esto es, una distinción producida en la mente de quien los experimenta o los concibe. Por si quedara alguna duda, además, ya antes había sostenido una proposición similar aunque mucho más contundente: «Lo bello y el bien son lo mismo porque se fundamentan en lo mismo, la forma»⁶⁵. Como podemos comprobar a simple vista, entonces, en ninguna de las dos proposiciones se plantea algo como lo que asegura Aertsen en su análisis, o como lo que, en ocasiones, parece sugerir Gilson⁶⁶. Al menos en estos textos, que son importantes en cuanto se ubican al comienzo de las definiciones de belleza y, por lo tanto, fijan las coordenadas de todo el desarrollo, lo bello no es un modo del bien, sino que se identifica con él y, en el fondo, esa identificación tampoco es recíproca, sino que remite a ambos hacia el ser y, más específicamente, hacia la forma de los entes. Ahora bien, ya hemos visto antes que en santo Tomás la forma es uno de los actos en virtud de los cuales el ente posee una esencia que lo hace ser tal ente, de donde se sigue que, si el bien y lo bello se fundamentan en la forma y se identifican en el

⁶⁴ DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma de teología. Parte I-II*, BAC, Madrid, 1993, p. 248.

⁶⁵ DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma de teología. Parte I, Op.cit.*, p. 131.

⁶⁶ De hecho, Gilson mismo reproduce en otros textos estas afirmaciones de Tomás. Por ejemplo: «Entre el bien y lo bello, ambos inseparables del ser, sólo hay una distinción de razón» (GILSON, Étienne: *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951, p. 382.).

ser, ambos pueden ser considerados como modos universales del ente y, por tanto, ambos son trascendentales. Pero si este razonamiento es correcto, ¿por qué entonces santo Tomás le da una importancia tan secundaria a la belleza? ¿Por qué, como dice Gilson, la deja en el olvido?

De las innumerables razones que es posible esgrimir como respuesta, vamos a plantear tres que consideramos centrales, porque permiten entender tanto el contexto en el que se produce esta indiferencia, como el origen desde donde surgió y también parte del camino que, al no haber sido recorrido por el propio teólogo, queda libre –dentro de los límites trazados por él– para avanzar con nuestra propia reflexión. En primer lugar, aunque parezca obvio, santo Tomás reduce el tratamiento de la belleza en la *Suma Teológica* a sólo dos respuestas a objeciones porque ni las cuestiones, ni los artículos en donde las expone tratan de ella, sino que se ocupan del bien y, en todo caso, se sirven de la belleza con el fin de precisar mejor la naturaleza del bien. Por eso esta razón, que en principio parecería abonar la tesis de Aertsen y de todos aquellos que pretenden convertir el aspecto bello de los seres en una variedad del bien, tiene para nosotros la ventaja de permitirnos reconocer el lugar que para Tomás ocupa este trascendental en el interior de su doctrina. Y que ese lugar no sea de importancia para él, tampoco implica que sea absolutamente nulo, ni que involucre una dependencia de lo bello con respecto al bien, ni mucho menos que no sea de importancia en sí mismo.

En segundo lugar, es necesario atender a una de las fuentes principales de la que parte santo Tomás para hablar de este tema. En los dos textos que hemos citado, dicha fuente se identifica con *Los nombres divinos* de Pseudo-Dionisio Areopagita. Ahora bien, nutrida como lo está de neoplatonismo, la teología de Dionisio toma de esta doctrina una noción de ser que bien podemos ubicar dentro de la primera respuesta desarrollada en el punto anterior. De acuerdo a lo que hemos visto allí, esta respuesta consiste en reducir la realidad de los seres a sus esencias y

en organizarlas en una jerarquía que va de lo menos a lo más real, siendo la cumbre de dicha escala el Ser en sí mismo, el cual se define por su identidad, eternidad y necesidad, y se corresponde, simultáneamente, con el pensamiento o, en el caso de los neoplatónicos, con la inteligencia primera⁶⁷. De ella surge luego el Alma del universo y, de ésta, el conjunto de los seres que lo componen. Una vez establecido de este modo hipostático el orden completo de los seres, el neoplatonismo se enfrenta con una dificultad. Al tomar como núcleo de la realidad su unidad, entienden que sólo es real aquello que es uno. Debido a ello, se ven en la necesidad de dar cuenta de un principio más allá del Ser, ya que, desde el momento en que se piensa a sí mismo, éste no asegura la unidad, sino que se convierte en dualidad de Ser e Inteligencia y, a partir de ellos, en la multiplicidad de los seres en toda su variedad. Por este motivo, pues, el neoplatonismo extrema una línea abierta pero no desarrollada por Platón y llega a la conclusión de que lo que determina la realidad de los seres y del Ser no es este último, sino algo que trasciende al ser y que puede recibir el nombre de Uno, si se coloca el acento en su unidad e indivisión, o de Bien, si el acento se coloca en su perfección y en la capacidad que posee para donar el ser que él mismo no es. De acuerdo a Gilson, esta forma de entender el fundamento de la realidad hace que:

«Lo «realmente real» depende entonces de algo que no es real. Lo perfectamente cognoscible depende de algo que no es cognoscible, y cualquiera que sea el nombre que podamos escoger para designar su principio último, ya sea lo Uno o el Bien, el hecho seguirá siendo que el ser y la inteligibilidad ya no rigen como lo supremo. Después de seguirlos tan lejos como le es posible, la mente humana pierde su

⁶⁷ «Luego la inteligencia, el inteligible y el ser deben ser una sola cosa, y esta debe ser el Ser primero y la Inteligencia primera, puesto que posee los Seres, mejor dicho, es idéntica a los Seres» (PLOTINO, «Enéada V» en *Enéadas V-VI*, Gredos, Madrid, 1998, p. 61).

rastró, y ellos mismos parecen perderse, en la oscuridad de un cierto no-ser supremo y de una suprema ininteligibilidad»⁶⁸.

Claro que en Dionisio, al estar subordinada a la fe, una doctrina de este tipo se ve matizada y es por eso que conduce a una teología de tipo mística en la que El Uno-Bien posee las características propuestas por los neoplatónicos, pero en una convivencia tensionada y conflictiva con las que el cristianismo le atribuye a Dios. Así, por ejemplo, el Areopagita es capaz de sostener descripciones como la siguiente:

«Y el Uno inescrutable queda incomprensible a todo razonamiento. Tampoco el Bien inefable se puede expresar con palabra alguna. La Unidad es causa de unión de toda unidad, ser supraesencial, inteligencia ininteligible, palabra inefable, falta de razón, irreflexión, sin nombre, que no corresponde a nada de lo que existe y que sin embargo es la causa del ser en todo, es incluso el mismo no ser, porque está más allá de todo ser y como si se mostrara a sí misma con su sabiduría y señorío»⁶⁹.

En este sentido, por lo tanto, es Dios entendido a partir del Uno-Bien de los neoplatónicos el que, al ubicarse por encima del Ser, incluye también, como otro de sus tantos nombres, el de máxima Belleza o Hermosura:

«Puesto que la Hermosura y el Bien son lo mismo y todas las cosas aspiran a la Hermosura y Bondad en toda ocasión, no existe ningún ser que no participe del Bien y de la Hermosura. Incluso me atrevería a decir que también el no-ser participa de la Hermosura y del

⁶⁸ GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*, *Op.cit.*, p. 48.

⁶⁹ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: «Los nombres de Dios» en *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, p. 6.

Bien, entonces también eso es hermoso y bueno cuando se celebra a Dios eminentemente por vía de negación de todo»⁷⁰.

Y de aquí se ve la razón de que, probablemente, muchos subordinan la belleza al bien y no al ser, argumentando que Tomás hace lo mismo y poniendo en duda con ello su trascendentalidad. Pero la verdad es que esa identificación no se halla en Tomás sino en Dionisio para quien, en última instancia, no sólo la belleza, sino todo termina identificándose con el Uno–Bien. En Tomás, por el contrario, los seres no son iguales a la esencia, sino que son una composición de esencia y de acto de existir. De este modo, la metafísica tomista puede estar de acuerdo con Dionisio y el neoplatonismo en que existe un principio que se ubica más allá de la esencia y que es, en última instancia, el fundamento de los seres. Pero, al mismo tiempo, no puede estar de acuerdo con ellos en la irrealidad e ininteligibilidad de dicho principio, puesto que, en su caso, se identifica en un todo con el acto de ser o existir que pertenece a cada ente de manera singular y que fue creado de la nada, junto al resto de los elementos que lo componen, por el Ser, el cual a su vez no posee un acto de ser como parte de un compuesto, sino que Es simplemente el mismo Acto de Existir Subsistente. Que Tomás asuma como fuente la obra de Dionisio, no significa que asuma con ello toda su doctrina, sino sólo aquellos puntos que contribuyen al desarrollo y clarificación de su propia reflexión, porque debemos atender siempre al hecho de que la «metafísica de Tomás de Aquino es una metafísica del ser (del ser *tomista*), no una metafísica del bien»⁷¹. A raíz de esto, pues, tanto el bien como la belleza pueden identificarse, porque ninguno de los dos está por encima del ser, sino que es justamente en el ser en donde se encuentran, se afirman y pueden por ello entrar en relación.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 37

⁷¹ GILSON, Étienne: *Elementos de filosofía cristiana*, *Op.cit.*, p. 194.

En tercer lugar, por último, es posible que el teólogo no se dedique a hablar en profundidad sobre la belleza porque, si bien es un trascendental distinto del bien, comparte con él una serie de características comunes, con lo cual, al tratar acerca del bien, muchas veces está tratando también, en cierto modo, acerca de la belleza. En otras palabras, lo bello y el bien pueden no tener una relación de subordinación entre sí y, al mismo tiempo, asemejarse en ciertos rasgos puntuales, máxime cuando ambos se sostienen en el ente, del cual no son más que un modo, tanto como también lo son lo verdadero, lo uno y los demás transcendentales. En este sentido, uno de los primeros rasgos comunes que reconocemos cuando nos encontramos frente a los seres es que tanto su bondad como su belleza son causas del amor. La presencia de los seres buenos y bellos provoca amor en los sujetos, es decir, anima en ellos el apetito o el deseo de acceder a tales seres, a la vez que genera satisfacción, agrado, placer o deleite una vez que ese acceso ha logrado consumarse. Quedaría por ver, sin embargo, si ese amor por lo bello y por lo bueno es provocado del mismo modo o, por el contrario, presentan diferencias.

Al recurrir directamente a los textos de santo Tomás, hemos podido comenzar a afirmar la trascendentalidad de la belleza y, a la vez, intentamos ofrecer algunas de las razones que pueden explicar por qué, a pesar de ser un modo del ente, el teólogo le dedica tan poca atención. Recurrir a las fuentes de esta manera, además, pone en evidencia que, aunque diversos autores trabajen exactamente los mismos textos, el orden con que los abordan y el peso otorgado a cada uno puede hacer variar su sentido. En el caso de Aertsen, por ejemplo, la cuestión primera de *De Veritate* es el texto principal y, como allí no figura la belleza dentro de la tabla de los transcendentales, resulta lógico para el autor negarle luego este carácter y ordenar el resto de los textos con el fin de confirmar esa idea inicial. Pero frente a este modo de encarar la cuestión, podemos preguntar, ¿es *De Veritate* un texto que realmente ofrece material para reflexionar acerca de la belleza o, por el

contrario, no se ocupa de ella y por ello no resulta adecuado considerarlo como la fuente principal a la hora de determinar su condición? Indudablemente el texto expone una serie de reflexiones acerca de los trascendentales y, en especial, de la verdad, que no podemos obviar a la hora de tratar de determinar en qué consiste la belleza. Pero ¿dice algo sobre la belleza? Ya hemos visto que no. Entonces, ¿tiene sentido fundamentar el análisis de un determinado tema a partir de un texto que no lo menciona en absoluto? Al respecto, entendemos que el peso y orden dados a cada texto debe provenir del valor intrínseco que el mismo le otorgue al asunto a tratar y no de lo que una tradición o la preferencia de un cierto autor determine de antemano. Por eso, nuestra interpretación, tratando de acercarse y resolver lo que en Gilson queda abierto, entiende que lo más conveniente es considerar como central aquello que santo Tomás dice explícitamente sobre el tema, aunque siempre lo haga de manera secundaria y como al pasar. Luego de esto, también es posible y hasta provechoso recurrir a aquellos otros textos que pueden relacionarse o no con la belleza, pero debemos hacerlo siempre de manera general o complementaria. El texto de *De Veritate*, en este nuevo contexto, viene a cumplir entonces un rol general que nos permite entender qué son trascendentales y las formas en la que se relacionan en los seres, pero no ofrece información específica sobre el asunto de la belleza, lo que además resulta evidente si tenemos en cuenta que la cuestión de la que allí se ocupa Tomás no es ni la belleza, ni tampoco los modos generales del ente, sino que se propone resolver específicamente «Qué es la verdad». De este modo, pues, todo el problema consiste en identificar qué características de los seres revela la belleza que no lo hagan ya los demás trascendentales. En lo que sigue a continuación nos proponemos hacer justamente eso, primero sobre los efectos que la belleza provoca en los sujetos, y luego sobre las propiedades necesarias con las que cualquier ente debe contar para ser considerado bello.

3. *Lo que agrada a la vista*

Hace un instante decíamos que la belleza y el bien se asemejan en que ambos son causas del amor. Tan pronto como identificamos esta semejanza, sin embargo, nace con ella la diferencia. Que ambos sean causas del amor, esto es, del deseo y del placer, no implica que lo sean de la misma manera. Y es a partir de esta diferencia que empezamos a ver qué es lo que la belleza tiene de específicamente distinto del resto de los trascendentales, incluido el mismo bien. Al respecto, santo Tomás sostiene:

«En efecto, siendo el bien lo que apetecen todas las cosas, es de la razón del bien que en él descansa el apetito; pero pertenece a la razón de lo bello que con su vista o conocimiento se aquiete el apetito»⁷².

Puesto en términos de Gilson, esto significa que:

«Lo bello es todo aquello que se ve y oye sin otro objetivo ulterior, es decir, cuya contemplación se basta sola. Otro tanto puede decirse de aquello cuyo conocimiento por el entendimiento encuentra en el acto mismo de conocerlo su completa justificación...»⁷³.

Si ahora recurrimos a un caso para ilustrar estos diversos modos de amar a los entes –incluso al mismo ente–, en virtud de su bondad o de su belleza, podemos decir que, por ejemplo, cuando un hombre busca y desea la cercanía de un río para poder extraer de allí peces con los que alimentar a su familia, ese río se presenta como bueno para él porque, en primer lugar, le es *útil* en la medida en que le brinda los medios necesarios para una buena alimentación. También es bueno para él y

⁷² DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma de teología. Parte I-II, Op.cit.*, p. 248.

⁷³ GILSON, Étienne: *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, Op.cit.*, pp. 382-383.

su familia, en segundo lugar, en tanto una buena alimentación es una de las condiciones fundamentales para poder alcanzar un *fin* básico como es el de la buena salud. En tercer lugar, ese río es bueno cuando, una vez concluida la pesca, si fue exitosa, el hombre puede reunirse junto a su familia y festejar en calma *deleitándose* con los bienes que el río les obsequió, sabiendo que, mientras se mantenga en su cercanía, ni sus hijos, ni su esposa, ni él necesitarán de otra cosa para poder alcanzar el bienestar. El hombre ama al río, al alimento que le provee y a la salud que ello le asegura, en tanto y en cuanto puede tenerlos, esto es, servirse de ellos, utilizarlos y finalmente descansar tras haberlos poseído. Gracias a este ejemplo, pues, podemos ver en qué consisten los tipos de bien a los que se refería Gilson en el punto anterior y que Tomás caracteriza de la siguiente forma:

«Así, lo que es apetecido como medio para conseguir el fin último de la tendencia del apetito, se llama *útil*; y lo que es apetecido como fin último de la tendencia del apetito, se llama *honesto*, porque se llama honesto a aquello que es apetecido por lo que es. Aquello en lo que termina la tendencia del apetito, es decir, la consecución de lo buscado, es el *deleite*»⁷⁴.

Pero también puede ocurrir que ese hombre se acerque al mismo río para otra cosa; puede desear la cercanía del río sólo para estar ahí, descansar y contemplarlo. En ese caso, el río se le presentará de un modo completamente distinto, mucho más cercano quizás a como lo vio Juan L. Ortiz cuando compuso este maravilloso poema:

«Fui al río, y lo sentía
cerca de mí, enfrente de mí.

⁷⁴ DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma de teología. Parte I, Op.cit.*, pp. 133-134.

Las ramas tenían voces
que no llegaban hasta mí.
La corriente decía
cosas que no entendía.
Me angustiaba casi.
Quería comprenderlo,
sentir qué decía el cielo vago y pálido en él
con sus primeras sílabas alargadas,
pero no podía.

Regresaba
–¿Era yo el que regresaba?–
en la angustia vaga
de sentirme solo entre las cosas últimas y secretas.
De pronto sentí el río en mí,
corría en mí
con sus orillas trémulas de señas,
con sus hondos reflejos apenas estrellados.
Corría el río en mí con sus ramajes.
Era yo un río en el anochecer,
y suspiraban en mí los árboles,
y el sendero y las hierbas se apagaban en mí.
¡Me atravesaba un río, me atravesaba un río!»⁷⁵.

Si ocurre esto, entonces, ese hombre ya no amará al río porque es bueno, sino que la causa de su amor provendrá ahora de la belleza que encuentre en él. Y para disfrutar de esa belleza, no necesita ni utilizarla, ni poseerla, ni consumirla, sino sólo contemplarla. Como vemos,

⁷⁵ ORTIZ, Juan L.: “Fui al río” en *Obra completa*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 2005, p. 229.

la belleza del río no se ajusta a ninguno de los tipos de bien antes enumerados. No es un útil, porque el hombre no lo desea como medio para obtener otra cosa; no es un fin, porque no requiere alcanzar al río más que con su sola contemplación, es decir, no necesita poseer el río para experimentar placer; y tampoco es deleitable, al menos no en el mismo sentido en que lo es el bien. Ciertamente, el deleite se asemeja al placer provocado por la belleza en que, como ésta, no requiere movimiento posesivo por parte del sujeto, pero mientras en el bien ese movimiento no se requiere porque ya se ha poseído lo que se deseaba, en la belleza directamente no hay movimiento posesivo por parte del sujeto; el movimiento que causa placer en la belleza es contemplativo, el sujeto que ama lo bello no desea tenerlo, sino contemplarlo, y no se deleita después de haberlo utilizado o consumido, sino cuando lo conoce. Por supuesto que también puede amar a ese ser por ambas razones a la vez, ya que no necesariamente tienen que excluirse. A pesar de ello, es claro que el amor que el hombre puede sentir por el río se deberá a dos causas provenientes del mismo ser, aunque considerado bajo modos distintos.

De lo anterior se deriva también otra diferencia entre el bien y la belleza o, más precisamente, entre las facultades de los sujetos que intervienen al verse afectados por los seres buenos o bellos. En el bien, el deseo de posesión involucra necesariamente la presencia de la voluntad como facultad principal que moviliza al sujeto en la obtención de lo que desea. En la belleza, en cambio, el deseo de contemplar un determinado ser, indudablemente también pone en movimiento a la voluntad, ya que de lo contrario no podríamos hablar de deseo, pero, a diferencia de lo que sucede en el bien, aquí la voluntad no es la facultad que predomina, sino que son los sentidos y la inteligencia los que guían el deseo animado por aquellos en vistas a acceder al goce que provoca el conocimiento de dicho ser.

«Y así queda claro que la belleza añade al bien cierto orden a la facultad cognoscitiva, de manera que se llama bien a lo que agrada en absoluto al apetito, y bello a aquello cuya sola aprehensión agrada»⁷⁶.

De este modo, si bien lo bueno y lo bello coinciden en que ambos son causas del amor, lo bello es un trascendental que, a diferencia de lo bueno, no necesita más que ser contemplado para provocar placer y, por ello, termina afectando más al conocimiento que a la voluntad. De aquí nace también la famosa afirmación, atribuida inicialmente al platonismo y sostenida luego por diversas corrientes a través del tiempo, que define a lo bello como el «esplendor de lo verdadero» o el «esplendor de la verdad»⁷⁷. Puesto que la verdad es lo que persigue cualquier conocimiento, cuando el sujeto la alcanza y se complace en ella, surge entonces una especie de deslumbramiento que acompaña a la verdad haciéndola resplandecer. Ese resplandor o esplendor que acompaña a la verdad es, justamente, lo que llamamos belleza.

No obstante, y a pesar de ser verdadera, e incluso a causa de la parte de verdad que contiene, esta definición corre el riesgo de caer en los mismos inconvenientes que ya vimos con respecto al bien. Ciertamente, al definir la belleza por su relación con la verdad, existe el peligro de convertirla en un modo de la verdad y no del ente, con lo cual le estaríamos negando una vez más su trascendentalidad, sólo que ahora por una vía diferente. Por esta razón, y para librarnos de este riesgo, entendemos que resulta más adecuado acudir a la expresión «esplendor de la forma»⁷⁸ propuesta por Alberto Magno y que trataremos en detalle en el punto siguiente, ya que tiene la virtud de enlazar

⁷⁶ DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma de teología. Parte I-II, Op.cit.*, pp. 248-249.

⁷⁷ GILSON, Étienne: *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, Op.cit.*, p. 383.

⁷⁸ MAGNO, Alberto: «Super Dionisii De Divinis Nominibus» en *Opera Omnia. Tomo XXXVII/1*, Editio Coloniensis, Münster, 1972.

a lo bello con un elemento del ser y no con otro trascendental. Hecha esta salvedad, pues, sí podemos acordar con la afirmación de lo bello como el esplendor de la verdad, siempre y cuando no se produzca una reducción de ese esplendor a la verdad porque manifiesta un aspecto de los seres que no se identifica con esta. Al contrario, y como ya lo vimos con respecto al bien, sólo porque la belleza es un modo distinto del ente es que puede acompañar a la verdad y volverla espléndida. Es más, en tanto anima el deseo de conocer, podemos decir que la belleza no sólo acompaña a la verdad, sino que también se adelanta a ella y, en cierto sentido, nos predispone a recibirla. Es lo que expresa, si se quiere, la primera parte del poema antes citado:

«Las ramas tenían voces
que no llegaban hasta mí.
La corriente decía
cosas que no entendía.
Me angustiaba casi.
Quería comprenderlo...».

Luego de esto, sin embargo, el poeta se asimila al río, es decir, consigue acceder a la verdad del río y cantar:

«De pronto sentí el río en mí,
corría en mí
con sus orillas trémulas de señas,
con sus hondos reflejos apenas estrellados.
Corría el río en mí con sus ramajes.
Era yo un río en el anochecer,
y suspiraban en mí los árboles,
y el sendero y las hierbas se apagaban en mí.
¡Me atravesaba un río, me atravesaba un río!».

Lo bello se presenta entonces como un trascendental que tiene la capacidad de armonizar el vínculo entre el bien y la verdad, sin ser a la vez ni el bien ni la verdad. Es aquello que enciende el apetito, como lo hace el bien, pero no en vistas a complacer la voluntad, sino el conocimiento, como lo hace la verdad. Este carácter vinculante y armonioso es precisamente al que se refiere Maritain cuando define la belleza como el esplendor de todos los trascendentales reunidos, definición que, aunque antes cuestionamos por excesiva, se presenta ahora, al menos en este aspecto, como correcta. Y es también, hasta donde llegamos a entender, lo que parece querer significar Gilson cuando define a la belleza como la particular clase de bien que se experimenta por la facultad cognoscitiva en el mismo acto de conocer un objeto eminentemente apto para ser conocido. Es decir, que se asemeja al bien en cuanto enciende el apetito, y se asemeja a la verdad en cuanto ese apetito es movido por el conocimiento que provoca gozo, pero no es posible identificarla con ninguno de estos trascendentales.

Existe todavía una característica más que distingue a la belleza del resto de los trascendentales y, al mismo tiempo, reúne y sintetiza lo que ya hemos visto hasta aquí. La misma retoma, de algún modo, aquello de que lo bello y el bien –ahora también podríamos incluir lo verdadero– son lo mismo porque hallan su fundamento en la forma de los seres. En efecto, si el deleite por la belleza se da con la simple contemplación de los entes y no con su uso o posesión, y si a causa de esa contemplación la belleza predispone y acompaña al conocimiento de la verdad, tenemos que asumir que lo bello, como el bien y la verdad, se relaciona con la forma de los seres, pero que esa relación varía de acuerdo a cada trascendental, en función de los tipos de causalidad que determina a cada uno. De este modo, el bien expresa un modo de la forma que se asocia con la causa final. Los sujetos aman la forma cuando ésta se les presenta como un fin hacia el que deben dirigirse para aquietar el apetito. La belleza, en cambio, expresa un modo de la

forma que se asocia con la causa formal. Al predisponer y acompañar a la verdad provocando placer por el conocimiento, lo bello acompaña también a la verdad en la asimilación producida entre el entendimiento y los seres, que eso y no otra cosa es la verdad.

«De ahí que lo bello consista en una adecuada proporción, porque el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a sí, ya que el sentido, como facultad cognoscitiva, es un cierto entendimiento. Y como quiera que el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza va referida a la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal»⁷⁹.

Puesto en otros términos: «... lo bello se relaciona con la forma como conocimiento, como el bien se relaciona con la forma como deseo»⁸⁰. A partir de esta última diferencia, pues, alcanzamos a sondear las principales características que nos permiten definir la belleza como un trascendental desde el punto de vista de los efectos que provoca en los sujetos. La belleza es un modo de los entes que no encontramos ni en el bien, ni en la verdad, ni en los demás, aunque comparta con ellos ciertos aspectos, lo que permite en última instancia reconocer sus relaciones. Existe una forma resumida de presentar este modo distintivo cuando afirmamos que la belleza es «lo que agrada a la vista»⁸¹. Titulamos este punto con esa misma frase perteneciente a santo Tomás, porque el análisis que hemos desarrollado en esta parte no es más que un intento de despejar, aunque sea un poco, el volumen y la profundidad que realmente contiene su sentido. Antes de pasar al punto siguiente, sin embargo, todavía debemos tratar dos cuestiones

⁷⁹ DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma de teología. Parte I, Op.cit.*, p. 131.

⁸⁰ GILSON, Étienne: *Elementos de filosofía cristiana, Op.cit.*, p. 201.

⁸¹ DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma de teología. Parte I, Op.cit.*, p. 131.

que se desprenden de ella y que, si no se aclaran, pueden conducir a malos entendidos.

En primer lugar, que nuestro primer acercamiento a la belleza haya sido realizado a partir de los efectos que ésta causa en los sujetos, esto es, que consideremos como primera definición de la belleza aquello que agrada a la vista, no implica que la razón de este trascendental se encuentre ni en el agrado o el placer que los sujetos experimentan, ni tampoco en su visión, entendida como conocimiento. Por el contrario, tanto el placer como la visión, como bien hemos dicho, son efectos y no causas de la belleza, son las marcas, los indicios a través de los cuales podemos reconocer su presencia. Los seres no son bellos porque causan placer, sino que causan placer porque son bellos. Adjudicar la razón de la belleza al placer o al conocimiento, es lo que define a la estética como tal, sea moderna o contemporánea, y es, por ende, una concepción que se aleja y se opone en un punto fundamental del acercamiento a la belleza que estamos intentando aquí, al basarnos en la metafísica de Gilson, la cual hereda y actualiza la de santo Tomás. Confundir estos dominios puede llevar a errores interpretativos más o menos gruesos, como por ejemplo el que comete Eco cuando afirma:

«Lo que especifica lo bello es, pues, su relacionarse con una mirada cognoscente por la cual la cosa resulta bella y lo que postula el asentimiento del sujeto y el consiguiente deleite son las características objetivas de la cosa (...) Estas características bien conocidas, tomadas de toda una tradición, son aquello en lo que *consiste* lo bello. Pero la *ratio* propia de lo bello es esta referencia a la *vis cognoscitiva*, a la *visio*; y el deleite que le sucede, el *placet*, es igual de esencial en orden a una determinación de la belleza»⁸².

⁸² ECO, Umberto: *Arte y belleza en la estética medieval*, Op.cit., pp. 107-108.

Para nosotros, por el contrario:

«Lo bello no es el placer que sentimos al aprehender ciertas formas, sino lo que hace a estas formas objetos de aprehensión placentera; y esto, por supuesto, nos obligará a buscar la belleza en la estructura misma de la facultad cognoscitiva, así como en la de la cosa conocida»⁸³.

De este modo, pues, si nos ocupamos primero de la definición de belleza como lo que agrada a la vista, no es porque entendamos que dicha definición sea primera en un sentido prioritario, sino porque es a partir de sus efectos que comenzamos a reconocer lo que constituye la belleza de los seres. Lo que queda por ver en el punto siguiente, precisamente, se refiere a la otra parte que termina de definir a la belleza y que es, en realidad, la parte determinante de este trascendental, referida a la manera en que la estructura metafísica de los entes causa los efectos que acabamos de analizar.

En segundo lugar, finalmente, más que una aclaración, surge una pregunta. A esta altura sabemos ya que para Tomás y Gilson la belleza provoca un tipo especial de placer que no requiere ni utilizar ni poseer el ser que lo satisface, sino que basta con conocerlo. Resulta indudable, además, que en esta doctrina tanto el deseo que relaciona a la belleza con el bien, como el placer por el conocimiento que la relaciona con la verdad, se refieren a la forma de los seres de manera explícita y directa. Y ello no sólo es indudable sino que es necesario, porque los entes son por la forma, en tanto ésta es la que actualiza la materia de la que están hechos y permite además que los entes sean *tales* entes. No obstante, sabemos también que, por el tipo de metafísica que el propio Tomás fundó y que Gilson ayudó a desarrollar, aunque la forma y la esencia

⁸³ GILSON, Étienne: *Elementos de filosofía cristiana*, Op.cit., p. 201.

que la expresa son el ente, no son todo el ente, sino sólo uno de sus principios compositivos. Junto a ella, fundamentándola, se encuentra también el existir, esto es, el acto de ser que determina que cada ente *sea*, no tal o cual ente, sino que sea singular y efectivamente real. A causa de esto, se impone entonces la siguiente pregunta: si lo bello es un modo de ser universal a todos los entes, y si el ente es un compuesto de esencia y existencia, habiendo estudiado ya el rol que cumple la esencia en la definición de lo bello, ¿qué es lo que agrada a la vista? ¿Sólo la forma o el ente en su totalidad, incluida su existencia?

Al menos hasta aquí, ni los textos de Tomás ni los de Gilson ofrecen una respuesta clara y definitiva a estas preguntas. En algunos casos, como en la diferenciación que hace Gilson entre Dionisio con la primacía del Uno-Bien sobre el Ser y santo Tomás con la primacía del ser sobre el uno, el bien y el resto de los trascendentales, podemos suponer que el ser al que se refieren sea el compuesto de esencia y existencia para el caso de los entes, o el acto puro de existir para el caso del Ser. Pero ni siquiera allí desarrollan la cuestión por la que aquí preguntamos, sino que ambos se mantienen en un plano metafísico amplio, sin especificar cómo funciona en relación con el tema de lo bello. Frente a esto, debemos tratar de encontrar en la próxima definición, afirmada en la estructura metafísica del ente, alguna respuesta o indicio de respuesta que nos permita resolver lo que aquí ha quedado pendiente.

4. El esplendor de la forma

En el punto anterior quedó lo suficientemente claro que una de las formas de reconocer la belleza de los entes se encuentra en los efectos que ésta causa en nosotros. Es tiempo de ver ahora por qué es que puede provocar tales efectos, es decir, debemos analizar cuáles son las propiedades de los entes que los determinan como bellos. La cuestión

es desarrollada por Gilson mediante la siguiente pregunta: «¿En qué consiste la belleza de las cosas?»⁸⁴. Y, como en la definición anterior, aquí también la respuesta se halla en santo Tomás:

«... para la belleza se requiere lo siguiente: Primero, integridad o perfección, pues lo inacabado, por ser inacabado, es feo. También se requiere la debida proporción o armonía. Por último, se precisa la claridad, de ahí que lo que tiene nitidez de color sea llamado bello»⁸⁵.

En primer término, el pasaje es significativo porque reúne y sintetiza las diversas tradiciones que se fueron desarrollando en torno a la belleza desde la Antigüedad hasta la Edad Media o, al menos, hasta el siglo XIII, que fue el de santo Tomás. Diversos autores convienen en definir tales tradiciones como «estéticas»⁸⁶, distinguiendo entre aquellas que se concentran más en una u otra de las condiciones arriba mencionadas. Identifican así, por un lado, las estéticas de la proporción o armonía, cuyo origen pitagórico es heredado por Platón y, a través de él, pasa luego a san Agustín y Boecio –quien fue uno de los que más se ocupó en desarrollarla y difundirla durante la Edad Media–, para llegar finalmente hasta Dionisio bajo la forma de la consonancia.

⁸⁴ GILSON, Étienne: *Elementos de filosofía cristiana*, *Op.cit.*, p. 203.

⁸⁵ DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma de teología. Parte I*, *Op.cit.*, p. 389.

⁸⁶ Ver al respecto: DE BRUYNE, Edgar: *La estética de la Edad Media*, La Balsa de Medusa, Madrid; ECO, Umberto: *Arte y belleza en la estética medieval*, *Op.cit.*; PI, Jèssica Jaques, *La estética del románico y el gótico*, Madrid, La Balsa de Medusa, 2003 y TARKIEWICZ, Władysław: *Historia de la estética II. La estética medieval*, Akal, Madrid, 2007, entre muchos otros. En cuanto al término «estéticas» aplicado a estas tradiciones, parece que el uso lo ha vuelto habitual y, tomado en un sentido amplio y general, no parece traer inconvenientes. No obstante, es necesario advertir su imprecisión, primero de tipo histórica, ya que la disciplina estética como tal no surge hasta mucho después del siglo XIII; y luego conceptual, ya que, como mencionábamos al final del punto anterior, la estética se define por la primacía que adquiere el sujeto -y en especial su sensibilidad- en la determinación de la belleza de los seres. Para la estética, a la inversa que para el acercamiento metafísico a la belleza, los seres son bellos en tanto y en cuanto causan placer.

«En su forma inicial, la estética de la proporción definía la belleza como una relación sumamente simple, clara y neta, matemáticamente expresable mediante los primeros números naturales. En su forma más evolucionada, equipara la belleza a la igualdad perfecta, a la identidad, a la unidad, lo mismo que reduce los números a la mónada. No será necesario decir que la teoría experimenta simultáneamente la influencia de la evolución general: meramente cuantitativa en sus orígenes se transforma gradualmente en fórmulas metafísicas»⁸⁷.

De esta tradición, Tomás retiene fundamentalmente los aportes de san Agustín y, sobre todo, de Dionisio. Junto a las estéticas de la proporción, por otro lado:

«La estética de la luz se puede seguir, aunque sea implícitamente, en la mayor parte de los diálogos clásicos de Platón. Las imágenes de tonalidad luminosa son abundantes. El resplandor, la irradiación y el brillo caracterizan las «Formas», cuyo modelo supremo, la Esencia del Bien, se compara con el sol. La metafísica de la luz no se hace explícita hasta Plotino. Es posible que a ello contribuyera el culto solar de los egipcios y los textos caldaicos. Lo cierto es que el simbolismo de la luz adquiere una significación fundamental en los neopitagóricos y los gnósticos, en Proclo y en Simplicio. El Pseudo-Dionisio transmite la admiración neoplatónica por la luz a Escoto Erígena quien, a su vez, influencia a Hugo de Saint-Victor y a sus discípulos»⁸⁸.

A este itinerario hay que sumarle el avance en materia de óptica realizado por los árabes durante el mismo siglo XIII, todo lo cual llega hasta santo Tomás en parte de manera directa, y en parte por inter-

⁸⁷ DE BRUYNE, Edgar: *La estética de la Edad Media*, *Op.cit.*, pp. 31-32.

⁸⁸ *Ibidem.*, p. 34.

medio de su maestro Alberto Magno, quien a su vez define la belleza, como veíamos en el punto anterior, como el «esplendor» de la forma.

Proporción y luz son entonces los dos factores con los que tradicionalmente se define la belleza de las cosas. La confluencia de ellos en la obra de Dionisio es un punto de referencia ineludible para la gran mayoría de los autores que se ocuparon del tema durante el siglo XIII; el mismo Alberto Magno recién aludido y Ulrico de Estrasburgo –para mantenernos dentro de los dominicos– elaboraron comentarios a la obra del Areopagita y desarrollaron tratados sobre lo bueno tomándolo como una de sus fuentes centrales⁸⁹, y el propio Tomás de Aquino también lo hace en la definición con la que iniciamos este punto. La inclusión que plantea allí de la integridad, es bueno aclararlo, no resulta incongruente, porque en realidad este tercer factor puede ser entendido como el resultado al que conduce la proporción, según lo que veremos en breve. Es más, otra de las definiciones que formula para la belleza, la que más reitera a través de sus textos, afirma que la razón de lo bello radica en «la consonancia y claridad en todas las cosas»⁹⁰. La frase comenta, como venimos sosteniendo, el siguiente pasaje de *Los Nombres Divinos*:

«... llamamos Hermosura a aquel que trasciende toda belleza porque El reparte generosamente la belleza a todos los seres, a cada uno según su capacidad y por ser causa de la armonía y belleza de todo, del mismo modo que la luz irradia en todas las cosas lo que reciben de Él, manantial de luz, para ser hermosos, y porque llama

⁸⁹ COSTARELLI BRANDI, Hugo: «Lecturas dominicas de lo bello: Alberto, Tomás y Ulrico» en *Revista Chilena de Estudios Medievales*. 2014; N° 6: pp. 61-76.

⁹⁰ DE AQUINO, Santo Tomás: «B. Dionisio Areopagita. Exposición acerca de Los Nombres Divinos (Capítulo IV. Lecciones 5 y 6)» en *Studia Gilsoniana*. 2016; Vol. 5 (N° 3): pp. 561-571., p. 38. Una definición similar es: «concurren en la noción de bello o decoroso el brillo y la proporción debida» (DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma de teología. Parte II-II (b)*, BAC, Madrid, 1994, p. 423). Y en la p. 664 de este mismo volumen repite las mismas propiedades.

(καλει) todo hacia sí mismo, por eso es llamado también Hermosura (καλλος), y porque en él se da todo junto, y es Hermoso»⁹¹.

Ahora bien, si bien esta definición más concentrada es capaz de reducir la integridad a la proporción, vemos que se vuelve incapaz de hacer lo mismo con los dos factores restantes. En efecto, ni la proporción se puede entender como un tipo de claridad, ni la claridad como un tipo de proporción, sino que ambas expresan aspectos distintos del mismo ente bello, que es en donde finalmente se fundamentan. Las relaciones entre ellos, a su vez, han sido concebidas de modo más o menos polémico por los autores que conforman ambas tradiciones.

«¿Se sacrificará la luz a la proporción, como a veces parece hacer San Buenaventura, emulando a los Cistercienses y a los Chartrianos, o bien, como insinúa Tomás de Verceil, la proporción a la luz? ¿O, quizá, se elegirá la solución más fácil, que consiste simplemente en yuxtaponer la proporción y el colorido en una definición sintética como la de la belleza humana?. ¿O se intentará una empresa formidable, como Roberto Grosseteste, que hace derivar simultáneamente la proporción y el color de la energía fundamental de la luz?»⁹².

En el caso particular de santo Tomás, la distinción entre armonía y claridad no implica una relación de oposición, ni tampoco de subordinación; tal y como figura en el pasaje de Dionisio en el que se sostiene, estas propiedades son para él complementarias, y eso es a lo que nos referíamos antes cuando destacamos el poder de reunión y síntesis que consigue con su tratamiento de la cuestión.

⁹¹ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: «Los nombres divinos» en *Obras completas*, *Op.cit.*, p. 36.

⁹² DE BRUYNE, Edgar: *La estética de la Edad Media*, *Op.cit.*, pp. 82-83.

Ahora bien, en un segundo término, la respuesta que Gilson encuentra en la definición del aquinate, no se limita únicamente a repetir y sintetizar los factores que intervienen en la belleza elaborados por otras doctrinas o tradiciones. El tratamiento de dichos factores está realizado «sobre la base de su propia noción metafísica de ser»⁹³ con lo cual, la pregunta que había quedado pendiente al final del punto anterior comienza a obtener su respuesta ya que, desde el momento en que tales factores son afirmados sobre esa base, cada uno de ellos sufre una modificación radical, más allá de que aún puedan conservar el mismo nombre, o incluso parte de su sentido original. Por eso debemos pasar ahora a ver en detalle qué implican la armonía, la integridad y la claridad dentro de la metafísica tomista, siempre desde el punto de vista de Gilson.

4.1. *Armonía e integridad*

La armonía es una propiedad de la belleza que se da cuando las relaciones entre las partes que componen un todo siguen un orden adecuado, consonante o proporcionado. Si alguna de las partes o relaciones se altera, la unidad y perfección que supone ese todo también se altera y desaparece como tal. Entendida así, pues, la armonía no puede ser una propiedad absoluta de la belleza, sino que alude a dimensiones relativas y articuladas. En el caso de Tomás y Gilson, además, podemos asociar esta variedad de dimensiones con las distintas fuentes a las que recurren para tratar el tema.

De este modo, hay una primera dimensión de la armonía, de cuño aristotélico, por la cual santo Tomás sostiene, por ejemplo, que en los entes sensibles «la forma y la materia deben estar siempre proporciona-

GILSON, Étienne: *Elementos de filosofía cristiana*, *Op.cit.*, p. 197.

das entre sí y como naturalmente adaptadas, porque el acto propio en su propia materia tiene lugar»⁹⁴. Si tomamos al ser humano como un caso particular de ente sensible compuesto de una materia que es su cuerpo y de una forma que es su alma racional, podemos decir que ese ser humano será armónico si, por un lado, las partes de su cuerpo mantienen una relación proporcionada entre sí, como por ejemplo la que propone el modelo de Vitruvio, en donde la altura total debe ser igual a la medida de su cabeza multiplicada por ocho, o a la longitud de sus brazos extendidos. Por otro lado, y sobre todo, será armónico si es capaz de ordenar ese cuerpo proporcionado y los sentidos de que dispone hacia aquella facultad que implica la mayor perfección dentro de lo que es, es decir, a la razón o intelecto. Un hombre que, por el contrario, se comporta como un animal irracional, rompe esa armonía porque altera el orden entre sus partes y, por ende, altera también el todo desbaratando así su unidad.

Puesto que en esta dimensión tomamos a cada ente como una totalidad y consideramos el orden que hay entre las partes que lo componen, vamos a llamar armonía *intrínseca* a este tipo de proporción. La potencia y el acto son los principios que rigen sobre estas relaciones, siendo la multiplicidad de las partes lo que corresponde a la potencia y aquello que las unifica y organiza, lo que corresponde al acto. Sólo queda por ver si para santo Tomás y Gilson, y más allá de la influencia aristotélica, este tipo de armonía identifica necesariamente las relaciones de acto y potencia con las de forma y materia, o si, en cambio, es posible profundizar todavía más en el interior de los entes para descubrir otras relaciones que, sin escapar a las de acto y potencia, se distinguen empero de las de forma y materia. Nosotros ya hemos visto la respuesta que el aquinate formula al respecto y que es la misma que reitera Gilson, aclarándola. La estructura metafísica del ente sensible está atravesada

⁹⁴ DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma contra gentiles. Tomo I*, BAC, Madrid, 1967, p. 569.

por una doble composición: la de la forma y la materia que causa la sustancia, y la de esa misma sustancia con el acto de ser que causa su existencia o, dicho más sencillamente, el ente. Las dos composiciones funcionan a partir de relaciones de acto y de potencia, pero mientras en la composición sustancial lo que está en potencia es la materia y lo que está en acto es la forma, en la composición entitativa, esa misma forma pasa a estar en potencia para recibir el existir en tanto acto de ser. Ambas composiciones, además, son igualmente necesarias para que el ente sensible llegue a ser, pero, de las dos, la composición de esencia (que es aquello que define a las sustancias) y existencia es fundamental, puesto que es el acto de ser lo que posibilita el despliegue de todas las demás acciones que pueda operar el ente. Inclusive, este tipo de composición, con su proporción correspondiente, no sólo es fundamental en los entes sensibles, sino también en cualquier tipo de ente creado, como lo son por ejemplo las sustancias intelectuales. Es justamente refiriéndose a ellas que santo Tomás plantea la presencia de una armonía intrínseca a los entes, pero no a partir de las relaciones entre la materia (que no poseen) y la forma, sino entre la forma y el existir:

«Doquier se hallan dos cosas de las cuales una es complemento de la otra, la relación entre ambas es como la relación de la potencia al acto, pues nada se completa sino por el propio acto. Es así que en la sustancia intelectual creada se encuentran dos cosas, a saber, la sustancia tal y su ser, que no es la misma sustancia, como ya se demostró. Su ser es el complemento de la sustancia existente, ya que una cosa está en acto en cuanto tiene el ser»⁹⁵.

⁹⁵ DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma contra gentiles. Tomo I, Op.cit.*, p. 538. El fragmento completo en latín es el siguiente: «In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia ipsa; et esse eius, quod non es ipsa substantia, ut ostensum est (c. praec). Ipsum

Este pasaje es el que le permite afirmar a algunos autores, como por ejemplo a Umberto Eco, que a la armonía dada entre la materia y la forma «se le superpone otra, más metafísicamente profunda, y estéticamente impalpable; la relación de la esencia con la existencia»⁹⁶. Sin embargo, para comprender correctamente su sentido, debemos realizar dos aclaraciones importantes sobre la traducción ya que, si no se la toma con cuidado, puede conducir a equívocos. Por un lado, la palabra «relación» está traduciendo el término latino «proportio», es decir, proporción, en el sentido de correspondencia, consonancia o armonía. Así, aunque el aquinate no esté hablando aquí directamente sobre la belleza, al contrastar la utilización que hace del término proporción en una exposición netamente metafísica con la definición de lo bello que estamos desarrollando, vemos que nuestra tesis sobre la trascendentalidad de la belleza en el ente se confirma. Por otro lado, la palabra «cosa» en realidad está traduciendo los términos latinos «aliqua» y «alterius», los cuales significan, en realidad, «algunos» y «otro», respectivamente, es decir, no necesariamente «cosas», sino elementos, partes o principios compositivos de la cosa. La diferencia parece menor, pero en el fondo no lo es, porque no es para nada lo mismo entender que en el ente intervienen dos cosas (la sustancia y su existir), que entender, como lo hace Tomás, que en el ente –que es *una* cosa–, intervienen dos principios compositivos que son «otros», pero no cosas. Según Gilson, este es un riesgo habitual:

«Si el santo no habla habitualmente de una “distinción real” entre la esencia y la existencia, dice, en cambio, con mucha frecuencia que el acto de existir es *aliud*, y que “lo que es” o la esencia es *aliud*.

autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet».

⁹⁶ ECO, Umberto: *Arte y belleza en la estética medieval*, Op.cit., p. 112.

Podríamos traducir el *aliud* por “otro”, lo cual sería completamente correcto respecto al sentido, pero lo traducimos espontáneamente por “otra cosa”. Pero en ningún modo es cierto que, si bien es “otro” o distinto de la esencia, el existir sea otra “cosa” que ella. Para esto sería necesario que el existir fuera una cosa, lo cual no es»⁹⁷.

De este modo, y más allá de la habitualidad o de la espontaneidad del impulso que nos lleva a considerar al ente como compuesto de dos cosas, insistimos en que esto no es así, porque, aunque podamos acordar en un sentido muy impreciso que la esencia del ente sea una cosa, nunca podríamos hacer lo mismo con el acto de existir, ya que no es ningún «algo», ningún «lo que», ni tampoco puede ser reducido a un concepto y, por ende, no posee ninguno de los elementos necesarios para que sea una cosa, sino que es un acto, el acto mediante el cual las cosas son en la realidad. Esto, ya lo hemos visto, es lo que distingue a la metafísica tomista y gilsoniana del resto de las metafísicas que, al menos hasta la fecha, conocemos. Ignorarlo no sólo supone confundir esta metafísica con alguna otra, sea la de Aristóteles o la del tipo que sea, sino también supone trastornar todos los demás aspectos que estos autores han desarrollado a partir de allí, e incluso supone también trastornar todas aquellas cuestiones que, sin estar del todo desarrolladas en su doctrina, pueden extraerse de ella siempre y cuando se adecúen a este punto que, como vemos, es central. Y una de esas cuestiones, precisamente, es la que se interroga por las condiciones que se requieren para que las cosas, los entes, sean bellos, condiciones entre las que se cuenta la proporción, por lo que, de todos los tipos de proporción que puedan darse en la realidad, la que se define por la relación entre la esencia y la existencia de los entes es la fundamental porque es la que determina necesariamente y hace posible a todas las demás.

⁹⁷ GILSON, Étienne: *El ser y la esencia*, Op.cit., pp. 97-98.

En base a esto, identificamos una segunda dimensión de la armonía, esta vez tomada de la tradición platónico-agustiniana, que atiende al orden presente no en el ente, sino entre los entes. Según Gilson: «La proporción o armonía se cuenta igualmente entre los constitutivos esenciales del bien de las cosas: medida, especie y orden»⁹⁸. El origen de estas tres propiedades remite, como acabamos de indicar, a san Agustín:

«En efecto, todas las cosas cuanto más modo, especie y orden tienen, tanto más buenas son; por el contrario, cuanto menos modo, menos especie y menos orden tienen, menos buenas son. Y así estas tres cualidades: modo, especie y orden, para no hablar de muchas otras que evidentemente corresponden a ellas, estas tres cualidades, digo: modo, especie, orden, son como bienes generales en las cosas hechas por Dios, sea en el espíritu, sea en el cuerpo»⁹⁹.

En este caso, pues, la armonía no sólo afecta a cada ser tomado individualmente, sino también al conjunto de los seres tomados como una totalidad mayor referida a su principio creador, esto es, al Ser o Dios. Se establecen así una serie de grados de belleza para toda la creación definidos en función de los diversos niveles de medida, especie y orden que manifiestan. Por ejemplo, si bien todos los seres son bellos con respecto a sí mismos y al interior de su propia composición, existe un mayor grado de belleza en el orden angélico que en el humano, el cual a su vez posee un grado mayor que el que encontramos en el orden animal, que a su vez está por encima del orden meramente vegetal. Es exactamente a lo que se refiere el fragmento de Dionisio que com-

⁹⁸ GILSON, Étienne: *Elementos de filosofía cristiana*, *Op.cit.*, p. 204.

⁹⁹ SAN AGUSTÍN: «De la naturaleza del bien: contra los maniqueos» en *Ideas y Valores*. 1952; vol. 2 (Nº 6): pp. 498-524, pp. 499-500.

partimos más arriba cuando sostiene que «El reparte generosamente la belleza a todos los seres, a cada uno *según su capacidad* y por ser causa de la armonía y belleza de todo», es decir, que a cada ente le corresponde un determinado grado de belleza de acuerdo al tipo de ser que es dentro de la creación, y ese tipo de ser viene determinado por la medida, especie y orden que posee con respecto a los demás.

De esta manera, puesto que ahora tomamos a la creación como una totalidad y consideramos como partes a los entes que la componen, vamos a llamar *extrínseca* a este tipo de proporción. Por supuesto que entre la armonía extrínseca y la intrínseca existe un lazo indisoluble. Por un lado, porque el ente, en tanto es la unión de una esencia actualizada por un acto de existir que la singulariza y le pertenece de manera exclusiva, es la base necesaria sobre la cual se erige la armonía que hay entre los entes. Si no hubiera entes en la realidad, tampoco habría armonía entre los entes. Por otro lado, porque el orden dado entre los entes influye y determina la composición intrínseca que define a cada uno. Y aunque dicha influencia recaiga sobre el ente como un todo, lo cierto es que el grado que le corresponde a cada uno dentro de la creación sólo afecta a la esencia o forma, dejando intacta la existencia. En efecto, la existencia no posee estados intermedios, no posee grado; un ente es real o no lo es, pero no puede ser más o menos real. La diferencia entre los entes, por lo tanto, viene dada por la forma, ya que tanto la medida, como la especie y el orden son cualidades que, para Gilson, corresponden finalmente a la forma de los entes:

«Un prerequisite para la forma es una determinada medida y proporción. Por ejemplo, una debida proporción de materia con la forma y una proporción de ambos con su causa eficiente. Estas proporciones (o conmensurabilidades) son la medida (modus) que la determinan. Además, la forma es lo que sitúa a la cosa en su propia especie. Ahora bien, las especies se conocen por sus definiciones,

y, según Aristóteles, *las definiciones de las especies son como los números*: si se añade algo a un número, o se sustrae, se convierte en otro número; así también, si se añade o sustrae algo de una definición, se convierte en otra definición, y la especie que define, en otra especie. La especie es, por tanto, un componente esencial de la bondad. Finalmente, todas las cosas que tienen una forma dirigen sus operaciones hacia lo que las perfeccionará de acuerdo con su forma. Ser es actuar, operar y tender hacia un apropiado fin. Esto es, precisamente, orden»¹⁰⁰.

Y de aquí comprobamos, además, otro de los puntos por los cuales la belleza viene a coincidir con el bien. De hecho, el tratado de san Agustín que Gilson utiliza para explicar en qué consiste la armonía, no versa sobre lo bello, sino sobre la naturaleza del bien. No obstante, como ni la belleza ni el bien son seres, sino disposiciones universales de los seres, esto es, trascendentales, es posible que compartan ciertos rasgos sin identificarse entre sí, sino con el ente que es en última instancia su fundamento. Así, la belleza y el bien no sólo coinciden en ser causas del amor en los sujetos, sino también en el hecho de que ese amor es proporcional a la medida, especie y orden del ente amado.

Podemos distinguir todavía otro tipo de armonía, de carácter especial, pues consiste en fijar vínculos consonantes no con respecto a lo que las cosas son en sí mismas o con respecto a las demás, sino entre lo que un ser es y el acto por el cual lo conocemos y nos deleitamos con ese conocimiento. Es la especie de proporción que provoca el placer del conocimiento cuando el ser humano se encuentra frente a un ente bello tal y como ya lo tratamos en el punto anterior. Según Gilson:

¹⁰⁰GILSON, Étienne: *Elementos de filosofía cristiana*, *Op.cit.*, p. 196.

«Puesto que es objeto de conocimiento, la belleza exige una cierta proporción entre la facultad cognoscitiva y el objeto conocido. Además, exige una cierta proporción entre los elementos constitutivos del objeto conocido, e incluso una proporción entre los elementos constitutivos del sujeto cognoscente»¹⁰¹.

La totalidad y la unidad, esta vez, no se refieren ni a un ser, ni a un conjunto de seres, sino a un acto de tipo complejo que, aunque se presenta en el sujeto que conoce y se deleita, involucra también al ser conocido y amado, pues tanto éste como aquel son las partes necesarias que conforman dicha totalidad. Por este motivo, vamos a llamar armonía *cognoscitiva* a este tipo de proporción, porque se refiere directamente a las relaciones adecuadas que hay entre el ente conocido y el sujeto cognoscente. Gracias a ella, además, podemos reconocer uno de los modos por los cuales las dos definiciones de belleza que estamos analizando se conectan. Justamente, lo bello como aquello que agrada a la vista, agrada a la vista cuando una serie de proporciones se articulan de manera exacta entre el «aquello» y la vista que se complace a causa de él; proporciones correspondientes al ente conocido según las armonías intrínseca y extrínseca, y proporciones correspondientes al sujeto cognoscente, en donde la voluntad anima el deseo de conocimiento, los sentidos menos perfectos se ordenan hacia los más perfectos para percibir la imagen y, finalmente, el intelecto recibe esa imagen y asimila el ser de ese ente deleitándose con él¹⁰². Aquí, nuevamente,

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 201-202.

¹⁰² En este punto se vuelve relevante una aclaración que nos ayude a distinguir -para no confundir- la relación entre ente conocido y sujeto cognoscente tal y como se da en la verdad, de como ocurre en el caso de la belleza. El acto de conocer se ordena a la verdad bajo un tipo de relación signada por la *adequatio*, no por la proporción; el sujeto cognoscente se asemeja al ente conocido y de esa asimilación nace la verdad. Sin embargo, también es posible reconocer una forma de conocer que, sin oponerse a la verdad, sino que diferenciándose y al mismo tiempo vinculándose con ella, plantea una relación

debemos señalar que estas correspondencias armónicas no se limitan exclusivamente a las relaciones entre el sujeto cognoscente y las formas de los entes sino que, como ya lo hemos dicho, son relaciones entre el sujeto y el ente como una totalidad compuesta de esencia y existencia. Por eso, aunque el conocimiento especulativo o representativo que se realiza por medio de los conceptos forma parte de este tipo de armonía y es completamente necesario para que podamos considerar bello al acto de conocimiento, no llega a ser suficiente si no lo complementamos con el conocimiento que se deriva del acto del juicio existencial tal y como lo entiende Gilson:

«Sin duda, el juicio no es un acto en el sentido que lo es el existir. El existir de la cosa es un acto primero, del cual derivan, según la fórmula de la esencia que la actúa, todas sus operaciones. Por el contrario, el juicio no es sino un acto segundo, puesto que es la operación por la que unimos o dividimos los conceptos. No obstante, habrá que notar en primer lugar que el juicio de existencia es una operación de un género particular, porque no consiste en componer o dividir conceptos, es decir en unirlos por la afirmación o separarlos por la negación, sino en afirmar o negar la existencia real de un sujeto determinado»¹⁰³.

Hemos visto así, de un modo muy general, lo que entendemos son los principales tipos de armonía para santo Tomás y Gilson. Sin duda es posible profundizar más en ellos y también reconocer otros, pero, en cualquier caso, las relaciones armónicas de los entes bellos comprenden o al ente en sí mismo, o al ente como parte del todo que constituye la creación, o al ente en tanto conocido con placer. Resta por ver

entre sujeto cognoscente y ente conocido determinada por la proporción o armonía. Tal forma de conocimiento, que se caracteriza por provocar placer en quien conoce, es justamente lo que llamamos belleza.

¹⁰³ GILSON, Étienne: *El ser y la esencia*, *Op.cit.*, pp. 262.

un aspecto más de este atributo que, sin ser estrictamente un tipo de armonía, se revela empero como otra faceta dentro de ella, e incluso a veces santo Tomás llega a considerarla como una propiedad distinta dentro de la belleza, aunque estrechamente asociada a la proporción. Así al menos lo plantea en la enumeración de las condiciones que se requieren para que una cosa sea bella que compartimos anteriormente, en donde distingue la claridad de la armonía y éstas, a su vez, de la integridad o perfección¹⁰⁴. Pero esta definición tripartita de lo bello sólo aparece una vez en la obra del aquinate; lo más frecuente es, como ya adelantamos, que reduzca esa definición a sólo dos propiedades: la proporción y la claridad. Para Tatarkiewicz, la integridad:

«...es una idea que cabe dentro del concepto de proporción, entendida tan ampliamente como la comprendiera el filósofo de Aquino. Una cosa no tendrá la proporción adecuada cuando sus partes no queden en la debida relación, o cuando falte una de las partes. Y esta es probablemente la razón por la que Santo Tomás solía atenerse a la tradicional concepción binaria de los factores de lo bello»¹⁰⁵.

En este sentido, la integridad forma parte de la proporción porque es la misma proporción considerada desde el punto de vista de su re-

¹⁰⁴ Sobre las razones que llevan al teólogo a distinguir en el mencionado pasaje tres condiciones para la belleza en lugar de dos, resulta oportuno también atender al contexto en el que lo plantea. Al respecto, Aertsen explica: «El contexto sistemático en el que aquí Tomás aborda la belleza es, por tanto, la teología de la Trinidad, mientras que el trasfondo histórico es la teoría de las apropiaciones trinitarias en Hilario y Agustín» (AERTSEN, Jan: *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, *Op.cit.*, p. 329). De esta forma, vincula la belleza o «especies» al Hijo y luego desagrega de allí las tres condiciones a Él atribuidas en referencia a: la identidad de naturaleza que posee el Padre (perfección); la semejanza o imagen que es del mismo Padre (proporción); y el poder clarificador y creador que posee en tanto Verbo (claridad).

¹⁰⁵ TATARKIEWICZ, Władysław: *Historia de la estética II. La estética medieval*, *Op.cit.*, p. 265.

sultado y no de las partes que la componen. Ciertamente, hasta aquí hemos visto que lo que distingue a un tipo de armonía de otro son las partes que componen los diversos todos: la materia y la forma, la esencia y la existencia en el ente sensible, las distintas especies de entes en la creación, el ente conocido y el sujeto cognoscente en el acto de conocimiento placentero. Pero todas estas variedades de armonía sólo tienen sentido en la medida en que alcanzan la integridad o perfección, es decir, en la medida en que cada una de sus partes consiguen efectivamente conformar un todo armónico. La diferencia entre la armonía y la integridad, por lo tanto, es que mientras la primera se refiere más a las relaciones entre las partes, la segunda se concentra en la conformación del todo unificado y perfecto que resulta de esas partes. Por esta razón, por ejemplo, De Bruyne sostiene que:

«Santo Tomás sustituye la expresión «decens proportio in quantitate» [proporción conveniente en cuanto a la cantidad], que utiliza en su comentario sobre los *Nombres divinos*, por la fórmula más metafísica de la integridad medida en función de la realización del fin intrínseco»¹⁰⁶.

La integridad, por lo tanto, determina a lo bello como una totalidad acabada, es decir, alude a la perfección que poseen los seres, «puesto que la perfección es actualidad del ser y un objeto imperfecto existe sólo de forma imperfecta»¹⁰⁷. Como vemos, la integridad no es un tipo de armonía, ya que todas las variantes que hemos analizado también están sujetas a sus respectivos tipos de integridad; un ente será íntegro en la medida en que cada una de las partes que lo componen se organicen en vistas al fin de ese ente; la creación será íntegra en la medida

¹⁰⁶ DE BRUYNE, Edgar: *La estética de la Edad Media*, *Op.cit.*, p. 115.

¹⁰⁷ GILSON, Étienne: *Elementos de filosofía cristiana*, *Op.cit.*, p. 204.

en que cada uno de los entes que la conforman se organicen en vistas a su principio creador; y el acto de conocimiento placentero será íntegro en la medida en que haya una correspondencia entre el intelecto que conoce y la cosa conocida.

Además de esto, resulta crucial distinguir la integridad que proviene de la existencia de aquella que proviene de la esencia, ya que si bien ambas contribuyen a la perfección del mismo ente, no actúan de la misma manera. En efecto, un ser o un conjunto de seres son íntegros desde el punto de vista de la existencia cuando son efectivamente reales. En cambio, el mismo ser o conjunto de seres pueden ser más o menos íntegros desde el punto de vista de la esencia, dependiendo de la distancia que establecen con el fin hacia el que tienden naturalmente. Una copa es bella, en parte, por su nivel de perfección y dicho nivel, al mismo tiempo, radica en la capacidad que posee la copa para cumplir su meta: servir para la celebración. Un simple vaso no requiere de esa perfección para conseguir su integridad, le es suficiente con servir de recipiente para contener líquido bebible. Por eso, si se le pide al vaso cumplir la función de copa o, peor aún, a la copa la función de vaso, se está atentando en contra de la integridad propia de cada uno de esos seres.

Al margen de estas diferencias, por otra parte, está claro que la integridad que corresponde al acto de ser es la que prima sobre la de la esencia; de hecho, es la única integridad real a la que cualquier otra debe ordenarse, puesto que sin ese acto de ser, no hay perfección posible. De allí nace la famosa frase «más vale un perro vivo que un león muerto», es decir, que la perfección de la esencia, por más elevada que sea en su propio plano, no vale nada si no está actualizada en un ser existente. Finalmente, la relaciones entre ambas perfecciones revela también el carácter dinámico que la realidad asume en esta metafísica; como sostiene Gilson: «Puesto que la esencia abstracta es estática, mientras que la existencia es dinámica, una tal metafísica del ser debe ser necesariamente dinámica»¹⁰⁸. Puesto en otros términos, en la metafísica tomista y gilso-

niana hay respuesta al cambio, al movimiento y a la novedad porque los seres no son ni esencias estáticas puras que ya nada pueden hacer para perfeccionarse, ni tampoco existencias vacías en perpetuo devenir hacia la nada, que tampoco nada pueden hacer para perfeccionarse, sino entes que, existiendo de manera íntegra, cambian, se mueven y actúan con el fin de perfeccionarse constantemente en lo que son.

Proporción e integridad se presentan, pues, como las dos caras de una misma moneda, dependiendo donde pongamos la atención, veremos aspectos distintos del mismo ente bello. Resuelto este punto, pasemos a ver en qué consiste la claridad.

4.2. Claridad

De todas las propiedades del ente bello, la claridad parece ser la más escurridiza. El mismo Gilson lo reconoce en al menos dos textos distintos, llamándola «la misteriosa *claritas*»¹⁰⁹ y el elemento de lo bello que supone «la mayor dificultad para los metafísicos»¹¹⁰. A causa de esto, y a diferencia de lo que ocurre con la armonía, en las definiciones que se ofrecen acerca de este factor siempre se termina escapando algún aspecto o cuestión que, de acuerdo a otra definición, resulta fundamental. Ni que hablar de los intentos por clasificar diversos tipos de claridad; si reconocer sus características típicas ya es dificultoso, sistematizar las posibles clases de claridad –si es que existen– se vuelve una tarea aún más compleja. Por eso aquí sólo realizaremos una serie de aproximaciones que persiguen como propósito ir dilucidando poco a poco tanto su sentido, como las razones de su dificultad apa-

¹⁰⁸ GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*, *Op.cit.*, p. 272.

¹⁰⁹ GILSON, Étienne: *Elementos de filosofía cristiana*, *Op.cit.*, p. 204.

¹¹⁰ GILSON, Étienne: *Pintura y realidad*, *Op.cit.*, 2000, p. 223.

rentemente inherente, y las relaciones que mantiene con el resto de los elementos ya estudiados. Esto será suficiente, además, para terminar de cerrar el interrogante que dejamos abierto en el punto anterior y que ya comenzamos a responder en lo que llevamos dicho sobre la armonía.

En un primer sentido, pues, la claridad es una forma de expresar la participación de los seres en Dios. Como sostiene Gilson: «Dios es la causa de la claridad en las cosas porque las hace participar en su propia luz»¹¹¹. De origen dionisiano, esta primera aproximación remite a aquel fragmento ya citado de *Nombres Divinos* en el que el Areopagita afirma: «llamamos Hermosura a aquel que trasciende toda belleza porque El reparte generosamente la belleza a todos los seres (...) del mismo modo que la luz irradia en todas las cosas lo que reciben de El, manantial de luz»¹¹². Estamos así frente a una especie de lazo espiritual que une a los entes creados con Dios. La claridad, la luz, el esplendor o resplandor, como indistintamente se la denomina, es como una aureola luminosa que irradia en los seres y que expresa el vínculo en virtud del cual estos participan de su principio, vínculo dado por la creación que los hizo ser y ser lo que son, y por la gracia que los mantiene en ese ser. Pero, a pesar de que decimos que la irradiación se da en los seres, al menos hasta aquí parece claro que no son ellos la fuente de la luz. La dirección del esplendor es, en principio, descendente, esto es, la luz se difumina de arriba hacia abajo, desde Dios hacia las creaturas.

En un segundo sentido, sin embargo, Gilson explica la claridad de esta otra forma: «Los colores brillantes son bellos porque la luz misma es bella. Puesto que esto nos es dado como un hecho, lo acertado por nuestra parte es aceptarlo como tal»¹¹³. Esta segunda aproximación se

¹¹¹ GILSON, Étienne: *Elementos de filosofía cristiana*, *Op.cit.*, p. 204.

¹¹² PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: «Los nombres divinos» en *Obras completas*, *Op.cit.*, p. 36.

¹¹³ GILSON, Étienne: *Elementos de filosofía cristiana*, *Op.cit.*, p. 204.

encuentra apenas un poco más abajo que la primera. Como vemos, aquí la claridad y la luz ya no significan ningún lazo espiritual que serviría para expresar el modo por el cual los seres participan de su principio, sino que ahora Gilson se limita a constatar un hecho: estas cualidades determinan la belleza de las cosas en un nivel puramente material y sensible. La referencia a los «colores brillantes» da cuenta justamente de eso. Al mismo tiempo, ya no es posible reconocer una dirección por la cual se difunde o irradia la claridad o, en todo caso, esa dirección va desde el ente –y más específicamente desde la dimensión material del ente– hacia el sujeto que lo percibe; es, por llamarlo de algún modo, ascendente, aunque esa ascensión todavía no se orienta hacia ningún principio, pues aquí, como decíamos, no se habla de la claridad como aquello mediante lo cual es expresada la participación de los entes en Dios.

Al parecer, los dos sentidos se refieren a dimensiones tan distintas que no llegamos a ver cuál es su relación ¿Cómo pasamos del sentido divino, espiritual y participativo de la claridad, al sentido exclusivamente material y sensible? ¿Son dos tipos de la misma claridad o dos claridades distintas? Si es lo primero, ¿qué tienen en común como para que podamos llamarlos tipos o modos de algo? Y si es lo segundo, ¿por qué comparten el mismo nombre si expresan realidades diferentes y en apariencia inconciliables? Las preguntas adquieren todavía mayor peso si, atendiendo al lugar que el neoplatonismo le da a la luz (sobre todo en el primero de los sentidos), y a la influencia que esta tradición posee sobre Dionisio y, por extensión, sobre lo que Gilson rescata de ella, tenemos en cuenta la oposición final que el plano sensible y material genera sobre lo espiritual, lo luminoso y, en suma, lo bello:

«Porque no es verdad que la materia sea penuria de riqueza pero no de fortaleza, sino que es penuria de sabiduría, penuria de virtud, de belleza, de fortaleza, de conformación, de forma, de cualidad.

Entonces, ¿cómo no ha de ser deforme? ¿Cómo no ha de ser totalmente fea? ¿Cómo no ha de ser totalmente mala?»¹¹⁴.

Los dos sentidos, pues, no sólo parecen inconexos, sino que también parecen oponerse entre sí. No obstante, y a pesar de lo contradictorio que pueda parecer el planteo, no debemos olvidar que Gilson sólo recurre a Dionisio y a su influencia neoplatónica de manera secundaria y siempre subordinada a lo que es el principal y verdadero trasfondo metafísico de sus reflexiones: la noción de ser según santo Tomás de Aquino. De hecho, las menciones que hace del Areopagita están ahí sólo porque ya fueron hechas antes por Tomás. Tener esto en mente se vuelve fundamental para poder dar respuesta a las preguntas que emergen de la confrontación de los dos sentidos.

De este modo, por un lado, si buscamos lo que dice el propio Tomás sobre esta propiedad, vemos que en ningún caso reduce el sentido de la claridad sólo a lo espiritual o sólo a lo material. En el texto de donde extrae las propiedades de la belleza, por ejemplo, el aquinate se ocupa de ver si los santos Doctores han atribuido correctamente o no los atributos esenciales a las personas divinas. Así, explica cómo san Hilario identifica la especie con la belleza como correspondiente al Hijo y, dentro de los componentes de la belleza, entiende que la claridad: «se adecúa con lo propio del Hijo, en cuanto que es Palabra, que es lo mismo que decir *Luz, esplendor del entendimiento*»¹¹⁵. Frente a esto, alguien podría objetar que aquí Tomás está hablando de Dios, o de una de las personas divinas, y no de los entes, por lo cual resultaría obvio la elevación de la claridad material al orden divino, pero si avanzamos en la misma *Suma* –para no distraernos con otros textos–, podemos comprobar que este sentido de la claridad también se aplica a los seres creados:

¹¹⁴ Plotino: «Enéada II» en *Enéadas I-II*, Gredos, Madrid, 1982, p. 437.

¹¹⁵ DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma de teología. Parte I, Op.cit.*, p. 389.

«Por eso la belleza del cuerpo consiste en que el hombre tenga los miembros corporales bien proporcionados, con un cierto esplendor del color conveniente. De igual modo, la belleza espiritual consiste en que la conducta del hombre, es decir, sus acciones, sea proporcionada según el esplendor espiritual de la razón»¹¹⁶.

De acuerdo a esto, por lo tanto, la claridad es una cualidad de la belleza que puede ser considerada a nivel material, ético e incluso teológico tanto como la armonía y la integridad.

Asimismo, y por otro lado, el mismo Gilson se encarga de saldar las aparentes distancias que encontramos entre los sentidos de esta propiedad. En efecto, que sea un hecho más o menos evidente que los colores brillantes son bellos porque la luz material lo es, no implica necesariamente que ese sea el único hecho constatable en este asunto. Así, como acabamos de ver a través de santo Tomás, existen ideas y acciones humanas que son bellas e, incluso, seres que por muy opacos y poco brillantes que sean a nivel material, irradian a pesar de todo una especie de esplendor que, al no poder explicar mediante conceptos, terminamos llamándolo luz o claridad en un sentido inmaterial y metafórico, pero no por ello menos cierto. Por ejemplo, no hay nada «menos brillante» o, dicho de otro modo, más sencillo, humilde y poco cargado que una naturaleza muerta. Sin embargo, es justamente gracias a esta ausencia de adorno, a esta pobreza de luz material que Gilson considera a este género menor de pintura como especialmente apto para representar:

«... solo un simple acto, el más simple y primitivo de todos los actos: ser. Sin esta energía reposada, quieta, inmóvil, de la que se siguen espontáneamente todas las operaciones y todos los movimien-

¹¹⁶ DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma de teología. Parte II-II (b)*, *Op.cit.*, pp. 423-424.

tos realizados por todos y cada uno de los seres, nada se movería en el mundo, nada obraría, nada existiría. Presente siempre para lo que es, este acto de ser normalmente yace oculto, sin revelar, más allá de lo que la cosa significa, dice, hace o ejecuta»¹¹⁷.

¹¹⁷ GILSON, Étienne: *Pintura y realidad*, *Op.cit.*, p. 51. No es casualidad que, para explicar este punto, recurramos a un texto de Gilson dedicado a la cuestión del arte. Sea que se concentre en una disciplina en particular, como la pintura, o sea que se ocupe de ella de manera general, el autor ha tratado en distintos libros la relación entre arte y filosofía, o entre arte y metafísica. No es nuestro objetivo tratar ahora esta cuestión, pero sí entendemos que los avances que podamos realizar aquí servirán de base para futuras investigaciones orientadas a ello. Entendemos que primero es necesario comprender en qué consiste la belleza de un ente –sea natural o artificial– para poder comprender luego en qué consiste la belleza de un tipo particular de ente, como lo es una obra de arte. Sin embargo, también entendemos que una obra de arte, a diferencia de cualquier otro ente, es un ser de carácter especial con respecto a la cuestión de la belleza, es decir, es un tipo de ente producido por el ser humano especialmente consagrado a la belleza. Entre otras cosas, porque la razón última de su ser consiste en provocar un conocimiento placentero a través de ciertas propiedades como la armonía, la integridad y la claridad. En este sentido, compartimos algunas afirmaciones de Gilson sobre el esplendor propio de las obras de arte: «Los latinos la llamaban *claritas*, lo que no significa ni claridad ni lucidez, sino la propiedad de algo bello que expresamos diciendo que *irradia* una luz propia. La expresión una *belleza radiante* debería considerarse una tautología. Toda belleza irradia. Una especie de luz difusa parece emanar de las obras maestras de la pintura y cubrirlas con un transparente velo del cual, tal vez, nuestra propia emoción es una parte. Este esplendor no es el del color ni el de la forma ni el de ninguna combinación particular de líneas; es una afluencia de toda la pintura que debe la existencia al arte del pintor y por la que todos nos sentimos suavemente invadidos. Su causa verdadera reside en el hecho de que nos hallamos frente a un objeto cuyos elementos materiales están espiritualizados de raíz» (GILSON, Étienne: *Pintura y realidad*, *Op.cit.*, p. 223). Y, un poco más adelante agrega: «El esplendor de una pintura es el de una materia que está en una especie de estado de gloria, elevado por el arte del hombre a la condición de objeto puro de conocimiento. En el mundo de la naturaleza no hay tal clase de objetos, pero basta con mirar el pequeño *San Juan en el desierto* de Domenico Veneziano o el *San Jorge y el dragón* de Paolo Uccello, para darse cuenta de que esa es la esencia de las auténticas obras de arte» (*Ídem*). La exclusividad que parece atribuirle a las obras de arte sobre los seres de la naturaleza, no debe ser interpretada en el sentido de que los entes que no pertenecen al arte no resplandezcan. Eso implicaría contradecir una gran parte de lo que estamos desarrollando aquí a partir del planteo del propio Gilson. Lo que expresa con la afirmación «En el mundo de la naturaleza no hay tal clase de objetos», por el contrario, es que una obra de arte, a diferencia de cualquier ente, posee una claridad «en estado puro», si es

Según esto, Gilson entiende que algo tan intrascendente como la imagen de una simple fruta en una canasta, o la de una tajada de pan sobre un plato, se tornan capaces de expresar, por su misma ausencia de «lujos» material, aquello que más «luce» a nivel metafísico: el acto de ser o existir. Hemos despejado así las aparentes contradicciones que se desprenden de la noción de claridad. Pero si bien ahora sabemos que la luz que enlaza espiritualmente a los entes con su principio no tiene porqué oponerse al hecho de que estos mismos entes brillen gracias a la materia de la que están hechos, todavía sabemos muy poco acerca de lo que es la claridad. Entramos aquí, nuevamente, en un terreno dificultoso. En efecto, si prestamos atención al ejemplo anterior, podemos llegar a concluir que, para Gilson, la luz es aquello gracias a lo cual es posible expresar, en el plano sensible, el acto primero de lo real. No otra cosa parece querer decir en el fragmento inmediatamente posterior al de las naturalezas muertas. Refiriéndose todavía al acto de ser, escribe:

«Sólo dos hombres alcanzan conciencia de su misteriosa presencia: el filósofo, si elevando su especulación a la noción metafísica de ser alcanza este acto, el más secreto y fecundo de todos ellos; y el creador de formas plásticas, si purificando la obra de sus manos de todo lo que no sea autorrevelación del acto de ser nos da una imagen visible de aquello que corresponde, en el orden de la apariencia sensible, a lo que es su intuición en la mente del metafísico»¹¹⁸.

que podemos expresarlo así. Con otras palabras, mientras que cualquier ente esplende en tanto es y es un determinado ente, una obra de arte, en cambio, está exclusivamente dedicada a ello; esto es, esplende porque fue producida específicamente para esplender, como también para ser armónica e íntegra y, a causa de ello, causar un conocimiento placentero en quien la contempla. Para ver con mayor detalle la cuestión de la relación entre arte y metafísica en Gilson, remitimos al artículo de PÉREZ CATALÁN, Patricia: «El arte en la Filosofía de Étienne Gilson» en *Res-Vista*, Sociedad de Investigaciones Filosóficas, Córdoba, 2003.

¹¹⁸ GILSON, Étienne: *Pintura y realidad*, *Op.cit.*, pp. 51-52.

¿Es la claridad, entonces, el *esse* expresado de manera sensible? Varios puntos parecen propiciar una asociación como esta: el carácter esquivo de ambos términos a la conceptualización, su condición efímera, el aspecto intangible que poseen en el interior mismo de lo tangible, entre otras. Una respuesta afirmativa, pues, parecería resolver unos cuantos problemas con respecto a la definición de claridad. Sin embargo, nos traería una serie de inconvenientes nuevos en lo que se refiere al *esse*. Ciertamente, si el *esse* es un acto, no puede ser efímero; sólo una interpretación de tipo fenomenológica o existencialista (en el sentido que Gilson le da a estos términos) que entienda al ser como una existencia vacía de esencia podría considerarlo así, pero nosotros ya hemos marcado nuestras diferencias con esa interpretación. Al mismo tiempo, identificar la claridad con el *esse* implicaría cualificarlo de algún modo, esto es, entender que el *esse* es «algo» con determinada cualidad o, peor aún, una determinada cualidad atribuible a algún «algo», cuando, como ya lo hemos expuesto anteriormente, el *esse* no es ningún algo, ninguna sustancia, ni tampoco un accidente (en este caso, una cualidad) de esa sustancia, sino un acto, es decir, un principio compositivo que hace que la sustancia sea real. La claridad, pues, sólo parece compartir con el *esse* la resistencia a ser conceptualizada, pero eso no es motivo suficiente para afirmar que es el *esse* bajo su forma sensible, porque el *esse*, insistimos, no tiene ni es una forma. La claridad, en todo caso, puede contribuir a revelar el acto de ser, pero en ningún caso es el acto de ser. ¿Qué es, entonces, esta luz o claridad? ¿Por qué es tan difícil definirla? Explicando el sentido de estas nociones en Tomás, pero sobre todo en Alberto Magno y Ulrico de Estrasburgo, de Bruyne sostiene:

«... la luz es en sí misma simple. La percepción del colorido no se puede medir, es de orden cualitativo. La forma es indivisible en tanto que determinación, pero la energía luminosa es de orden formal.

La actividad como tal no es descomponible y todo aquello que es resplandor o reflejo pertenece al orden de la actividad»¹¹⁹.

De acuerdo a esto, la claridad pertenece al orden del acto. A diferencia de la armonía, que consiste en la proporción de partes relacionadas en un todo íntegro, y por ende supone divisibilidad, el esplendor es indivisible y, justamente, esa la razón por la cual se vuelve difícil definirlo. Explicar la armonía es relativamente sencillo en la medida en que podemos efectuar un análisis de los elementos que hacen a un todo acabado y de las relaciones que lo componen de manera conveniente provocando así su belleza. En el caso del esplendor, en cambio, no contamos con partes ni con relaciones entre partes para poder explicar qué es ni cómo se constituye; o se lo reconoce de una sola vez (lo que no implica que luego no se pueda reflexionar y profundizar sobre él) o no se lo reconoce en absoluto. La determinación es importante porque nos permite ubicar el lugar propio al que pertenece esta propiedad tan escurridiza: la claridad no pertenece a la potencia, no es relativa a partes ni a las articulaciones que puedan darse entre ellas, sino que es indivisible y pertenece al orden del acto. Ahora bien, nosotros ya sabemos que, aunque contribuye a presentarlo, ese acto no es el *esse*, ¿a qué tipo de acto se refiere entonces?

«Lo bello, en general, «ratio universalis pulchritudinis», exige la proporción de determinadas cosas entre sí, bien de las partes sensibles, de principios metafísicos, de facultades espirituales, de acciones morales o de cualquier aspecto que sea. Esta interadaptación de los «elementos» y su adaptación a la idea del todo constituyen la *materia* de lo bello. En cuanto a su *forma*, surge de la unidad clara y brillante de la idea que resplandece sobre la materia metafísi-

¹¹⁹ DE BRUYNE, Edgar: *La estética de la Edad Media*, *Op.cit.*, p. 82.

ca: «concurrit consonantia sicut subiectum et claritas sicut essentia pulchri» [concurrent la consonancia como sujeto y la claridad como esencia de lo bello]»¹²⁰.

Parece ser que, según la exposición que De Bruyne hace de Tomás, Alberto y Ulrico, mientras la armonía concierne a la materia de lo bello, el esplendor se asocia con la forma; pertenece al orden del acto formal que hace al ente bello. Para el autor, pues:

«Se trata de una admirable fusión del aristotelismo y del plotinismo. La belleza es la brillantez objetiva de la forma indivisible; es la superabundancia de la luz formal; es la prodigalidad sin trabas de la idea impregnando todas las armonías y confiriéndoles un sentido»¹²¹.

De ahí que la segunda definición de belleza sea, precisamente, aquella que la presenta como el «esplendor de la forma»; mientras el primer término («esplendor») alude a la herencia plotiniana, el segundo («forma») alude a la herencia aristotélica. Pero, ¿es posible una fusión de este tipo sin que alguna o ambas tradiciones se pierdan? ¿Es ese esplendor que rebalsa la forma lo mismo que la forma o, por el contrario, se ubica por su misma superabundancia más allá de ella? Dicho de otro modo, si reducimos todo el planteo al aristotelismo, ¿qué puede haber más allá de la forma que no sea, a su vez, otra forma?; y si lo reducimos al plotinismo, ¿cómo es posible afirmar que la forma es el acto de mayor perfección y, al mismo tiempo, sostener la presencia de un principio que la excede, figurado en este caso con el nombre de esplendor?¹²². Como podemos notar, hemos vuelto a caer en las mismas fuentes con

¹²⁰ *Ibidem*, p. 90.

¹²¹ *Ídem*.

¹²² Una fusión de este tipo ha sido intentada, por ejemplo, por Leopoldo Marechal, para quien: «la hermosura es el esplendor de un *principio informal* que ilumina las formas,

las que hemos estado tratando de explicar la mayor parte de los puntos que hacen a la cuestión del ente bello en Gilson. No discutiremos aquí la fidelidad a tales fuentes por parte de Alberto Magno o Ulrico de Estrasburgo, sino que nos detendremos en lo que santo Tomás rescata de ellas, tal y como ya lo hicimos para los casos anteriores. En este sentido, por un lado, debemos preguntar: ¿Entiende Tomás, como lo entendía el aristotelismo, que la forma es el acto último de cualquier ente? Si bien sostiene que lo que unifica y da sentido a cualquier ente es un acto y que la forma lo es en su propio nivel (que es el de la sustancia), también distingue otro nivel en el cual la forma pasa a ser potencia de otro acto que se ubica, por ello, más allá de la forma. Del mismo modo, y por otro lado, ¿entiende Tomás, como lo entendía el plotinismo, que ese acto que trasciende y desborda a la forma es, a causa de ello, algo distinto del ser, un no-ser o, como esta corriente lo denomina, el Uno-Bien? A esta altura ya resulta claro que no. Para Tomás y Gilson, la forma es un acto en el plano sustancial del ente y aquello que está más allá de la forma también es un acto del ente, pero no por ello es un no-ser, sino que pertenece al ser tanto o incluso más que la forma, puesto que es aquello que hace que el ente sea, no tal o cual ente, sino que simplemente sea, exista en la realidad¹²³. En síntesis, si bien Tomás de Aquino y la reflexión que Gilson elabora a partir de su metafísica recuperan

pero sin entrar en la *individuación* de las mismas» o, como también lo expresa más adelante: «... no hay ninguna distinción *formal* entre lo que me dice la belleza de un pájaro, de una flor, de una columna griega o de un movimiento sinfónico, pues todos esos *homologados* de lo bello no son para mí sino trampolines que me hacen saltar instantáneamente a la intelección y contemplación de una belleza más alta, sin forma ninguna, indecible, deleitable, que se me aparece de súbito en el secreto vértice del alma» (MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso del Alma por la Belleza*, *Op.cit.*, p. 27). En su caso, claramente, prevalece la línea plotiniana sobre la aristotélica.

¹²³ «Un más-allá de la esencia no es un más-allá del ser sino en las ontologías que, como las de Platón, Plotino, y Erígena, comienzan por identificar lo inteligible con la esencia y la esencia con el ser. No sucede eso en una metafísica del existir, porque entrando la esencia y la existencia en la estructura del ser real, y fundándose la primacía de la exis-

algunos elementos del aristotelismo y del plotinismo, dicha metafísica no es ni aristotélica ni plotiniana, ni tampoco una fusión de ambas, sino una forma distinta y singular de comprender y explicar el ser. Para expresarlo de manera más elocuente:

«El ser acompaña la forma», no significa que la forma sea la causa eficiente del ser de la sustancia. ¿Cómo podría serlo? Una forma no puede causar su propio ser, ya que tendría que ser primero para poder causarse. La forma es, pues, principio de ser, y aun, si parece mejor, causa del ser en su propio orden, que es el de la causalidad formal. Causalidad muy real por lo demás, cuya intervención es necesaria para que la existencia de los seres sea posible. En este sentido, la forma es verdaderamente *causa essendi*, pero sólo en este sentido. Sin la forma, no hay sustancia, nada hay que pueda existir, y por consiguiente no hay existencia posible. Con otras palabras, la forma causa el ser porque es causa constitutiva de la sustancia, única capaz de existir. O también, para repetir la comparación que tan frecuentemente emplea Santo Tomás, la forma es *causa essendi* para la sustancia, como lo diáfano es *causa lucendi* para el aire. Al informar al aire, la cualidad de “diafanidad” hace de él un sujeto apto para recibir la luz; del mismo modo, al constituir la sustancia, la forma produce el sujeto receptor de la existencia»¹²⁴.

¿Es mera casualidad que se compare aquí a la forma como aquello que posibilita y prepara a un determinado ente para recibir la existencia con la capacidad del aire para volverse diáfano y recibir gracias a ello la luz? Por supuesto que la comparación es una metáfora y que la distancia que hay entre la forma y el aire por un lado, y la existencia y

tencia sobre la esencia *en* el ser, no es cuestión de una primacía *sobre* el ser, sino *en* él» (GILSON, Étienne: *El ser y la esencia*, *Op.cit.*, p. 301).

¹²⁴ GILSON, Étienne: *El ser y la esencia*, *Op.cit.*, pp. 93-94.

la luz, por el otro, es la misma que la que hay entre la física y la metafísica. Pero, así y todo, esta imagen ya nos está señalando algo acerca de este último atributo de la belleza. En efecto, no se trata en absoluto de identificar la claridad o el esplendor con el acto de ser, puesto que eso implicaría, como decíamos antes, cualificar al *esse* y convertirlo así en una nueva forma; se trata, en todo caso, de evitar que se reduzca la claridad exclusivamente al plano formal y, simultáneamente, evitar que esa ampliación que excede a la forma, no caiga a su vez por fuera del ser. La claridad o esplendor no es el acto de ser y tampoco es la forma, pero permite que podamos saber y «saborear» el ente y, con él y en él, que podamos también saber y «saborear» tanto su forma como el acto de ser que lo hace existir. Al igual que sucede con la armonía y la integridad, por lo tanto, el esplendor es una propiedad del ente en su totalidad, esto es, del compuesto de esencia y existencia. Incluso, tal vez, lo es de un modo más directo e inmediato, ya que mientras en la armonía es necesario reconocer las partes y sus relaciones para disfrutar del todo, cuando estamos frente al esplendor de un ente, en cambio, no es necesario efectuar ningún esfuerzo o reconocimiento, quedamos conmovidos directamente por la maravilla de que ese ente, sea el que sea, es, esto es, existe.

A partir de aquí, entonces, podemos intentar algunas respuestas a las preguntas que emergieron luego de contraponer los dos sentidos expuestos al inicio. La claridad o esplendor, según lo que hemos visto, es uno de los atributos del ente bello que consiste en un acto único e indivisible mediante el cual se expresa el hecho evidente de que ese ente existe en la realidad, y que existe de una determinada forma. Esa capacidad de expresión le viene, en primer lugar, a causa de haber sido creado por Dios, es decir, es un atributo mediante el cual dicho ente manifiesta su participación con el principio que le dio el ser. Pero, en segundo lugar, esa capacidad de expresión también le viene de él mismo; primero a partir del brillo de su luz material, y luego también a

partir del brillo de su luz inmaterial, compuesta tanto por la esencia como por la existencia de ese ente. Como dice Eco:

«... la característica de la *claritas*, del esplendor, de la luz, adquiere en santo Tomás un significado radicalmente diferente del que tenía, por ejemplo, para los neoplatónicos. La luz de los neoplatónicos baja de lo alto y se difunde creativamente en las cosas, o incluso se constituye y solidifica en cosas. La *claritas* de santo Tomás, en cambio, *sube desde abajo*, desde lo íntimo de la cosa, como automanifestación de la forma organizante»¹²⁵.

Como vemos, para Tomás y Gilson, la luz que irradia un ente bello es descendente en la medida en que un ente no es esa luz, sino que la ha recibido como un regalo en la creación; pero también es ascendente en la medida en que, sin ser la luz, la posee y actúa lo que es a partir de ella. Y con esto también estamos en condiciones de responder definitivamente a la cuestión de si la belleza halla su fundamento sólo en la forma o, por el contrario, en el ente en su totalidad, esto es, en la forma que actualiza una materia en una sustancia, y también en el *esse* que actualiza esa sustancia tornándola real. Esto mismo es lo que afirma Gilson en el siguiente pasaje que reúne, en cierto modo, todo lo referido a las propiedades del ente bello que hemos desarrollado hasta aquí:

«Dios es la causa de la claridad en las cosas porque las hace participar de su propia luz; y es la causa de la consonancia en las cosas bajo dos aspectos: porque las ordena todas a Sí mismo, como a su propio fin, y porque las ordena con respecto a los demás. De aquí que una cosa sea bella porque tiene una forma (a través de la cual tiene *esse*), y esta forma es una especie de participación en la clari-

¹²⁵ ECO, Umberto: *Arte y belleza en la estética medieval*, *Op.cit.*, p. 118.

dad divina. Por último, «las cosas son bellas conforme a sus propias formas; de aquí se deduce que el ser (*esse*) de todas las cosas se deriva de la divina belleza»¹²⁶.

Aunque parezca un comentario del fragmento de Dionisio ya citado, la inclusión reiterada del término «*esse*» en cada uno de los aspectos que menciona, supone un cambio radical que modifica todo el sentido de la explicación. En parte, nuestro propósito en esta sección fue tratar de desagregar lo que implica ese cambio.

CONCLUSIONES

Al principio de este estudio propusimos una imagen: presentamos a la filosofía como un gran territorio atravesado por múltiples caminos, vías y sendas que en algunos casos corren paralelas, en otros se cruzan y a veces también algunas desembocan en otras. Nuestro principal objetivo, de acuerdo a esta imagen, consistía en recorrer parte de ese gran territorio con el fin de poder reflexionar acerca del conjunto de elementos y propiedades que vuelven bellos a los entes y, a la vez, provocan una serie de efectos determinados en el ser humano que los contempla. En otras palabras, intentamos recorrer el territorio siguiendo la huella de dos caminos y sus conexiones: el de la metafísica, la cual consideramos la arteria principal que conduce y organiza al resto de las rutas porque lleva directamente al ente y a su fundamento que es el ser; y el de la belleza, camino secundario pero no por ello carente de valor, ya que, como muchos otros, también nos permite acceder al ente desde un lugar determinado, es decir, nos asegura una entrada a la arteria principal y, gracias a ello, nos abre la posibilidad de alcanzar un destino justo.

¹²⁶ GILSON, Étienne: *Elementos de filosofía cristiana*, *Op.cit.*, p. 204.

Nuestro guía y compañero de viaje en este andar fue Etienne Gilson y, a través de él, su maestro santo Tomás de Aquino. En este sentido, en el primer punto pudimos ver cuál es la respuesta que estos autores elaboran para la pregunta por lo que es un ente y por qué esa respuesta es, de todas las posibles, la que acierta con la verdad. Un ente o un ser es, para Gilson y Tomás, «lo que es», «lo que tiene ser», es decir, un ente no puede ser reducido exclusivamente a su esencia, ni tampoco a su existencia, sino que es un compuesto integral de ambos principios, es un «lo que» (esencia) «es» (existencia). Estos principios –que no son cosas, sino partes de una cosa–, se distinguen en la realidad, se relacionan a través del acto y la potencia y están ordenados según esta relación de modo que la existencia o acto de ser se ubica como el fundamento último de los entes, pues es lo que hace que estos sean reales. Entendido de este modo, el realismo del ente del que parten Gilson y Tomás consigue resolver un conjunto de cuestiones de manera precisa y definitiva. Gracias a que posee esencia, cada ente es idéntico a sí mismo, eterno e inmutable, sujeto a una jerarquía que lo ubica en un grado de perfección determinado, e inteligible a nivel conceptual. Pero esa esencia no es «el» ser, sino uno de sus principios compositivos, el cual requiere ser actualizado por su respectivo acto de existir, que tampoco es «el» ser, sino el otro principio compositivo. Y gracias a que existe, un ser no es ni un fantasma, ni una copia, o particularización material de la esencia, ni tampoco es una realidad estanca y terminada, sino que se constituye como individuo real y perfectible, capaz de ejercer un acto de existir de una manera singular, única y dinámica.

Sumado a esto, esta comprensión integral del ente también logra dar solución a uno de los problemas metafísicos más complejos; el problema de la unidad y la multiplicidad. Ciertamente, si el esencialismo o la ontología se quedan usualmente con la unidad del Ser y desestiman en mayor o menor medida la multiplicidad de los seres, y si, a la inversa, el existencialismo (tomado el término en sentido amplio) reivindica la

multiplicidad de los seres, pero pierde la unidad del Ser, el realismo del ente de Tomás y Gilson, en cambio, es capaz de sostener la realidad tanto de la multiplicidad de los seres, tal y como lo acabamos de exponer, como la unidad del Ser, sólo que para ello es necesario atender a dos condiciones elementales. Por un lado, que ese Ser no es «el» Ser en el sentido de que es el único ser real o el máximo grado de perfección en cuanto a la esencia, sino que es un Ser singular tan real como cualquier otro, y su pureza y perfección no deriva de «lo que» es, sino, justamente, en que se distingue de todos los demás seres porque solamente Es; es un puro acto de existir subsistente sin esencia o, para decirlo de otro modo, mientras los entes no son su existencia sino que la poseen, este Ser – que es Dios – es su propia existencia. Y, por otro lado, si los entes no son su existencia, sino que la poseen, la única forma que tienen de poseerla es porque la han recibido, del mismo modo en que también han recibido el resto de sus principios compositivos, es decir, que la han recibido del único Ser que se las puede donar porque no posee la existencia sino que la es y, a causa de ello, es capaz de crear absolutamente de la nada otras existencias particularizadas en las diversas esencias que componen los entes. La única forma de sostener la unidad y la multiplicidad en una metafísica de este tipo, pues, es aceptando que la unidad ha creado de la nada a la multiplicidad y que, en virtud de ello, ambas son igualmente reales y se oponen a la nada como lo que no existe, aunque ambas sean infinitamente distintas en cuanto la unidad es simple y perfecta, mientras que la multiplicidad es compuesta y perfectible.

Afirmados entonces en este sólido realismo del ente y en su verdad metafísica, esto es, teniendo en claro la dirección del camino principal, pudimos tomar la senda de la belleza que se deriva de él. Sin embargo, al intentar ingresar a ella, descubrimos que su acceso era problemático. En efecto, al tratar el asunto de lo bello dentro de la teoría de los trascendentales formulada por santo Tomás, caímos en la cuenta de que algunos de sus intérpretes dudan que éste pueda ser tratado como una disposición

universal del ente (Eco), otros lo niegan abiertamente, aludiendo que la belleza no deriva del ente sino de otro trascendental como el bien (Aertsen), y otros, como el propio Gilson, dejan la cuestión sin resolver; la belleza es un trascendental que ha sido «olvidado» por el aquinate y que en ocasiones se vincula con el bien, y en ocasiones con la verdad. El mismo teólogo parece abonar esta problematicidad al no tratar prácticamente el asunto, limitándose sólo a un par de respuestas a objeciones o a alusiones generales expuestas en comentarios a otros textos. Frente a esta situación, optamos por quedarnos con lo que Gilson deja abierto y retornar a las fuentes para corroborar cuál de todas las opciones es la más ajustada. Y gracias a este retorno, pudimos comprobar al menos tres cosas: primero, que si bien Tomás le presta poca atención a la cuestión de lo bello, nunca descarta explícitamente su trascendentalidad, de donde se sigue una indiferencia o, en términos de Gilson, un «olvido», más que una negación. Segundo, que, aunque es cierto que relaciona lo bello con el bien, dicha relación no es de subordinación (como sí lo es en Dionisio y el neoplatonismo), sino de identidad; bien y belleza son lo mismo porque se fundamentan en lo mismo, el ente, mientras que se distinguen a nivel de la razón. Y tercero que, como se fundamentan en lo mismo, resulta obvio que el bien y la belleza compartan ciertas características comunes, del mismo modo que se distingan en otras que les son exclusivamente propias. Estas tres conclusiones, pues, habilitaron la posibilidad de estudiar la belleza como un trascendental, nos dieron acceso a la belleza como una senda derivada del ente, en la cual debíamos encontrar aquellas características propias que nos permitirían definirla como tal y distinguirla del resto de los trascendentales.

El primer paso en esta dirección fue considerar al ente bello a partir de los efectos que genera en las personas. La definición de santo Tomás de la belleza como «aquello que agrada a la vista» señala que, como el bien, lo bello es causa del amor, es decir, de deseo y de placer, pero que, a diferencia del bien, el ente considerado desde el punto de vista

de la belleza no necesita ser ni utilizado, ni perseguido, ni poseído para causar placer, sino que solo basta con su contemplación, con su conocimiento. De ello se sigue también que, mientras que el bien se ordena hacia la causa final y afecta primero a la voluntad del sujeto para luego llegar al intelecto; en la belleza, en cambio, al estar fundada en la causa formal, el orden es inverso y es el intelecto el que estimula el deseo de la voluntad para conocer a los entes que le provocan placer. De aquí que la belleza también se asocie con ese otro trascendental que es la verdad. Sin reducirse a ella, la belleza no sólo corre paralela a la verdad, sino que también se adelanta a ella en tanto es lo que anima el deseo de conocer y, por eso, nos prepara para recibirla. De este modo, pues, lo bello es aquella disposición del ente que, además de causar amor en los sujetos, consigue armonizar los trascendentales del bien y de la verdad y las facultades de esos sujetos que intervienen en su relación. Pero este primer acercamiento a la belleza como trascendental parece referirse sólo a la forma, es decir, sólo a uno de los principios que constituyen a los entes y no a éstos en su totalidad, según la concepción metafísica que tratamos en la primera parte.

Por este motivo, el segundo y último paso estuvo orientado a identificar los factores con que deben contar los entes para ser considerados bellos, pero también a tratar de detectar si estos factores mantienen algún tipo de correspondencia con todos los principios que hacen a la estructura metafísica del ente. La definición, en este caso de Alberto Magno, de la belleza como el «esplendor de la forma» y el estudio de la armonía, la integridad y la claridad estuvieron destinados especialmente a estos fines. Con estas propiedades, santo Tomás y luego Gilson reúnen y sintetizan en cierto sentido las diversas «estéticas» (tomado este término en un sentido general y algo impreciso) que se elaboraron desde la antigüedad hasta el siglo XIII. Pero, por otro lado, al insertar tales propiedades en el interior de su propia metafísica y de su singular noción de ente, cada una de ellas adquiere un nuevo sen-

tido que no estaba contenido en las tradiciones que los autores toman parcialmente como fuentes.

De este modo, vimos que la armonía supone una relación proporcionada entre partes que vienen a conformar un todo acabado. Si, por un lado, ponemos la atención en las partes y sus relaciones, podemos distinguir tres grandes tipos de armonía: una intrínseca que considera al ente como un todo, a la materia, la forma y al *esse*, como sus partes, y al acto y la potencia como las relaciones que las articulan; una extrínseca que considera a la creación en su totalidad como un todo referido a su Principio creador, a los múltiples entes como las partes y a los distintos grados de perfección que hay entre ellos (los cuales se determinan según la medida, especie y orden que poseen) como la forma en la que se vinculan; y finalmente una armonía dada por el conocimiento acompañado de placer, la cual considera al acto de conocimiento como un todo, al ente y al sujeto que conoce como sus partes y la proporción tanto entre las partes del ente como entre las de sujeto como la forma en que se articulan. Asimismo, y por otro lado, si ponemos la atención en el todo acabado, descubrimos que la integridad se deriva de la armonía, justamente en cuanto expresa esa completitud o perfección que alcanza un todo cuando el conjunto de sus partes se enlazan de manera consonante. Gracias a ello, pudimos comprender también por qué santo Tomás a veces expone una definición extendida de las condiciones del ente bello, en la cual diferencia la integridad, la armonía y la claridad, y otras una concentrada, en la que sólo diferencia entre la armonía –en la cual incluye la integridad– y la claridad. El análisis de la armonía y la integridad, por lo tanto, nos reveló en parte que la belleza del ente no sólo se afirma en la forma, sino también y ante todo en el *esse*.

Esto último fue confirmado, además, por el estudio del último factor: la claridad o, como también se la llama, luz, esplendor o resplandor. Pese a las dificultades inherentes que presenta cualquier intento de definición o conceptualización de este atributo, conseguimos des-

pejar al menos tres aspectos que nos ayudaron en su comprensión. En primer lugar, que a diferencia de la armonía, la cual se compone de partes concordantes en un todo y por ello se presta fácilmente al análisis, la claridad consiste en expresar maravillosamente en un acto único, indivisible y evidente el hecho de que un cierto ente es real. En segundo lugar, que esa aptitud para expresar la maravilla de la existencia es causada por haber sido ese ente creado de la nada por Dios; el esplendor es así una propiedad a través de la cual se manifiesta la participación de los entes con el Principio que les dio el ser. Pero, y en tercer lugar, que esa capacidad de expresar su realidad es causada por el ente mismo, tanto a partir de la brillantez de sus colores materiales, como también del esplendor de su luz inmaterial, en la cual interviene la esencia y la existencia de ese ente. Para santo Tomás y Gilson, pues, la luz que resplandece en los entes bellos no sólo es descendente, sino también ascendente, es decir, que si bien han recibido la existencia como un don de la creación, cada ente debe actuar partiendo de ella para perfeccionarse y retornar así al Principio del que nació.

A causa de esto y de todo lo anterior, y ya para cerrar, vemos que en este gran territorio que es la filosofía es posible emprender un recorrido a través de los dos caminos que venimos mencionando desde la Introducción: el de la metafísica y el ente, y el de la belleza y su carácter trascendental. Lo bello es una disposición universal del ente, distinta y a la vez relacionada con los demás trascendentales, porque es capaz de causar amor por el conocimiento en quien lo contempla con placer, y ello a su vez porque presenta una serie de propiedades definidas como son la armonía, la integridad y la claridad, las cuales se manifiestan en todo el ente de manera integral, es decir, ni en su forma, ni en su existencia tomadas por separado, sino en el compuesto de ambas. La relación entre la metafísica y la belleza, entonces, no supone ni un cruce ni una intersección de caminos, sino una desembocadura; estudiar la belleza desde la metafísica implica reflexionar sobre ella como un

trascendental y, como un trascendental, la belleza deriva (o desemboca) del ente, porque no hay algo así como lo bello en sí mismo, sino siempre un ente o los entes de los cuales podemos decir que poseen y manifiestan cada uno a su modo cierta belleza.

BIBLIOGRAFÍA

AERTSEN, Jan: *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Navarra, 2003.

ARISTÓTELES: *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2003.

COSTARELLI BRANDI, Hugo: «Lecturas dominicas de lo bello: Alberto, Tomás y Ulrico» en *Revista Chilena de Estudios Medievales*. 2014; N° 6: pp. 61–76.

DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma de teología. Parte I*, BAC, Madrid, 2001.

DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma de teología. Parte I-II*, BAC, Madrid, 1993.

DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma de teología. Parte II-II (b)*, BAC, Madrid, 1994.

DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma contra gentiles. Tomo I*, BAC, Madrid, 1967.

DE AQUINO, Santo Tomás: *Cuestiones disputadas sobre la verdad. Tomo I*, EUNSA, Navarra, 2016.

DE AQUINO, Santo Tomás: *Cuestiones disputadas sobre la verdad. Tomo II*, EUNSA, Navarra, 2016.

DE AQUINO, Santo Tomás: «B. Dionisio Areopagita. Exposición acerca de Los Nombres Divinos (Capítulo IV. Lecciones 5 y 6)» en *Studia Gilsoniana*. 2016; Vol. 5 (N° 3): pp. 561–571.

DE BRUYNE, Edgar: *La estética de la Edad Media*, La balsa de Medusa, Madrid, 1987.

- DELEUZE, Gilles: *Logique du sens*, Les editions de minuit, Paris, 1969.
- ECO, Umberto: *Il problema estetico in Tommaso D'Aquino*, Bompiani, Milán, 1970.
- ECO, Umberto: *Arte y belleza en la estética medieval*, Lumen, Barcelona, 1999.
- GILSON, Étienne: *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Ediciones Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1951.
- GILSON, Étienne: *El ser y la esencia*, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951.
- GILSON, Étienne: *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1966.
- GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*, EUNSA, Navarra, 1979.
- GILSON, Étienne: *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1981.
- GILSON, Étienne: «Introducción a la filosofía cristiana» en *Res-Vista*, Sociedad de Investigaciones Filosóficas, Córdoba, 2003.
- GILSON, Étienne: *Las constantes filosóficas del ser*, EUNSA, Navarra, 2005.
- GILSON, Étienne: *Pintura y realidad*, EUNSA, Navarra, 2000.
- GILSON, Étienne: *Introduction Aux Arts Du Beau: Qu'est-Ce Que Philosopher Sur l'Art? (Essais D'Art Et de Philosophie)*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1963.
- GILSON, Étienne: *Matières et formes. Poiétiques particulières des arts majeurs*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1964.
- GIORDANO, Cecilia: «Sobre El lugar del *esse* en la ontología de Tomás de Aquino y su punto de partida» en *Perspectivas contemporáneas sobre la Filosofía Medieval: II Coloquio Intercongresos RLFM. Actas*, Luis Bacigalupo [et al.], Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2020; pp. 129–140.
- LARREA, Felipe: «Una estética deleuzeana: génesis, figura y modulación» en *Aisthesis*. 2017; N° 62: pp. 29–47.

LEMA, Carlos Maximiliano: «José Ramón Pérez y Leopoldo Marechal: filósofos y poetas» en *Aportes a cuestiones filosófico-históricas, políticas y éticas*, Gladis Wiersma et al., Universidad Nacional de Villa María, Villa María, 2018.

LEMA, Carlos Maximiliano: «La influencia de René Guénon en la doctrina metafísica de Leopoldo Marechal. Primera parte» en *Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales III*, Cecilia Giordano y Ricardo Bussetti (Comp.), Universidad Nacional de Villa María, Villa María, 2020.

LEMA, Carlos Maximiliano: «La influencia de René Guénon en la doctrina metafísica de Leopoldo Marechal. Segunda parte» en *Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales III*, Cecilia Giordano y Ricardo Bussetti (Comp.), Universidad Nacional de Villa María, Villa María, 2020.

MAGNO, Alberto: «Super Dionisii De Divinis Nominibus» en *Opera Omnia. Tomo XXXVII/1*, Editio Coloniensis, Münster, 1972.

MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso del Alma por la Belleza*, Vórtice, Buenos Aires, 2016.

MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del

Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza*, Vórtice, Buenos Aires, 2016.

MARITAIN, Jacques: *Arte y escolástica*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1972.

MONTERO MOLINER, Fernando: *Parménides*, Gredos, Madrid, 1960.

ORTIZ, Juan L.: «Fui al río» en *Obra completa*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 2005.

PÉREZ CATALÁN, Patricia: «El arte en la Filosofía de Étienne Gilson» en *Res-Vista*, Sociedad de Investigaciones Filosóficas, Córdoba, 2003.

PI, Jèssica Jaques, *La estética del románico y el gótico*, Madrid, La balsa de Medusa, 2003.

PLATÓN: «República» en *Diálogos IV*, Gredos, Madrid, 1988.

PLOTINO: «Enéada II» en *Enéadas I-II*, Gredos, Madrid, 1982.

PLOTINO: «Enéada V» en *Enéadas V-VI*, Gredos, Madrid, 1998.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: «Los nombres de Dios» en *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.

RANCIÈRE, Jacques: *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2014.

SAN AGUSTÍN: «De la naturaleza del bien: contra los maniqueos» en *Ideas y Valores*. 1952; vol. 2 (Nº 6): pp. 498–524.

TATARKIEWICZ, Władysław: *Historia de la estética II. La estética medieval*, Akal, Madrid, 2007.

**BREVE DISQUISICIÓN/COMENTARIO SOBRE EL ARTÍCULO
«REFLEXIONES EN TORNO A LA BELLEZA DE LOS ENTES DESDE
LA METAFÍSICA GILSONIANA», DE CARLOS M. LEMA**

Cecilia Giordano¹

Sin duda es la belleza –ese trascendental «olvidado», según Gilson– un tema de vigencia contemporánea, en el sentido en que, si queda aún un trascendental en pie –luego de la demoledora crítica moderna a la metafísica, y después de la crítica contemporánea a la crítica moderna– éste sería el caso. Desligada ya del ente con el cual es convertible, según lo pensaron los medievales, anda la hermosura en estos días dislocada y nómada tocando cuerpos y almas sin un orden. Convertida en un valor que vale para cada quien, entendemos merece ser restituida a un ámbito desde el cual pueda ser contemplada y gozada conforme a lo que realmente es: un trascendental del ente.

El trabajo de Carlos Lema, en tal sentido, tiene un inmenso valor especulativo, porque analiza la belleza como tema metafísico, es decir, en su relación con el objeto de esta ciencia, que es el ente en cuanto tal. Siguiendo las líneas trazadas por Santo Tomás y Étienne Gilson, su fino análisis le conduce a una tesis sobre la belleza trascendental con la cual nos permitimos disentir en algunos puntos.

¹ Doctora en Filosofía (UNCU). Docente UNVM, UNC. Directora del proyecto «Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales IV». Codirectora del Proyecto «Contingencia y necesidad. Mundos reales y mundos posibles en la filosofía de la baja edad media» (SECyT – UNC).

En efecto, a lo largo de las conversaciones sostenidas en reuniones de equipo sobre el tema y sobre su trabajo, han surgido preguntas, cuestionamientos, disquisiciones varias, entre las cuales entendemos hay una que es central porque atañe al mismo estatuto metafísico de la belleza en relación con la constitución del ente. Esta disquisición fue puesta en diálogo con el autor durante el pasado año, y hacemos lo propio con el lector de estas páginas, desde que surgió la idea conjunta de presentarla.

Luego de una exposición detenida de la constitución del ente como composición real de esencia y acto de ser, el autor introduce en el artículo precedente el tema de los trascendentales, convertibles con el ente mas no entre sí. De allí aborda la cuestión de la belleza trascendental analizando, primero, su relación con el bien y diversas posiciones al respecto, para luego desmenuzar las dos definiciones dadas por Tomás de Aquino, a saber: la belleza como «lo que agrada a la vista», y como «esplendor de la forma». En este punto el autor se detiene en las notas que Santo Tomás atribuye a lo bello: la integridad o perfección, la (debida) proporción o armonía, y la claridad.

Seguidamente expone cada una de estas notas de la belleza en consonancia con las fuentes utilizadas. Y es en este preciso punto en el que se advierte la comprensión propia de Lema: en la relación que ve entre estas notas de la belleza, y el ente en su misma y más íntima constitución de esencia y *esse*.

1. *Armonía intrínseca y cognoscitiva*

Comenzando por la armonía, sostiene que la misma «es una propiedad de la belleza que se da cuando las relaciones entre las partes que componen un todo siguen un orden adecuado, consonante o proporcionado» (p. 77). Pero ¿dónde se presenta primeramente esa armonía?

Dice Lema:

«Hay una primera dimensión de la armonía, de cuño aristotélico, por la cual santo Tomás sostiene, por ejemplo, que en los entes sensibles «la forma y la materia deben estar siempre proporcionadas entre sí y como naturalmente adaptadas, porque el acto propio en su propia materia tiene lugar (...)»².

A ello agrega el autor:

(Y) «... puesto que en esta dimensión tomamos a cada ente como una totalidad y consideramos el orden que hay entre las partes que lo componen, vamos a llamar armonía *intrínseca* a este tipo de proporción» (p. 78).

Es decir que, según Lema, existe una armonía *intrínseca* a la substancia que es la misma relación, proporción o conveniencia entre su materia y su forma.

Al respecto, nosotros entendemos lo siguiente: en el texto citado de *Suma contra Gentes*, Tomás introduce efectivamente una relación entre materia y forma, que es la proporción o armonía. Podría pensarse que, si la armonía es condición para tal relación de los principios constitutivos de la sustancia sensible, entonces la armonía misma es constitutiva de los entes. Pero, al hablar de «acto propio» y «materia propia» Tomás introduce una sutileza. La materia propia no es la materia prima como principio constitutivo de la substancia, sino la materia concreta, signada por la cantidad; es decir *esta* materia; o *este* trozo de materia, *este* cuerpo, que es el que debe albergar la forma propia de esta substancia.

² DE AQUINO, Santo Tomás: *Suma contra gentiles*. Tomo I, BAC, Madrid, 1967, p. 569.

En tal sentido, esa concreta materia corpórea debe poseer la suficiencia necesaria (proporción, integridad) para «albergar» la forma y posibilitar que un ente concreto prospere y pueda operar. Por ejemplo: si un hombre nace sin una mano, podrá vivir; pero si existen anomalías físicas más severas, no podrá hacerlo. Se trata de una armonía entre materia y forma en el orden concreto. Esa proporción no califica a materia y forma como principios constitutivos de todo ente.

En tal sentido entendemos que la denominada por el autor «armonía intrínseca» no dice estrictamente la relación entre forma y materia como principios constitutivos, sino la relación entre materia y forma propias, en la conformación concreta de cada ente. Ambas deben estar «naturalmente adaptadas». Esta expresión refiere a una proporción concreta: la que debe haber entre una forma natural, y una materia *dispuesta* debidamente para ser informada.

Entonces concluimos que en este orden –el de la sustancia– su belleza como armonía y proporción no aplican a la relación de sus constitutivos forma y materia, sino que la belleza *agrega algo* a esta constitución (algo que no es del orden de los accidentes, pues siempre la acompaña, de manera universal): le agrega una proporción que, como propiedad «estructural», la atraviesa como un todo.

Lo mismo acontece en el plano entitativo, esto es, en la composición de esencia y acto de ser.

Afirma Lema:

«Santo Tomás plantea la presencia de una armonía intrínseca a los entes, pero no a partir de las relaciones entre la materia... y la forma, sino entre la forma y el existir» (p. 79).

A continuación, cita a Santo Tomás, en un texto clave:

«Doquier se hallan dos cosas de las cuales una es complemento de la otra, la *relación* entre ambas es como la *relación* de la potencia al acto, pues nada se completa sino por el propio acto. Es así que en la sustancia intelectual creada se encuentran dos cosas, a saber, la sustancia tal y su ser, que no es la misma sustancia, como ya se demostró. Su ser es el complemento de la sustancia existente, ya que una cosa está en acto en cuanto tiene el ser».

Con sagacidad nota el autor que la palabra «relación» –que destacamos nosotros en la cita– traduce la latina «proportio»; y concluye, citando a Eco, que «la composición esencia-*esse* consiste en una proporción armoniosa, i.e. bella; más profunda metafísicamente, aunque sea estéticamente impalpable». Así lo afirma el autor:

«Por un lado, la palabra «relación» está traduciendo el término latino «proportio», es decir, proporción, en el sentido de correspondencia, consonancia o armonía. Así, aunque el aquinate no esté hablando aquí directamente sobre la belleza, al contrastar la utilización que hace del término proporción en una exposición netamente metafísica con la definición de lo bello que estamos desarrollando, vemos que nuestra tesis sobre la trascendencia de la belleza en el ente se confirma y reafirma» (p. 80).

Quedan asociadas, así, según el autor, las nociones de *proporción* entre esencia y *esse*, con la nota de *proporción* armoniosa, propia de la belleza trascendental, si bien esta asociación no está explícita en el texto de Aquino.

Al respecto, notamos nosotros que, por el contexto de la cita, Tomás no habla de la relación esencia-*esse* en términos de armonía y consonancia, sino que dice que es una relación potencia-acto (que tampoco califica como armónica) en la que el *esse* complementa la sustancia

(este complemento tampoco es la «integridad» propia de lo bello). Por tanto, nos parece más pertinente entender tal relación (*proportio*) en términos de *composición* esencia-*esse*, antes que como proporción, armonía y consonancia³.

Ello, respecto al texto de Tomás. Ahora bien, según se viene diciendo, porque hay ente, hay belleza; y hay belleza como armonía y proporción. Pero el orden inverso no entendemos que sea válido. La armonía no pertenece *de suyo* al ente; sino al ente *en cuanto bello*. Es una de las propiedades que define a la belleza del ente; pero *no lo dice en cuanto ente*. Es decir, no se puede introducir a la armonía en la relación esencia-*esse*, porque es posterior a este orden primerísimo.

Veamos esto más detalladamente: el acto de ser es causa y fundamento último de toda proporción *porque hace que toda proporción sea real*. Pero no entra como constitutivo o parte «proporcionada». El *esse* no admite medida, proporción ni grado. Simplemente «es» en la esencia (ente). Esta observación no implica que la belleza como armonía no sea un trascendental del ente. Simplemente supone que la belleza no es el ente (*habens esse*) sino que le agrega una determinada relación, a saber, la armonía o proporción entre sus partes, armonía susceptible de ser contemplada y gozada.

Por otra parte, advertimos que, si bien es absolutamente pertinente (siguiendo las fuentes trabajadas) decir que hay belleza en el orden de la armonía o proporción entre la materia y la forma de los entes, eso es cierto en este sentido: la relación materia y forma se dice «bella», *en cuanto la mirada del cognoscente se orienta a percibir su proporción*⁴.

³ Los análisis que Aquino hace del ente en términos de la composición esencia-*esse* no vienen al caso en este momento, pero sí viene al caso aclarar que son netamente metafísicos, en cuanto considera al ente **en cuanto ente**; no en cuanto bello. Si la belleza calificara intrínsecamente la composición esencia-*esse* en el ente, entonces en todas las consideraciones sobre el ente debería estar presente. Por el contrario, Tomás habla poco de la belleza.

⁴ En tal sentido es bello «lo que place a la vista».

Sólo allí emerge el trascendental «belleza». Pero también el ente se muestra como *tal* ente material, dado sensiblemente y sujeto a definición. En este caso no se muestra como bello, sino como verdadero⁵.

Retomando su trabajo, concluye lógicamente Lema:

«Y una de esas cuestiones, precisamente, es la que se interroga por las condiciones que se requieren para que las cosas, los entes, sean bellos, condiciones entre las que se cuenta la proporción, por lo que, de todos los tipos de proporción que puedan darse en la realidad, la que se define por la relación entre la esencia y la existencia de los entes es la fundamental porque es la que determina necesariamente y hace posible a todas las demás» (p. 81).

Esta conclusión corrobora lo expresado: que el autor entiende a esencia-*esse* como principios constitutivos *proporcionados*. De ello deducimos que: siendo la proporción nota de la belleza sin la cual no habría ente, todo ente es constitutivamente bello. La belleza se debería entender en la misma aprehensión del ente en cuanto ente⁶.

Además de «proporcionar» materia y forma; esencia y *esse*, la armonía también califica, según el autor, al *conocimiento* de la belleza,

⁵ La belleza se distingue de la verdad en que, en ésta última, la inteligencia atiende a un orden determinado en los entes, que le dice qué son, y que se traduce conceptualmente en géneros y especies. En el caso de la belleza, cuya aprehensión supone la del ente, la inteligencia atiende a la proporción, la armonía, con la que esa forma se muestra al contemplador. Esta contemplación de lo bello involucra –más que la de la verdad– un elemento apetitivo. Es una contemplación gozosa, que se presenta y se impone ya a nivel de la sensibilidad. Esta podría ser otra diferencia con la verdad, porque en este último caso, los sentidos de suyo no ven lo verdadero, mientras que los sentidos, de suyo, de algún modo pueden apreciar la proporción y armonía. La belleza está más ligada a los sentidos que la verdad. De ahí la definición de la Nota anterior.

⁶ Por otra parte, la proporción es una relación. El tratamiento del ente desde la relación esencia-existencia prima sobre su inteligibilidad metafísica de compuesto o unión esencia-*esse*.

pues su aprehensión exige una proporción entre los elementos del objeto, y también del sujeto cognoscente. Cita, al respecto, a Gilson:

«Puesto que es objeto de conocimiento, la belleza exige una cierta proporción entre la facultad cognoscitiva y el objeto conocido. Además, exige una cierta proporción entre los elementos constitutivos del objeto conocido, e incluso una proporción entre los elementos constitutivos del sujeto cognoscente».

Seguidamente, el autor extiende esta afirmación –respecto a la contemplación de la belleza– a todo acto de conocimiento:

«vamos a llamar armonía *cognoscitiva* a este tipo de proporción, porque se refiere directamente a las relaciones adecuadas que hay entre el ente conocido y el sujeto cognoscente» (...) (Así) «el conocimiento especulativo o representativo que se realiza por medio de los conceptos forma parte de este tipo de armonía (...) que se presenta también –en el caso del conocimiento de la existencia– en un juicio existencial» (p. 85-86).

Aquí observamos que se extrae una consecuencia –respecto al conocimiento– que es coherente con lo que se denominó anteriormente «armonía intrínseca» entre esencia y *esse*: si la belleza como proporción atañe a la relación anterior, también debe estar presente en *toda* la relación de conocimiento. Al respecto, entendemos que la cita de Gilson refiere a una proporción entre sujeto y objeto *en el caso de la contemplación de lo bello*; pero no de la *adequatio* que define la verdad. El acto de conocer se ordena a la verdad, que es otro trascendental. La *adequatio* se funda en una semejanza entre la inteligencia y lo inteligible. Esta semejanza de naturaleza no es *primeramente* una proporción, sino eso: una semejanza de naturaleza, que hace posible que el intelecto «se haga» la forma de la

cosa; o que ésta pueda ser «iluminada» o «actualizada» por el entendimiento, y luego conocida conceptualmente, es decir, alumbrada en su universalidad. Acá no rige la proporción (al menos, en primer término). Ahora bien: como lo bello se relaciona con la contemplación e implica una actividad cognoscitiva, más bien que volitiva (secundaria siempre), es cierto que guarda cierta relación con lo verdadero. Pero entendemos que la contemplación de un ente en cuanto bello no es de la misma especie (es decir, no observa la misma formalidad) que su conocimiento en cuanto verdadero, por las razones dadas.

2. *Integridad y claridad*

Un tratamiento análogo al de la armonía o proporción hace el autor respecto a las notas de integridad y claridad, propias de la belleza. Así, el ente es íntegro en virtud de la integridad de su esencia, pero, afirma Lema, «la integridad que corresponde al acto de ser es la que prima sobre la de la esencia; de hecho, es la única integridad real a la que cualquier otra debe ordenarse, puesto que, sin ese acto de ser, no hay perfección posible» (p. 89). La integridad desde el punto de vista de la existencia consiste en «ser efectivamente real» (id). Ser efectivamente reales es, para los entes, existir de manera íntegra (cfr. p. 89).

En este punto entendemos que, metafísicamente, afirmar el acto de ser como «íntegro» ya implica cualificarlo, es decir, sacarlo de su orden. Respecto al *esse* no es pertinente el concepto de integridad. La integridad admite grados; la existencia, no. Existir es, simplemente, existir. Pero la existencia acompaña, haciendo reales, a los entes más o menos íntegros. La existencia no otorga integridad: hace que lo más y lo menos íntegro, sea.

Nos detendremos algo más en la claridad o «esplendor de la forma», como dice la clásica definición de la belleza.

Acordamos (casi) totalmente con el autor en su exposición de este punto, en cuanto el esplendor de la forma, lo es de una forma que es (ente). En efecto, «cuando nos enfrentamos a un ente esplendoroso... no es necesario efectuar ningún esfuerzo o reconocimiento, quedamos conmovidos directamente por la maravilla de que ese ente, sea el que sea, es, esto es, existe». Se ve aquí el esfuerzo del autor por entender el antiguo «esplendor de la forma» como un «esplendor del ente por su *esse*», si pudiéramos expresar así lo que creemos que está en juego.

Para aclararnos un poco a nosotros mismos esta nota de la belleza, diremos que un ente es bello, en todos los sentidos atribuibles a la belleza *no* porque exista (en primer lugar) sino porque existe *bellamente*. Luego, según dijimos, la belleza agrega algo a la razón formal del ente. Y, aunque lo que es bello es el ente, sin embargo, el principio que «cristaliza», que «visibiliza» tal belleza tanto a los ojos del cuerpo como del alma, es su forma. Que haya entes, y no más bien nada, es maravilloso, asombroso. Pero lo es, en razón del estar siendo de formas múltiples, varias, íntegras, ante cuya contemplación goza el hombre. Cuando se dice que «la claridad consiste en expresar maravillosamente en un acto único, indivisible y evidente el hecho de que un cierto ente es real» (p. 102) debe entenderse, creemos, que la claridad manifiesta el ser del ente «cristalizado» por la forma. En tal sentido, se puede decir que «todo ente brilla en su ser». Pero lógicamente y metafísicamente, lo que brilla no es su *esse*, sino la armonía de sus formas, siendo.

CONCLUSIÓN

Finalmente, resume el autor los elementos y su tesis sobre la naturaleza de la belleza en estos términos:

«De este modo, vimos que la armonía supone una relación proporcionada entre partes que vienen a conformar un todo acabado. Si, por un lado, ponemos la atención en las partes y sus relaciones, podemos distinguir tres grandes tipos de armonía: una intrínseca que considera al ente como un todo, a la materia, la forma y al *esse*, como sus partes, y al acto y la potencia como las relaciones que las articulan; una extrínseca que considera a la creación en su totalidad como un todo referido a su Principio creador, a los múltiples entes como las partes y a los distintos grados de perfección que hay entre ellos (los cuales se determinan según la medida, especie y orden que poseen) como la forma en la que se vinculan; y finalmente una armonía cognoscitiva, la cual considera al acto de conocimiento como un todo, al ente y al sujeto que conoce como sus partes y la adecuación tanto entre las partes del ente como entre las del sujeto, como la forma en que se articulan» (p. 109).

Este párrafo sintetiza ajustadamente la visión del autor. Resulta instructivo al respecto el tipo de análisis que efectúa: considera estructuralmente al ente, analizando las partes (principios) desde el todo que constituyen y las relaciones que las articulan (ej: potencia y acto). Al respecto nos preguntamos si es pertinente este tipo de abordaje, desde un punto de vista estrictamente metafísico. Pues, vg. acto y potencia no son relaciones entre principios sino realidades primeras, como los principios: *acto* formal; *acto* de ser; materia como pura *potencia*. Tampoco el acto de conocimiento es un todo, ni el ente conocido y el sujeto que conoce, sus partes. El acto de conocer es la operación propia de un ente inteligente, en cuanto aprehende la semejanza de su objeto.

Un abordaje tal como el párrafo presenta, sería adecuado en todo caso a la belleza trascendental en cuanto supone, estimamos, al ente en relación o bajo un aspecto. Mas es problemático como análisis del ente en cuanto tal.

Nosotros entendemos que, siendo los trascendentales, *del ente*; no son el ente, ni sus principios constitutivos, ni la relación entre éstos.

Así, el acto de existir de un ente no armoniza ni es proporcional a nada. Es el acto por el cual toda armonía y proporción es real. Introducir armonía y proporción entre principios o elementos en el orden primero, equivale a afirmar en ese orden, una relación.

Armonía, consonancia, proporción son efectos de actos que no son proporcionales a nada porque son primeros respecto a toda proporción: el acto que es la forma; que *es* por el acto de ser.

Lo más importante del ente no es la *proporción*, ni la *relación* entre sus constitutivos esencia y *esse*, pues se dan juntos en una sola evidencia, que es la del ente. Admitiendo esta evidencia, nos preguntamos cuáles son sus principios y cómo *componen* en el ente. Plantear su relación como tema apremiante en este orden es introducir una complejidad en el plano entitativo, que es posterior, y en la cual se pierde la unidad originaria del ente⁷.

Asimismo, cuando se dice que la relación esencia-*esse* es una relación de acto-potencia, lo que se quiere decir es que *hay* en el ente *acto* y *potencia*. El acto es el *esse*; la potencia, la esencia. Explicar la relación

⁷ Gilson expresa la dependencia de los trascendentales, del ente; y el conocimiento de los mismos, del conocimiento del ente: «(es) la metafísica una ciencia inductiva en la cual, aunque todo sea dado en la evidencia primera del ser, que todo lo incluye, ningún conocimiento real puede ser deducido, ni el del ser –porque es evidente– ni el de los entes, pues aún la esencia de los trascendentales debe ser inferida a partir de la experiencia sensible y del sujeto que la percibe. Es decir que la relación de lo mismo a lo otro, de lo uno a lo múltiple y del ser a los trascendentales no es analítica» (*Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, Paris, 1983, p. 120). Comentamos este texto del siguiente modo: «No es analizando la noción de ser, que encontramos la de sus trascendentales, pues éstos son aprehendidos cuando la inteligencia, viendo *lo que es* en el modo inmediato de la experiencia sensible, lo aprehende intelectualmente como indiviso consigo mismo, como verdadero, como un bien apetecible, como un ente en cuya belleza reposan los sentidos y la inteligencia. Es tarea de la inteligencia filosófica desarrollar estas distinciones, explicitarlas –pero nunca deducirlas– en relación a lo que se entienda por *lo que es*. Santo Tomás lo resuelve de la siguiente manera: si una cosa es *buena*, es buena por *ser lo que es*; y es *lo que es* en virtud de su acto último (*esse*) sin el cual no podría ser todo lo demás» (C. Giordano, «Los trascendentales y el Uno en la consideración de algunos textos de Tomás de Aquino y de Étienne Gilson», *RES-VISTA VI* N°6 2007 pp. 207-233 p. 220).

esencia-*esse* en el ente no es sino explicitar qué tipo de (co)principio es cada uno. Introducir la proporción entre esencia y *esse* es problemático metafísicamente, porque estrictamente, son dos principios primeros en su orden: la forma como acto de la esencia es único y último en su orden (no es proporcional a nada; sería proporcional a otra esencia, o a lo que se sigue de la esencia, pero en tal caso, saltamos de orden) y el *esse* también lo es en su orden.

Por último, retomando la metáfora inicial del artículo, la de la filosofía como un gran territorio surcado de caminos en cuyo tránsito debemos permanecer lúcidos para no extraviarnos –o, lo que sería peor, des-esperar-nos– acordamos con Lema en que los caminos de la belleza merecen ser transitados, no banalmente, sino con la profunda agudeza metafísica que advertimos, gozosamente, en su trabajo.

UNA LECTURA DE LAS CUESTIONES 1, 2 Y 3
DE *DE POTENTIA DEI* DE TOMÁS DE AQUINO

Luciano Ramírez¹

«(...) Ningún teólogo especulativo puede descuidar
las cuestiones disputadas *De Potentia*
sin detrimento para su propia comprensión
de la *Summa theologiae* de Tomás,
sobre todo de la primera parte (...).».

WEISHEIPL, James A.

INTRODUCCIÓN

La potencia divina ha sido abordada por Tomás en diversas partes de su obra. Ciertamente no es el único autor que ha planteado el estudio de este tópico, pero es quien, a nuestro entender, lo ha acometido magistralmente. Con todo lo que este adjetivo significa, es decir, realizado con maestría, como quien requiere explicar algo de la forma más exacta y perfecta posible para el aprendiz.

¹ Profesor en Filosofía y Licenciado en Filosofía (UCC). Adscripto al Seminario «La filosofía en sus contextos: la política y lo político en Nietzsche y Heidegger» (Universidad Nacional de Villa María) y miembro integrante del proyecto «Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales IV». Secretario de la Asociación Civil de Investigaciones Filosóficas.

Las cuestiones disputadas sobre la Potencia de Dios se elaboraron en Roma, probablemente en el primer año de su autor en el *studium* de Santa Sabina entre 1265 y 1266, entre la finalización de la *Summa contra Gentiles* (1264) y el comienzo de la escritura de la *Summa theologiae* (1266). Esto último no es un dato de menor importancia ya que podemos ver, tanto en la obra precedente como en la obra antecedente, tópicos que se reiteran. Es por ello que para el abordaje de la potencia en Dios no podemos omitir el desarrollo de la problemática en dichas obras.

La obra se compone de diez cuestiones que contienen ochenta y tres artículos. Nos limitaremos a las primeras tres cuestiones en nuestro trabajo, el cual tendrá como objetivo mostrar la secuencia que sigue el pensamiento de Tomás: desde la consideración de la potencia divina en sí misma, pasando por la potencia considerada como potencia generativa, hasta la potencia como potencia creadora, elaborando finalmente a partir de la lectura de las cuestiones una breve conclusión.

1. *La potencia divina considerada en sí misma*

Para abordar el problema de la potencia de Dios en Tomás de Aquino es necesario, en primer lugar, esclarecer en qué consiste su noción de potencia. La misma está tomada del tratado de Metafísica de Aristóteles, el cual afirma que: «*Se llama potencia al principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro (...)*»². Si bien no es la única fuente en la cual Tomás se fundamentará, en relación al tema que aquí tratamos resulta decisiva, no tanto por las ocasiones en las cuales se limita al uso estricto del término potencia en su sentido aristotélico, sino por su aplicación a un problema al que Aristóteles no habría imaginado que pudiera aplicarse, a saber: ¿cómo incluir la noción de potencia en Dios?

² ARISTÓTELES, *Met.* V, 12, 1019^a, 15 – 16, Gredos, Madrid, 1982.

Pero esto resulta aún más complejo de entender en cuanto se lo aplica al Dios cristiano que al Primer Motor Inmóvil de Aristóteles³.

Pareciera, en principio, que no existe nada más alejado de la noción de Dios como *Ipsum Esse* del Aquinate, que la noción de potencia aristotélica. Es por ello que, en primer lugar, Tomás tratará como problema de la primera cuestión *La potencia de Dios considerada en sí misma*, cuyo primer artículo intentará resolver si hay potencia en Dios.

En su respuesta Tomás nos advierte que, para explicar el artículo en cuestión, hay que decir, en primer lugar, que «*la potencia se dice respecto del acto*»⁴. Es por ello que se vuelve necesario explicitar qué se entiende por acto en primer lugar, y una vez definido esto, especificar qué entendemos por potencia. Distinguirá dos modos de comprender al acto. Comúnmente, dice el Aquinate, el primer sentido del término es el que comprende «acto» como «acción». En segundo lugar, cuando el término es entendido como forma, «*en cuanto que la forma es principio y fin de la acción*»⁵.

Dada esta distinción inicial podemos entender, a su vez, a la potencia en relación al acto de dos modos. A la acción como acto segundo, por ser más evidente al pensar común, le fue atribuida la potencia activa, y al acto primero que es la forma se le adjudicó la potencia pasi-

³ GILSON, Étienne. *Elementos de Filosofía Cristiana*. Ed. Rialp. Madrid, 1977, p. 214. «La noción revelada de creación, entendida por creyentes y teólogos como la producción absoluta del ser por ninguna otra condición preexistente que la libre voluntad de su creador, fue fecunda en posibilidades metafísicas aún desconocidas para los más audaces entre los metafísicos. Tomás de Aquino encontró en su propia noción de Dios una vía para desarrollar estas posibilidades. Tal como él lo concibió, Dios era más que el Primer Motor Inmóvil de Aristóteles, e incluso más que el Primer Ser Necesario de Avicena. Como ya hemos dicho, aunque es necesario repetirlo porque esta noción de Dios es verdaderamente la verdad fundamental de la filosofía cristiana, el Dios de Tomás de Aquino es, en su más esencial determinación, el “ser” puro y absoluto».

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.* Q1, a. 1. Respondo. EUNSA, Cuadernos del Anuario filosófico 124. Pamplona, 2001.

⁵ *Ibid.*

va. Sin embargo, este orden sería para Tomás diferente. Reflexionando sobre esta distinción podemos afirmar que para que algo padezca una acción o actúe es preciso que, en primer lugar, sea en acto, lo cual nos remite –teniendo en cuenta ambos sentidos– al acto primero que es la forma, refiriéndonos al orden de la sustancia tomado del conocimiento de los entes en los que encontramos composición. Esta distinción será fundamental no solo en este artículo sino a lo largo de las siguientes cuestiones que constituyen la obra.

De los sentidos en los cuales comprendemos la potencia debemos considerar cuál de éstos es más apropiado a Dios, teniendo en cuenta que la potencia se dice en relación al acto. A Dios como Acto Puro se le atribuye, por lo tanto, la potencia activa. Dice el Aquinate:

«Es claro que Dios es Acto Puro y primero: por esto le corresponde obrar máximamente y difundir su semejanza en las demás cosas; y por eso, del mismo modo le corresponde máximamente la potencia activa, que se llama así porque es el principio de la acción»⁶.

¿Por qué es posible predicar potencia de Dios? Responderá Tomás que en la limitación de nuestro intelecto nos esforzamos por expresar a Dios como un ser perfectísimo. Pero las cosas que conocemos no son perfectas, aun cuando poseen ciertas perfecciones; por lo tanto, sólo se llega a afirmar algo de Dios a partir de las semejanzas presentes en las creaturas, las cuales han sido puestas en ellas por Dios. Por lo tanto, nuestro intelecto atribuye todas las perfecciones que encuentra en las creaturas a Dios, pues nada imperfecto puede ser atribuido a Él. La

⁶ *Ibid.* Por otra parte, como veremos más adelante, al explicar la potencia generativa en Dios, Tomás aclarará que: «Respecto a lo primero se ha de decir que la potencia que se pone en Dios ni es propiamente activa ni pasiva, porque en Él mismo no se da ni el predicamento de la acción ni de la pasión, sino que su acción es su misma sustancia; pero allí hay potencia significada por el modo de la potencia activa». *De Pot.* Q2, a. 1, ad. 1.

potencia pasiva como la forma de recibir o padecer la acción de otro no se aplica en este caso, ya que esto supondría en Él un movimiento, cambio y, por lo tanto, imperfección⁷.

Expone Tomás, como ejemplo del uso de dos términos atribuidos a Dios, la noción de ser y el concepto de sustancia, los cuales entendemos en virtud de nuestra capacidad intelectual, conociéndolos en el ente finito según el modo de ser de éstos, y aplicándolos a Dios según conveniencia.

«Por tanto, atribuiremos a Dios la sustancia y el ser, pero la sustancia en razón de la subsistencia, no por razón del sustrato, ser, en cambio, en razón de la simplicidad y de su completitud, no por razón de la inherencia por la cual se une a otro. Y de la misma manera, atribuimos a Dios el obrar por razón de la última completitud, pero no por razón de aquéllo a lo que la acción se dirige. La potencia en cambio, la atribuimos en razón de lo que permanece y que es su principio, no en razón de lo que por la acción se completa»⁸.

Queda claro entonces que, así como la sustancia y el ser son perfecciones que se atribuyen a Dios, el obrar, y por lo tanto la potencia como principio y fin de la acción, pueden predicarse de Dios⁹; no en virtud de una perfección en cuanto se busca con ello el fin de la acción –lo

⁷ En *Suma contra Gentiles*, Libro I, capítulo XVI, Tomás se propone resolver por qué afirmamos que en Dios no hay potencia pasiva. Para ello una vez que ha explicado la esencia divina como un ser eterno, causa primera, acto puro, inmutable y necesario, utiliza estas mismas nociones para fundamentar que la potencia pasiva no puede coincidir con la esencia de Dios.

⁸ *Ibid.*

⁹ La acción en los entes es un accidente que les acaece, o dicho de otro modo, su acción no es su mismo ser en acto, sino que es por éste. Como dirá Tomás: «La acción que no es la substancia del agente está en él como el accidente en el sujeto. Y, en este caso, la acción se cuenta como uno de los nueve predicamentos del accidente. Mas en Dios no puede haber nada a manera de accidente. Luego la acción de Dios no se distingue de su substancia y de su potencia». SG, L. II, c. IX.

cual supone pasar de la potencia al acto–, sino en virtud del que obra como aquel que permanece. Un Ser que es *Acto Puro* y que, por lo tanto, no carece de ninguna perfección. Porque no le falta perfección alguna, también puede actuar, y su acción se denominará potencia activa en sentido pleno y primero.

Hay que aclarar, sin embargo, que cuando decimos que en Dios hay potencia activa, el Aquinate entiende que en Él su acción no es distinta de su esencia¹⁰. Somos nosotros, en todo caso, quienes realizamos una distinción de razón, pues en virtud de la simplicidad su naturaleza no posee divisiones o partes. Si la distinción es sólo de razón podría objetarse que por lo tanto no hay potencia realmente en Dios; pero el Aquinate aclara que esta distinción se refiere a la esencia misma de Dios como principio de la potencia. Es por ello que la noción de potencia divina no añade nada realmente a Dios, sino que es una distinción que nuestro intelecto realiza y a la cual damos el nombre de potencia activa, ya que es el tipo de potencia que conocemos en los entes finitos y que corresponde más propiamente y de modo eminentísimo a Dios.

A modo de aclaración agregamos que, en cuanto a la predicación del término, cuando decimos que Dios posee potencia o que obra, decimos que a cada atributo divino que distinguimos es necesario designarlo con un nombre, y esto no atenta contra la misma simplicidad divina.

Hemos afirmado hasta el momento que hay potencia en Dios, y dado que Él es un ser de esencia infinita, su potencia también lo será. Cabe preguntarse entonces ¿qué quiere decir que la potencia de Dios es infinita?

Nuevamente Tomás comenzará con una distinción, es decir, diferenciando qué comprendemos en este caso como infinito, para lo cual

¹⁰ «La acción de una cosa es cierto complemento de su potencia, pues es, respecto a su potencia, lo que el acto segundo al primero. La potencia divina no tiene como complemento acto alguno distinto de aquél que es su misma potencia, por ser ésta la esencia misma de Dios. Luego en Dios no son cosas distintas la potencia y la acción». SG, L. II, c. IX.

recurrirá nuevamente a Aristóteles. El infinito se dice de dos modos. En primer lugar, como privación, es decir, como aquello que por naturaleza tendría que tener límite y no lo tiene. Este tipo de infinito sólo se encuentra en la cantidad. En segundo lugar, como negación, que es propiamente aquello que no tiene fin. De los modos mencionados el que se aplica más convenientemente a Dios para nuestro autor, es el significado de infinito como negación, ya que la privación, como en el caso de la cantidad, es extraña a Dios, pues pone en Él imperfección.

La potencia como capacidad de obrar se corresponde con la actualidad del ser que obra. Si decimos que Dios es Acto Puro de Ser, su potencia se corresponderá con la de su mismo ser. Es decir, será infinita, porque, de acuerdo al segundo modo de comprender la infinitud, no hay límite o fin alguno a su capacidad de obrar –aunque más adelante se planteará en qué sentido el obrar divino no tiene límites y si hay algo imposible para su potencia–. Por el momento, Tomás describirá los modos en los cuales se dice que una acción es limitada, pues esto nos permitirá por vía de remoción entender lo ilimitado.

Una acción es limitada en primer lugar, por parte del agente que realiza la acción y, en segundo lugar, por parte del que la recibe. En ninguno de los dos modos hay limitación a la potencia divina, ya que en cuanto a lo primero, no se encuentra condicionado por nada para obrar, sino que como Acto Puro de Ser obra en virtud de Sí mismo, por lo cual, como ya se ha establecido, su esencia es a su vez su misma acción. Y, en cuanto a lo segundo, este Ser no está limitado por la esencia a algún modo de la perfección del ser, pues no es por otro, sino por sí, no es recibido en nada, sino que tiene en sí todo el ser.

Tomás le recuerda al lector que la divinidad no se encuentra en el mismo orden que la creatura. Partiendo de que «*no es necesario que lo que existe en Dios corresponda a alguna cosa en las criaturas*»¹¹, nos

¹¹ *De Pot.* Q1, a. 2, ad1.

previene así de juzgar, en todo momento, según los conceptos que convienen a las mismas, pero que no necesariamente convienen al ser divino. No sólo que se encuentra fuera de este orden, sino que además es el mismo fin en virtud del cual todo lo creado está dispuesto.

Entre las objeciones que este segundo artículo de la primera cuestión suscita, encontramos las siguientes: si la potencia de Dios es infinita actuaría instantáneamente, podría a su vez cambiarla según su voluntad, pues se encuentra fuera del orden de lo creado que se somete fundamentalmente al tiempo. Además, cabe cuestionarse si, dado que su potencia es infinita, no cabe la posibilidad de un efecto de la misma naturaleza, es decir, otro Ser infinito.

El criterio fundamental para responder a estas cuestiones es comprender que, al hablar de la potencia divina Tomás se refiere a una potencia sin igual, de un ser sin igual en el cual no hallamos limitación alguna a los actos de su potencia pero que, sin embargo, se encuentra según lo podemos comprender, sujeta al orden de su sabiduría y libertad. Lo primero excluye toda contradicción; lo segundo, todo determinismo.

Ahora bien, dado que en Dios podemos decir que hay potencia, cabe preguntarse si las cosas que son imposibles para la naturaleza son posibles para Dios. Recordemos que la potencia puede entenderse de una doble manera dirá Tomás: como potencia natural o como potencia obediencial¹². Si tuviéramos en cuenta esta última es posible explicar los milagros, pues estos muchas veces contradicen lo natural, por ejemplo, la resurrección. Sin embargo, esta capacidad divina ¿anula la racionalidad y se opone a la naturaleza?

¹² Cfr. *De Pot.* Q1, ad. 1. «(...) Y por ello en ellas (las creaturas) se distinguen dos tipos de potencia: una natural que se refiere a las propias operaciones o movimientos; y otra que se dice obediencial, respecto de aquellas cosas que reciben de Dios». Para profundizar en la distinción ver LARRAGUIBEL DIEZ, Luis E. *La potencia obediencial y su necesidad para la distinción de órdenes en Sobre las relaciones y límites entre la naturaleza y la gracia*, Santiago de Chile, 2016, págs. 303-310.

Este es el centro de las objeciones del tercer artículo, del cual se derivarán algunas dificultades como, por ejemplo: si Dios es el autor de la naturaleza ¿cómo puede actuar contra ella?, o ¿es posible que Dios obre lo contradictorio, es decir, lo imposible?

Siguiendo a Aristóteles en sus distinciones¹³, Tomás aclarará que algo puede considerarse posible e imposible de tres modos: en relación a alguna potencia activa o pasiva, en relación a sí mismo, y de un tercer modo en relación a la potencia matemática.

Ateniéndose a los dos primeros modos se puede decir que lo que es imposible en sí mismo es aquello que implica una intrínseca contradicción, como por ejemplo que la afirmación y la negación existan a la vez. Esto es algo que no puede ser realizado por ninguna potencia ya que, como dice el Aquinate, aunque el término de la acción sea la corrupción, el ser excluye el no ser, por lo que no es posible que la potencia activa tenga como resultado el no ser.

Lo imposible para una potencia puede, entonces, darse cuando hay un defecto en la propia potencia, originada por sí misma o a partir de un agente extrínseco; o porque aquello que se dice es imposible de hacerse, porque no puede ser término de la acción.

En relación a los dos primeros modos Dios puede hacerlos, pues no hay defecto en su potencia que es infinita, ni hay nada que pueda impedirselo.

En relación al tercer modo –según el cual lo imposible no puede ser término de la acción, por ser justamente, imposible de hacerse– podemos decir que Dios no puede hacerlo, no por un defecto de su potencia, sino por el defecto que significaría la posibilidad de hacer aquello que no es posible¹⁴.

Por último, hay que afirmar que la potencia divina, considerada en sí misma, es infinita y todo es posible para ella, pues no hay algún im-

¹³ ARISTÓTELES, *Met.* V, 12. 1019^a, 21 – 34.

¹⁴ Cfr. *De Pot.* Q1, a. 3. Respondo.

pedimento en ella misma que no le permita ser ejercida. Sin embargo, en cuanto a lo que se constituye como efecto de la acción puede ser considerado como imposible debido a que no puede ser término de la acción, por ejemplo, que la afirmación y la negación sean a la vez.

Pero, ¿a qué se debe que algo sea posible o imposible en relación a la causa? Dado que Dios no tiene defectos en su potencia infinita hay que encontrar el origen del defecto en alguna parte, por ejemplo, en las creaturas. Pero las creaturas consideradas en sí mismas tienen como última causa a Dios, entonces, ¿es Dios la causa de la imposibilidad o el defecto de la potencia de las creaturas? Es el eje del artículo cuarto determinar si algo se dice imposible en relación a las causas inferiores o a los superiores.

La afirmación de Dios como causa primera puede conducirnos a considerar que el juicio sobre la posibilidad o imposibilidad debe recaer sobre él y no sobre la causa segunda o próxima¹⁵, pues no puede establecerse causa segunda sin causa primera. Ahora bien, antes de resolver la cuestión, Tomás introduce una consideración que creemos importante, y que nos ayuda a comprender que la misma cuestión puede ser resuelta de dos maneras, partiendo de dos ciencias, de modo tal que si tomáramos uno u otro camino del juicio realizado por ellas se obtendrían dos respuestas diferentes. Dice Tomás: «*El juicio sobre lo posible e imposible puede considerarse de dos modos: uno por parte de los que juzgan; otra por parte de lo que se juzga*»¹⁶.

Lo que se juzga, en este caso, es la posibilidad o imposibilidad; y por parte de quién lo juzga Tomás considera que, para esta ocasión, en la cual se cuestiona la influencia de Dios como causa primera de toda posibilidad o imposibilidad, hay dos tipos de sabidurías o ciencias: la mundana, a la cual llamamos filosofía; y la sabiduría divina, a la cual llamamos teología. La primera juzgará según las causas inferiores y la

¹⁵ Cfr. De Pot. Q1, a. 4, ob. 3.

¹⁶ Cfr. De Pot. Q1, a. 4. Respondo.

segunda según las causas superiores, entendiendo como causas superiores los atributos divinos. En relación a los efectos, el filósofo juzgará algo según las causas inferiores y el teólogo según las causas superiores.

Aquí nos introducimos en una cuestión que atrae nuestra atención. Se trata de la función del filósofo, el cual claramente se subordina al conocimiento del teólogo, pues éste juzga según la causa primera que es Dios. Además, se circunscribe la actividad filosófica al conocimiento de las causas inferiores en orden a la superior, no por considerar que la razón no sea capaz de comprender el objeto de la teología, sino porque, a nuestro entender, desde el momento en que lo hace deja de ser filosofía. Por último, puede analizarse en las palabras de Tomás cuál es la teología de la que aquí se habla; qué significa que la teología considera los atributos divinos.

¿Significa que como sabiduría humana tratará sobre ellos y en ese caso estamos hablando de Sacra Doctrina? ¿O significa entenderlos como la ciencia que Dios tiene de sí mismo y de su propia esencia? Los interrogantes surgen al haber llamado a la filosofía «sabiduría mundana» y a la teología «sabiduría divina». Habrá que considerar en el sucesivo desarrollo de la cuestión el lugar de la filosofía y la teología, su diferenciación y su alcance. A su vez puede compararse lo expuesto sobre la filosofía y la teología en estas cuestiones con otras obras de Tomás, por ejemplo, con lo expuesto en *Suma contra Gentiles* o en la *Suma teológica*¹⁷.

Retomando el punto de vista de *lo que se juzga* para finalizar este planteo, podemos decir con Tomás que algo se juzga posible o imposible en sí mismo según la causa que se considere. En este caso según su causa próxima y no según la remota. La causa primera influye máximamente en el efecto, pero su eficacia se determina por la causa próxima¹⁸.

¹⁷ Cfr. SG. L. II, c. IV y S. TH. Q. 1, a. 1.

¹⁸ Cfr. *De Pot.* Q1, a. 4, ad. 3.

Hemos establecido entonces a Dios como causa primera y el origen de toda potencia, pues las causas inferiores y los efectos producidos por ellas nos conducen a considerar que no serían sin Dios, en tanto causa primera que les da el ser. Con respecto a la posibilidad o imposibilidad en relación a la operación divina, Tomás se pregunta si Dios puede hacer lo que no hace y dejar de hacer lo que hace.

En las creaturas la operación se ordena a su naturaleza, por lo que en Dios esto cobra una relevancia aún mayor, ya que, a diferencia de la creatura, su potencia es absoluta. Pero ¿puede entonces decirse que la potencia divina se puede limitar en algún sentido, ya sea en cuanto a lo imposible o a lo actualmente existente? Esto implicará a su vez pensar si hay o no una especie de necesidad natural en la potencia divina.

Los argumentos a favor de los límites de la acción divina son varios. Podemos tomar como punto de partida a la preciencia divina, su sabiduría, su justicia, su voluntad absoluta, la realidad de sus ideas, el orden creado y su providencia para hacer siempre lo óptimo.

El Aquinate responderá que poner un límite a la potencia divina procede de dos errores: el primero, filosófico; el segundo, teológico. Algunos filósofos decían que Dios obra por necesidad natural, y así como lo natural no está sino ordenado a un fin, la potencia divina también. El segundo error se atribuye a aquellos teólogos que, viendo los atributos divinos, como por ejemplo la sabiduría divina, consideran que Dios no puede hacer sino lo que hizo, pues su sabiduría así lo dispuso. Si el orden creado es consecuencia de la sabiduría divina, entonces Dios no puede obrar contra este orden creado.

En respuesta al primer error se dirá que el que obra por necesidad natural (el animal, por ejemplo) es imposible que determine su propio fin. Como dice el Aquinate, para estos seres su fin es determinado por otro: *«Por eso, es necesario que todo aquél que obra por necesidad na-*

*tural el fin le sea determinado por alguien que sea inteligente (...)*¹⁹. El ordenarse a un fin es propio de una inteligencia capaz de conocer el fin mismo de algún modo.

Poniendo por caso al hombre, el cual posee inteligencia, Tomás distinguirá en su obrar aquellos actos que son libres, conscientes y deliberados, de aquellos que son espontáneos, inconscientes y no deliberados, como la nutrición y el crecimiento. De modo tal que es capaz de determinarse a sí mismo en relación a los primeros.

Decir que Dios obra según el orden de una inteligencia superior a Él mismo, es evidentemente falso para Tomás por todo lo dicho. Así como resultaría falso asignar a la operación divina una dirección unívoca, es decir, necesaria, algo que ampliará en la respuesta al segundo error.

Este segundo error teológico es resuelto afirmando nuevamente que alguien no puede hacer algo de dos modos: *«una de modo absoluto, cuando uno de los principios de la acción no se extiende a aquella acción (...) La otra, por una pre condición: establecido el opuesto de alguna acción, la acción no puede realizarse (...)*»²⁰.

Si tomamos en cuenta el primer modo hay que tener presentes los principios de la acción divina: la inteligencia, la voluntad y la potencia divina. La cuestión está en saber si la potencia, que sigue a la inteligencia y a la voluntad, puede dirigirse o no a otras cosas que las que hace.

Postular que Dios no puede querer otra cosa distinta que la que quiere es limitar su acción en un sentido, por lo que es subordinar su acción libre a su justicia, bondad, orden y sabiduría. La razón de esto es que Dios puede querer actuar de otro modo del que actúa sin perjuicio de la justicia, bondad, orden o sabiduría y extenderse a otras cosas distintas de las que hace. Esto elimina también la posibilidad de afirmar toda pre condición por la cual no podría hacer las cosas de otro modo.

¹⁹ Cfr. *De Pot.* Q1, a. 5. Respondo.

²⁰ *Ibíd.*

Finalmente, en este artículo, aparece una objeción que permite considerar algunas nociones de la concepción tomista de Dios, que lo distinguen de la concepción aviceniana. En la objeción 11, refiriéndose en primer lugar a los filósofos en general, nos dice que éstos han comparado en ocasiones a Dios con el Primer Motor del cual proceden las cosas, o con un artífice, el cual para poder hacer algo, requiere en primer lugar, formarse una idea de lo que obra. Así parece que «*Dios no tiene ideas sino de las cosas que hizo, hace o hará*»²¹. El eje de la cuestión está, primeramente, en poder afirmar o no la existencia de ideas de cosas que no son, ni serán, ni han sido; es decir, la existencia de ideas de seres posibles, los que sin duda Dios podría llamar a la existencia. En segundo lugar se plantea la pregunta de que, si tales ideas son concebidas por Dios, Éste se ve impelido en su voluntad a crearlas²².

El análisis de la potencia considerada en sí misma termina con un artículo acerca de la omnipotencia divina. Para definir la naturaleza de la omnipotencia, es decir, ¿por qué Dios es llamado omnipotente?, Tomás señala tres posibles respuestas:

²¹ Cfr. *De Pot.* Q. 1, a. 5, ob. 11.

²² Al respecto señala Gilson: «Como hemos visto, Tomás de Aquino recurre a él (Avicena) para empujar la investigación filosófica al reconocimiento del problema de la misma existencia del ser. Pero incluso la explicación de Avicena del origen del mundo presupone, junto con la existencia eterna de la materia primera, una Primera Causa, de cuyo autoconocimiento se derivan con estricta necesidad la existencia y orden de las cosas». Y más adelante añade: «(...) En Dios, conocer es lo mismo que ser. Ahora bien, puesto que el puro acto de ser es infinito, es autosuficiente y ningún otro ser se deriva de ello con ninguna clase de necesidad. Esto se explica al decir que, en tal doctrina, aunque Dios eternamente se conoce a Sí mismo como imitable por un número infinito de contingentes criaturas finitas, no hay en Él necesidad de hacer que ninguno de estos seres contingentes se haga realidad. La contingencia del universo es mucho más radical en la doctrina de Tomás de Aquino que en la de Avicena. (...) Por sí mismo al entendimiento no le es posible causar nada. En la doctrina de Tomás de Aquino como en la de Avicena, el entendimiento de Dios es la causa de las cosas sólo en cuanto se le une la voluntad de Dios; pero Tomás de Aquino no concibe la voluntad de Dios como obligada a consentir en los cálculos del entendimiento divino». GILSON, Étienne. *Elementos de Filosofía Cristiana*. Ed. Rialp. Madrid, 1977, pp. 214 y 216.

- a) Porque puede absolutamente todas las cosas.
- b) Porque puede todas las cosas que quiere.
- c) Porque puede todas las cosas posibles.

Se presentan argumentos a favor y en contra de cada respuesta. Se realiza una aclaración de por qué Dios se dice omnipotente y omnisciente, y no omnivolente. Para finalmente dar una respuesta a cada una de las alternativas presentadas en primer lugar. Esta estructura es diferente a la que venía planteándose en los artículos anteriores, pero lo que nos interesa es el aporte que Tomás realiza sobre la potencia divina. Lo que resume el pensamiento del Aquinate es que Dios es omnipotente, porque puede hacer todas las cosas que son posibles en sí²³. Esta breve sentencia sintetiza lo dicho anteriormente a nuestro entender sobre la infinitud de la potencia, así como la naturaleza libre de la acción divina y la consideración sobre lo posible y lo imposible para Dios.

2. *La potencia divina como potencia generativa*

Las creaturas son entes en la medida en que Dios les comunica su semejanza. Pues al ser Dios el ser máximo y purísimo comunica en el mayor grado posible aquéllo por lo que es en acto, así como también los entes comunican su actualidad a partir de las operaciones que realizan según sea su esencia. En Dios su esencia y su ser son lo mismo o, dicho de otro modo, su esencia consiste en ser en grado máximo.

Tomás pone el ejemplo de la humanidad, la cual comunica a este individuo (el hombre particular), todo lo que le corresponde a la esencia de humanidad. Dios comunica, por lo tanto, el ser a los entes a

²³ Cfr. *De Pot.* Q. 1, a. 7. Respondo. Decir que puede todas las cosas que son posibles en sí quiere decir que puede hacer todas las cosas, excluyendo aquellas que implican contradicción y a las que llamamos imposibles.

modo de semejanza de su propia esencia. Pero también, dirá Tomás, por la fe sabemos que puede comunicarse a sí mismo su propio modo de ser, su deidad, de modo tal que en Él lo generado por esta comunicación no es otro individuo similar de la misma naturaleza, como se da a través la generación de las creaturas o en la representación del concepto, sino que lo generado es Él mismo como otro ser subsistente.

Antes de dar paso a la explicación por la cual lo generado en Dios, a partir de la auto comunicación de su propia esencia, es Dios mismo en la persona del Verbo, es necesario resaltar que constantemente Tomás intenta remover de nuestro entendimiento lo que Dios no es, eliminando así toda composición²⁴. Tomás realiza constantemente la analogía con la creatura y presenta lo que conviene a Dios, teniendo como criterio último lo revelado por Él mismo acerca de su propia naturaleza, es decir, lo que conocemos a partir de Éxodo 3, 14: Yo Soy el que Es.

En Dios no hay composición de materia y forma, ni de esencia y existencia. En los entes, la forma recibida en la materia genera un individuo de la misma naturaleza, pero distinto en cuanto que se trata de este particular individuo. Decimos entonces que la materia individúa. La individuación consistirá en la limitación de la forma recibida por el principio sustancial de la materia. En Dios no hay individuación ya que no hay materia en la cual la forma sea recibida y por la cual sea limitada.

Si la forma requiere para subsistir ser recibida en una materia esto se debe a que la forma no contiene en sí misma la razón de su existencia.

²⁴ «Para estudiar la sustancia divina hemos de valernos principalmente del método de remoción, porque, sobrepasando por su inmensidad todas las formas de nuestro entendimiento, no podemos alcanzarla conociendo qué es. Sin embargo, podemos alcanzar alguna noticia conociendo qué no es, y tanto mayor será cuanto más niegue de ella nuestro entendimiento, porque el conocimiento que tenemos de cada uno de los seres es tanto más perfecto cuanto más percibimos sus diferencias de los otros seres, pues cada cosa tiene un ser propio, distinto de los otros. Y de aquí que, tratándose de seres cuya definición poseemos, en primer lugar, les damos un género, que nos hace ver qué son en general; después les añadimos sus diferencias, que los distinguen de los otros seres; y así tenemos conocimiento perfecto del ser». SG, L. I, c. XIV. Véase también SG, L. I, c. XVIII.

Dicho de otra manera, la forma no es principio de su propio existir, sino que éste es comunicado por otro ser en acto como su causa. La forma de un ente, en cuanto principio sustancial, es por su acto de ser, principio de otro orden pero sin el cual no hay ente. Por su parte, en Dios su esencia consiste en ser en grado máximo, y este ser no es recibido de otro, sino que lo posee por sí mismo de modo esencial y primero.

La explicación de Tomás acerca de la auto comunicación de la esencia divina que produce en Dios la persona del Verbo, se realiza a partir de la analogía con la operación intelectual. Esta forma de exponer la primera de las procesiones divinas permite al Aquinate conservar la unidad de la esencia divina y explicar la trinidad de personas. Aunque no ingresaremos en el tópico cabe resaltar que aquéllo que permite comprender las procesiones divinas y, por lo tanto, afirmar la potencia generativa en Dios, es la noción de relación, la cual se asemeja en Dios al principio material por el cual se produce la individuación de la forma. Afirma el autor:

«Respecto a lo tercero se ha de decir que el Dios generado no se diferencia del Dios generador por ninguna esencia añadida, puesto que como se ha dicho, no es necesaria ninguna materia en la que se reciba la naturaleza divina. Por otra parte, se distingue por la misma relación, que es tener la naturaleza por otro, así que en el Hijo la misma relación filial ocupa el lugar de todos los principios de individuación en las cosas creadas (por lo que se dice propiedad personal); por otra parte, la misma naturaleza divina ocupa el lugar que, en la especie, ocupa también la naturaleza de ella. Sin embargo, la propia relación según la realidad no se diferencia de la naturaleza divina. No se obra allí ninguna composición, en el modo en que cierta composición queda entre el principio de la especie y los principios por los que se individúa»²⁵.

²⁵ *De Pot.* Q2, a. 1, ad. 3.

Observa Tomás que la relación tiene su fundamento en el origen de las personas divinas, sin embargo, para evitar que nuestro modo de pensar a las mismas rompa la unidad y simplicidad de la esencia, aclarará posteriormente en el desarrollo de la cuestión que:

«(...) En la esencia divina se ha de considerar que, por la suma simplicidad de Dios, cualquier cosa que hay en Dios es esencia divina; por eso, las mismas relaciones por las que las personas divinas se distinguen entre sí son en la realidad la misma esencia divina»²⁶.

La segunda cuestión «Sobre la potencia generativa en la divinidad» se encuentra íntimamente relacionada, a nuestro entender, con el desarrollo del problema teológico sobre la Trinidad en *Suma teológica*. Aunque no hayamos profundizado en el tópico de esta segunda cuestión, nos detendremos en el último de sus artículos: «Si la potencia generativa y la potencia creadora son la misma cosa», para dar paso así a la tercera cuestión que cierra nuestro trabajo, y en la cual nos proponemos comprender la acción creadora y su fundamento en la potencia divina.

En dicho artículo Tomás se preguntará si la potencia generadora y la creadora son lo mismo. A esto responderá afirmativamente, estableciendo en primer lugar que las relaciones que podemos predicar de Dios son reales en él, aunque se distinguen conceptualmente de acuerdo al acto al cual se dirige la misma potencia y por el cual ésta se diversifica.

²⁶ *De Pot.* Q2, a. 5. Respondo.

²⁷ «Respecto a lo undécimo se ha de decir que el Espíritu Santo se dice que procede por modo de voluntad, porque procede por el acto que naturalmente viene de la voluntad, a saber, por el hecho de que el Padre ama al Hijo y viceversa. En efecto, el Amor mismo es el Espíritu Santo, como el Hijo es el Verbo en el que el Padre se nombra a sí mismo». *De Pot.* Q2, a. 3, ad. 11.

Si la potencia divina se dirige hacia sí misma en la generación del Verbo o en la efusión de su Amor²⁷ la llamaremos, según la fe, potencia generativa, y en cuanto la potencia se considera en la comunicación del Ser divino, acto máximo y purísimo, que a través de su acción comunica la semejanza de su ser en los entes, la llamaremos potencia creadora.

3. *La potencia divina como potencia creadora*

Antes de analizar la potencia creadora, Tomás asume a Dios como autor de las cosas, como primer principio y causa primera de todo lo que existe. Esto es algo ya asumido por la fe en la revelación, principalmente en el Génesis. Sin embargo, explicar cómo comprender la acción creadora tiene especial relevancia, ya que se distancia Tomás de otras interpretaciones filosóficas, sosteniendo firmemente como fundamento de su explicación a Dios como Acto Puro. La creación le compete exclusivamente a Dios en razón de su potencia, pero, profundizando en su naturaleza en razón de su mismo ser. De allí parte su consideración, tanto en *De Potentia* como en las cuestiones que dedica a la creación en la *Suma teológica*. Iremos tomando algunos puntos de cada una de las obras para explicar en qué consiste la potencia creadora.

En la tercera cuestión sobre la creación el Aquinate comenzará preguntándose si Dios puede crear algo de la nada. Para responder a esto no dice en primer lugar en qué consiste la acción creadora, sino por qué es posible para Dios crear.

Todo agente obra en cuanto es en acto, y su modo de obrar sigue a su modo de estar en acto, podemos decir entonces que algo se encuentra en acto de dos modos: respecto de sí mismo o respecto de aquellas cosas que son en acto. Las creaturas están en acto respecto de sí mismas, pero no son su propia actualidad, y siempre que un ser no tenga por sí mismo su propio existir sino en tanto y en cuanto lo ten-

ga por otro, decimos que en él hay potencia²⁸. Y, por consiguiente, su modo de obrar estará limitado por la esencia que la hace ser esto que es. Como dirá Tomás «*esa es la razón por la cual una cosa natural no obra según todo lo que es, sino que obra en virtud de su forma, merced a la cual está en acto*»²⁹. Tomás no confunde a la forma con el acto de ser del ente, pero resalta la importancia que tiene la forma en función de las operaciones que un ente es capaz de realizar.

Respecto de aquellas cosas que son en acto ninguna creatura posee las perfecciones de todas aquellas cosas que son en acto, sino que sólo posee aquéllas a las cuales lo limita su propia esencia. Es por ello que no posee la capacidad para generar otro ente que no esté determinado por esencia a un solo género y a una sola especie. Es decir, así como no es su mismo ser, de la misma manera por su obrar no es capaz de comunicar a otro su propio ser sino éste determinado modo de ser. En el caso de Dios dirá Tomás:

«Por el contrario, Dios es enteramente acto, sea respecto a sí mismo, puesto que es acto puro sin mezcla alguna de potencia, sea respecto a las cosas que están en acto, ya que en él está el origen de todos los entes; por eso, por medio de su acción produce todo ente subsistente, sin presupuesto alguno, por cuanto él es el principio de todo el ser, y es todo en sí mismo. Por este motivo puede hacer algo de la nada; y esta acción suya se llama creación»³⁰.

Crear es la acción por la cual Dios otorga el ser completo a la creatura. Pero esto nos hace preguntarnos qué es lo que efectivamente es creado del ente. La respuesta de Tomás será contundente al respecto:

²⁸ «Todo es en virtud de su ser. Luego, lo que no es su mismo ser, no es necesariamente por sí mismo. Más Dios es necesariamente por sí mismo. En consecuencia, Dios es su mismo ser». SG I, C. XXII.

²⁹ *De Pot.* Q3, a. 1. Respondo.

³⁰ *Ibid.*

«(...) hay que afirmar que con propiedad no se dice que resultan hechos ni la materia ni la forma ni el accidente; lo que es hecho es la cosa subsistente. Puesto que el hacerse termina en el ser, el hacerse le conviene propiamente a lo que le corresponde ser por sí, a saber, a la cosa subsistente: por eso no se dice propiamente que la materia, la forma o el accidente sean creados, sino que son concreados. Creada es propiamente la cosa subsistente, cualquiera que sea»³¹.

Es entonces el compuesto el que es creado por la acción divina con todo lo que lo constituye. El acto creador, al otorgar el ser, le comunica a todo el ente la subsistencia de todo lo que forma parte de él. Por lo tanto, no hay nada en el ente que no sea por su acto de ser y éste es en virtud de la potencia divina.

La creación comporta para Tomás una acción que corresponde eminentemente a Dios y le conviene por razón de su ser. Esto conlleva que nuestro autor realice distintas aclaraciones que permitan comprender mejor el alcance que tiene esta noción y las consecuencias que se desprenden de la misma.

La primera cuestión a aclarar es si la creación comporta algún cambio o no. En las objeciones al segundo artículo de esta tercera cuestión afirmará el Aquinate que si la creación representa un cambio debemos

³¹ *De Pot.* Q3, a. 1, ad. 12. Al respecto afirma Gilson: «La naturaleza exacta de lo que es creado se deduce de lo que precede con la misma necesidad. Las únicas cosas que propiamente pueden ser creadas son aquellas de las que se ha dicho que son capaces de tener existencia propia. Estas son las sustancias. Con perfecta congruencia observa Santo Tomás que, puesto que ser creado es recibir causa de ser, ser creado pertenece a cualquier cosa que le sea propio tener existencia; esto es, ser un *habens esse*, un ser. Ahora bien, hemos visto que el *esse* propiamente pertenece a las sustancias; esto es, a aquélla cuya esencia es tal que es capaz de tener existencia propia. Sólo sustancias, pues, pueden ser creadas. En cuanto a sus formas, o su materia, o sus accidentes, que no tienen *esse* propio, se dice que son «concreados» junto con la sustancia que, propiamente hablando, es lo único creado». GILSON, Étienne. *Elementos de Filosofía Cristiana*, Op. Cit; pp. 26-27.

entender por el mismo al paso o tránsito de una misma cosa que se encuentra de modo diverso ahora que antes³².

Para que haya cambio es necesario algo común en los términos del cambio, pues si no, no habría tránsito, es decir generación, corrupción, alteración, aumento y disminución, y cambio de lugar. En estos movimientos hay una cierta similitud: el sujeto que cambia, ya sea en acto o en potencia. En cambio, en la creación de la nada no hay nada en común, ya sea en acto o en potencia. Porque la distancia que existe entre el no ente y el ente es infinitamente superior a la que hay entre lo que está en potencia para ser y el acto al cual se dirige. Sin embargo, dice Tomás, podemos por medio de la imaginación pensar en un antes y un después de la creación, aunque realmente no pueda pensarse en la nada como tal.

Ahora bien, ¿se puede decir que la creación sea algo real en la criatura? Evidentemente para Tomás la creación es una acción real, fundada en la misma potencia divina, la cual es capaz de producir un efecto de tales características como la donación absoluta del ser. Sin embargo, preguntarse si es algo real en la criatura es una inquietud legítima para una inteligencia que intenta comprender el alcance de esta acción para la existencia actual de sí misma y de los seres que conoce. Es decir, se quiere comprender de qué modo Dios sin movimiento, materia preexistente ni seres intermedios, produce el ser de la criatura.

Nuestra razón, según Tomás, puede conocer la causa a partir del efecto y la relación entre uno y otro puede establecerse por lo que de común hay en la causa que permite explicar el efecto. Lo que hay de común entre Dios y la criatura es el ser, no al modo como en Dios se da, sino al modo en cómo es dado por él a la criatura. Si no hay materia preexistente, movimiento o seres intermedios que intervengan en la creación, lo que subsiste para Tomás es la relación.

³² *De Pot.* Q3, a. 2. Respondo. Ver también *S.TH.* II – III. Q. 45, ad. 2.

La relación entre creatura y creador se da de modo diferente en uno y otro. La relación de la creatura a Dios es una relación real, en cuanto que por Él se introduce la novedad del ser. Mientras que la de Dios a la creatura es una relación sólo de razón, es decir, en cuanto que en Dios la relación es establecida activamente por él al otorgar la existencia real a la creatura. De razón llamamos a esta relación, porque de esta forma se refiere Tomás al modo como comprendemos por nuestra inteligencia el vínculo que Dios establece, sin ninguna necesidad, con el ser de las cosas al decidir crearlas.

Como afirmará el Aquinate:

«La creación, como se ha dicho, no puede entenderse como un movimiento, que se desplegara antes del término del movimiento, sino que se entiende como realizada; por eso, la creación misma no incluye un cierto acceso al ser, ni una transmutación por parte del creador, sino únicamente el comienzo del ser; y así la creación no es realmente otra cosa que una cierta relación a Dios junto con la novedad del ser»³³.

Gilson, al estudiar la creación, extrae algunos corolarios de la concepción de Tomás, de los cuales nos hacemos eco al resumirlos de la siguiente manera:

Crear es la acción propia de Dios. En consecuencia, a ningún ser finito le es posible causar la existencia de otro ser finito.

La naturaleza misma del acto creador consiste en producir el ser a partir de la nada.

El objeto propio de la creación son las sustancias mismas.

El primer efecto de la creación y el más fundamental para la creatura es la producción del ser, como principio constitutivo del ente sin el cual no es posible fundar ningún otro orden.

³³ *De Pot.* Q3, a. 3. Respondo.

El ser es lo más íntimo a cada cosa y es aquello que muestra de forma fehaciente la eficacia de la acción de Dios.

No sólo el ser sino también su operación, son creados por Dios³⁴.

CONCLUSIÓN

Finalmente, y luego de haber repasado la noción de potencia divina en Tomás, y ver cómo ésta se dirige a explicar la acción creadora, podemos decir que hay que atender aquéllo que fundamenta la acción creadora. La pregunta que surge es ¿por qué Dios crea? ¿Es acaso algo que sólo basta conocer por la fe para ser admitido? Si así fuera, vano habría sido el esfuerzo dedicado por Tomás y otros autores. La noción de potencia y la de potencia creadora se encuentran íntimamente ligadas a la noción metafísica de ser en Tomás.

La potencia divina para poder comprenderse como infinita, omnipotente e ilimitada, requiere del conocimiento de la naturaleza del ser divino como *Ipsum Esse*, Ciertamente que poseer estas características no basta para explicar la acción divina, la cual sigue, aunque sin necesidad, al orden de la sabiduría divina y a su perfecta voluntad. La potencia creadora revela la acción *ad extra* de la que es capaz Dios. Pues, como hemos visto brevemente, por su misma potencia es capaz de generar al Verbo y expirar al Espíritu Santo sin romper por ello la simplicidad de su naturaleza, lo cual nos conduce a considerar a la creación como un efecto posible para su potencia. Pero decir que es posible no es lo mismo que decir que así debía ser o que necesariamente debía darse.

Ni la potencia divina considerada en sí misma, ni como potencia generadora o creadora, bastan para explicar la creación si no atende-

³⁴ GILSON, Étienne. *Elementos de Filosofía Cristiana*, Op. Cit. pp. 224 y ss.

mos al ser divino en el cual se fundamenta. Conocer por qué Dios crea es querer conocer la razón misma de la acción divina. La acción puede ser conocida y de esto se ha ocupado brillantemente Tomás, poniendo todo su esfuerzo. Consideramos que, aunque no podemos conocer perfectamente la razón por la cual Dios otorga el ser a la creatura, podemos a partir de la noción de creación, reconocer la primacía del acto de ser en la creatura. El que Dios tenga potencia es razón necesaria para que Dios pueda crear, más no es razón suficiente de la creación misma. La creación se fundamenta en la libre donación del mismo ser divino. La comunicación del ser divino al interior de Dios genera por sobreabundancia las personas divinas y al exterior produce las creaturas del mundo, en un acto libre de auto comunicación de su propio ser.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

ARISTÓTELES: *Metafísica*. Ed. Gredos, Madrid, 1982. Edición Trilingüe por Valentín GARCÍA YEBRA.

TOMÁS DE AQUINO:

– *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2*. Cuadernos del Anuario filosófico, n° 124. Pamplona, 2001. Traducción de Enrique MOROS y Luis BALLESTEROS.

– *De Potentia Dei, cuestión 3, La creación*. Cuadernos del Anuario filosófico, n° 128. Pamplona, 2001. Traducción de Ángel Luis GONZÁLEZ y Enrique MOROS.

– *Suma contra los Gentiles*, Libros 1° y 2°, BAC, Madrid, 1967.

– *Suma teológica II – III*. BAC. Madrid, 1959.

ESTUDIOS

ANDEREGGEN, Ignacio. *Introducción a la teología de Tomás de Aquino*. Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1992.

GILSON, Étienne. *Elementos de Filosofía Cristiana*. Ed. Rialp. Madrid, 1977.

ROSS, Alberto. *La creación «ex nihilo» en «De Potentia Dei, q. 3»*. En *Opere et veritate. Homenaje al profesor Ángel Luis González*. Ed. EUNSA, 2018.

VEZZOSI, Giovanni. *Lettura del trattato trinitario del «De potentia» di san Tommaso d'Aquino*. Revista Angelicum, Vol. 86, No. 2 (2009), pp. 343-374. Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thomas Aquinate in Urbe. Sitio: <https://www.jstor.org/stable/44616537>.

WEISHEIPL, James A. *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*. Ed. EUNSA, Pamplona, 1994, p. 237.

TEXTOS

PRESENTACIÓN

Los dos textos de Étienne Gilson cuya traducción ofrecemos, fueron publicados en los años 1946 y 1972, respectivamente.

El primero de ellos, *Notas sobre el vocabulario del ser*, aparece por primera vez en *Mediaeval Studies*, vol. VIII (1946), pp. 150-158, dos años antes de la publicación de «L'Être et l'essence» (1948). Casi en simultáneo, el mismo artículo es publicado en *Bulletin Thomiste* 7 1943-4 (McG 366)¹. Lo encontramos más tarde como Apéndice I, en la edición de «L'Être et l'essence» de 1962, edición corregida y aumentada por Gilson, reimpressa en 1972 y publicadas ambas por J. Vrin. También aparece en la última edición francesa de «L'Être et l'essence» (Vrin, 2015) como Apéndice I. Esta última edición añade, como Apéndice III, el segundo artículo que traducimos, *Lenguaje y doctrina del ser en Santo Tomás de Aquino*. No conocemos, al momento, traducciones al español de ambos artículos.

En esta breve Presentación, no tenemos la intención de comentar el contenido de los artículos, que se ofrecen por sí mismos al lector. Sólo aludiremos brevemente a las circunstancias en las que Gilson los escribe.

El primer trabajo se inscribe en la actividad académica que el filósofo francés desarrolla a partir de 1945, cuya temática versa sobre el tomismo como una filosofía del ser, entendido como *esse* (acto de ser). Probablemente haya sido escrito durante su visita Canadá en el período febrero-mayo de 1946². En esos meses participa activamente en la

¹ M. McGRATH, «Étienne Gilson. A bibliography», Étienne Gilson Series, PIMS, Toronto, 1982, p. 50.

² Gilson regresa a Francia luego de este viaje, donde lo espera su elección, en octubre, como miembro de la *Académie Française*, a la par que asume en la misma época como *Conseiller* de la República. La primera membresía es vitalicia; el cargo político dura dos

vida académica del Instituto de Estudios Medievales de Toronto, que fundara en 1929. También ofrece conferencias en Montreal.

Según Shook, los artículos cortos que escribe Gilson en esta época han sido intentos de clarificar su propia mente sobre puntos de la metafísica, lo que culminaría en la publicación de «L'Être...» (1948) y de «Being and some philosophers» (1949)³. Efectivamente, en 1945 Gilson publica tres trabajos importantes en relación a lo anterior: «Limites existentielles de la philosophie» (McG 332); «Pierre Lombard et les théologies de l'essence» (McG 396); y «Le thomisme et les philosophies existentielles» (McG 478). Estos tres artículos culminan en los cursos de posguerra planeados para el año académico de 1945-46⁴. Además, gran parte de sus indagaciones sobre la relación entre la filosofía «existencial» de Tomás, con el existencialismo contemporáneo, se ven reflejadas en el texto de 1948. También constituye un antecedente de este libro, una conferencia que Gilson ofrece en Roma en abril de 1947, convocado por la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino, titulada «El conocimiento del ser».

Podemos decir entonces que el contenido del artículo que traducimos se ve reflejado en la Introducción a «L'Être et l'essence», titulada (en las ediciones francesas) *Le vocabulaire de l'Être*. Contrastando ambos textos –que tienen casi el mismo título– observamos que en *Notas...*, Gilson se ha ocupado de realizar un estudio histórico-filológico sobre el origen y desarrollo de los términos *essentia-esse-ens-existentia*, que incluye aspectos morfológicos y semánticos. Podemos inferir que este estudio sobre fuentes literarias y filosóficas ha debido contribuir

años, a lo largo de los cuales Gilson no se sintió muy a gusto, a juzgar por sus expresiones: «La vida se está volviendo más y más absurda cada día... Estoy luchando desesperadamente por mantener el contacto con la filosofía» (L. SHOOK, Étienne Gilson [Étienne Gilson Series, number 6] Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies. 1984, p. 273, 47.6.21 en el catálogo epistolar del autor). Traducimos nosotros las citas de Shook.

³ P. 287.

⁴ P. .263 y ss.

grandemente a su reflexión filosófica sistemática sobre estas nociones, aportando una base científica. Los vínculos entre el uso de estos términos, y los aspectos doctrinales que involucran, anticipados en la mencionada Introducción a *L'Être et l'essence*, los vemos desarrollados con aguda simpleza en el segundo artículo que traducimos, más tardío.

Éste corresponde a una conferencia pronunciada por Gilson el 4 de septiembre de 1972 en la Fundación Cini de Venecia, en el marco del XIV Corso Internazionale di Alta Cultura, y publicada en «Concetto, storia e imagini del Medio Evo», ed. Vittorio Branca, Florencia, 1973 pp. 11-18, *Civiltà europea e civiltà veneziana* 7 (McG 327). Esta conferencia aparece también, como dijimos, en la edición de «L'Être et l'essence» publicada por Vrin en 2015⁵.

Gilson había viajado varias veces a Venecia, ciudad que lo fascinaba, y a la que llamó «mi única amante», según cuenta Shook⁶: «Para Gilson Venecia era una ciudad de ensueños, no tanto por sus ideas o sus libros, sino por tales asociaciones como su cercanía con Mantova, el lugar de nacimiento de Virgilio: «Tale tuum Carmen nobis, divine poeta/ Quale sopor fessis in gramine» (EG a Pegis, 60.9.8)»⁷.

Sabemos que en 1959 participa como expositor en un congreso organizado por la Fundación Cini, con un trabajo titulado «*L'affaire de l'immortalité à Venise au debut du XVI siècle*»⁸. Vuelve al siguiente año acompañado de sus hijas y varios amigos. En 1964 viaja nuevamente para ofrecer en la misma Fundación, tres lecciones sobre las artes plásticas y la música⁹.

⁵ É. GILSON, «L'Être et l'essence», Vrin, Paris, 2015, pp.379-385.

⁶ L. SHOOK, op.cit., p. 353.

⁷ Citado por SHOOK, id.

⁸ Aparecido en «L'umanesimo europeo e umanesimo veneziano» (Florencia, 1964) pp. 31-61 (McG 194).

⁹ Publicadas con el título de *L'industrialisation des arts du beau*, «Arte e cultura nella civiltà contemporanea», Firenze 1966 pp 77-123. Este trabajo se reimprime en *Lettere Italiana* 17 1965, pp. 155-190 (McG 308).

Finalmente, y a edad muy avanzada, viaja solo a esa ciudad en 1972, para el XIV Corso Internazionale d'Alta Cultura y participa con el trabajo a continuación. Gilson reconoce haber necesitado de la ayuda de amigos y colegas para manejarse, por lo que, luego de esta experiencia, decide no viajar ya más a Toronto, para lo cual había terminado de escribir el 30 de julio del mismo año de 1972, tres lecciones que titularía «En busca de la materia»¹⁰. Contaba con 89 años.

Cecilia Giordano

¹⁰ Publicadas como *In Quest of Matter*, en É. Gilson, «Three Quests in Philosophy», PIMS, 2008, pp. 75-130. Con estas lecciones, según cuenta Shook, Gilson sintió que su enseñanza había alcanzado algún punto de coronamiento. Afirma el filósofo francés al respecto: «Probablemente las habría modificado si me hubiera sentido capaz de impartirlas, pero la substancia habría permanecido igual. De todas maneras, estas fueron las últimas lecciones que intenté dar. Tratan sobre el último de los conceptos metafísicos que quería aclarar en mi propia mente. En un sentido, el pensamiento me satisface. Darle cuenta de que ha llegado el momento en que ya no tengo nada más personal que decir, me lleva a suponer que había algo en esas lecciones. Sentí la urgencia de impartirlas antes del final» (SHOOK, op.cit., p. 389).

I. *ENS* Y *QUOD EST*

Morfológicamente, *ens* deriva de *sum*, mas no directamente, pues el participio presente de *sum* sería *sens*, que además se ha conservado en compuestos tales como *ab-sens*, *prae-sens*, *con-sens*, *con-sentes*, etc.². Esta palabra, dicen los filólogos, ha sido «creada por el lenguaje filosófico para traducir el griego ὄν; *entia*-τα ὄντα»³. Veremos que nada es más exacto, pero no carece de interés, para la historia de la filosofía, saber cómo tuvo lugar esta creación.

Prisciano observó que los griegos usaron el participio presente como un sustantivo, lo que raramente hicieron los latinos. Pero podrían haberlo hecho y, aun así, de creerlo, César lo habría hecho, proponiendo para ello precisamente la palabra *ens*:

Graeci autem participio utuntur substantive: ... quo nos quoque secundum analogiam possemus uti, nisi usus deficeret participii frequentis. Quamvis Caesar non incongrue protulit *ens* a verbo *sum*, *es*, quomodo a verbo *possum*, *potes*: *potens*⁴.

¹ En «L' Être et l'essence» (2015) J. Vrin, Paris, Appendice I, pp.335-349.

² A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (Paris, C. Klincksieck, 1939), p. 302.

³ *Ibid.*

⁴ PRISCIANO, *Institutionum Grammaticarum*, lib. XVIII, 8, 75; ed. M. Hertz (Leipzig, 1858), t. II, p. 239. Cf. A propósito de la palabra *omnipotens*: Ex tribus corruptis, *om-*

Desafortunadamente, Prisciano no cita ni texto ni fuente, y como no conocemos ninguna obra de César en la que se emplee este término, el testimonio de nuestro gramático merece ser tomado con cautela.

Ningún texto clásico actualmente conocido atestigua la palabra *ens*. Parece, sin embargo, que un tal Sergius Flavius la había empleado, a imitación de los griegos, y Quintiliano, quien reporta el hecho, lamenta mucho que la timidez ante el neologismo haya hecho desistir a los latinos de adoptarlo:

Multa ex Graeco formata nova ac plurima a Sergio Flavio, quorum dura quaedam admodum videntur, ut *ens* et *essentia*: quae cur tantopere aspernemur, nihil video, nisi quod iniqui iudices adversus nos sumus, ideoque paupertate sermonis laboramus⁵.

Por lo cual se ve a la vez que la palabra ya había sido creada anteriormente al primer siglo de la era cristiana, que respondía a una necesidad, pero que todavía no se osaba adoptarla. La prueba cierta de esta vacilación nos es dada, por lo demás, por un texto bien conocido de Séneca, sobre el que volveremos, y en el que, teniendo que traducir τὸ ὄν, se declara perplejo, tras lo cual propone finalmente, no *ens* –lo que hoy nos parece tan simple– sino *quod est*⁶. El término *ens* ni siquiera

nium et *potis* et *ens*, id est eo quo est *sum*, *es*. Ideo ergo a *possum* verbo *potens* nascitur, tam participium quam nomen. PRISCIANO, *Partitionum* X; *ed. cit.*, t. II, p. 506. Él no precisa quiénes son esos *antiqui*, el único al que jamás citaría a ese propósito sería César. Visto desde el comienzo del siglo VI de nuestra era, César podría, en efecto, pasar por un antiguo.

⁵ QUINTILIANO, *De institutione oratoria*, VIII, 3, 33. Sobre Sergius Flavius, indicamos A. ERNOUT y A. MEILLET, *loc.cit.*

⁶ «Magis damnabis angustias Romanas, si scieris una syllabam esse, quam mutare non possim – Quae haec sit, quaeris? *to on*. Duri tibi videor ingenii: in medio positum posse sic transferri, ut dicam: *quod est*. Sed multum interesse video: cogor verbum pro vocabulo ponere; sed ita necesse est, ponam: *quod est*». SÉNECA, *Ad Lucilium*, 58, 5-6. Como vemos, Séneca quería un nombre para traducir un nombre, y no parece que *ens* le fuera ofrecido como posible.

venía al espíritu de un escritor como Séneca, hacia el año 30 de la era cristiana. Aún más tarde, ni Agustín, ni según conozco, ningún escritor cristiano la ha empleado, y todo parece como si se evitara, pues Calcidio, escribiendo hacia fines del siglo III o comienzos del IV, tradujo los ὄντα del *Timeo* 35a por *existentia*⁷, como tradujo ὄν τε χαί χωραν χαί γένεσίν (*Timeo* 52d) por *existens, locum et generationem*⁸. Para ver *ens, entia* como francamente aceptado a pesar de las resistencias del uso, es a Boecio, es decir, a finales del siglo V, a quien hay que recurrir.

Jamás se ha sabido cuántos Boecios ha habido. Al presente, no hay sino uno, autor de los Comentarios a Porfirio, de la *Consolatio Philosophiae* y de los opúsculos teológicos. Desde el punto de vista del vocabulario del ser, todo ocurre como si hubiera habido dos: el autor de los Comentarios a Porfirio de una parte, y de otra, aquél de la *Consolatio* y de los opúsculos. El primero conoció la palabra *ens* y se abocó a hacerla aceptar; el segundo la ignora completamente e hizo todo lo posible por evitarla.

Es, por lo demás evidente que el Boecio de los Comentarios tuvo conciencia de recomendar aquí un término inusitado. Hacía violencia al uso latino, pero era un término cómodo. El primer texto que citamos presenta el interés de emplear a la vez las dos formas, *ens* y *entia*:

At dicat quis haec omnia decem genera si vere sunt subsistentia, quodammodo vel entia dici posse. Flexus enim hic sermo est ab eo quod est esse, et in participii abusionem tractum est propter augmentationem linguae Latinae compressionemque. Haec igitur, ut dic-

⁷ CALCIDIO, *In Timaeus Platonis*, cap. 28; ed. Mullach (Paris, Didot, 1881), p. 186.

⁸ CALCIDIO, *Timeo*, *trad.cit.*, cap XXVII, p. 180. *Existens* no era entonces un neologismo menos sorprendente de lo que había sido *ens*, lo que verdaderamente pasó es que este último término permaneció inusitado hasta comienzos del siglo IV. Se notará que, aún en el siglo XII, traduciendo el *Menón* de Platón, Henri Aristippe no traducirá *on* por *ens*, sino por *existens*. Cf. *Meno*, ed. V. Kordeuter et C. Labowsky (Institut Warburg, Londres, 1940). El Index latino para el verbo *sum* no señala *ens* (p. 90), pero da, p.81, *existo-ens* como traducción de *on*.

tum est, entia poterunt appellari, et ens hoc ipsum id est esse, genus eorum fortasse dici videbitur. Sed falso⁹.

Una vez tomada la decisión, Boecio usará el término cada vez que se le ofrezca la ocasión. Primero, en la traducción del texto de Porfirio, donde permite seguir de cerca el griego¹⁰, pero también en el Comentario que lo acompaña:

Fuere enim qui hac opinione tenerentur, ut rerum omnium quae sunt unum putarent esse genus quod ens nuncupant, tractum ab eo quod dicimus *est*; omnia enim sunt et de omnibus esse praedicatur. Itaque et substantia est et qualitas est itemque quantitas caeteraque esse dicuntur; nec de his aliquid tractaretur, nisi haec quae praedicamenta dicuntur, esse constaret. Quae cum ita sint, ultimum omnium genus ens esse posuerunt, scilicet quod de omnibus praedicaretur. Ab eo autem quod dicimus *est* participium inflectentes. Graeco quidem sermone ὄν, Latine ens apellaverunt. Sed Aristoteles sapientissimus rerum cognitor reclamavit huic sententiae nec ad unum res omnes putat duci posse primordium...¹¹.

Uno ya no se sorprende mucho entonces, al ver aparecer la dupla *ens-unum*, que jugará un rol tan importante en la especulación me-

⁹ BOECIO, *In Isagogen Porphyrii*, ed. prima, lib. I, c. XXIV; ed. S. Brandt, CSEL, vol. XLVIII (Vienne, 1906), p. 74.

¹⁰ *Op. cit.*, ed. secunda, lib.III, c. VII; ed. cit., p. 220, l. 14 y p. 221, l.4, donde *ens* traduce *on*. Cf. ed. prima, lib I, c. XXIV, p. 74, l. 24: «nam quoniam substantia ens est, et item qualitas ens...».

¹¹ *Op. cit.*, ed. secundo, lib III, c. VII; ed. cit., pp. 221-222. Para *entia*, p. 221, l.2 y l.5 cf. *loc cit.*, p. 223: «Itaque id quod dicitur ens, etsi de omnibus dicitur praedicamentis, quoniam tamen nulla ejus definitio inveniri potest quae omnibus praedicamentis possit aptari, idcirco non dicitur univoce de praedicamentis, id est ut genus, sed aequivoce, id est ut vox plura significans. Convincitur etiam hac quoque ratione id quod dicimus ens, praedicatorum genus esse non posse». Para justificar el lugar de esta última coma, *ibid.*, p. 225, l. 8.

dieval¹²: el término *ens* entró en el lenguaje filosófico hacia fines del siglo V de la era cristiana, para no salir más.

El problema se complica un poco, sin embargo, cuando se pasa del primer Boecio al segundo. Pues el deuterio-Boecio, si se puede decir, parece ignorar completamente el progreso realizado por el primero en el orden del vocabulario filosófico. *Ens*, hemos dicho, no se encuentra una sola vez en la *Consolatio philosophiae*, lo cual puede explicarse por el carácter literario de la obra, pero tampoco lo encontramos más en los opúsculos teológicos, llenos, sin embargo, de términos técnicos, y donde Boecio podría haberlo introducido, no solo sin oscurecerlos, sino por lo demás, esclareciéndolos¹³.

En efecto, Boecio ha hablado del ser en sus tratados de teología, pero nunca lo llama *ens*. Todo acontece como si el autor de esos escritos hubiera leído a Séneca y adoptado su terminología sobre ese importante punto. Como hemos visto, Séneca propone traducir τὸ ὄν por *quod est*. No lo hace sin escrúpulos, pero finalmente lo hace¹⁴. Ahora, todos saben que *quod est* es un elemento característico de la terminología del autor de los Tratados. Se podrían citar varios ejemplos sacados solamente de *De Hebdomadibus*, en donde *quod est* curiosamente se opone a *esse*, designando el primero la sustancia, y el segundo, un accidente. Cuando él escribe: *Diversum est esse et id quod*

¹² «Ens igitur atque unum neutrum neutri supponitur; neque enim unius dicere possumus genus ens nec ejus quod dicimus ens, unum. Nam quod dicimus ens, unum est et quod unum dicitur, ens est» etc. *Op. cit.*, c. VII; p. 224.

¹³ Esta ausencia es una certeza casi absoluta, pues la palabra *ens* no figura ni siquiera en *A Concordance of Boethius, the Five Theological Tractatus and the Consolation of Philosophy*, de Lane COOPER (Cambridge, Mass., 1928). Es un precioso instrumento de trabajo.

¹⁴ «Quid ergo erit, ex quo haec deducantur? Illud qui nomen modo parum proprium imposuimus, *quod est*. Sic enim in species secabitur, ut dicamus: *quod est* aut corporale est aut incorporale... Illud genus *quod est* generale, supra se nihil habet. Initium rerum est... *quod est* in has species divido, ut sint corporalia aut incorporalia». (SÉNECA, *Ad Lucilium*, 58, 11-14).

*est: ipsum enim esse nondum est; at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit*¹⁵, casi no podemos dudar sobre el sentido de su fórmula. *Esse* es un verbo, y ese verbo designa lo que adviene al *quod est*¹⁶; luego, lo que el *quod est* designa es una sustancia y la fórmula que la designa cumple ella misma la función de un nombre. Ese nombre, lo conocemos por Séneca, es τὸ ὄν. En el deuterio-Boecio, la dupla latina *esse-quod est* corresponde exactamente a la dupla griega εἶναι-ὄν¹⁷. Luego, Boecio ha puesto en uso, entre los escritores cristianos, dos traducciones del τὸ ὄν de los griegos: el *ens* de sus Comentarios a Porfirio y el *quod est* de *De Hebdomadibus*. Esta última fórmula significa simplemente el «ser» sustantivo y, cada vez que se lo juzgue útil, no se dudará en traducirlo al francés por la palabra *étant*.

II. ESSENTIA

Séneca no usó la palabra *ens*; tampoco la mencionó. Puede que la haya rechazado; pero tomó *essentia* en consideración, como equivalente posible de οὐσία, y se reservó el derecho a usarla, renunciando a no hacerlo. Vemos que invoca dos autoridades en favor de ese término:

Quid, inquis, sibi ista vult praeparatio? Quo spectat? Non celabo te: cupio, si fieri potest propitiis auribus tuis, *essentiam* dicere; sin minus, dicam et iratis. Ciceronem auctorem hujus verbi habeo, puto locupletem; si recentiorem quaeris, Fabianum disertum et elegantem, orationis, etiam ad nostrum fastidium, nitidae. Quid enim fiet,

¹⁵ BOECIO, *De Hebdomadibus*, PL 64; 1311B.

¹⁶ «Diversum est, tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est: illic enim accidens, hic substantia dicitur». *Loc. Cit.*, 1311C.

¹⁷ Sobre la correspondencia entre *einai* y *esse*, ver BOECIO, *De persona et duabus naturis*, cap. III, PL 64, 1344C.

mi Lucili? Quomodo dicetur οὐσία, res necessaria, naturam continens, fundamentum omnium? Rogo itaque, permittas mihi hoc verbo uti: nihilo-minus dabo operam, ut jus a te datum parcissime exerceam: fortasse contentus ero mihi licere¹⁸.

No tenemos ningún texto de Cicerón en el que aparezca la palabra *essentia*, pero el testimonio de Séneca nos asegura que, al menos, lo propuso. En cuanto a Sergius Flavius Papius Fabianus, del cual también habla Séneca¹⁹, no ha asegurado ciertamente el éxito de ese término, que Séneca mismo se cree obligado a reintroducir con tantas precauciones.

Puede ser en el mismo Fabiano en quien repara un poco más tarde Quintiliano en un texto, bajo el nombre de Flavius: *Et haec interpretatio non minus dura est, quam illa Flavii essentia atque entia*²⁰. Es notable que Quintiliano no cita a Séneca, sino que remonta aquí directamente al retórico que parece no haber vacilado ante el neologismo. Fabiano había ensayado, en efecto, no solamente *essentia*, sino también el sustantivo femenino *entia*, que sería a *essentia*, lo que en francés *sence* sería a *essence*.

Por diversas razones²¹ y, de todos modos, de hecho, *entia* no prosperó y vemos que *essentia* todavía suena duro a los oídos de Quintiliano; pero los escritores cristianos quisieron en adelante hacer uso de él libremente y lo vulgarizaron. Es que, según lo indica el mismo Quintiliano, no hay otra palabra latina para traducir el nombre con el que Aristóteles designa la primera de las categorías:

¹⁸ SÉNECA, *Ad Lucilium* 58, 4-5. El neologismo continuó sorprendiendo a copistas y editores, quienes escribieron durante largo tiempo: *quid sentiam dicere* en lugar de *essentiam dicere*.

¹⁹ SÉNECA, *Consolatio ad Marciam* 23,3.

²⁰ QUINTILIANO, *De institutione oratoria* II, 14, 2.

²¹ Ver A. ENNOUT y A. MEILLET, *Dictionnaire étimologique*, p. 302.

Ac primum Aristoteles elementa decem constituit, circa quae versari videatur omnis quaestio: οὐσία, quam Flavius *essentiam* vocat; neque sane aliud est ejus nomen latinum²².

Resulta, por lo demás, notable que Quintiliano haya interpretado este término no en el sentido de «esencia» como lo hacemos hoy en día, sino como significando el hecho mismo de que la cosa «es», pues agrega inmediatamente, hablando de la *essentia*: *sed ea quaeritur: an sit?* Lo que responde para él a la cuestión *quid sit* no es la esencia, sino la cualidad.

En el siglo III, Arnobio (260-327) usa, por el contrario, *essentia* para designar, no el hecho mismo de ser, sino la naturaleza de lo que es: ... *sint unius essentiae vel unius debeant esse naturae*,²³. De un sentido al otro, el pasaje es inevitable por la noción de realidad:

Certum est utique Minervam non fuisse neque rerum in numero aut ulla esse in substantia computatam, sed ex quo capite Jovis enata est, et esse res coepit et nonnulla in essentia constituta...²⁴.

Efectivamente, es en el momento en el que Minerva adquiere una cierta *essentia* que puede ser contada como una suerte de *substantia* y, por tanto, también de realidad.

Parece entonces, que Arnobio ha usado sin escrúpulos ese término técnico y por lo demás se lo podemos preguntar sin, por otra parte, poder responder, si nuestras actuales ediciones de los autores latinos no han eliminado involuntariamente *essentia* de los textos en los que se leía primitivamente, pero de donde los copistas, que no lo conocían, lo han eliminado espontáneamente. Este hecho se produjo en el caso del texto

²² QUINTILIANO, *De institutione oratoria* III, 6.

²³ ARNOBIO, *Adversus Gentes*, ed. Aug. Reifferscheid (CSEL, t. IV), p. 252, I.3.

²⁴ ARNOBIO, *Adversus Gentes*, lib. II; *ed. cit.*, p. 105. Cf. Lib. VII, p. 262, l. 4-5: «Cum enim sint essentiae dispaes substantiaequae unae...».

de Séneca, *Ad Lucilium*, 58, 4, que acabamos de citar. En lugar de *cupio, si fieri potest propitiis auribus tuis, essentiam dicere*, ciertas ediciones antiguas concuerdan en traducir: *cupio, si fieri potest propitiis auribus tuis, quid sentiam dicere*. En lo que respecta a Arnobio, Reifferscheid se corrigió dos veces a sí mismo sobre este punto, y ha debido restablecer en su Prefacio un *essentiae* al cual se había sustituido por *sententiae*, después un *essentia* al cual se había sustituido por *substantia*²⁵. Ese es un punto sobre el cual los editores han tenido que estar atentos.

De este modo, la esencia comienza a ser aceptada en sentidos, además, variables, pues el término que la designa significa algunas veces el hecho mismo de ser, en el sentido de *esse*; otras veces, la naturaleza de lo que es; y otras, la misma substancia que posee esta naturaleza. *Essentia* permanece siendo algo raro en esta época. No la he notado ni en Minucius Felix, ni en Tertuliano, ni en Lactancio, ni en Cipriano, ni en San Ambrosio, y, sin osar afirmar que no se encuentra, puedo dudar de que lo haga. En el siglo IV, las controversias sobre el dogma de la Trinidad, donde la οὐσία de los griegos y sus compuestos ocuparon un lugar tan importante, parecen haber contribuido a expandir el uso del término. Eso es al menos lo que sugiere un pasaje de san Hilario de Poitiers quien, argumentando contra los arrianos, definió a la *essentia*: «la cosa que es, o aquello de lo cual ella es (sc. *compuesto*) y que subsiste en lo que permanece»²⁶. Este último sentido conduce al sentido

²⁵ «... Deo, cujus nutu et arbitrio omne quod est constat et in essentiae (*sic*, en lugar de *sententiae*) suae perpetuitate defixum est». ARNOBIO, *Adversus Gentes*, lib. I, *ed. cit.*, p. 18; II. 20-21. Para la corrección véase Prefacio, p. XV... «atque in sui nominis essentia (y no *esse substantia*) praedicari». *Op.cit.*, lib. II, p. 77. Para la corrección, véase Prefacio, p. XVII. Podemos preguntarnos, por lo demás, si *sui nominis* no será otro error, para *veri nominis*.

²⁶ «Sed quia frequens nobis nuncupatio essentiae ac substantiae necessaria est, cognoscendum est quid significet essentia, ne de rebus locuturi, rem verborum nesciamus. Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod manet subsistit. Dicitur autem essentia, et natura, et genus, et substantia uniuscujusque rei poterit. Proprie autem essentia idcirco est dicta, quia semper est. Quae idcirco etiam substantia est, quia res est

propio del término: «lo que siempre es», por el cual se le adjunta una de sus connotaciones más frecuentes en el lenguaje de san Agustín.

La palabra está así ya formada, y más o menos en uso, cuando llegamos al tiempo de san Agustín. Sin embargo, aún no ha logrado imponerse pues, en el *De moribus Manichaeorum* (verso 388), lo vemos una vez más presentarla como un neologismo:

Itaque ut nos jam novo nomine ab eo quod est esse, vocamus *essentiam*, quam plerumque *substantiam* etiam nominamus: ita veteres qui haec nomina non habebant, pro *essentia* et *substantia naturam* vocabant²⁷.

De allí una serie de equivalencias que permiten estar seguros de que el sentido de *essentia* es simplemente éste: la propiedad de ser un *sens*, si se puede decir así. En otros términos, *essentia* significa lo que habría significado, si hubiese prosperado, el sustantivo femenino singular mencionado por Séneca: *entia*.

Las controversias trinitarias, cuya influencia hemos notado en la difusión del término *essentia*, invitaron a Agustín a emplearlo frecuentemente en el *De Trinitate* para traducir la οὐσία de los griegos, y en *La Ciudad de Dios*, no dudará en hablar de los grados que determinan la jerarquía natural de las esencias, siendo la esencia suprema, bien entendida, Dios mismo:

quae est, necesse est subsistat in sese: quicquid autem subsistit, sine dubio in genere, vel in natura, vel substantia maneat. Cum ergo *essentiam* dicimus, significare naturam, vel genus vel substantiam intelligimus ejus rei quae in his omnibus semper esse subsistat. Nunc igitur praescriptas ab orientalibus fidei definitiones recenseamus», HILARIO DE POITIERS, *De Synodis adversus Arianos*, en *Opera* (Paris, 1572), p. 125 BC. Cf. AGUSTIN, *De Trinitate*, V, 2, 3; PL 42, 912, donde el término *essentia*, presentado como un equivalente del griego *ousia*, se aplica al Dios del Éxodo III, 14, porque, siendo el ser inmutable por excelencia, merece supremamente y en verdad el título de *essentia*.

²⁷ AGUSTIN, *De moribus Manichaeorum* II, 2, 2; PL 32, 1346.

Cum enim Deus suma essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit... naturas essentiarum gradibus ordinavit. Sicut enim ab eo quod est sapere, vocatur sapientia, sic ab eo quod est esse, vocatur essentia: novo quidem nomine, quo usi non sunt latini sermonis auctores, sed jam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant οὐσία. Hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essentia²⁸.

También, al escribir *La Ciudad de Dios*, Agustín pudo constatar que el término *essentia*, aunque desconocido por los Antiguos, era usado en esos tiempos. Es la primera vez, según conocemos, que se habla de él como de un término usual. Parece entonces haber variado hacia fines del s. IV o comienzos del V. En realidad, lo encontramos muy frecuentemente a partir de esta época, por ejemplo en el s. V, en un poema de Sidoine Apollinaire, con el sentido que tiene el término «ser» en la fórmula «jerarquía de los seres»²⁹; en la *De statu animae* de Claudianus Mamertus, donde es empleado varias veces en el sentido de lo que tiene el *esse*³⁰; finalmente, y sobre todo en Boecio, cuya sola influencia sería suficiente para imponerlo.

²⁸ AGUSTÍN, *De Civitate Dei* XII, 2; PL 41, 350. Esta obra data de 413-426, y puede ser que el término *essentia* haya ganado terreno desde 388. Para la equivalencia *substantia-essentia* en el lenguaje teológico, cf. *De Trinitate* II, 2, 3 (PL 42, 912) con preferencia a favor de *essentia*; V, 8, 9-10; 917: «essentiam dico, quae *ousia* graece dicitur, quam usitatus substantiam vocamus»; VII, 4, 7, que reenvía al texto precedente, etc.

²⁹ Invenit hic princeps quid prima essentia distet

A summo sextoque bono.

Sidoine APOLLINAIRE, *Epithalamium Polemio et Aransolae dictum*, PL, 58, 714. Esta primera *essentia* es la de las piedras, que «sunt tantum», los otros seres se jerarquizan hasta el sexto grado, que es Dios.

³⁰ «Pati vero non est nisi passibilis creaturaeque substantiae, quae quoniam a suma essentia, quae Deus est, ut existeret vocata de nihilo est...». Claudianus MAMERTUS, *De statu animae* I, 3; ed. A. Engelbrecht; CSEL, XI (Viena, 1885), p. 27 ... «qui (*sc.* creator) illi (*sc.* homini) ineffabilis benignitatis largitate essentiam cum lapidibus, vitam seminalem cum herbis et arboribus... dedit». *Op. cit.*, I, 21, p. 71 «... sicut tenebras luci, sicut essentiae nihilum, ita incorporeo corpus esse contrarium...». *Op. cit.*, II, 2, p. 103. Se notará que la *essentia* es aquí entendida como significando *entia*.

¿De cuál Boecio se trata? No, esta vez, del de los Comentarios sobre Porfirio, al que habíamos visto adoptar *ens*, sino del de los opúsculos teológicos, y solo ellos, pues el término *essentia* ni siquiera aparecía en la *Consolatio philosophiae*. Entre los opúsculos, se encuentra (*essentia*) una vez en el *De Hebdomadibus*; una vez en el *De Trinitate*; y nueve veces en el *De persona et duabus naturis*³¹. Recibido por él como equivalente a la ούσία griega³², se encuentra directamente ligado a la especulación teológica, y particularmente al problema de la Trinidad, del que parece haberle costado esfuerzo separarse.

III. *EXISTENTIA*

Nombre femenino singular derivado del verbo *exsisto*, *is*. Este verbo, compuesto de *ex* y de *sisto*, no significa «existir», al menos en el lenguaje clásico. Significa propiamente «salir de», de donde, figuradamente, «aparecer», «manifestarse». Cf. *velles ut transiret quidquid existit in praesentia...*³³; *quod ex homine syro, docto prius graecae facundiae, post in latina etiam dictor mirabilis exstitisset...*³⁴. Algunos empleos de este verbo sugieren cuán fácil fue el pasaje al sentido francés de «existir», por ejemplo: *Existunt in animi varietates*³⁵. Si «se encuentran» diversidades en los espíritus, es «lo que hay», luego, que «existe».

Por tanto, el lenguaje clásico siempre ha mantenido la connotación del origen introducida por *ex*; el verbo *existere* no ha significado jamás «existir» en el sentido en el que decimos que una cosa «es», o «existe».

³¹ Ver *essentia-ae-am*, en Lane COOPER, *A Concordance of Boethius* (Cambridge, 1928), p. 128.

³² «... *essentiam quidem ousia...* Idem est igitur *ousia* esse quod *essentiam...*» BOECIO, *De persona et duabus naturis*, cap. III; PL 64, 1344CD.

³³ S. AGUSTÍN, *Conf.* VII, 11, 17; PL 32.

³⁴ S. AGUSTÍN, *op.cit.*, IV, 14, 21; PL 32, 702.

³⁵ CICERÓN, *De Officiis* I, 107.

El pasaje al sentido francés de «existir», es cosa hecha, parece, desde la traducción del *Timeo* por Calcidio (siglos III-IV). Así, τῷ δὲ ὄντως ὄντι (*Timeo*, 52c) se encuentra representado por: *At enim vere existentium rerum*³⁶..., donde *existentium* significa, si no «que existen», al menos «que son». Igualmente, donde Platón escribió ὄν τε χαί χώραν χαί Ἰένεσιν (*Timeo* 52d), Calcidio tradujo: *existens, locum, generationem*³⁷. En el pasaje de *Timeo* 52b, donde Platón dijo que lo que no es alguna parte, no es en absoluto, Calcidio tradujo οὐδὲν εἶναι por *minime existere*³⁸. En fin, en el Comentario de su propia traducción, al parafrasear τρία..αὐτὰ ὄντα (*Timeo* 35a), Calcidio toma esa última palabra por *existentia*³⁹. Todo ocurre como si el término *ens*, que habría sido adecuado en todos esos pasajes, no se ofreciera a su espíritu. Notemos por otra parte, que el derivado *existentia* no existe en él. Al menos, yo no lo he encontrado. Los diccionarios que se lo atribuyen se fundan tal vez en un error con el plural neutro de *existens* que, como hemos visto, pertenece efectivamente a su vocabulario.

Por el contrario, *existentia* femenino singular aparece desde Cándido el Arriano (siglo IV), quien hace uso (del término) libremente y lo acompaña además, de varios derivados⁴⁰: *Nulla enim neque substantia neque substantialitas, neque existens neque existentitas, neque existentia neque existentialitas*⁴¹. Así, la *existentitas* es lo propio del *existens* como la *existentialitas* lo es de la *existentia*. Luego, no se puede poner

³⁶ Cap. XXVI en *Fragmenta philosophorum graecorum*, ed. Aug. Mullach II (Paris, 1867), p. 180.

³⁷ Cap. XXVII, *ibid*.

³⁸ *Ibid*.

³⁹ Cap. XXVIII, *op.cit.*, p. 186.

⁴⁰ Cf. J. H. BAXTER et Ch. JOHNSON, *Mediaeval Latin Word-list from British and Irish Sources* (Oxford University Press, 1934), p. 162, donde *existentia* aparece alrededor de 1220 y 1362; *existere* hacia 1362; *existo*, en sentido del auxiliar *to be*, en el siglo XIII y hacia 1453. No se trata aquí, notémoslo, más que de fuentes inglesas o irlandesas.

⁴¹ Cándido el ARRIANO, *De Generatione divina* I; PL 8, 1013.

en duda que Cándido no entiende designar por ello lo que nosotros llamamos la «existencia», en tanto propiedad de lo que «es» o «existe».

Differt autem existentia ab existentialitate, quoniam existentia jam in eo est, ut sit jam esse ei: at vero existentialitas potentia est, ut possit esse, quod nondum est. Multo magis autem differt existentia a substantia, quoniam existentia ipsum esse est, et solum est, et non in alio non esse, sed ipsum unum et solum esse; substantia vero non solum habet esse, sed et quale et aliquid esse⁴²(*Op. cit.*, 2; 1014).

Mario Victorino, contemporáneo de Cándido, usa igualmente el término *existentia* en sentido de «ser»⁴³.

No parece pues que, tomada en ese sentido, la palabra haya tenido un éxito inmediato. No la encontramos ni en Agustín, ni en Boecio. En la edad media, reapareció con al menos dos sentidos diferentes, que a veces se reflejan uno en el otro:

1. como derivado de *existere* tomado en sentido clásico, con connotación de origen; por ejemplo, en el texto tan interesante de Ricardo de San Víctor:

Possumus autem sub nomine existentiae utramque considerationem subintelligere, tam illam scilicet quae pertinet ad rationem essentiae, quam scilicet illam quae pertinet ad rationem obtinentiae; tam illam, inquam, in qua queritur quale quid sit de quolibet, quam illam in qua quaeritur unde habeat esse. Nomen existentiae trahitur ex verbo quod est existere. In verbo sistere notari potest quod pertinet ad considerationem unam; similiter per adjunc-

⁴² Cándido el ARRIANO, *op.cit.*, 2: PL 8, 1014.

⁴³ Mario VICTORINO, *De Generatione Verbi divini*, ch.II; PL 8, 1021.

tam praepositionem *ex* notari potest quod pertinet ad aliam. Per id quod dicitur aliquid sistere, primum removentur ea quae non tam habent in se esse quam alicui inesse, non tam sistere, ut sic dicam, quam insistere, hoc est alicui subjecto inhaerere... Quod igitur dicitur sistere, tam se habet ad rationem creatae quam increatae essentiae. Quod autem dicitur exsistere, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat esse. Hoc enim intelligi datur in verbo composito ex adjuncta sibi praepositione. Quid est enim exsistere nisi *ex aliquo sistere*, hoc est *substantialiter ex aliquo* esse? In uno itaque hoc verbo exsistere, vel sub uno nomine *existentiae*, datur subintelligi posse et illam considerationem quae pertinet ad rei qualitatem et illam quae pertinet ad rei originem⁴⁴.

Así definida a propósito de la existencia de las personas divinas, que se extiende también a las personas humanas (*Op. cit.*, IV, 14), la *existentia* ha conquistado, de ahora en más, derecho de ciudadanía en la teología medieval. Cf. en Alejandro de Hales: *nomen existentiae significat essentiam cum ordine originis*⁴⁵;

2. como derivado de *exsistere* tomado en el sentido secundario e impropio del francés «existir»; por ejemplo, en la traducción latina de *Fons Vitae* de Gabirol, donde encontramos *exsistere per se in actu, accidens non intelligitur existens per se*⁴⁶, *esse et existentia formae in materia*⁴⁷. Notemos, por tanto, que *existentia* puede connotar, en Gabirol, simplemente el origen, y que pareciera que generalmente le acompaña un resto de esta connotación primera:

⁴⁴ Ricadro DE SAN VICTOR, *De Trinitate* IV, 12; PL 196, 937-938.

⁴⁵ Alejandro DE HALES, *Summa theologica*, pars II, Inq. II, Tr. I, Quaest. I, no 349, ed. Quarrachi, 1924, I, pp. 517-518.

⁴⁶ *Fons Vitae* V, 23, ed. C. Baeumker (Beiträge zur Geschichte Ider Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, Münster, 1892), p. 300.

⁴⁷ *Op. cit.*, V, 10, *ed. cit.*, p. 274.

Nonne vides quod existentia essentiae omnium rerum non est nisi ex materia et forma, et existentia materiae et formae ex voluntate, ideo quia ipsa est actor earum et conjunctor et retentor earum?⁴⁸.

Aquí, la relación de origen es fácilmente reconocible. Lo es menos en la siguiente frase: *omnis forma ad existentiam suam eget materia quae sustinet eam*⁴⁹. Parece haber desaparecido en la frase que sigue:

Et quando volueris imaginari quomodo est existentia simplicis substantiae in substantia simplici... imaginare existentiam colorum et superficierum in corporibus... etc⁵⁰.

Tomados en ese sentido, los términos *existentia* y *existere* no parecen pertenecer al lenguaje de santo Tomás, quien emplea *esse*, por ejemplo, describiendo la composición del *esse* con la *essentia*. Contrariamente, poco después de él, Gil de Roma introdujo una distinción interesante entre *esse* y *existere*:

Redeamus ergo ad propositum et dicamus quod quaelibet res est ens per essentiam suam; tamen quia essentia rei creatae non dicit actum completum sed est in potentia ad esse, ideo non sufficit essentia ad hoc quod res actu existat nisi ei superaddatur aliquod esse quod est essentiae actus et complementum. Existunt ergo res per esse superadditum essentiae vel naturae. Patet itaque quomodo differat ens per se acceptum et existens⁵¹.

⁴⁸ *Op. cit.*, V, 39, *ed. cit.*, p. 327.

⁴⁹ *Op. cit.*, II, 19, *ed. cit.*, p. 59.

⁵⁰ *Op. cit.*, II, 15, *ed. cit.*, p. 50.

⁵¹ Gil DE ROMA, *Theoremata de esse et essentia* XIII, ed. Edgar Hocedez (Lovaina, 1930), p. 83.

Así, el ser existe en virtud de la adición de su *esse* y su *essentia*. De ahí la fórmula *actu existere*⁵² y la identificación: *verum quia nominibus utimur ut volumus, multotiens pro eodem accipitur ens et existens*⁵³. La controversia con Enrique de Gante sobre el *esse essentiae* (ser de esencia) y el *esse existentiae* (ser de existencia) debe haber contribuido a vulgarizar el empleo del término. En todo caso, a partir del siglo XIV, *existentia* se encuentra frecuentemente.

En francés, «existencia» (*existence*) parece no haber sido aceptado sino tardíamente. En la 2ª edición de *La Metafísica o ciencia sobrenatural*⁵⁴, Scipion du Pleix, tratando de la diferencia que hay «entre esencia y existencia», escribe en el Libro II, ch. III, 8; p. 124: «Es, pues, cierto, que hay una notable diferencia entre la existencia y la esencia de las cosas. Pero para entenderlo mejor, es necesario observar que en nuestra lengua francesa no tenemos un término que responda enérgicamente al latín *existentia*, que signifique la desnuda entidad, el simple y desnudo ser de las cosas sin considerar ningún orden o rango que tengan entre las demás». Por el contrario, en 1637, Descartes usa el término «existencia» (*existence*) sin ningún escrúpulo, como lo podemos constatar relejendo la IV Parte del *Discurso del método*: «... tuve cuidado también de que no hubiera nada en ellas (i.e. esas demostraciones) que me asegurara la existencia de su objeto»; y un poco más adelante: «En lugar de eso, volviendo a examinar la idea que tengo de un ser perfecto, encuentro que la existencia está comprendida en él...», etc.⁵⁵ El término «existencia» (*existence*) fue, así, recibido por los filósofos de lengua francesa entre 1609 y 1637.

En inglés, el sustantivo *existence* es relativamente antiguo. Hay otro nombre, cuyo sentido parece el mismo: *existency*. El *New English Dic-*

⁵² *Op. cit.*, XXI, *ed. cit.*, p. 130.

⁵³ *Op. cit.*, XXIII, *ed. cit.*, p. 83.

⁵⁴ Ed. Paris, Gueffier, 1617; primera edición, 1609.

⁵⁵ *Discurso del método*, IV parte, ed. É. GILSON (Paris, 1935), p. 91.

*tionary*⁵⁶ distingue dos sentidos principales de *existence*, que interesan a nuestro problema: 1º *Actuality* (actualidad), *reality* (realidad), opuestos a *appearance* (apariencia), como hoy decimos «apariencia y realidad»; se citan tres ejemplos, dos de ellos tomados de Chaucer (1384 y 1400), y uno de Lydgate (1430); 2º ser (*being*), el hecho o el estado de existir; ejemplo de 1430, Lydgate: Una cosa destruida no tiene existencia (*Thing counterfayted has non existence*). Podemos decir entonces que, en el primer sentido, este nombre data del siglo XIV; y en el segundo, del siglo XV. Sin reservas, por supuesto, de testimonios más antiguos que se puedan eventualmente descubrir.

⁵⁶ *New English Dictionary* III (Oxford, 1897), p. 413.

La manera en que la estructura y el vocabulario de una lengua pueden afectar al pensamiento filosófico o aún científico, ha sido observada por el físico P. W. Bridgman en un artículo titulado *Quo Vadis?* en «Daedalus» 87 (1958) 88. Él observó allí, por ejemplo, que la reificación es casi inevitable en un idioma tal como el inglés y otras lenguas europeas: «(En tal sentido, no) se puede decir: *yo hago*, sin implicar: *yo hago alguna cosa*, y esa *alguna cosa* se encuentra reificada».

Esta observación se torna problemática cuando recordamos ciertas controversias que han entablado durante siglos teólogos, filósofos e historiadores, sobre el sentido de ciertas tesis fundamentales del Tomismo. Uno se pregunta, en efecto, si tantas palabras no habrán sido dichas por interlocutores que no las empleaban en el mismo sentido.

Para no alejarnos del ejemplo dado por P. W. Bridgman, consideremos brevemente la interminable disputa que se ha sostenido, y aún se sostiene, sobre el sentido de la famosa «distinción real» de esencia y existencia en el ser finito según Santo Tomás de Aquino. La objeción favorita de los adversarios de esta distinción es que, para que la distinción sea real, es necesario que la esencia sea una cosa y la existencia, otra. Se trataría, entonces, de una distinción de *res et rei*, según la fórmula atribuida a Gil de Roma, que no presenta manifiestamente ningún sentido, pues una esencia sin existencia no es nada y una existencia sin esencia no sería la existencia de nada. El ardiente polemista

¹ En «L'Être et l'essence» (2015) J. Vrin, Paris, Appendice III, pp. 379-385.

suareciano que fue el P. Pedro Descoqs S J, se atrincheró en esta posición, de la que nada lo ha movido jamás.

De hecho, por mucho que podamos juzgar mientras esperamos que una computadora haya relevado todas las palabras que Tomás ha usado en sus obras completas, arriesgaría la opinión de que él no se planteó ni una vez la cuestión de una *distinctio realis essentiae et existentiae*. En principio, Tomás habla ordinariamente de «composición» más que de «distinción». Al menos una vez, él ha calificado esta composición de real, pero hablando de ese modo él quiere especificar, no que hay composición de dos cosas, sino más bien que no se trata de una simple composición de razón. Por lo demás, lejos de implicar la noción de distinción, la de composición implica la de unión: «omnis compositio est unio». Seguramente, no puede haber unión y composición sino entre cosas distintas; sin embargo, puede haber también unión y composición entre partes que no existen jamás aparte. Tales son el acto y la potencia, la forma y la materia, la esencia y su ser.

Luego, Santo Tomás no dijo, o en todo caso, no era usual que dijera, que el ser de la creatura es distinto de su esencia, sino más bien que el ser de la creatura es otro de su esencia, pues la naturaleza de la cosa creada es en estado de posibilidad en relación a su ser: «Cum enim esse sit *praeter essentiam* cuiuslibet rei creatae...»² (*De Potentia*, q. 5, a. 3, Resp.). El mismo lenguaje (usa) en *Contra Gentiles* I, 22, párrafo 6: «oportet quod huiusmodi esse sit *aliquid praeter essentiam* ejus»³.

Volvemos aquí a la observación de P. W. Bridgman: santo Tomás dijo que el *esse*, el ser, es *aliquid*⁴ otro de la esencia. Pero ¿qué quiere decir *aliquid*? Es *aliud quid*⁵. ¿Y cómo traducir estas dos palabras? En

² «Conviene de esta manera que el ser sea algo más allá de la esencia en las cosas creadas». Las traducciones latinas a pie de página son nuestras. El artículo original no tiene Notas, excepto la primera. También aclaramos que hemos mantenido las cursivas y los entrecorridos tal como aparecen en el original.

³ «Pues en efecto, el ser es más allá de la esencia en la realidad creada».

⁴ Alguna cosa/algo.

francés, el traductor dirá inevitablemente: alguna otra *cosa*, introduciendo así la noción de cosa que, en latín, sería *res*, pero *aliquid* (*aliud quid*) no es *aliqua res*⁶; somos nosotros quienes, cediendo a los imperativos del lenguaje, inducimos sin pensarlo a la doctrina en la vía de un realismo cosista que le es profundamente extraño, por no decir hostil. Como sucede a menudo, un traductor alemán correría mejor suerte; podría recurrir a *etwas Anderes*. Pero aquí el inglés está tan desprovisto de recursos como el francés: «*aliquid praeter essentiam ejus*»⁷ deviene en inglés «*something outside its essence*»⁸. Donde el latín dice: «Sed nulla res in qua est *aliud* essentia et *aliud* esse...»⁹ (*Contra Gentiles* I, 22, párrafo 8), no se debería traducir: «en la cual otra cosa es la esencia y otra cosa el ser», sino más bien: «en la cual otra es la esencia y otro el ser». Sin embargo, vemos de inmediato lo que se aparta de esta traducción, pues *aliud* no significa (allí, en las traducciones francesa e inglesa) simplemente *un otro*, u *otro*, sino *otra cosa*. Así, se repite esta *cosa* de la que el latín no dice nada; casi parece decir lo contrario, pues es la creatura finita la que es una cosa compuesta de la unión de su esencia y de su ser. Aquéllos que, en la edad media y desde entonces, han compuesto las cosas finitas de otras dos cosas, han introducido al tomismo en una serie de confusiones que sus adversarios han denunciado a placer, y de las cuales ellos mismos jamás han salido.

No se trata aquí de un caso aislado. El punto que deseo mostrar es que santo Tomás mismo no ha concebido jamás la esencia y la existencia como dos cosas separables o unibles en la realidad. Más precisamente, el punto en cuestión es que, dado el idioma en el que escribe, no pudo haber en su espíritu nada de ese género.

⁵ Algo otro.

⁶ alguna/s cosa/s.

⁷ Algo más allá de su esencia.

⁸ Algo fuera de su esencia.

⁹ Pero ninguna cosa en la cual otra es la esencia y otro el ser.

Consideremos otro caso. En el célebre opúsculo *El ente y la esencia*, Tomás solo dijo que, si existe una cosa tal que sea su ser, no puede haber sino una. Notemos que en el pasaje él usa libremente la palabra *res*, cosa, que conviene perfectamente: «*talis res quae sit suum esse*», a saber, la suprema realidad, fuera del pensamiento, que es Dios. Pasando luego a las cosas que no son su ser (las cosas otras de Dios, sus creaturas que *tienen* su ser como recibido de Dios, pero no lo *son*), Tomás prosigue: «*unde oportet quod, in qualibet alia re, praeter eam, sit aliud esse suum, et aliud quidditas vel natura seu forma sua*»¹⁰ (*Op. Cit.*, ed. Marietti, p. 16). Aquí se debe traducir: otro es su ser, otra su quiddidad, naturaleza o forma. Pero admitamos que incluso esto no es satisfactorio, pues lo que Tomás quiere decir es que, uno por relación al otro, el ser y la esencia son el *otro*. Para un francófono, la ausencia de *cosa* se hace sentir cruelmente.

La ambigüedad de la palabra *ens*, cuando la traducimos por *ser*, es aún más grave. Sus efectos para la interpretación del tomismo de santo Tomás son devastadores.

Tomo como ejemplo un pequeño libro, excelente, titulado *La metafísica de santo Tomás*. Enfatizo intencionalmente que es excelente, porque (el autor) ha entendido bien que la dificultad en cuestión no reside en la inteligencia de la doctrina, que es aquí muy penetrante, sino en el lenguaje. Más exactamente: en el hecho de que Tomás escribe en latín, y que su intérprete escribe en francés.

Así comienza el libro: «Capítulo Primero. *La realidad concreta*». Primera frase: «Primo in intellectu cadit ens» (*In Met.*, I, 2). El ser es lo primero conocido (ST I, 5, 2). Esta simple frase contiene toda la metafísica de santo Tomás, desde el análisis de la realidad concreta hasta las pruebas de la existencia de Dios (*Op. Cit.*, Joseph Rassam, PUF, 1968,

¹⁰ De lo cual conviene que, en todo lo demás, sea otro su ser, y otra su quiddidad, o naturaleza o forma.

p. 1). Me apresuro a aclarar que mi observación no apunta al autor del libro, sino también a muchos pasajes de mis propios libros, pues el uso corriente del francés no tiene equivalente para *ens*.

La dificultad viene de lejos: no hay palabra más frecuente que *ens* en el latín de santo Tomás, pero no la hay más rara en el latín clásico. De hecho, contra prueba en contrario, creo poder decir que no existe. El alcance del hecho es considerable, porque puede ser que explique que los Romanos de la época clásica no nos hayan legado ninguna metafísica propia. Sin ser, no hay ontología; luego, no hay metafísica. No he encontrado, como excepción a la regla, más que un ejemplo citado en el *Diccionario de etimología latina* de Meillet y Ernout: *atque entia*. Cuando le decía un día a mi amigo Alfred Ernout mi admiración ante su descubrimiento de este acusativo plural neutro de la palabra *ens*, me respondió riendo: «Si, desgraciadamente este caso tan raro no existe; no se debe leer: *atque entia*, sino más bien *at queentia*, de *queo*, *quivi*, poder¹¹. En efecto, mi viejo Diccionario latín-francés de Benoist y Goelzer, comenta de esta manera *Ens, entis*: participio presente de *esse*, traducido del griego *to on* (Prisciano), lo que es, ser, objeto. En plural (cfr. griego *ta onta*), Seres». Brevemente, la palabra *ens* no es latina sino griega; tardíamente latinizada. En el siglo XIII, en Santo Tomás, la adaptación de este helenismo es completada después de largo tiempo: *ens, entia* son las formas inevitables, tomadas por la necesidad de traducir *to on, ta onta* de Aristóteles.

Llevemos un poco más lejos el estudio de nuestro diccionario. Benoist y Golzer tienen toda la razón en considerar a *ens* como una traducción tardía de *to on*, pero ¿tienen razón de traducirlo en francés por *ser*, y en plural, *ta onta, entia*, por *seres*? Si *ens* es un participio presente de *esse*, su equivalente francés debería ser el participio presente del verbo *ser* (*être*), es decir, un *étant*. *On*, un *étant*; *ta onta*, los *étants*.

¹¹ *Atque entia* (= y los entes). *At queentia* (=por el poder/capacidad/potencia).

Decir que *primo in intellectu cadit ens*, significa: el ser es lo primero conocido, lo cual es hacer decir a Tomás que *primo in intellectu cadit esse*. Él jamás lo dijo y sin duda, rehusaría decirlo, por razones que obedecen a lo más profundo de su metafísica. No es el ser (*être*); es el *étant* lo primero conocido. Es conocido aún antes que el bien, porque para ser bueno, hay que ser. El *étant* cae primeramente en el intelecto, porque toda cosa es conocida en tanto que es: «Unde ens est proprium objectum intellectus et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile»¹² (S. Th. I, 5, Resp.). Podemos decir, si se quiere, que esta simple afirmación contiene toda la metafísica de santo Tomás, pero estrictamente sólo es verdadera respecto al *étant*.

¿Qué es exactamente el *ens* en esta filosofía? En uno de esos juegos de palabras etimológicos en los que se complacía, santo Tomás responde, en su Comentario a la *Metafísica* (XII, 1): «ens dicitur quasi esse habens»: un *étant*, es como si dijéramos *un ayant l' être*¹³. Que la lengua francesa no posea la palabra *étant* es la causa de que los exponentes franceses del tomismo hayan reemplazado casi siempre *étant* (siente) por *être* (ser), cuando el *étant* tomista es la unión indisoluble de un sujeto que tiene el ser con el ser actual que posee. Encontramos nuevamente aquí el objeto de nuestra primera dificultad de vocabulario debida a la diferencia de lenguas. Hablamos de composición de esencia y ser; en efecto, la esencia es lo que tiene ser y es, por ello mismo, un ente (*étant*).

Se podría decir que es una cuestión de palabras. No del todo, pues es una cuestión del sentido de las palabras, y según se distinga o no el *étant* (siente) del *être* (ser), se obtendrá una metafísica del todo diferente. He buscado un pasaje de santo Tomás que ponga en evidencia la importancia suprema de la noción de *esse* en su doctrina, y entre los muchos que podríamos escoger, me he detenido finalmente en este:

¹² Del cual el ente es el objeto propio del intelecto y es el primer inteligible, tal como el sonido, es lo primero audible.

¹³ Teniendo el ser/siente.

«En las cosas compuestas, es necesario considerar dos actos y dos potencias. Primeramente, en efecto, la materia está como en potencia respecto a la forma, y la forma es su acto; y a su vez la naturaleza constituida de materia y de forma está como en potencia respecto al ser mismo, en tanto que lo recibe. Así pues, una vez eliminado el fundamento material, y si permanece alguna forma de naturaleza determinada subsistente por sí sin ser en una materia (como un alma intelectual o un ángel), ella estará aún respecto a su ser (*esse*) en relación de potencia a acto: no hablo de una potencia separable de su acto, sino que su acto acompaña siempre. Y así, la naturaleza de la substancia espiritual, que no está compuesta de materia y de forma, es como una potencia respecto a su ser» (*De las creaturas espirituales*, a I, Resp.).

Si tratamos de traducir a santo Tomás, como sucede muy a menudo, sin tener en cuenta la diferencia entre *ens* y *esse*, arruinamos completamente la ontología tomista. El peligro es fácil de evitar en las lenguas que, como el italiano, disponen de dos términos correspondientes a *esse* y *ens*, ellos son, *essere* y *ente*, o como el alemán: *sein* y *das Seiende*; pero el francés clásico no dispone más que de la palabra *ser* (*être*) para significar el uno o el otro de dos conceptos distintos. El inglés no está mejor equipado que el francés, pues dispone de *being*, como perfecto equivalente del *étant* o del *ens*; pero su verbo *to be* no le proporciona ningún infinitivo verbal satisfactorio como el que ha fabricado santo Tomás ante la gran indignación de los humanistas. El francés que enseña a Tomás de Aquino en su propia lengua, no tiene palabra para decir *ens*; el inglés, no la tiene para decir *esse*. Las repercusiones de esta situación de hecho van lejos, no solamente en historia sino en filosofía. No es suficiente decir: expongamos el tomismo en la lengua de Tomás de Aquino, es decir en latín, pues la mayor parte de los intérpretes darán a sus términos clave, sentidos equivalentes en sus

propias lenguas, pero insatisfactorios. Algunos de estos equivalentes, además, no son malos, aunque no son perfectos. El *act of being* dice mejor lo que quiere decir; lo mismo en francés: *l'acte d'être*, si se lo glosa ligeramente, no traiciona el *esse*.

Hay uno, en francés, al que yo mismo y otros como yo hemos sucumbido, y es contra el cual creo que debo poner en guardia, no sea más que para limitar el daño que mi mal ejemplo pueda haber causado. Es la palabra «existir» como traducción de *esse*. Las dos palabras no solamente no tienen el mismo sentido, sino que tienen sentidos opuestos. La existencia es la condición desde la cual el ser se despliega, a partir de un origen. Luego, es correcto decir que el *étant* (*ens*) existe, pero ser no es existir. Se ha dicho con razón que si Dios *es*, no existe. La palabra existencia ha introducido en la exégesis del Tomismo las modernas brumas del existencialismo, no sin causar un desplazamiento de perspectiva que no facilita la tarea del historiador.

No me perdonaría terminar este comentario sin sugerir la profundidad a la que estos problemas de lenguaje afectan la interpretación de la doctrina.

La falta de un vocabulario apropiado a menudo ha ocultado el auténtico sentido de la misma. Ciertos tomistas sostienen firmemente que la composición de esencia y ser en el *étant* es objeto de demostración dialéctica. En apoyo de su tesis invocan una célebre argumentación de Avicena, que Tomás reproduce, y que ha juzgado, por tanto, útil hacer conocer en apoyo de su propia doctrina. Luego de haber establecido que, en las sustancias compuestas de forma y de materia, la esencia (*essentia, ousia*) significa el compuesto de ambas (*El ente y la esencia* II, 6), Tomás agrega (op.cit. IV, 20):

«Todo lo que no está comprendido en la quiddidad o esencia, viene de fuera y se compone con la esencia, pues ninguna esencia puede ser comprendida por el intelecto sin lo que forma parte de la esencia. Por lo tanto, toda esencia o quiddidad de una cosa puede

ser entendida sin que se piense ninguna cosa de su ser, pues puedo entender lo que es un hombre, o un fénix, ignorando absolutamente si hay tales seres en la naturaleza. Es entonces evidente que el ser es otro que la esencia o la quiddidad (*Ergo patet quod esse sit aliud ab essentia vel quidditate*). A menos que exista una cosa cuya quiddidad sea su mismo ser, y esta cosa no podrá ser sino única y primera».

Este texto, que se inspira en Avicena, es perfectamente claro, y pretende demostrar la distinción de esencia y ser en el compuesto. Además, ya Aristóteles había observado que el concepto de hombre existente no agrega nada al de hombre existente o no; es el mismo hombre del que se trata. Pero lejos está Tomás de Aquino de detenerse aquí. Todo el mundo, de Aristóteles y Avicena, a Tomás de Aquino, e incluso Kant acuerda en que la noción de un objeto cualquiera no incluye la de su existencia actual: no hay diferencia, dirá Kant, entre la noción de treinta taleros reales y la de treinta taleros simplemente posibles. Se puede, por tanto, demostrar que la noción de un objeto no incluye la de su existencia, salvo que se trate de Dios, pero he aquí una tesis admitida por todos los filósofos y teólogos de la edad media cristiana. Si ese fuera todo el sentido de la composición de esencia y ser en lo finito, todo el mundo habría sido tomista en los siglos XIII y XIV. Sin embargo, éste estaba muy lejos de ser el caso¹⁴. Lo que sostiene Tomás de Aquino, y muy pocos con él, es que en la sustancia actualmente existente, puesta en la realidad por su causa, el ser se añade al compuesto de forma y materia para hacer de ello un ente. Esta noción propiamente tomista de *esse, ser*, (como) causa interna de la sustancia real, que hace de ella un *ens, étant*, y por ello compone con la quiddidad o esencia, presupone la presencia al espíritu de la noción primera del ser

¹⁴ Es decir, la distinción esencia/esse no se erige en Tomás sobre la base de la diferencia entre cosa concebida y cosa existente (N.del T).

como tal, *ipsum esse, ipsum purum esse*. Muchos filósofos y teólogos de la edad media han rechazado esta noción y la composición del ser finito que resulta de ello. Para la mayor parte de ellos, decir que un ser ya producido por su causa eficiente está dotado de un acto de ser propio que se añade a todo lo que él es, y hace de él un étant, es hacerlo existir dos veces. Juan Duns Escoto, quien conocía a fondo a Avicena, rechaza absolutamente que, en el étant finito, el ser sea otro que la esencia: *simpli- citer falsum est quod esse sit aliud ab essentia* (*Op. Ox.*, IV, 13, 1, 38).

He aquí una gran lección de modestia para filósofos y teólogos. La tesis sobre la que reposa toda la metafísica tomista del ser es algo simplemente falso, según Duns Escoto. Lo más notable es que esta tesis no es ni refutable ni demostrable, porque pertenece al orden de los principios, que no se pueden sino ver, o no ver. Es una cuestión de grados de abstracción. Si se la lleva al punto de aislar el ser del étant en el pensamiento, se torna evidente que uno es otro que el otro, como el acto (lo es) de aquéllo de lo cual es acto. Pero esto no es más demostrable que refutable; es una verdad a simple vista. Uno no se sorprende entonces que tantos traductores en lengua francesa hayan cedido a la tentación de suprimir el problema sustituyendo por todas partes el étant por el ser en los textos de santo Tomás de Aquino.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EN CÓRDOBA EL DÍA
8 DE JUNIO DE
2023,
FIESTA DE
CORPUS CHRISTI.

La presente compilación de textos reúne el fruto de investigaciones llevadas a cabo por integrantes del Proyecto de Investigación 2020-2022: “Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales IV”, desarrollado en la Universidad Nacional de Villa María.

Los autores son: *Cecilia Giordano* (Doctora en Filosofía, UNCu), *Luciano Ramírez* (Licenciado en Filosofía, UCC), y *Carlos M. Lema* (Lic. en Diseño y Producción Audiovisual, UNVM)

Este libro incluye la traducción de dos artículos de Étienne Gilson, a saber, “Notas sobre el vocabulario del ser” (1946) y “Lenguaje y doctrina del ser en Santo Tomás de Aquino” (1972), ambas inéditas en español.

La compiladora es Cecilia Giordano.

 **alfa**
EDICIONES

 **alfa**
EDICIONES



UNIVERSIDAD
NACIONAL DE
VILLA MARÍA

