

ATENEIO PONTIFICIO REGINA APOSTOLORUM

Facultad de Filosofía

El ente y el ejercicio del ser

Estudio comparativo de Boecio y Santo Tomás en la *Lectio II* del
comentario al *De Hebdomadibus*

Profesor: Alain Contat
Estudiante: Ivo Fernando da Costa
Número de matrícula: 8298
Disertación para la licencia
Roma, 30 de marzo de 2009

INTRODUCCIÓN

Boecio ha sido un autor de capital importancia en el desarrollo de la filosofía occidental. No ha sido sólo el maestro de lógica en el medioevo,¹ sino que también de la metafísica y de sus conceptos fundamentales. Por ejemplo en su primer comentario al *Isagoge* de Porfirio, ha desarrollado una amplia explicación de las nociones de sustancia, género, especie, diferencia y accidente con la afirmación que no son solo nociones lógicas, sino que encuentran un respaldo en la realidad. Ha establecido así el problema de los universales que podrían llamarse el problema por excelencia de la filosofía medieval.²

Poseía un ambicioso programa en el campo filosófico que desgraciadamente ha quedado truncado por su prematura muerte, en la que tendría no más de cincuenta años. A esto se suma también la pérdida de muchas de sus obras a causa de la confiscación de sus bienes.³ Su objetivo primordial era nutrir la cultura latina, que aún carecía de grandes sistemas especulativos y de grandes pensadores, con la riqueza de la cultura clásica griega.⁴ Esto a través de sus dos máximos exponentes, es decir, de Platón y Aristóteles, demostrando contra la opinión de muchos la concordancia entre los dos grandes filósofos en los puntos cardinales de ambas doctrinas.⁵

Por ello, antes de entrar en la temática específica de nuestro estudio, me

¹ Cf. E. GILSON, *La filosofía en la edad media: Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid 1965, 131.

² Cf. *Ibid.*, 133.

³ Cf. A. CROCCO, *Introduzione a Boezio*, Liguori, Napoli 1975², 33.

⁴ «Nec male de civibus meis merear, si... Graeciae sapientiae artibus mores nostrae civitatis instruxero» (BOETHIUS, *In Categorías Aristotelis*, II, prol., en PL 64, col. 201).

⁵ «Ego omne Aristotelis opus in maus venerit, in Romanum stilum vertens eorum omnium commenta Latina oratione perscribam, ut si quid ex logicae artis subtilitate, ex moralis gravitate peritiae, ex naturalis acumine veritatis ab Aristotele conscriptum sit, id omne ordinatum transferam atque etiam quodam lumino commentationis inlustrem, omnesque Platonis dialogos vertendo vel etiam commentando in Latinam redigam formam. His peractis, non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam eosque non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque et his in philosophia maximis consentire demonstrem» (BOETHIUS, *In librum Aristotelis de interpretatione Commetaria maiora*, II, en PL 64, 433).

propongo hacer una breve exposición de la vida de Boecio acompañada del elenco general de sus obras seguido de un análisis más profundo de la obra específica que nos proponemos analizar, el *De Hebdomadibus*.

I. Vida de Boecio

Anicio Manlio Torquato Severino Boecio⁶, nació en Roma entre el 470 y 480 d.C., probablemente en 476,⁷ en el seno de la prestigiosa familia de los *Anicii* que un siglo antes se habían convertido al cristianismo.⁸ Habiendo quedado huérfano a los doce años, fue educado en la familia de Festo jefe del senado y después en la del senador Quinto Aurelio Símaco, también este de la familia de los Anicios. Bajo la guía de Símaco que fue probablemente su principal maestro, Boecio se dedicó a los estudios Literarios, filosóficos y científicos. Terminado el *cursus studiorum* con las siete artes liberales del «Trivium» y del «Quadrivium», se dedicó a la vida política inspirándose en el ideal ético platónico que exhortaba a los sabios en la inserción de la vida política: «Tu mihi et qui te sapientium mentibus inseruit Deus conscii nullum me ad magistratum nisi commune honorum omnium studium detulisse».⁹

En el 495 se unió en matrimonio con Rusticiana que era una de las hijas de Símaco. Con ella tuvo dos hijos, Flavio Símaco y Flavio Boecio. Boecio la describe como «uxor ingenio modesta, pudicitia pudore praecellens».¹⁰

⁶ Las fuentes de la vida de Boecio, a pesar de su gran importancia en la formación del pensamiento medieval, son pocas y muchas veces incluso inseridas en medio de leyendas. Las fuentes de las cuales se disponen son: los datos autobiográficos que se encuentran en sus mismas obras de las cuales se destacan la prosa cuatro del primer libro de la *Consolatio Philosophiae*, Las *Variae* de Cassidoro, las *Epistolae* de Ennodio, el *Anecdoton Holderi*, el *Antonio Valesiano II*, *De bello Gothico* di Procopio di Cesarea y las seis *Vitae Boethii* del código de Gotha (Cf. A. CROCCO, *Introduzione a Boezio*, 8).

⁷ La fecha exacta de su nacimiento es aún materia de discusión, se está seguro que no fue antes del 470 ni después del 480.

⁸ Cf. S. JERÓNIMO, *Epistula ad Demetriadem de servanda verginitate*, en PL 22, 1108. El santo exalta la «illustre Anicii sanguinis genus, in quo aut nullus aut rarus est qui non meruerit consolatum».

⁹ BOETHIUS, *Philosophiae Consolatio*, I, 4, 8, en I. LANA, *Classici Latini*, Unione Tipografico-editrice Torinese, Torino 1994.

¹⁰ *Ibid.*, II, 4, 6.

La fama de su erudición, sobre todo en las ciencias matemáticas, comenzó poco a poco a hacerse conocida y valorada. Así Boecio comienza recibir encargos de Teodorico como revisar el sistema de pesos, de las medidas, reordenar el sistema monetario, etc. Hacia el 506 recibe el encargo de *Comes sacrarum elargitionum*¹¹ y en el 510 es nombrado *Consul sine collega*. En el desarrollo de sus cargos públicos supo mantenerse fiel a los ideales ético-políticos que habían motivado su vida hasta entonces.¹²

A partir del año 522 son pocos los datos sobre la vida de Boecio. Parece que durante este período ejerció el cargo de *Prefectus Urbis*. Sin embargo no fueron años gastados en la esterilidad, sino que han sido precisamente los años de su madurez intelectual en donde desarrolló la mayor parte de sus obras. Por citar algo: traducción y comentario del *Organón* de Aristóteles, traducción y comentario de las *Categorías* y del *De Interpretatione*, traducción y comentario de los *Primeros Analíticos*, *De Syllogismis categoricis*, el *De divisione* y *Introductio ad syllogismos categoricos*, el segundo comentario al *De Interpretatione*, la traducción de los segundos analíticos (obra perdida), los opúsculos teológicos, etc.¹³

En el 522, Boecio alcanzó la cumbre de su carrera política con el nombramiento de *Magister officiorum*, es decir, canciller del reino y director supremo de todo el personal de la cohorte y de la administración estatal del reino ostrogodo de Italia. Tal nombramiento, por otro lado fue la causa de su desgracia pues volvió a suscitar y revigorizó los viejos rencores y enemistades a causa de su

¹¹ Ministro del Tesoro y del comercio.

¹² «Quotiens ego Conigastum in imbecilli cuiusque fortunas impetum facientem obuius excepi, quotiens Triguillam ab incepta, perpetrata iam prorsus iniuria deieci, quotiens miseros quos infinitis calumniis impunita barbarorum semper avaritia vexabat, obiecta periculis auctoritate protexi! Numquam me ab iure ad iniuriam quisquam detraxit. Provincialium fortunas tum privatis rapinis tum publicis vectigalibus pessumdari non aliter quam qui patiebantur indolui. Cum acerbae famis tempore gravis atque inexplicabilis coemptio profligatura inopia Campaniam provinciam videretur, certamen adversus praefectum praetorii suscepi, rege cognoscente contendí et ne coemptio exigeretur, evici. Paulinum consularem virum, cuius opes Palatinae canes iam spe atque ambitione devorassent, ab ipsis hiantium faucibus traxi» (BOETHIUS, *Philosophiae Consolatio*, I, 4, 10-13).

¹³ Cf. A. CROCCO, *Introduzione a Boezio*, 17.

adhesión a la justicia y, probablemente, también por el hecho de ser un católico romano en una corte germánica de confesión arriana.¹⁴ Sus enemigos a partir de entonces, sobre todo el referendario Cipriano, comenzaron a buscar una ocasión para meterlo en una emboscada.¹⁵

Casi contemporáneamente a su asenso, el Imperador de Oriente Justino comenzó una política de intolerancia religiosa en contra de los arrianos y en favor de los maniqueos despojando aquellos de sus iglesias. El rey que era arriano, tomó el hecho como una afrenta personal, suscitando su ira. En el 523 al interpretar los hechos de manera política, vio en la actitud del imperador una invitación a que los católicos italianos se unieran en contra de él.¹⁶ En este momento Cipriano acusa de traición al senador Albino de enviar cartas secretas al emperador de oriente proponiendo un pacto secreto en contra del reino ostrogodo. Boecio ante la injusticia lo defiende. Cipriano aprovecha entonces para acusar a Boecio de cómplice, protegiendo con su cargo el senador que era reo de conspiración política. En concreto recibió tres acusaciones: proteger con su autoridad el senador Albino impidiendo la presentación de documentos que probaban su culpabilidad, envió de cartas a occidente en donde proponía una conspiración a favor de la liberación del dominio godo y sacrilegio con fin de obtener su encargo.¹⁷

Boecio no pudo defenderse públicamente durante el proceso y lo hizo en la soledad de la cárcel con su «apología» en donde invalida el proceso al que fue sometido a causa de la indignidad moral de los testigos. Defiende el senado y afirma que las cartas a él atribuidas eran falsas. Niega la calumnia de «sacrilegio» en la que habría recorrido a la magia y al sortilegio para alcanzar la suerte en su carrera política:

An illos accusatores iustos fecit praemissa damnatio? Itane nihil fortunam

¹⁴ Cf. M. LLUCH-BAIXAULI, *Boezio, La ragione teologica*, Jaca Book, Milano, 1997, 34.

¹⁵ Cf. A. CROCCO, *Introduzione a Boezio*, 18.

¹⁶ Cf. L. DUCHESNE, *Liber Pontificalis*, Thorin, Paris, 1886, vol. I, 275.

¹⁷ Cf. M. LLUCH-BAIXAULI, *Boezio, La ragione teologica*, 38.

pudivit si minus accusatae innocentiae, at accusantium vilitas?... An optasse illius ordinis (Senatus) salutem nefas vocabo? At volui nec unquam velie desistam... Atque et tu insita nobis omnem rerum mortalium cupidinem de nostri animi sede pellebas et sub tuis oculis sacrilegio locum esse fas non erat... Nec conveniebat vilissimorum me spirituum praesidia captare, quem tu in hanc excellentiam componebas, ut consimilem Deo faceres.¹⁸

Teodorico encarceló a Boecio y lo hizo juzgar por el senado que por miedo y conveniencia lo condenó severamente. Mientras estuvo en la cárcel esperando la aplicación de su condena, escribió su última obra: la *Consolatio Philosophiae* que constituye la cumbre de un largo camino especulativo y científico que va del periodo comprendido entre el año 500 al 523.¹⁹ Teodorico, convencido de su culpabilidad o queriendo dar un ejemplo para quienes pensaban conspirar contra él, encargó al *Prefectus Urbis* de ejecutar la sentencia de muerte que habrá tenido lugar en Pavía el 23 de octubre del 524 y, finalmente, fue sepultado en la Iglesia de San Pietro in Ciel d'Oro.²⁰

En el epitafio del sarcófago se lee en el verso decimoprimeros «catholicae veruni fidei dedit et documentum». Este verso y la piedad popular han atribuido un significado hagiográfico a la vida de Boecio convirtiéndolo en un mártir de la fe y víctima del arrianismo godo. De hecho, Boecio fue expresamente considerado «mártir de la fe» y venerado como «santo».²¹ Sin embargo, atendiendo a lo dicho por el mismo Boecio que invoca la Filosofía como testimonio de su veracidad y declara que «Nec mihi Socratico decreto fas esse arbitror vel occuluisse veritatem vel concessisse mendacium. Verum id quoquo modo sit, tuo sapientiumque iudicio aestimandum relinquo. Cuius rei seriem atque veritatem, ne latere posteros queat, stilo etiam memoriaeque mandavi».²² Hace falta objetivamente reconocer que tal tradición tiene un fundamento más ideal que histórico, pues el motivo religioso no aparece entre las acusaciones que han

¹⁸ BOETHIUS, *Philosophiae Consolatio*, I, 4, 19; 22-23; 38-39,

¹⁹ Cf. L. OBERTELLO, *Boezio e dintorni: ricerca sulla cultura medievale*, Nardini, Firenze 1989, 42.

²⁰ Cf. M. LLUCH-BAIXAULI, *Boezio, La ragione teologica*, 39.

²¹ Cf. A. CROCCO, *Introduzione a Boezio*, 29.

²² BOETHIUS, *Philosophiae Consolatio*, I, 4, 24-25.

determinado la condena de Boecio. Más bien ha sido la piedad popular que ha creado la tradición de un martirio religioso acentuando todavía y garantizando con el sello de la fe la perennidad del culto que ya se le daba a Boecio por la memoria de mártir de la justicia.²³

II. Obra

Habiendo ya comentado la intención que tenía Boecio de hacer una síntesis teórica entre los dos máximos exponentes de la filosofía clásica y cómo esta empresa se ha visto truncada en su mismo desarrollarse por su prematura muerte, pasamos ahora a hacer un pequeño elenco de las obras que han sobrevivido el tiempo y las circunstancias.

De Aristóteles resta solamente las versiones comentadas de las dos obras lógicas, es decir, las *Categorías*, y el *De Interpretatione* y las versiones sin comentario de las tres obras del *Órganon* con la excepción de los *Segundos Analíticos*. Por otro lado de Platón no hay ninguna obra y es incluso difícil afirmar siquiera si haya Boecio podido empezar esta su segunda gran vertiente de su edificio filosófico-cultural. A lo sumo Boecio habrá traducido, y como mucho comentado, algún diálogo de Platón, probablemente el *Timeo* en el cual se inspira claramente el metro IX del III libro de la *Consolatio*.²⁴

De la observación de sus escritos, si puede afirmar que en Boecio se haya dado progresivamente en un camino ascendente un proceso de [1] traducción, asimilación y comentario en la que ha alcanzado un dominio de todo el saber científico y filosófico de la época, [2] después de esta etapa pasó a tratar cuestiones metafísicas-teológicas en las que escribió sus conocidos tratados teológicos, [3] por fin, se es de esperar, que Boecio hubiera alcanzado un último grado con la elaboración de una obra de síntesis filosófica-teológica que reuniera

²³ Cf. A. CROCCO, *Introduzione a Boezio*, 31.

²⁴ Cf. *Ibid.*, 35.

todo el conocimiento de la civilización clásica.²⁵ El actual corpus de las obras de Boecio pueden dividirse en tres grandes grupos: escritos científicos, filosóficos y teológicos:

[1] Entre los escritos científicos se encuentran *De aritmética* (PL 63, 1079-1167) y el *De Musica* (PL 63, 1167-1300).

[2] En los escritos filosóficos se encuentran *In Porphyrium dialogi* (PL 64, 9-70), *Comentaria in Porphyrium* (PL 64, 71-158), *In Categorías Aristotelis* (PL 64, 159-294), *In Librum Aristotelis De interpretatione* comentario menor (PL 64, 294-392), *In Librum Aristotelis De interpretatione* comentario mayor (PL 64, 393-640), *Introductio ad syllogismos categoricos* (PL 64, 761-794), *De syllogismo categorico* (PL 64, 793-832), *De syllogismo hipotético* (PL, 64, 831-876), *Liber de divisione* (PL 64, 875-892), *In Topica Cicerones* (PL 64, 1039-1174), *De differentis Topicis* (PL 64, 1173-1218).

[3] Finalmente en los escritos teológicos²⁶ que forman un grupo de cinco opúsculos, pero de grande densidad contenutística: *De fide católica* (PL 64, 1337-1354), *De Hebdomadibus* (PL 64, 1311-1314), *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus* (PL 64, 1299-1302), *De Trinitate* (PL 64, 1247-1256), *Consolatio Philosophie* (CCL 94)

Con las obras científicas, especialmente las aristotélicas, Boecio ha transmitido todo lo que sobre estos conocimientos se sabía en la alta edad media y fue el único material disponible de Aristóteles hasta que el restante del *Corpus Aristotelicus* se tradujo en el siglo XII y XIII.²⁷

²⁵ Cf. M. LLUCH-BAIXAULI, *Boezio, La ragione teologica*, 41.

²⁶ Durante mucho tiempo la crítica moderna ha dudado de la autenticidad de estas obras. Pero en 1887, Holder ha descubierto un fragmento de Casiodoro que atribuye a Boecio un *de Sancta Trinitate et capita quaedam dogmatica*, poniendo así fin a la controversia (Cf. E. GILSON, *La filosofía en la edad media*, 131).

²⁷ Cf. M. LLUCH-BAIXAULI, *Boezio, La ragione teologica*, 41.

III. El *De Hebdomadibus*

Boecio a pesar de que su trabajo, apenas comenzado, de compilación, traducción y asimilación del pensamiento clásico había sido interrumpido, su síntesis teórica, sin embargo, ya se deja entrever con claridad y fue de una importancia y una influencia fundamental en todo el pensamiento medieval,²⁸ hasta tal punto de poder ser considerado no sólo el primer de los escolásticos, sino que además y sobre todo, el padre de la escolástica:

Il passaggio da Aristotele a Boezio sembra ovvio e nomarle; Boezio può essere senz'altro indicato non soltanto il «primo Scolastico» ma soprattutto il primo aristotelico dell'Occidente e il vero Padre della Scolastica in tutto il suo ambito teologico e filosofico in quanto a lui si deve la formulazione dei termini e di problemi fondamentali del nuovo mondo spirituale nel Cristianesimo occidentale.²⁹

Sin duda la obra en la que se ve con claridad esta su personal síntesis metafísica es el *De Hebdomadibus*. Tal título se atribuyó en el medioevo a un opúsculo teológico de Boecio que en los manuscritos lleva el nombre de *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*,³⁰ en el cual se responde a un cierto diácono Juan el problema de cómo articular la bondad de las criaturas.

El análisis del porqué la obra ha pasado a la posteridad con este nombre ya es en sí toda una temática. Boecio al inicio mismo del opúsculo se refiere a sus *Hebdomas*: «Postulas ut ex *Hebdomadibus* nostris eis quaestionis obscuritatem quae continent modum quo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona digeram et paulo evidentius monstrem». Por ello parece que con el pasar del tiempo y por brevedad el opúsculo, pasó a conocerse por el

²⁸ Cf. E. GILSON, *La filosofía en la edad media*, 132.

²⁹ C. FABRO, «*Intorno al fondamento della metafisica tomista*», in *Aquinas* 3 (1960), 90

³⁰ BOETHIUS, *Quomodo Substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, en H.F. STEWARD – E.K. RAND – S.J. TESTER (edd.), *Boethius: Tractates | The consolation of philosophy*, Loeb Classical Library, London 1990, 38. A partir de ahora citaré esta obra sólo con el nombre *De Hebdomadibus*. El primer número en la citación es la página y el segundo es el número de línea.

nombre *De Hebdomadibus* (sobre las Semanas): «Gli Scolastici dunque, per amore di brevità, trasformarono un termine del proemio dell'opuscolo nel titolo dell'opuscolo stesso che passò alla posterità ribattezzato appunto in *De Hebdomadibus*».³¹

Pero una dificultad más grande que esta es entender lo qué quiere decir Boecio por *Hebdomadas*. Los medievales, al parecer, forzando un poco el significado, dan a entender que el término quiera decir *conceptiones*. Quizás por el método el mismo que Boecio ofrece al inicio del tratado: «Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam».³² Un método que permite «ut igitur in mathematica fieri solet (...) preposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam»³³. Es decir, Boecio se propone trazar la solución del problema de la bondad de las sustancias a partir de nociones «*per se nota*». Por ello el título de la obra significaría *De Conceptionibus*. Pero esta interpretación «non ha alcun fondamento nè nel testo di Boecio, nè nel vocabulario greco dove non si trova mai che *hebomadas* significhi *conceptio*».³⁴

A pesar de todo, ésta ha sido la tendencia interpretativa del nombre del opúsculo: buscar en la misma temática de la obra, es decir, la resolución axiomática del problema de la bondad, la razón por la que se le atribuye el nombre *De Hebdomadibus*, tratando hacer coincidir de alguna manera la palabra «hebdomadas» con un significado relativo a «*communis animi conceptio*», hasta tal punto de forzar otras variantes para el nombre mismo del opúsculo.³⁵ Así el autor del *Fragmentum admontense* ofrece una curiosa interpretación:

Hebdomas proprie dicitur septimana a ἑπτὰ quod est septem. Sed

³¹ U. DEGL'INNOCENTI, Nota al «*De Hebdomadibus*» de Boezio, in *Divus Thomas* 62 (1939), 397.

³² BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 18.

³³ *Ibid.*, 38, 14-17.

³⁴ Cf. U. DEGL'INNOCENTI, «Nota al «*De Hebdomadibus*» de Boezio», 397.

³⁵ De entre estas variantes se encuentran: *hebdomadibus*, *ebdomadibus*, *erdomadibus*, *ekdomadibus*, etc. Una referencia completa de estas variantes se encuentra en la introducción al comentario de S. Tomás al *De Hebdomadibus* de la edición Leónina: THOMAS AQUINAS, *Expositio libri Boetii De Ebdomadibus, Opera Omnia*, L, Leonina, Roma 1996, 255.

traslatum est vocabulum ad designandum cogitationem quoniam cum antiqui quaestionem aliquam difficile solvere vellent inducias septem vel octo dierum petere solebant ut super hoc interim cogitare possent.³⁶

Remigio d'Auxere, no aceptando esta interpretación ofrece otra: el título sería derivado de un supuesto verbo griego ἔβδω³⁷ (con espíritu suave). atribuyéndole el significado de *concipio*³⁸. Así ἑβδομάς sería la sustancialización de tal verbo equivalente en latín a *conceptio*. Latinizando esta palabra griega resulta *ebdomadas* (sin hache) en vez de *Hebdomadas*. De este modo el título sería *De Ebdomadibus*:

ἑβδόμαδες vero dicuntur a verbo Graeco quod est ἘΒΔΩ, id est concipio. Declinatur autem haec ebdomas, ebdomadis et pluraliter hae ebdomades, ebdomadum. Scribitur vero per β; ceterum ebdomada, quod significat septimanam, primae declinationis est et scribitur per π, sicut et nomen Graecum a quo detrivatta est, hoc est ἑπτά, id est septem.³⁹

Sin embargo, etimológicamente hablando es imposible querer derivar *conceptio* de ἑβδομάς. Según el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* la raíz ἔβδω- con espíritu fuerte sólo hace referencia etimológica al numeral ἑπτά y a sus derivados y sólo puede proceder del numeral cardenal ἑπτά, que en su forma ordinal es ἑβδομος. Ésta sustantivada se transforma en ἑβδομάς, ἄδος de la tercera declinación que significa *un número de siete o semana*. Por ello no es un argumento decir que *Hebdomas* no se refiere a *semana o un número de siete* por

³⁶ V. N. HÄRING, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1971, 119, 12-16.

³⁷ Diccionarios consultados: F. MONTANARI, *Vocabolario della Lingua Greca*, Loescher, Milano 1995; ÉMILE BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Universitätsverlag, Heidelberg 1950; PIERRE CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1999; BENEDETTO BONAZZI, *Dizionario Greco Italiano*, Morano Editore, Napoli 1927; HENRY GEORGE LIDDELL D.D. – ROBERT SCOTT D.D – HENRY STUART JONES D. LITT, *Greek-English Lexicon*, I, Oxford, 1948. Ninguno de ellos hace referencia a una palabra con la raíz ἔβδω- (con espíritu suave). Sólo constan palabras con la raíz ἑβδω- (con espíritu fuerte), pero ninguna de estas tiene siquiera un significado cercano a *edere*.

³⁸ *Concipio*, is, -cēpi, -ceptum: I: coger, absorber; II: concebir; III: Expresar.

³⁹ E. K. RAND, *Iohannes Scottus. II. Der Kommantar des Remigius von Auxerre zu den Opuscula Sacra des Boetius*, Beck, München 1906, 50.

el hecho que en griego el número cardinal se escribe con «π» y no con «β», pues su correspondiente ordinal, del cual se deriva de manera inmediata ἑβδομάς, está emparentado directamente con ἑπτά.

Además, por las reglas de latinización de palabras griegas, toda palabra que empiece por espíritu fuerte se latiniza con una «h» delante de la vocal. Siguiendo el latín esta regla también se cumple en las demás lenguas modernas. La única excepción parece ser el italiano en que se han suprimido voluntariamente casi todas las haches iniciales. Por otro lado, hay casos en que tanto el griego como el latín comparten una palabra de raíz indo-europea común. Así la vocal aspirada de la raíz indo-europea, en griego, se convierte en espíritu fuerte, y en latín se aspira con una «s». Por ejemplo, la palabra ὑπερ en latín es *super* y ἑπτά, es *septem*. Pero siempre cuando se quiere hacer una transcripción directa del griego al latín o a las lenguas modernas (con excepción del italiano), el espíritu áspero se representa con una «h». De este modo ἕξ en griego y *sex* en latín se derivan de la misma raíz, pero al transcribir directamente la palabra del griego al latín queda ésta *hex*. Así se tiene, por ejemplo, la palabra «*hexámetro*» compuesta de ἕξ y μέτρος.

Teodorico de Chartes y Clarembaldo de Arras, siguen un otra interpretación según la cual *ebdomadibus* sería una palabra compuesta por *eb* y *domas* que por un cambio consonántico la «ἐν» griega (su correspondiente latina *in*) se convirtió en «ἐβ». Por otro lado δομας se tiene por *anima*. Ésta parece ser más bien una interpretación común del medioevo, puesto el mismo Tomás parece hacer una lectura semejante del título en las líneas introductivas dadas al inicio de su comentario: «*Precurre prior in domum tuam, et illic advocare, et illic lude et age conceptiones tuas*».

Sin embargo, tal cambio de consonante no se justifica en griego que es matemático en el cumplimiento de sus reglas fonéticas. Un Cambio de consonante *siempre* se da dentro de su misma familia. Es decir, una gutural sólo puede cambiarse en otra gutural, una labial sólo en otra labial, etc. Así no se justifica el

cambio de «έν» en «έβ», pues una líquida «n» nunca se cambia por una labial ni por cualquier otra sílaba que no sea otra líquida. Por ejemplo, el verbo πλέκω (doblar) que tiene el radical consonántico en gutural «κ» (πλεκ-), cuando sufre cambios de consonantes exigidos por las terminaciones de los diversos tiempos y modos verbales, siempre mantendrá la consonante gutural. Lo que cambia es su modo de pronunciación. Así la gutural fuerte delante de cualquier otra sílaba débil también se debilita: πλέκω en pretérito perfecto medio resulta πέπλεγμαi y en aoristo pasivo έπλεχθήν. En cuanto a δόμας, que se toma por *anima*, éste sólo puede ser un significado figurado o interpretativo, pero no real. Pues no consta que esta palabra tenga tal matiz.⁴⁰

S. Tomás siguiendo la misma línea interpretativa a su vez ofrece una etimología del todo singular: escribe *Ekdomas* y no *Hebdomas*, haciendo consecuentemente que el vocablo se derive del griego εκδίδωμι que «*idem est quod edere*».⁴¹ En griego εκδίδωμι significa *realmente* sacado al público y se relaciona etimológicamente con εκδοσις (editio). La razón por la que se haya hecho esta interpretación es difícil de entreverse. Los editores leoninos afirman que el santo haya encontrado un manuscrito con la forma *Ekdomadibus* o alguna similar; o bien se puede suponer un error de compilación influenciada de la pronunciación que se da desde la Toscana del Sur hasta la Campania.⁴²

La crítica moderna, al parecer siguiendo la tradición interpretativa dada por Remigio d'Auxerre, hace derivar el título de un supuesto verbo griego εβδω.⁴³ Sin embargo no se ofrece ninguna otra razón más allá del hecho de ser la forma usada por las ediciones críticas más recientes y de ser la manera «más apropiada de expresar el título de acuerdo con los tiempos actuales»:

⁴⁰ PIERRE CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1999, 292.

⁴¹ THOMAS AQUINAS, *Expositio libri Boetii De Ebdomadibus*, I, 268, 56. A partir de ahora las citas de esta obra se harán de forma abreviada: THOMAS AQUINAS, *EDE*, el número de página y línea.

⁴² Cf. *Ibid.*, 262-263 (estudio crítico).

⁴³ Cf. E. K. RAND, *Iohannes Scottus*, 50.

Les manuscrits ne portent en général aucun titre ou colophon qu'on puisse faire remonter à saint Thomas. Mais celui-ci termine son ouvrage par la formule: *et in hoc terminantur expositio huius libri*. Il faut donc conserver *expositio*. Par ailleurs, comme el vient d'être dit, el appelle l'œuvre de Boèce *De ekomadibus*. Le titre le plus conforme à l'intention de saint Thomas serait donc *Expositio libri de ekomadibus*. Mais nulle part ailleurs dans ses ouvrages Thomas n'a adopté cette graphie aberrante; il a donc semblé préférable de donner un titre plus conforme aux habitudes du temps: *Expositio libri de ebdomadibus*.⁴⁴

Del análisis anterior se deduce que es un problema casi sin solución querer establecer un lazo directo entre el título y la temática de la obra en la que se resuelve «*quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint substantialia bona*» por medio de proposiciones «*per se nota*». Si así se procede, habrá una de dos posibilidades: o se forzará el título en función de la temática del libro, o, la segunda posibilidad, se forzará la estructura del texto en función del título reduciendo los nueve axiomas de Boecio a siete. Esto es lo que se da a entender en la edición de Steward-Rand-Tester⁴⁵ como también el mismo Cornelio Fabro:

Il contenuto teoretico è riassunto principalmente nelle nove lapidarie proposizioni che seguono al breve prologo: *de esse la prima è di natura metodologia generale e l'ultima introduce alla soluzione specifica del problema* ch'era stato posto a Boezio de un certo Giovanni, diacono della Chiesa Romana, ossia se le sostanze create possono dirsi buone per essenza oppure per partecipazione.⁴⁶

El título parece resultar más bien de una aplicación «accidental» del término *hebdomas*. Boecio al inicio mismo del opúsculo, parece dar a entender que éste es un corolario o una especificación de una otra obra con el nombre de *Hebdomades*: «*Postulas ut ex Hebdomadibus nostris eis quaestionis obscuritatem quae continent modum quo substantiae in eo quo sint bonae sint cum non sint substantialia bona digeram et paulo evidentius monstrem*».⁴⁷

⁴⁴ THOMAS AQUINAS, *Expositio libri Boetii De Ebdomadibus*, en SANCTI THOMAE de Equino *Opera Omnia*, L, 263 (estudio crítico).

⁴⁵ Cf. H.F. STEWARD – E.K. RAND – S.J. TESTER (edd.), *Boethius: Tractates | The consolation of philosophy*, Loeb Classical Library, London 1990, 38.

⁴⁶ C. FABRO, «*Intorno al fondamento della metafisica tomista*», 103.

⁴⁷ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 38, 1-5.

Por el contexto de Boecio, se ve claramente que el autor alude a un escrito que se llamaba de hecho «Hebdomades»: «Hebdomadas vero ego mihi ipse commentor».⁴⁸ De modo que esto se puede explicar de la siguiente manera: Boecio aquí está haciendo referencia a otro escrito suyo que se habrá perdido cuyo título era precisamente *Hebdomades*, pues consistiría probablemente de diversos temas articulados cada uno en siete partes.⁴⁹

IV. Propuesta de estudio

Como hemos comentado, Boecio ha sido un autor de suma importancia en la formación del pensamiento filosófico de occidente y se ha constituido prácticamente en la única autoridad en materia cultural y filosófica hasta el siglo XII. Con la entrada de los textos Aristotélicos, Boecio cae en un cierto olvido. Pero en el siglo XIII, a pesar del entusiasmo general por Aristóteles, aparece otro gran autor que se muestra muy interesado por estudiar y profundizar la síntesis metafísica de Boecio: Santo Tomás de Aquino.

Santo Tomás ha comentado por completo el *De Hebdomadibus* de Boecio. En este comentario, a pesar de considerarse en plena línea de continuidad con el pensamiento de Boecio,⁵⁰ se desarrollan importantísimos conceptos de la síntesis metafísica del santo como la distinción real de ser y esencia y la participación. Por ello nuestra investigación se constituirá en un estudio comparativo entre los dos sistemas metafísicos presentados en los axiomas de Boecio y en el comentario tomista de los mismos, tratando de evidenciar los puntos de contactos, los

⁴⁸ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 38, 8.

⁴⁹ Cf. U. DEGL'INNOCENTI, O.P., «Nota al De Hebdomadibus di Boezio», 398. Degl'Innocenti sin embargo afirma que este escrito se intitularía *De Hebdomadibus*, es decir igual que el título del opúsculo dirigido al diácono Juan. Pero es más lógico pensar que se llamara *Hebdomades* y que la respuesta a la duda concreta del diácono Juan sería *De Hebdomadibus*. Además ya era común la tradición de dividir libros en un determinado número de partes y intitularlos de acuerdo a estas partes: Por ejemplo en el siglo I Terencio Varrone Reatino había escrito una Obra que se llamaba *Hebdomades* o *Imagines*, pues presentaba en el mismo volumen retratos de varios hombres ilustres distribuidos en grupos de siete. O piensese también en las *Seis Enneades* de Plotino (ordenadas así por Porfirio) o las *Decades* de Tito Lívio.

⁵⁰ Esto es algo que se percibe no sólo en el comentario al *De Hebdomadibus* sino que a lo largo de toda la obra de Tomás en las que hace referencia a Boecio.

contrastes y los avances especulativos hechos por Tomás sobre la base establecida por Boecio. A lo largo de la presente investigación aparecerá con especial relevancia la noción de «ejercicio» que servirá de clave interpretativa común en la lectura de ambos autores.

De este modo, nuestro estudio se articulará sobre tres grandes ejes o momentos: dos momentos inventivos en donde expondremos de manera exegética-especulativa los axiomas de Boecio y el comentario que hizo S. Tomás sobre dichos axiomas con el fin de evidenciar la estructuración metafísica de ambos sistemas. Estos dos inventarios constituirán la primera y la segunda parte del trabajo. Por fin un momento teórico que se realizará en la conclusión en donde se mostrará, como hemos dicho, las relaciones entre uno y otro autor.

En la primera parte del momento inventivo, desarrollaremos la metafísica de Boecio contenida en los axiomas del *De Hebdomadibus*. Para ello nos ayudaremos del *de Trinitate* (otra importante obra de Boecio) con el fin de aclarar con más precisión el pensamiento del autor. En concreto procederemos con el siguiente orden: Un primer capítulo dedicado al Ejemplarismo teológico y formalismo ontológico en el *De Trinitate*, un segundo capítulo dedicado al «esse» y el existente en el *De Hebdomadibus*, por último un capítulo conclusivo del análisis hecho.

La segunda parte de nuestro inventario será el estudio de la *Lectio II* del comentario tomista. Tendremos otros tres capítulos: el primer capítulo dedicado a los núcleos teóricos del comentario tomista, el segundo al estudio del ente y la participación y por último las glosas que hace Tomás del texto boeciano.

Por último en la conclusión, se hará una confrontación estructural y teórica de ambos sistemas basándonos en los siguientes criterios: la configuración del ser, el ente finito, el Ente infinito y la subsistencia.

PRIMERA PARTE
EL SER INMERSO EN EL FORMALISMO

EJEMPLARISMO TEOLÓGICO Y FORMALISMO ONTOLÓGICO
EN EL *DE TRINITATE*

1. El *de Hebdomadibus* y el *de Trinitate*

La temática del *De Hebdomadibus* es la explicación de la bondad de las sustancias creadas. Por un lado se da por descartado que éstas son buenas y que además son buenas intrínsecamente. De lo contrario «non igitur ad bonum tendunt. Sed concessum est».⁵¹ De ahí surge el problema porque no pueden decirse buenas sino que sólo en dos modos: o por participación o sustancialmente.⁵² Sin embargo no pueden predicarse por participación pues de esta manera no serían «per se ipsa nullo modo bona sunt»⁵³, pues las cosas que son por participación «non sunt id quod sunt».⁵⁴ Pero tampoco serían buenas sustancialmente hablando, pues en tal caso su ser se identificaría con el bien y terminarían por identificarse con Dios mismo: «quod si ipsum esse in eis bonum est, non est dubium quin substantialia cum sint bona, primo sint bono similia ac per hoc hoc ipsum bonum erunt; nihil enim illi praeter se ipsum simile est. Ex quo fit ut omnia quae sunt Deus sint, quod dictu nefas est».⁵⁵

Como fundamento metafísico para solución del problema, Boecio presenta una introducción en donde expone algunos principios «per se nota» los cuales le

⁵¹ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 42, 67-68.

⁵² «The problem to be considered is outlined in the form of the following dilemma. Things which are good. This is the basic assumption which will generate the dilemma. Things which are good are so either by virtue of their substance or by participation» (G. CASEY, «The *De Hebdomadibus* in the light of St. Thomas's commentary», en *The Thomist* 51 (1987), 420).

⁵³ *Ibid.*, 42, 63.

⁵⁴ BOETHIUS, *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*, en H.F. STEWARD – E.K. RAND – S.J. TESTER (edd.), *Boethius: Tractates - The consolation of philosophy*, Loeb Classical Library, London 1990, II, 10, 31. A partir de ahora citaré esta obra sólo con el nombre *De Trinitate*.

⁵⁵ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 44, 75-80.

permitirán revolver la cuestión con un certeza matemática: «Cum igitur in matematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam».⁵⁶ Son precisamente estas premisas las que constituyen una importancia primordial para la comprensión de la metafísica de Boecio. He aquí el elenco de los axiomas boecianos:

II. Diversum est esse, et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit.

III. Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; Est autem aliquid cum esse susceperit.

IV. Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum esse potest; ipsum vero esse nihil aliquid praeter se habet admixtum.

V. Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est: illic enim accidens hic substantia significatur.

VI. Omne quod est participat eo quod est esse ut sit; alio vero participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit; est vero ut participet alio quolibet.

VII. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet.

VIII. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est.⁵⁷

Dichos axiomas con su estilo deliberadamente conciso y oscuro⁵⁸ son un concentrado metafísico en donde Boecio sintetiza su visión ontológica del mundo. La distinción de «esse» e «id quod est» y los demás axiomas que se siguen como una explicitación de éste, será la base de su metafísica.⁵⁹ De ahí la importancia y la necesidad de una comprensión del texto boeciano en *su contexto*, de tal manera que se pueda evidenciar después las líneas de continuidad y discontinuidad, semejanzas y diferencias en la exégesis de la síntesis Tomista:

S. Tommaso nel Comm. giovanile che fece al De Hebdomadibus (a. 1257-1258?), prese i termini nel loro significato metafisico, e partendo dalla

⁵⁶ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 38, 14.

⁵⁷ *Ibid.*, 40-42, 28-48. De los nueve axiomas, el primero es de naturaleza metodológica y el último ofrece la solución misma del problema. Así el contenido metafísico se encuentra entre los axiomas dos y ocho, por lo que se excluye de la lista el uno y el nove por no tocar directamente la temática de este estudio.

⁵⁸ «Prohinc tu ne sis obscuritatibus brevitatis adversus, quae cum sint arcani fida custodia tum id habent commodi, quod cum his solis qui digni sunt conloquuntur» (BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 38, 11-14).

⁵⁹ Cf. B. MAIOLI, *Teoriadell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in Boezio*, Bulzoni, Roma, 1978, 14.

*nozione di partecipazione elaborò su queste astruse proposizioni i principi cardinali della sua metafisica, arrivando alla conclusione ultima, della distinzione reale fra essenza ed esistenza nelle creature.*⁶⁰

Desde el primer corpus de glosas de los «Opuscula Sacra», atribuido a Remigio de Auxerre,⁶¹ pasando por los numerosos comentaristas medievales⁶² se ha dado a los oscuros axiomas una serie de interpretaciones diversas.⁶³ Por otro lado, la crítica moderna en general afirma que la interpretación más correcta de las proposiciones de Boecio, sobre todo la diferencia entre «esse» e «id quod est», no se refiere a la distinción de «esse» y «essentia» que es más bien característica de la lectura tomista de las mismas hecha en clave del «esse ut actus omnium actuum».⁶⁴ Así la comprensión de los axiomas del *De Hebdomadibus* reclaman

⁶⁰ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Opere complete, III, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005, 100. El cursivo es mío.

⁶¹ Cf. M.J. CAPPUYNS, «Le plus ancien commentaire des “Opuscula Sacra” et son origine», in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1931 (3), 237-272.

⁶² Especialmente Teodorico de Chartres, Gilberto Porretano, Clarembaldo de Arras, Remigio de Auxerre y supuestamente Santo Tomás (Cf. THOMAS AQUINAS, *EDE*, 260-263).

⁶³ Remigio de Auxerre, Teodorico de Chartes, por ejemplo, siguen una interpretación teológica por la que «esse» y «forma essendi» son términos y definiciones propias de Dios. Sea por que Dios sólo es el «esse» y la «forma essendi omnium rerum», sea porque Dios no participando y no pudiendo participar de nada, cada todo existente «es» en cuanto que participa de la «forma essendi» que es Dios. Gilberto Porretano hace una lectura metafísica de los axiomas Boecianos en que una criatura es radicalmente por la participación en el esse divino, mientras que «est aliquid» por participación en la propia «forma essendi». Hadot convencido que la dependencia de Boecio se radicaba en porfirio y Vittorino, ve un paralelismo entre el εἶναι y el ὄν que corresponden a la primera y segunda hipostasi divina del sistema neo-platónico. Así sostiene que el «esse» de Boecio conserva el carácter transcendente del εἶναι y se identifica con el «primum esse» y con el «primum bonum» (Cf. B. MAIOLI, *Teoria dell'essere...*, 18). Roland-Gosselin afirma que la identidad que Boecio pone en Dios es la identidad de la sustancia y la forma divina y que la distinción en las creaturas es la que hay entre la sustancia primera y la sustancia segunda de Aristóteles (Cf. C. FABRO, «La distinzione tra “quod est” e “quo est” nella la *Summa de Anima*” di Giovanni De La Rochelle», en *Divus Thomas*, (62) 1939, 509). Segundo J. H. Brosch en las primeras obras sobre todo en los comentarios a Porfirio «esse» significa existencia y, por otra parte, en los opúsculos teológicos significa más bien esencia. V. Schurr afirma que Boecio entiende «esse» como esencia en abstracto y «quod est» como esencia en concreto, pero que aún queda posible la interpretación según la cual en algunos contextos Boecio hubiera hablado de una distinción de esse y esencia, incluso en los tratados teológicos (Cf. ID., «*Neotomismo e Neosuarézismo*», en *Divus Thomas* 44 (1941), 195).

⁶⁴ «Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter

una clave de lectura que el mismo Boecio pueda ofrecer.⁶⁵ Para ello no hay lugar más apropiado que otro opúsculo no menos famoso que el *De Hebdomadibus*: El *De Trinitate*. El cual, desde su punto de vista específico que es la Sustancia divina, se presenta como una profundización de los principios expuestos en el *De Hebdomadibus*.⁶⁶

El libro *De Trinitate* de Boecio comienza con una división de las ciencias especulativas: la ciencia natural o la física, la matemática y la teología. Todas las ciencias especulativas son ciencias formales, pues sus objetos son siempre las formas que se diferencian entre sí según la manera de considerar dichas formas o por las diferencias entre las ellas mismas.

La física considera las formas que no pueden existir separadamente de la materia y que son, por lo tanto, sujetas al movimiento y al devenir. En la matemática se consideran las formas corpóreas como la extensión y el número prescindiendo de la materia y del movimiento, aun que en la realidad estas formas se realizan sólo en la materia y en el movimiento. Por fin la ciencia teológica considera la Sustancia Divina que es forma que subiste sin materia y sin movimiento.

Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu inabstracta ἀνυπεξάλπετος (considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt [...]); mathematica, sine motu inabstracta (Haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per

hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum» (THOMAS AQUINAS, *Quaestiones disputate de potentia*, q.7, a.2, ad 9^{um}).

⁶⁵ En efecto una de las más grandes dificultades filosóficas presentadas por los textos boecianos es precisamente el determinar el significado que se da a la copla «esse» y «quod est». (Cf. CASEY G., «An explication of the *De Hebdomadibus* of Boethius...», 428).

⁶⁶ «Come è stato dimostrato da V. Schurr, attraverso precisi raffronti testuali, il secondo trattato boeziano si deve considerare precedente al *De Trinitate*, in quanto quest'ultimo scritto dimostra chiaramente di riprendere e approfondire, con maggiore impegno speculativo, le questioni relative al rapporto tra persona e sostanza in Dio» (C. MICARELLI, *Studi sui trattati teologici di Boezio*, D'Auria, Napoli 1988, 116).

hoc sine motu, quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt); theologica, sine motu abstracta atque separabilis (Nam Dei substantia et materia et motu caret).⁶⁷

Después de hacer esta división de las ciencias especulativas, Boecio comenta que el método de cada una de acuerdo con su objeto dando la clave para interpretar el significado del «esse»: «...in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imagines, *sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est: omne namque esse ex forma est*».⁶⁸ Obviamente el *De Trinitate* busca de mostrar cómo funciona la relación entre el «esse» y la Sustancia divina, mientras que en el *De hebdomadibus* se muestra la relación entre el «esse» y las demás sustancias materiales. Sin embargo, «servatis servandis», los principios metafísicos que se aplican a Dios también se aplicarán a las criaturas a su modo. Por ello es importante antes de comenzar a estudiar la metafísica contenida en los axiomas del *De hebdomadibus*, hay que analizar, al menos brevemente, cómo Boecio aplica estos mismos conceptos a Dios en el *De Trinitate*.

2. «Sed potius ipsam inspicere fomam»

De esta afirmación se pueden sacar tres conclusiones que serán de apoyo para la comprensión de la noción «esse» y su relación con la forma. La primera consideración se puede tomar a partir de «sed potius ipsam inspicere fomam».⁶⁹ En efecto, Boecio considera la Sustancia Divina como *forma* pura sin materia, por la que es perfectamente una y que por ello «esse ipsum est». Es decir, que en Dios la forma coincide con su ser. Esto significa que Dios es verdaderamente simple y sin composición identificándose con su misma *esencia*. En cambio los seres materiales no se identifican con su principio formal, sino que resultan de la composición de elementos y por ello no agotan, por decirlo de alguna manera, la virtualidad perfectiva de tal principio:

⁶⁷ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 8, 5-15.

⁶⁸ *Ibid.*, II, 8, 5-15.

⁶⁹ *Ibid.*, II, 8, 18-9.

Sed divina substantia sine materia forma est atque ideo unum et est id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt. Unum quodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis, et est hoc atque hoc, id est partes suae coniunctae, sed non hoc vel hoc singulariter, ut cum homo terrenus constet ex anima corporea, corpus et anima est, non vel corpus vel anima in parte, igitur *non est id quod est*.⁷⁰

La cita tiene una innegable correlación con los axiomas VII y VIII⁷¹ del *De Hebdomadibus* el cual se comentará más adelante. Lo importante que se debe notar aquí para la comprensión de la noción Boeciana de «esse», es el enfoque que se da a la temática. Pues mientras en el *De Trinitate* el peso de la argumentación se pone en el aspecto formal-trascendental con la finalidad de aclarar el estatuto ontológico de la naturaleza divina, en el *De Hebdomadibus*, por otro lado, se considera la noción de «esse» bajo el punto de vista predicamental de los compuestos subsistentes.

De aquí viene el problema de la relación entre forma y «esse». Por un lado las entidades compuestas «non sunt id quod sunt»,⁷² sino que se constituyen en una imitación, copia o imagen de su principio perfecto.⁷³ Dios sin embargo reúne en sí todas las perfecciones de su esencia divina, identificándose totalmente con ella y por ello se puede decir que es su mismo ser divino. Así se entiende el calificativo que da Boecio a la esencia divina que «forma neque imago est». Pero Boecio se ve forzado a hacer una ulterior especificación con respecto a la forma divina, pues aún que en Dios haya una identidad formal entre su ser y su esencia, su misma forma no presenta como las demás formas una razón modal por la que se es tal o cual cosa, haciendo que el ser se decline en una determinada especie. En otras palabras, la forma divina no sólo es perfecta por la identidad de su esencia: «Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, illud vere est id quod est»,⁷⁴ sino que además es la forma que no contiene ninguna modalidad

⁷⁰ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 29-38. El cursivo es mío.

⁷¹ «VII Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. VIII Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est» (BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 42, 45-48).

⁷² *Ibid.*, II, 10, 31.

⁷³ Ya en el *De Hebdomadibus*, se esplicitará cómo en concreto se da esta *imitación* en donde Boecio describe las relaciones de participación del *esse* y del *id quod est*.

⁷⁴ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 37.

específica y por consecuencia manifiesta toda la riqueza perfectiva del «ser», por ello se afirma que la forma divina «*esse ipsum est*»⁷⁵ y que a la vez «*divina substantia sine materia forma est*».⁷⁶

Nasce da queste considerazioni - anzi ritiene di ovviare ad esse - una terza proposta: si consideri l'essere non tanto come forma di questo o quel genere o specie di enti, ma come forma universalissima, priva di determinazioni. Avremo allora ottemperato alle due condizioni dell'essere boeziano, l'astrattezza e l'universalità...⁷⁷

Boecio parece confirmar esta concepción de la sustancia Divina al entender «forma» en el plural y no sólo en el singular, de manera que el término no indicaría sólo la esencia divina, sino que también las demás formas de las cuales los entes materiales son una imagen en cuanto no son puras formas, sino que compuestos:⁷⁸ «*Ex his enim formis quae sunt in materia et corpus efficiunt. Nam ceteras quae in corporibus sunt abutimur formas vocantes, dum imagines sint. Adsimulantur enim formis his quae non sunt in materia constitutae*».⁷⁹ La existencia de una multiplicidad de sustancias inmateriales significa que Dios se constituye como la forma que es el «*ipsum esse*» y que por ello no es sólo «una forma» pura sino que es «*formam quae VERE forma neque imago est*», es decir, Dios no es sólo una realidad que *realiza toda la virtualidad de su principio formal*, sino que este mismo principio formal no obliga a que su ser se decline en una modalidad concreta de ser. Así en esta afirmación de Boecio, se debe considerar Dios bajo tres aspectos: [1] al contrario de las sustancias materias no es una imagen, [2] juntamente con las formas puras «*est id quod est*», es decir, realiza todas las virtualidades de su principio formal, y [3] por último en comparación con las formas puras es la «*vere forma*» que no se declina en un modo concreto de ser pues su forma es el «*esse ipsum*». Sin embargo Boecio guarda silencio con respecto a la relación *precisa* que hay entre las formas simples y la forma divina:

Per Boecio la «forma» è un collettivo ed abbraccia ogni forma quae... *sine*

⁷⁵ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 8, 19-21.

⁷⁶ *Ibid.*, II, 10, 29.

⁷⁷ L. OBERTELLO, *Boezio e dintorni...*, 44.

⁷⁸ C. FABRO, «*Intorno al fondamento della metafisica tomista*», 95.

⁷⁹ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 12, 51 ss. El cursivo es mío.

materia e praeter materiam est, fra le quali va messa senz'altro la *divina substantia* (...); del problema della distinzione fra la «forma sine materia» ch'è la divina substantia» e delle altre forme «... quae praeter materiam sunt» de cui «istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt», non si parla espressamente.⁸⁰

3. «Ex qua esse est»

Contentándose simplemente con afirmar la importancia de la forma sobre el ser, la segunda consideración se refiere al «et ex qua esse est»⁸¹ y es un corolario de la anterior. De la Sustancia Divina como la causa última y forma suprema, procede el ser de las demás realidades: De hecho Boecio afirma que «ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum».⁸² Ahora el «ipsum bonum», que es Dios mismo, es identificado también con el «ipsum esse»: [...]«cum illud ipsum bonum primum est et ipsum esse sit et ipsum bonum et ipsum esse bonum».⁸³

Así por un lado Boecio considera Dios como el «esse ipsum» en donde hay una absoluta identidad entre su ser y lo que Él es. Y por otro lado Dios en su simplicidad est también la causa *ejemplar* de las demás criaturas. Sin embargo estas afirmaciones se hacen acentuando el aspecto formal, es decir, el objeto de la causalidad divina es la forma y por medio de ésta el ser.

4. «Omne namque esse ex forma est»

La tercera consideración no sólo procede espontáneamente de la anterior, sino que la justifica y además aclara cómo se da tal proceso *in creatis*: «Omne namque esse ex forma est».⁸⁴ Tanto el Ser divino como el ser creatural proceden de la forma. Dios que es la forma perfecta, inmaterial e indeclinable se identifica con su mismo ser, mientras en las criaturas el «esse» y el «id quod est» son

⁸⁰ C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 98.

⁸¹ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 8, 20-21.

⁸² BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 46, 124-125.

⁸³ *Ibid.*, 48, 149-150.

⁸⁴ BOETHIUS, *De Trinitate*, 10, 21.

realmente diversos. Sin embargo, aún siendo una posición que se acerca en una primera mirada a la de S. Tomás, según Boecio el peso ontológico está no sobre el ser como principio actuante, sino que todo se concentra sobre la forma. De tal manera que el ser divino es tal, precisamente por su forma. En las criaturas la relación ser y forma es también exactamente la misma, la diferencia está en que cada forma da el ser según su modalidad propia. El ser viene así de la forma, pero no es ésta.

Y ahora se ve con más claridad el estatuto formal del «esse» Boeciano. Pues este viene precisamente mediado por la forma. En efecto, si Dios es forma pura y además su forma «esse ipsum est» de la cual proceden los demás seres, entonces, con este último postulado, se afirma que el ser es dado a las criaturas por Dios a través de las formas *particulares*. Incluso en los entes finitos el ser procede de la forma que a su vez procede de Dios, en el cual el mismo ser es su forma:

Il principio secondo il quale omne *esse ex forma est* si deve intendere, pertanto, in un duplice senso: il primo è quello che vede in Dio la Forma suprema, il principio *ex quo omnium esse proficiscitur*; il secondo è quello che vede la forma immanente come causa prossima dell'essere corporeo.⁸⁵

El principio sin duda es aristotélico, pero de un aristotelismo bañado de platonismo haciendo ya una síntesis con el mismo. Así lo que hace que una estatua sea y sea tal no es el bronce que es la materia, sino que la forma que se ha aplicado al bronce, de manera análoga, el bronce es tal «non secundum terram quod est eius materia... sed secundum aeris figuram. Terra quoque ipsa non secundum ἄποιοιον ὕλην dicitur, sed secundum siccitatem gravitatemque quae sunt formae».⁸⁶ Por lo tanto «Nihil igitur secundum materiam esse dicitur, sed secundum propriam formam».⁸⁷

⁸⁵ C. MICAELLI, *Studi sui trattati...*, 107.

⁸⁶ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 24-26.

⁸⁷ *Ibid.*, II, 10, 28.

5. «Hoc atque hoc»

De esta manera se pone en contraste la relación que hay entre la forma divina y forma creatural. Por un lado la forma divina es simple e indeclinable en contraposición con las formas en la materia que son compuestas, resultantes de elementos o partes: «...et est hoc atque hoc, id est partes suae coniunctae, sed non hoc vel hoc singulariter, ut cum homo terrenus constet ex anima corporeque, corpus et anima est, non vel corpus vel anima in partem; igitur non est id quod est. Quod vero non est hoc atque hoc, sed *tantum* hoc, illud vere est id quod est».⁸⁸ Por esta composición, la realidad de las criaturas siempre se diferencia el «esse» y el «id quod est», es decir el acto formal y el sujeto que *ejercita* concretamente este acto.

6. «Formae vero subiectae esse non possunt»

Dios siendo forma pura «sine materia», no puede «subiectum fieri» de accidentes, sin embargo el principio no vale sólo para Dios, sino que «Formae vero subiectae esse non possunt».⁸⁹ No solo la forma divina «quae est sine materia non poterit esse subiectum nec vero inesse materiae», sino que las formas de las realidades finitas y compuestas, en cuanto forma (por ejemplo la humanidad) no reciben ninguna modificación accidental. Estas más bien vienen de la materia: «non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subiecta est; dum enim materia subiecta humanitati suscipit quodlibet accidens, ipsa hoc suscipere videtur humanitas».⁹⁰

7. Algunas conclusiones

Así como clave de lectura del *De Hebdomadibus* se puede evidenciar las siguientes afirmaciones del *De Trinitate* que servirán de luz y complemento en la relación entre «esse» y sustancia en Boecio:

⁸⁸ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 33 ss.

⁸⁹ *Ibid.*, II, 10, 42.

⁹⁰ *Ibid.*, II, 12, 45-48.

[1] En primer lugar la afirmación: «forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est»,⁹¹ es decir, el ejemplarismo teológico en el que Dios es la forma pura sin materia y, además, la forma que se configura como «esse ipsum». Esta es la causa de las demás formas-imágenes inmersas en la materia:

Dieu, c'est l'esse, l'ipsum esse, qui ne participe de rien, mais de qui toute chose qui est participe, en tant qu'elle est. Ainsi entendu, l'être est pur de plein droit et par définition; ipsum esse nihil aliud praeter se habet admixtum, au contraire, le quod est n'existe que pour autant qu'il est informé par l'ipsum esse. *En ce sens, l'être pur qu'est Dieu peut être considéré comme la forme à qui tout «ce qui est» réel doit d'exister.*⁹²

[2] En segundo lugar, el principio metafísico universal: «omne namque esse ex forma est»⁹³ entendiendo la forma como *estructura que hace ser*⁹⁴ y revelando la prioridad de ésta sobre el ser tanto en la Sustancia divina como en las demás entidades. De hecho, Boecio no dice simplemente que «omne forma est», sino que «omne esse ex forma est», en efecto «nihil igitur secundum materiam esse dicitur sed secundum propriam formam».⁹⁵

[3] Aún que el principio anterior es de una valencia metafísica universal, la relación entre el «esse» y la forma no son idénticas en Dios y en los entes creados. Dios se identifica plenamente con su forma, mientras las criaturas «non sunt id quod sunt».⁹⁶ La razón es la composición por la que la forma se constituye como una parte y no con el todo de la realidad: «Unum quodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis, et est hoc atque hoc, id est partes suae coniunctae, sed non hoc vel hoc singulariter».⁹⁷

[4] La forma divina y las demás formas en cuanto formas no pueden ser sujeto de accidentes. En sí mismas son siempre lo que son y cualquier cambio

⁹¹ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 12, 19.

⁹² E. GILSON, *Le thomisme*, Vrin, Paris 1947, 131. El cursivo es mío.

⁹³ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 21.

⁹⁴ Cf. B. MAIOLI, *Teoria dell'essere...*, 24.

⁹⁵ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 28.

⁹⁶ *Ibid.*, II, 10, 31.

⁹⁷ *Ibid.*, II, 10, 32.

sería también la causa de una diversificación formal. La diversificación accidental que se verifica en las realidades compuestas se funda sobre la composición con la materia: «*Formae vero subiectae esse non possunt*». Nam quod ceterae formae subiectae accidentibus sunt ut humanitas, non ita accidentia auscipit eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subiecta est; dum enim materia subiecta humanitate suscipit quodlibet accidens, ipsa hoc suscipere videtur humanitas».⁹⁸

⁹⁸ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10-12, 43-48.

II

EL «ESSE» Y EL EXISTENTE EN EL «DE HEBDOMADIBUS»

1. La clave de lectura del *De Hebdomadibus*

Habiendo desglosado el principio capital del desarrollo teórico del *De Trinitate* según el cual la forma divina que «esse ipsum est et ex qua esse est» como la clave interpretativa del cosmos metafísico de Boecio, se podrá ahora sacar con mayor precisión el significado en el *De Hebdomadibus* de «Diversum est esse et id quod est»⁹⁹ y sus subsecuentes axiomas.¹⁰⁰ Estos presentan la siguiente estructura general: [1] se enuncia el principio capital del ente compuesto: «Diversum est esse et id quod est» y luego siguen la exposición de tres diferencias entre el «esse» y el «id quod est»: [a] La primera se coloca aún dentro mismo del primer axioma «ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit».¹⁰¹ El ser considerado en sí mismo no existe, sin embargo se puede evidenciarlo como el acto del concreto en el cual *subsiste*. [b] La segunda pertenece al tercer axioma en donde Boecio la deduce a partir de la noción de participación. Por ello mientras el «ipsum esse» no se constituye sujeto del ser, pues el «ipsum esse nullo modo aliquo participat», el «quod est» en cambio sí puede constituirse en sujeto que participa de perfecciones. Mientras [c] La tercera diferencia entre «esse» y el «id quod est» se saca del cuarto axioma en donde se afirma que el «quod est», a causa de la composición, puede recibir más perfecciones participadas «praeterquam quod ipsum est». [2] Después de enunciar su tesis y los tres motivos por el cual el «esse» se diferencia del «quod est», comienza Boecio a tratar en los axiomas V y VI de la estructura del concreto como sustancia y accidentes en relación con la participación. [3] Los axiomas VII y VIII cierran la secuencia de reglas que Boecio ofrece para la solución del problema del bien. En las realidades simples «esse» y el «quod est»

⁹⁹ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 28.

¹⁰⁰ Cf. C. MICAELLI, *Studi sui trattati...*, 111.

¹⁰¹ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 28-30.

se identifican, mientras que en las sustancias creadas son realmente diversos.

2. «Diversum est esse et id quod est»

El segundo axioma de Boecio se puede dividir en dos partes la primera es la enunciación de la tesis («Diversum est *esse et id quod est*») y la segunda («*ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta «essendi forma» est atque consistit»*)¹⁰² presenta la primera distinción entre «esse» y «quod est», que se basa en el «modus significandi» de la misma realidad que se contempla a través de los diferentes términos del binomio. De entrada se puede afirmar que el primero resalta el abstracto o la parte, mientras que el segundo el concreto o el todo. Pero esta concepción es insuficiente y no del todo clara y necesita ulteriores especificaciones.

La primera parte indudablemente es la forma compacta del siguiente texto del *De Trinitate*:

Unum quodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis, et est hoc atque hoc, id est partes suae coniunctae, sed non hoc vel hoc singulariter, ut cum homo terrenus constet ex anima corporeque, corpus et anima est, non vel copus el anima in partem; igitur *non est id quod est*. Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, illud vere est id quod est.¹⁰³

Todo lo que resulta de una composición no se identifica con ninguna de sus partes, por otro lado, aquello que no procede de una composición se identifica en efecto con aquello que es. Así el hombre que es compuesto de alma y cuerpo no es ni alma ni cuerpo sino que aquello que el hombre es, se configura como un resultado, o si se quiere, un *tertium quid*: «Ex anima enim et corpore dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quedam res tertia constituta, que neutra illarum est.

¹⁰² BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 28-30.

¹⁰³ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 32-39.

Homo enim neque est anima neque corpus». ¹⁰⁴ Por ello que el abstracto «humanitas» no se predica del hombre (a no ser que se quiera caer en un platonismo dualista y renunciar a la composición hilemórfica del ente material), pues la humanidad se relaciona con el hombre de la misma manera que la parte se relaciona con el todo. Como la parte no se puede predicar del todo, pues «el todo es mayor que la parte», así humanidad no se puede predicar del hombre, pues el hombre no es la humanidad, caso contrario existiría un solo hombre. Sin embargo humanidad sí se predica como *aquello por el cual el hombre es hombre*, es decir, no como todo más como parte. ¹⁰⁵

Así aún que «quod est» o compuesto «hombre» no se identifica con ninguna de sus partes esenciales, sin embargo éste se dice «hombre» formalmente hablando a causa de la forma, pues ésta indica la esencia como parte ¹⁰⁶ que contiene en su significado solo aquello que es propio del hombre en cuanto hombre y por ello no tiene mezclado nada más de lo que esto es en sí mismo. ¹⁰⁷ Es decir, la forma por el cual el hombre es un hombre no puede recibir ninguna variación, de lo contrario ya no sería el principio formal y específico del hombre, sino de otra realidad. Por ello Aristóteles afirmaba que las esencias son como números, pues los números cambian de especie al sustraer o añadir unidades:

φανερὸν δὲ καὶ διότι εἴπερ εἰσὶ πως ἀριθμοὶ αἱ οὐσίαι οὕτως εἰσὶ καὶ οὐχ ὡς τινες λέγουσι μονάδων” ὅ τε γὰρ ὁρισμὸς ἀριθμὸς τις; διαιρετὸς τε γὰρ καὶ εἰς ἀδιαίρετα (οὐ γὰρ ἄπειρος οἱ λόγοι), καὶ ὁ αριθμὸς δὲ τοιοῦτον. καὶ ὡςπερ οὐδ’ ἀπ’ ἀριθμοῦ ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος ἐξ ὧν ὁ ἀριθμὸς ἐστίν, οὐκέτι ὁ αὐτὸς ἀριθμὸς ἐστίν ἀλλ’ ἕτερος. κἂν τοῦλάχιστον ἀφαιρεθῆ ἢ προστεθῆ οὕτως οὐδὲ ὁ ὁρισμὸς οὐδὲ τὸ τὶ ἦν εἶναι οὐκέτι ἐστὶ ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος. (...) καὶ ὡςπερ οὐδὲ ὁ ἀριθμὸς ἔχει τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον οὐδὲ ἡκατὰ τὸ εἶδος

¹⁰⁴ THOMAS AQUINAS, *De ente et essentia*, en SANCTI THOMAE DE EQUINO, *Opera Omnia*, XLIII, Leonina, Roma, 1976, II, 372, 204-207. A partir de ahora las citaciones de esta obra se darán en su forma abreviada.

¹⁰⁵ «Materia autem designata non est id unde homo est homo; et ita nullo modo continentur inter illa, ex quibus homo habet quod sit homo. Cum ergo humanitas in suo intellectu includat tantum ea, ex quibus homo habet quod sit homo» (*Ibid.*, II, 373, 259-263). Más adelante se desarrollará esta temática con profundidad.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, II, 373, 292 ss.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, III, 374, 26 ss.

οὐσία, ἀλλ' εἶπερ, ἡμετὰ τῆς ὕλης.¹⁰⁸

En este contexto se entiende la afirmación de Boecio en el *De Trinitate*: «nihil igitur secundum materiam esse dicitur sed secundum propriam formam» y que «reliqua enim (las reliquias compuestas materiales) non sunt id quod sunt».¹⁰⁹ Aún que el hombre sea tal en virtud de su principio formal, sin embargo éste, por la composición en la que entra con la materia, no se identifica plenamente con dicho principio. Pero la diferencia de «esse» e «id quod est» no se limita a repetir con palabras más generales la dialéctica aristotélica de concreto y abstracto, sino que aporta algo de original que va más allá de lo que Aristóteles había pensado.¹¹⁰ Éste en efecto en el tercer libro del *De Anima*, afirmaba: «ἐπεὶ δ' ἄλλο ἐστὶ τὸ μέγεθος καὶ μέγεθαι εἶναι καὶ ὕδωρ καὶ ὕδατι εἶναι. οὕτω δὲ καὶ ἐ'φτετέρων πολλῶν, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πάντων· ἐπ' ἐνίων γὰρ ταύτων ἐστὶ· τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα ἢ ἄλλω ἢ ἄλλως ἔχοντι κρίνει».¹¹¹

En este pasaje Aristóteles busca de distinguir los dos modos de conocimiento de la sustancia que resultan de la composición de materia y forma y que por lo mismo, se encuentran singularizadas y multiplicadas en diversos individuos. Tal diversidad en el conocimiento de la sustancia material tiene su raíz metafísica en la misma composición. A causa de la materia sensible la esencia se multiplica en los individuos, mientras la esencia en cuanto tal no posee nada más

¹⁰⁸ «En efecto es manifiesto que si las sustancias son como números, lo son en el sentido que se ha dicho y no un conjunto de unidades, como algunos sostienen. Pues incluso la definición es un cierto número en cuanto que es divisible en partes que no se dividen ulteriormente (las definiciones de hecho no son constituidas de partes infinitas): y en efecto tal es el número. Y como al quitar o añadir algo del cual este número está constituido (aún que se quite o añada la parte más pequeña posible), el número ya no es el mismo, sino que diverso. Así la la esencia ya no será la misma, si se quita o añade algo» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, H, 3, 1043 b, 32-1044 a, 11). La traducción es personal.

¹⁰⁹ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 28.

¹¹⁰ «Mentre per Aristotele l'essere è il genere sommo che include come sua prima determinazione la sostanza, per Boezio l'essere e la sostanza insieme costituiscono il sinolo» (C. MICAELLI, *Studi sui trattati...*, 46-47).

¹¹¹ «Siendo una cosa la magnitud y otra cosa el ser en la magnitud, así como el agua del ser en el agua (que se da en muchos otros casos, pero no en todos, pues en algunos casos estas dos cosas son la misma): así el sujeto juzga el ser en la carne y la carne o con algo de diverso o teniendo algo que se encuentra en una diversa condición (es decir, por medio de las diversas facultades o por medio de la misma facultad, pero diversamente afectada» (ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 4, 429 b 10 ss). La traducción es personal.

que los principios de la especie y de la definición. Ahora la así llamada por Aristóteles sustancia primera es el individuo en su realidad existencial y singular, por otro lado, la sustancia segunda se configura como el contenido abstracto y universal de la misma realidad.¹¹²

La sustancia primera expresa el hecho de la existencia concreta del real que se puede «tocar» con los sentidos y ser reconocida por el intelecto a través de la *reditio completa* en la que éste, el intelecto, se vuelve hacia el particular presentado por la cogitativa o almacenado en la memoria y lo atribuye al universal en el juicio de percepción. Por ejemplo en el juicio «este es un hombre», el concepto universal «hombre» es aplicado al concreto «este». La sustancia segunda exprime este contenido inteligible aprendido por el intelecto.

Así esta distinción entre abstracto y concreto en Aristóteles se puede considerar como una distinción de dos planos epistemológicos diversos de una misma realidad, es decir, el plano de lo real y de lo intencional. El primero presenta al hombre por medio de los sentidos el *factum* o la existencia y el segundo la esencia o contenido inteligible, pero que es (paradójicamente) irreal en sí mismo. Por lo tanto en Aristóteles «questa distinzione fra l'astratto e il concreto può dirsi la distinzione fra l'essenza e l'esistenza»¹¹³, pero no así en Boecio. Mientras en Aristóteles el binomio concreto-abstracto está a indicar la existencia y la esencia o, en otras palabras, la *realidad* y su contenido inteligible que de por sí no es una *realidad*.¹¹⁴ El binomio boeciano de «quod est» y «esse» está a indicar dos aspectos *reales* del mismo existente: «En reprenant à son tour le problème, Boèce allait le porter sur le plan métaphysique, et l'obscurité de ses formules lapidaires ne devait pas peu contribuer à attirer sur elles l'attention des

¹¹² Cf. C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 88.

¹¹³ *Ibid.*, 90.

¹¹⁴ «Aristote lui-même ne l'a pas posé, pour la simple raison que, comme l'a fort bien vu son fidèle commentateur Averroès, il n'a jamais distingué ce que les substances sont, du fait qu'elles sont. Aristote ne dit pas dans ce passage que l'essence de la substance est distincte de son existence, mais simplement que, de la seule définition de l'essence de la substance, on ne saurait conclure qu'elle existe» (E. GILSON, *Le Thomisme*, 131).

commentateurs. Boèce distingue entre l'être et ce qui est: «*diversum est esse et id quod est*». ¹¹⁵

En otras palabras, no hay problema en afirmar que el existente Aristotélico se identifica con el «quod est» de Boecio ¹¹⁶ que significa el individuo, el sujeto o supuesto de la sustancia individual en la realidad total de su ser concreto, es decir, de compuesto de materia y forma con el conjunto de sus propiedades accidentales. ¹¹⁷ Sin embargo no se identifican el abstracto puramente inteligible y el «esse». ¹¹⁸

Como se ha mostrado hasta el momento, la relación entre concreto y abstracto se puede ejemplificar como «homo» y «humanitas» en donde el concreto manifiesta la realidad existente y el abstracto su contenido inteligible. Sin embargo el «esse» boeciano está a designar algo más de un simple contenido inteligible y de una relación de concreto y abstracto. En Aristóteles esta relación se caracteriza, por un lado, por la disposición del abstracto como «parte» y del concreto como «todo» y, por otro, por el contraste radical entre el concreto existente y el abstracto que no es sino en la mente. El primero manifiesta una realidad *dinámica y polifacética*; el segundo, en cambio, una *consideración estática y universal*.

De aquí que en un primer momento se podría decir que lo único que ha hecho Boecio ha sido una generalización en donde todos los concretos han sido reunidos bajo el término «ente» o, como lo presenta, «id quod est» y que el «esse»

¹¹⁵ E. GILSON, *Le thomisme*, 131.

¹¹⁶ «Il <quod est> e il <quo est> stanno fra loro come <ens> e <essenza>, come <homo> e <humanitas>, <intellectuale> e <intellectualitas>...: cioè, come astratto e concreto» (Cf. C. FABRO, «“*Quod est*” e “*quo est*” nella “*Summa de anima*” di Giovanni De La Rochelle», 519).

¹¹⁷ «Chaque être individuel est une collection d'accidens unique et irréductible à toute autre. Un tel ensemble de déterminations liées (dimensions, qualités sensibles, figure, etc.), est cela même qui est (id quod est). «Ce qui est» résulte donc de l'ensemble des parties qui le composent: il les est toutes collectivement, mais il n'est aucune d'elles prises singulièrement» (E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, Payot, Paris 1962, 148).

¹¹⁸ Cf. L. OBERTELLO, *Boezio e dintorni*, 44.

sería su homólogo abstracto correspondiente, por ejemplo, al «humanitas». Sin embargo no es así, pues el abstracto «esse» no se presenta como una consideración estática-universal como el abstracto «humanitas», sino que designa una *realidad dinámica-actual* conservando además la relación de «todo» y «parte» (de otra manera se identificaría totalmente con el «id quod est»).

Por ello en una clave de matriz aristotélica, la consideración estática-universal del «*id quod est*» no sería tanto el «esse» que se deriva del «est» sino que más bien la «quidditas» que se deriva del «id quod». En otras palabras, y ahora tomando el término sintético¹¹⁹ «ens», este tendría por abstracto estático la «entitas» (que sería la «quidditas» de ente) y por el abstracto dinámico el «esse» que según Boecio sería el *acto ejercitado y resultante* del ente mediado por la forma.¹²⁰

Como la estatua que se dice ser «imagen» del animal (sujeto) no puede separarse de la «forma» (en cuanto la figura del animal impresa en el bronce) para «ser estatua», pues quitada la forma se quita también de manera concomitante el ejercicio resultante de la misma, es decir, su «ser estatua». Así también como se ha visto, Boecio pasando unívocamente del nivel artificial al metafísico, en el ente la forma emerge sobre el ser haciendo que aquél dependa de ésta. De esta consideración analítica de las relaciones metafísicas entre la materia y la forma, se puede concluir en un primero momento la identidad entre ser y forma, pues ésta es el principio que configura la realidad en su ser. En efecto es esta la opinión de Gilson:

Or, tout composé est fait d'éléments déterminés par un élément déterminant. Le détermine ultime est matière, le déterminant ultime est

¹¹⁹ Cf. C. FABRO, «Problematica del tomismo de scuola», en *Rivista di filosofia neoscolastica* 75 (1983), 195.

¹²⁰ ««Ens» è un participio attivo e significa un concreto in atto, come «currens»; il suo astratto grammaticale immediato è «entitas», come «cursus» per «currens». E come fra il «currens» e il «cursus» c'è identità reale, *se si prende il soggetto formalmente in quanto è in atto* (non potrebbe essere «currens» in atto se non in quanto contiene in sé il «cursus» in concreto), altrettanto vale, e più ancora, per l'«ens» e la «entitas» (C. FABRO, «*Neotomismo e neosuarismo*», 470). El cursivo es mío.

forme. Par exemple, l'homme se compose d'une matière organisée en corps et d'un âme qui organise cette matière en corps. L'âme est ce par quoi l'homme est ce qu'il est; elle est le *quo est* de cet *id quod est*, et, parce qu'elle le fait être, elle est son être (*esse*). L'être d'une substance composée est donc la forme par la quelle cette substance est ce qu'elle est.¹²¹

Sin embargo la inseparabilidad del ser y de la forma no significa que uno es asimilado en el otro, sino que el ser más bien se configura como *el ejercicio en acto de una formalidad* por parte del sujeto, aún que éste no se separe de tal formalidad.¹²² En otras palabras, para Boecio la noción de «esse» es el resultado de una consideración *sintética* y abaragente de la realidad en todas sus facetas y matices. Así el «esse» no es sólo un principio formal considerado analítica y separadamente de la materia. El «esse» *es la realidad en acto de la forma subsistente en un sujeto que la ejercita*. Por ello que el «esse» en Boecio es significativo «per se» como «esse ipsum», pero no es subsistente «per se».¹²³ Por lo tanto para Boecio no es real sólo el «id quod» sino que también el «esse» que manifiesta precisamente la realidad de la forma ejercitada *por* y subsistente *en* el «id quod est».

Non sembra allora del tutto esatto di rendere nei testi boezinai senz'altro l'*esse* per l'astratto e il *quod est* per il concreto, nel senso che il primo indichi semplicemente il contenuto della definizione y la da definizione stesa, mentre il secondo indica il reale nella sua effettualità. Per Boezio è reale non solo il *quod est* mà lo è anche l'*esse*.¹²⁴

Siendo el ser «il possesso totale della propria realtà che compete alla forma nella sua segregazione metafisica» y poniendo en evidencia «l'emergenza della forma di cui l'«esse» si presenta come un che di risultato y fondato»,¹²⁵ la relación todo y parte, concreto y abstracto que se configura en Aristóteles como el existente singular y la esencia inteligible con el fuerte contraste entre realidad y no-realidad. En Boecio ésta se presentará como el acto (formal) y el subsistente,

¹²¹ E. GILSON, *La philosophie au...*, 149.

¹²² Cf. R. MCINERNEY, "Boethius and Saint Thomas Aquinas", en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 66 (1974), 231.

¹²³ Cf. C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 102.

¹²⁴ *Ibid.*, 102.

¹²⁵ *Ibid.*, 98.

es decir, la realidad de la forma en acto y el sujeto subsistente concreto que la *ejercita*. El «esse» es la actualidad y el «quod est» el todo subsistente.¹²⁶ *Son dos maneras diversas de enfocar la misma realidad* que, por constituirse de una multiplicidad de principios y no sólo de un elemento como las realidades espirituales, obliga también al intelecto a tomar de la misma realidad dos maneras diversas de concebirla: «The variety is of modes of signifying the same act or form: the act signified indeterminately, abstractly, as infinitive; the act signified as concretized in a subject which has or exercises it».¹²⁷

a. «Ipsum esse nondum est»

Ahora si el ser es la realidad en acto de la forma que se da sólo mientras es ejercitado por el sujeto subsistente, se puede entender entonces con claridad meridiana la segunda parte del axioma que explicita la primera diferencia del binomio boeciano: «*ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit*».¹²⁸ El «*ipsum esse*» como el acto (formal *quo*) de las realidades compuestas de por sí no puede ser sin *subsistir* en un sujeto que ejercite esta formalidad, es decir, en el «quod est» que lo recibe.¹²⁹ Es la consecuencia que Boecio como buen aristotélico se ve obligado a afirmar: el mismo ser considerado en sí mismo todavía no es, pues del hecho que el intelecto pueda coger aspectos diversos de la misma realidad, no significa de entrada que éstos se configuren como realidades en sí mismas, aún que sea esta la tendencia natural del intelecto humano. La razón de este fenómeno está en que el intelecto tiene por objeto la «quidditas rei materialis»¹³⁰ y que por lo tanto tiende a enfocar (pero sin estar obligado a ello) todo bajo el prisma de una «quidditas rei».¹³¹

¹²⁶ Cf. C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 104.

¹²⁷ R. MCINERNY, «Boethius and Saint Thomas Aquinas», 231.

¹²⁸ BOECIO, *De Hebdomadibus*, 10, 28-30.

¹²⁹ «Or, remarquons-le, cette forme constitutrice de la substance composée n'est pas cette substance totale; elle n'en est qu'une partie. Prise à part, elle n'est pas. Le propre de cette substance composée, et c'est par là que tout ce qui n'est pas Dieu se distingue de Dieu, est donc que même son *esse* n'est pas, ou, si l'on préfère, son *esse* lui-même n'est encore qu'un *quo est*» (E. GILSON, *La philosophie au...*, 149).

¹³⁰ «Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit»

Las formas imágenes¹³² no existen en sí mismas y por sí mismas. Su «esse» no es separado, pues su razón formal no permite una realización total de toda su riqueza, y así las obliga a entrar en composición para que puedan existir y subsistir. Por ello el «esse», como acto derivado y dependiente de la forma, no puede existir por sí mismo, sino que existe solamente como el resultado de la composición. Esto significa que el «ipsum esse» no puede en ningún modo ser sujeto, mientras el «id quod est» sí. Sólo «id quod est» «*accepta essendi forma est atque consistit*». Precisamente aquí se radica la primera distinción que ofrece Boecio entre el «esse» y el «id quod est». Obviamente todo el enfoque del *De Hebdomadibus* está sobre el «id quod est» con el fin de evidenciar la estructura del ente material y, por medio de ella, resolver el problema del bien. Quizás por ello no se ve con claridad esta primera diferencia, sin embargo sobran las explicaciones si se compara con el pasaje correlativo en el *De Trinitate* en donde todo el enfoque está no el «quod est» sino que en la Sustancia divina, y por lo tanto, en la «*forma neque imago est et quae esse ipsum est*»¹³³:

*Formae vero subiectae esse non possunt. Nam quod ceterae formae subiectae accidentibus sunt ut humanitas, non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subiecta est; dum enim materia subiecta humanitati suscipit quodlibet accidens, ipsa hoc suscipere videtur humanitas. Forma vero quae est sine materia non poterit esse subiectum nec vero inesse materiae, neque enim esset forma, sed imago.*¹³⁴

El texto es claro y casi categórico y no hace falta hacer una repetición de expuesto en el apartado sobre el *De Trinitate* sobre el carácter subjetivo del sínolo, pues el desarrollo del texto boeciano del punto de vista formal es perfecto.¹³⁵ Pero lo que más golpea es la expresión «forma essendi». Ciertamente con «forma essendi» Boecio no quiere decir que exista una «forma del ser» como un analogón de las demás formas de las sustancias materiales configurándose como una forma

(THOMAS AQUINAS, *S. Th.*, I, 85, 5, ad 3^{um}. A partir de ahora las citas de la Suma se darán abreviadas).

¹³¹ Cf. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione...*, 151-152.

¹³² Cf. BOETHIUS, *De Trinitate*, 12, 54.

¹³³ *Ibid.*, 8, 19-20.

¹³⁴ *Ibid.*, 10-12, 43-51. El cursivo es mío.

¹³⁵ Cf. C. FABRO, «*Intorno al fondamento...*», 105.

pura, universal, indeterminada, diversa y prioritaria con respecto a las demás formas que se añadirían a esta para ir concretando poco a poco el ente. «Forma essendi» significa más bien la misma forma en cuanto que ésta hace que una determinada realidad sea y sea tal. Así en sentido primario «forma essendi» es la forma específica: el hombre es y es aquello que es en virtud de la forma. De la misma manera que la estatua con respecto al bronce.¹³⁶ La forma hace ser determinando e informando la materia constituyendo así el «id quod est». Por este motivo el concreto existente es en virtud de su forma, pero a su vez subsiste en el sujeto compuesto de materia y forma. Por ello Boecio afirma que «est atque consistit».¹³⁷

Por lo tanto con «forma essendi», Boecio quiere decir que toda forma sustancial es: [1] el principio ontológico que encasilla el ser dentro de una determinada especie o modo concreto de ser y, además, [2] es el principio «quo est» de cualquier realidad que la hace ser *simpliciter*. De su relación constitutiva con la forma, el ser de las realidades finitas es un ser correlacionado estructuralmente a una forma que por este mismo motivo es también una «forma essendi». El ser permanece siempre como ser tal o cual. No se encuentran en el mundo de las realidades limitadas un «ser» sin ninguna determinación, sino que en la realidad se encuentran siempre ser «hombre», ser «animal», ser «bueno», ser «blanco», etc. Es decir, el ser en su acepción formal.¹³⁸

De aquí se concluye que la teoría del ser en Boecio va sobre todo ligada a las siguientes deducciones: [1] «omne esse ex forma est», [2] toda forma es a su manera forma determinante del ser, es decir, forma essendi, [3] por lo tanto, como consecuencia, la forma da contemporáneamente el ser y el ser tal siendo principio ontológico-estructural y existencial a la vez.¹³⁹ Pues no hace simplemente ser, sino que hace ser de tal o cual modo. Para el hombre ser y ser hombre es la misma realidad como para la estatua ser y ser estatua es la misma cosa y deriva de la

¹³⁶ Cf. BOETHIUS, *De Trinitate*, 10, 21-24.

¹³⁷ Cf. BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 30.

¹³⁸ Cf. B. MAIOLI, *Teoria dell'essere...*, 25.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, 30.

forma.¹⁴⁰ Pues no existe algo que exista y no sea determinado. Por lo tanto, lo que es principio de determinación es también principio del ser.¹⁴¹

b. «*ipsum esse nullo modo aliquo participat*»

Los axiomas III y IV hablando aún de la diferencia entre «esse» e «*id quod est*», introducen la noción de participación como un ulterior factor de la distinción entre los dos términos. Además, aún que no aparenten, los axiomas III y IV están íntimamente conectados con el II y entre sí. Recuérdese que el axioma II terminaba con la frase «*quod est accepta essendi forma est atque consistit*»¹⁴² en la que Boecio afirmaba la subjetividad del «*quod est*» y cómo esta afirmación se conecta con la otra fórmula del axioma III: «*...est autem aliquid, cum esse suscepit*».¹⁴³ Se ve claramente entonces cómo en los dos axiomas siguientes: [1] se expone la diferencia según la participación en la que el «*quod est*» *tiene* otras perfecciones *junto* con aquella perfección primera que hace con que sea lo que es: «*quod est participare aliquo potest*»¹⁴⁴ (axioma III); [2] luego después de explicar la diferencia según la participación ofrece la tercera que es ahora una consecuencia de la participación: «*ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum*»,¹⁴⁵ es decir, el «esse» en sí mismo es puro no tiene nada más de lo que él mismo es.

Aquí es importante tener presente algunos principios ya evidenciados de las reflexiones precedentes para una correcta hermenéutica de los textos según la mente del autor: [1] el principio ontológico capital de Boecio por el cual «*omne*

¹⁴⁰ Cf. BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 21ss.

¹⁴¹ «C'è una «nozione iniziale» di esse (come di ens), ch'è l'atto dell'ente nel senso più indeterminato, quello che S. Tommaso qualche volta indica come «esse commune»: l'esse può indicare qualsiasi realtà o attualità, l'essenza (albedo) e l'actus essendi, l'appartenenza all'ordine reale come all'ordine logico. È detta nozione iniziale perché è dalla sua avvertenza, dalla riflessione su di essa, che s'inizia la ricerca metafisica» (C. FABRO, «La problematica dello «esse» tomistico», en *Tomismo e pensiero moderno*, [Cathedra sancti Thomae, 12], Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 107.).

¹⁴² BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 29-30.

¹⁴³ *Ibid.*, 40, 34.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 40, 31.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 40, 37.

namque esse ex forma est»¹⁴⁶; [2] «nihil igitur secundo materia esse dicitur, sed secundum propriam formam»¹⁴⁷ de donde se concluía que para Boecio «esse» y «esse aliquid» son inseparables, aún que se pueda objetivar formalmente el ser como el acto ejercitado por un sujeto; [3] «formae vero subiectae esse non possunt (...), pero «materia subiecta humanitati suscipit quodlibet accidens, ipsa hoc suscipere videtur humanitas»;¹⁴⁸ [4] «unum quodque enim habet esse suum ex (...) partibus suis, (...) est partes suae coniunctae, sed non hoc vel hoc singulariter»¹⁴⁹. Es decir, que la forma se concretiza (es multiplicada e individuada) cuando se recibe en la materia.

Así el «quod est participare aliquo potest»¹⁵⁰ se comprende fácilmente, pues el «esse» como acto formal resulta, en las realidades subsistentes, de la composición de elementos «hoc atque hoc».¹⁵¹ Sin embargo hay que distinguir en el contexto boeciano que estos elementos no son unívocos, sino que se configuran cada uno con una función bien determinada. Por lo tanto de los principios [1] y [2] se puede distinguir un «hoc» *participatum* o, como se ha dicho, *ejercitado* por el sujeto y que se predica de éste como el elemento formal constitutivo. Según los principios [3] y [4], se distingue el otro polo como el «hoc» *participans* o sujeto que concretiza esta formalidad en acto. De hecho no se podría dar un sujeto en acto, sino en cuanto que contiene en sí la formalidad en concreto,¹⁵² de tal manera que un elemento abraza el otro en una complementariedad e interacción perfecta constituyendo una dialéctica del «ser» y del «tener» que después será asumida por S. Tomás como el ser «in actu» y ser «ut actus». Por ello que en el axioma III Boecio presenta el «participare» como recepción del «esse» sustancial (en concreto) a través de la forma recibida en la materia, es decir, en el «quod est». El axioma IV, por otro lado, refiere a la *participatio* como la ulterior posesión de las formas secundarias o accidentales que suponen ya la presencia de

¹⁴⁶ BOETHIUS, *De Trinitate*, 10, 21.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 10, 28-29.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 10, 43-48.

¹⁴⁹ *Ibid.*, II, 10, 33-36.

¹⁵⁰ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 31.

¹⁵¹ BOETHIUS, *De Trinitate*, 10, 33.

¹⁵² Cf. C. FABRO, «*Neotomismo e neosuarismo*», 470.

la forma sustancial «ex qua esse est»¹⁵³

Una vez afirmado el estatuto del concreto con respeto a la participación, ahora por oposición a aquél se afirma: «ipsum esse nullo modo aliquo participat»¹⁵⁴ y que se conecta con el principio [3] citado del *De Trinitate*. Parangonando las dos fórmulas, se puede concluir que el «ipsum esse nullo modo aliquo participat» es para Boecio un principio metafísico de doble valencia y por lo tanto universal válido tanto para las formas «sine materia» como para las que entran en composición con la materia. Pues tanto en el *De Trinitate* que analiza el estatuto de la Sustancia divina como forma sin materia que por lo mismo, como se ha visto, «est id quod est»,¹⁵⁵ como en el *De Hebdomadibus* al analizar las sustancias concretas que «non sunt id quod sunt»,¹⁵⁶ el abstracto no puede ser sujeto.

Así en primera instancia la afirmación «ipsum esse nullo modo aliquo participat» se aplica primero y sobre todo a la Sustancia divina, pues por la pureza de su forma no necesita la composición para el ejercicio de su ser omnimodo constituyéndose la misma forma una realidad completa. Sin embargo, el principio también es válido para las realidades que sí entran en composición, aún que desde otro punto de vista. Pues aquí la *realidad* no es la forma, sino el compuesto, es decir, el «id quod est» del cual la forma se relaciona como el elemento constitutivo activo que será siempre al fin y al cabo un elemento, y por lo tanto como se ha visto, predicado del todo *sólo* como parte, es decir, como un «quo» y no como un «quod». De modo que el mismo ser no participa en otra formalidad, pues a la forma en cuanto tal no se le puede añadir o quitar ninguna perfección. De lo contrario ya no sería la forma de tal o cual cosa, pues como se ha visto, las formas son como números.

El «quod est» como una realidad resultante de una composición puede

¹⁵³ Cf. C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 104.

¹⁵⁴ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 32-33.

¹⁵⁵ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 38-39.

¹⁵⁶ *Ibid.*, II, 10, 31.

recibir otras formalidades «*praeterquam quod ipsum est*»¹⁵⁷ (axioma IV) a las que Boecio llama «*participatio*».¹⁵⁸ ¿Pero qué es el «*quod ipsum est*» del «*quod est*»? En otras palabras, ¿qué es la esencia (del «*quod est*»)? El *De Trinitate* con respecto a esto parece tener afirmaciones contradictorias. Pues por un lado en el principio [2] se afirma que nada se dice ser a causa de la materia sino a causa de la forma, pues, como se ha visto, ésta es el «*hoc participatum*», identificando así el «*quod ipsum est*» del «*quod est*» con la forma. Pero por otro lado en el principio [4], enunciado apenas unas líneas después, se afirma que toda realidad compuesta no es «*hoc atque hoc singulariter*»¹⁵⁹, sino que «*partes suae coniunctae*», es decir, que el ser resulta de la composición de los elementos en su conjunto y no en un elemento tomado separadamente. En resumen, por un lado Boecio identifica la esencia con la *parte* formal, es decir, con el «*hoc participatum*» y en seguida la identifica con el todo o el sínolo resultante del «*hoc atque hoc*».

Por lo tanto hay que precisar cual es la razón de esencia, o lo que se entiende por dicho término. Primeramente hay que tener presente el principio aristotélico por el cual todo que se compone de elementos no se identifica con ninguno de los elementos del cual procede.¹⁶⁰ Pues en efecto ninguna cosa compuesta puede ser causa o elemento de sí mismo en cuanto que su ser es el resultado de la interacción de elementos diversos.¹⁶¹ De otro modo se correría el riesgo de caer en un platonismo, si se identifica cada uno de los elementos formales de una realidad compuesta con una correspondiente entidad separada de la cual se participa.

¹⁵⁷ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 10, 35.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 40, 32-33.

¹⁵⁹ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 34-35.

¹⁶⁰ «Ἐτι πῶς ἐνδέχεται πάντων εἶναι ταῦτα στοιχεῖα; οὐδὲν γὰρ οἶον τ' εἶναι τῶν στοιχείων τῷ ἐκ στοιχείων τῷ ἐκ στοιχείων συγκειμένῳ τὸ αὐτὸ, οἶον τῷ BA τὸ B ἢ A (οὐδε δὴ τῶν νοητῶν στοιχείων ἐστίν, οἶον τὸ ἄν ἢ τὸ ἕν· ὑπάρχει γὰρ ταῦτα ἕκαστῳ καὶ τῶν συνθέτων). οὐδὲν ἄρ' ἔσται αὐτῶν οὔτ' οὐσία οὔτε πρό τι· ἀλλ' ἀναγκαῖον. οὐκ ἔστιν ἄρα πάντων ταῦτα στοιχεῖα» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Λ 4 1070 b 4-10).

¹⁶¹ Cf. THOMAS AQUINAS, *In Duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Romae (1950), lect. IV n. 2461. A partir de ahora se abreviará la obra como *In (número) lib. Metaph.*

Sin embargo, esta posición no se puede sostener, aún que se diera el caso de la participación como la describe Platón. En efecto éste afirma, por ejemplo, que algo se dice ente por participar en el «Ente» separado.¹⁶² Así igualmente algo se dice uno por la participación en el «Uno» separado lo cual hace posible la predicación. Pero aún así, lo que procede de elementos no se identifica con ninguno de los elementos del cual procede. Por que incluso en el caso de los elementos inteligibles «uno» y «ente», participados por la realidad singular, no se identifican con la cosa derivada de ellos. Esto se ve cuando se considera que los elementos «ente» y «uno» se predicán siempre de todo lo que es. Pues «este ente» se dice tal por la participación en el «Ente». De la misma manera «aquel ente» igualmente se dice tal por la participación en el «Ente». Ahora, si las cosas que proceden de elementos se *identificasen* con los mismos elementos, entonces todas las cosas que proceden del «Ente» serían idénticas entre sí. Pero esto va en contra de la experiencia pues es evidente que «este ente» no es «aquel ente». Por lo tanto aún en la doctrina de Platón aquello que procede de la composición de elementos no se identifica con ninguno de los elementos del cual procede:

Et quia videbatur hoc habere instantiam in principiis a Platone positis, quae sunt unum et ens, eo quod unumquodque principiorum est unum et ens; ideo consequenter hoc excludit, dicens, quod neque etiam intellectualium elementorum, quae sunt unum et ens, possibile est aliquod esse idem cum his quae sunt ex elementis. Vocat autem ea intellectualia, quia universalia intellectu percipiuntur, et quia Plato ea ponebat separata a sensibilibus. Et quod huiusmodi elementa sint alia ab eis quorum sunt elementa, probat, quia huiusmodi elementa, idest unum et ens, insunt singulis compositorum ex eis, nullum autem compositorum ex eis inest aliis. Unde patet, quod et ista elementa differunt ab his quae sunt composita ex eis.¹⁶³

Así se concluye que si algo que procede de elementos que convienen entre sí, este algo no puede ser denominado por algún de estos elementos, aún que este elemento sea el principio del todo. Ahora en las realidades materiales que tienen su ser de la composición un elemento formal y uno material no pueden identificarse primariamente con ninguno de sus elementos sino que en la realidad

¹⁶² Cf. PLATÓN, *Sofista*, 256a-257c.

¹⁶³ THOMAS AQUINAS, *In XII lib. Metaph.*, n. 2461-2463.

del compuesto.¹⁶⁴ En otras palabras, lo que hace con que un hombre sea tal no puede ser sólo la forma o la materia aisladamente sino que el sínolo de materia y forma. Por lo tanto «quod cum esse consequitur compositionem materiae et formae, quamvis forma sit principium esse, non tamen denominatur aliquod ens *a forma sed a toto*; et ideo essentia non dicit formam tantum sed in compositis ex materia et forma, dicit totum». ¹⁶⁵ Así la esencia primariamente es aquello «...*secundum quam res esse dicitur*: unde oportet quod essentia qua res denominatur ens non tantum sit forma, neque tantum materia, set utrumque, quamuis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa». ¹⁶⁶

Así en las sustancias materiales estrictamente no se puede afirmar que su esencia sea alguno de sus elementos separadamente. Que la materia no sea la esencia es evidente, pues es el elemento potencial pasivo e indeterminado. Ahora lo que hace conocible una esencia es aquello que la ordena dentro de un género y una especie y por el cual ésta está en acto. Esto se da a través de la forma que es el principio actual y determinativo de la esencia.

In substantiis igitur compositis forma et materia nota est, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici quod alterum eorum tantum essentia esse dicatur. Quod enim materia sola rei non sit essentia, planum est, quia res per essentiam suam et cognoscibilis est et in specie ordinatur vel genere. Set materia neque cognitionis principium est, neque secundum eam aliquid ad genus vel speciem determinatur, set secundum id quod aliquid actu est. Neque etiam forma tantum essentia substantie compositae dici potest, quamuis hoc quidam asserere conentur. ¹⁶⁷

Sin embargo lógicamente hablando, la esencia se identifica con aquello que expresa la definición de la cosa. ¹⁶⁸ Por lo tanto si en la definición de la cosa entra la materia y la forma, del mismo modo también en la esencia. Pues el intelecto está obligado a coger la realidad como ésta es por lo que la definición

¹⁶⁴ Cf. THOMAS AQUINAS, *Scriptum super libros sententiarum: Commentum in primum Sententiarum*, Lethielleux, Paris 1929, dist. 23, a.1, co. A partir de ahora las citaciones del Libro de las Sentencias se darán abreviadas.

¹⁶⁵ *Ibid.*, dist. 23, a.1, co, p. 555.

¹⁶⁶ THOMAS AQUINAS, *De ente et essentia*, II, 371, 53-57.

¹⁶⁷ *Ibid.*, II, 370, 1-12.

¹⁶⁸ *Ibid.*, II, 371, 72-73.

reflejará, se bien a su modo, la misma realidad externa¹⁶⁹, de acuerdo con su modo concreto de conocer, es decir universalmente por la abstracción de la materia individual. Por ello que en la definición, por ejemplo, de hombre no entra en juego la «materia quantitate signata»¹⁷⁰ por medio de la cual se determina el ente en su individuación, sino que sólo la materia común que determina el género en su especie, de tal manera que el universal «hombre» se predica del individuo Sócrates. Así en la definición, y por lo tanto en la esencia, por ejemplo, del hombre en cuanto hombre, no entra la materia particular (que por otro lado entraría en la definición del particular si esta existiese):

Ad secundum dicendum quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc, in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis, communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII metaphys.; et ideo sine eis considerari potest.¹⁷¹

Por ello que los conceptos que entran en juego en la definición de la esencia y los elementos que componen el individuo no se relacionan unívocamente sino que de manera análoga, pues en la definición de hombre se afirma que éste es un «animal racional» y *no* que es compuesto de «animal» y «racional» como lo es en cuanto compuesto de alma y cuerpo, es decir, materia y forma.¹⁷² Pues tanto el género «animal» como la diferencia «racional» indican el

¹⁶⁹ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 152.

¹⁷⁰ «Ad tertium dicendum quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma, habet rationem hypostasis et personae, anima enim et caro et os sunt de ratione hominis, sed haec anima et haec caro et hoc os sunt de ratione huius hominis» (THOMAS AQUINAS, *S. Th.*, I, 29, 2, ad^{2um}).

¹⁷¹ *Ibid.*, I, 85, 1, ad. 2^{um}.

¹⁷² «Therefore, one thing is the logical composition, another is the real one, and another is the relationship in which the respective elements stand: there, it is a question of the synthesis of concepts, and the identity is supposed in which the affirmation consists;

todo, uno de manera indeterminada y el otro de una manera determinada. Pues si el hombre no fuera todo lo que implica un animal no se podría decir o predicar «animal» del hombre, pues así se consideraría animal como una parte y como la parte no se predica del todo, «animal» no se predicaría del hombre. Pero animal sí se predica del hombre, por lo tanto, el género en la definición indica el todo, pero de una manera indeterminada. Lo mismo se puede afirmar de la diferencia y de la especie, pues éstas también indican el todo. En el caso del hombre, la diferencia «racional» indica el todo, pero de manera determinada y la especie abraza ambos elementos: el determinado y el indeterminado.¹⁷³

Le parti quindi della definizione *non stanno ad indicare delle essenze*, dalla cui unione consti il reale definito, ma il *genere e tutte le differenze* intermedie, p. e. dalla corporeità fino alla razionalità che è l'ultima, esprimono in concreto *l'unica sostanza* determinata dall'ultima differenza.¹⁷⁴

Por lo tanto el género no se identifica con la materia, sino que éste se educa de aquella. Pues como el género en la definición presenta el todo de modo indeterminado, es decir, abierto a recibir una denominación específica, así la materia en la realidad es el principio potencial e indeterminado. Del mismo modo la diferencia. Ésta presenta el todo de manera determinada, pues se educa de la forma como principio especificativo.¹⁷⁵ De tal manera que en la definición el *concepto* del género se relaciona con la *parte* material de la esencia y la diferencia con la formal.¹⁷⁶

Sicut enim in genere substantiae, differentia, quae praedicatur de genere, et advenit ei ad constitutionem speciei, comparatur ad ipsum ut actus et

here, since the real is composed of real elements and principles, it is a question of real composition which presupposes the real difference between the component principles» (C. FABRO, «Platonism, Neo-Platonism and Thomism: Convergencies and Divergencies», en *The New Scholasticism* 44 (1970), 98).

¹⁷³ Cf. THOMAS AQUINAS, *De ente et essentia*, II, 371, 85-101.

¹⁷⁴ C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 150. El cursivo es mío.

¹⁷⁵ «Every truth which is expressed by a composition of concepts, which are not purely synonymous, must have a real foundation and therefore supposes a "certain" corresponding real composition which is that of matter and form, of substance and accident» (C. FABRO, «Platonism, Neo-Platonism and Thomism»..., 97).

¹⁷⁶ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 152.

forma, ita etiam in aliis definitionibus. Non enim est intelligendum, quod differentia sit forma, aut genus sit materia, cum genus et differentiae praedicentur de specie, materia autem et forma non praedicentur de composito: sed hoc dicitur, quia genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale. Sicut genus hominis est animal, quia significat aliquid habens naturam sensitivam; quae quidem materialiter se habet ad naturam intellectivam, a qua sumitur rationale, quae est differentia hominis. Rationale vero significat aliquid habens naturam intellectivam. Et inde est quod genus habet differentias potestate, et quod genus et differentia proportionantur materiae et formae.¹⁷⁷

Este contraste ente los elementos de la definición y los de la esencia presentan dos causas. Por un lado, subjetivamente está la naturaleza del conocimiento humano que conoce universalmente las realidades materiales a través de la abstracción y objetivamente por que la realidad misma que «domina» el conocimiento humano obligándolo a asimilar la realidad tal cual es, y por lo tanto, cogiendo no sólo el aspecto formal de esta, sino que también el material y imitando en la estructura formal abstracta todo cuanto la realidad posee en su realidad concreta¹⁷⁸ que intrínsecamente se presenta compuesta de dos elementos, es decir la materia y la forma, fundamento de las relaciones entre género y diferencia:

Poichè io sono persuaso che questo processo riflette una necessità oggettiva, e non dipende dal mio arbitrio, bisogna ammettere che «a parte rei» ci sia un fondamento di questo processo contrario della mente; ciò vuol dire che la realtà stessa deve risultare di due elementi che nell'astrazione fondano quelle due abitudini così diverse della mente: se così non fosse, genere e differenza si differenzierebbero come Tullius e Cicero.¹⁷⁹

La diferencia entre los conceptos que entran en juego en la definición y los elementos que se componen en una naturaleza material se encuentra en el modo cómo se consideran. Si se toma el género y la diferencia por la razón en la que la diferencia determina el género constituyendo la especie, así género y diferencia se relacionan como materia y forma que entran en composición para formar el

¹⁷⁷ THOMAS AQUINAS, *In VIII lib. metaph.*, lect. 2, n. 1697.

¹⁷⁸ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 152.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 151-152.

compuesto en la definición, sin embargo no se diferencian uno del otro, sino que presentan una misma realidad bajo diversos ángulos.¹⁸⁰ Pero se si considera no tanto aquello por el cual son tomados, sino lo que cada término *designa*, género y diferencia, materia y forma se distinguen. Pues el género y la diferencia designan el todo, mientras la materia y la forma designan las partes que entran en composición. En otras palabras, la diferencia no se añade al género como la parte al todo, sino como todo al todo.¹⁸¹ Por lo tanto hay un relación proporcional¹⁸² dependiente y no unívoca entre las partes de la definición y las partes integrantes de la cosa. Por ejemplo, «animal» no es una parte del hombre, ni tampoco «racional», sino que todo el hombre es «animal» y todo el hombre es «racional». Pero ahora «animal» relacionado con «racional» se toman como materia y forma:¹⁸³

Hoc tamen commune est utrobique, quod sicut ipsa essentia materiae dividitur per formas, ita ipsa natura generis diversificatur per differentias. Sed hoc utrobique distat, quia materia est in utroque divisorum, non tamen est utrumque eorum; genus autem utrumque eorum est: quia materia nominat partem, genus autem totum.¹⁸⁴

Resumiendo, lógicamente hablando el género recibe la determinación de la diferencia constituyéndose ambos en una especie. La especie que es indeterminada con respecto al singular que recibe la determinación de la «materia quantitate signata», constituyendo el individuo. Pero aún que género, especie e individuo se relacionen como determinado e indeterminado en una gradual profundización hacia el individuo, esta doble relación de determinación (género-

¹⁸⁰ «Genus and difference are concepts unified in the definition of the species and as such they cannot indicate distinct realities; rather, as expressive concepts, they both indicate simple formalities. Considered as parts of the definition that should itself be a unity of genus and difference, they indicate the same specific nature but in different ways» (C. FABRO, «The intensive hermeneutics of thomistic philosophy...», 463).

¹⁸¹ Cf. THOMAS AQUINAS, *In X lib. metaph.*, lect. 10, n. 2114.

¹⁸² «Ma anche nelle sostanze materiali, genere e differenza come elementi della definizione si può dire che corrispondono alla materia e forma della sostanza concreta soltanto indirettamente ovvero “proporzionalmente”: cioè il genere, ch'è l'elemento indeterminato della definizione, corrisponde alla materia ch'è il principio puramente potenziale, e la differenza ch'è l'elemento specificante corrisponde alla forma ch'è il principio attuale» (C. FABRO, «Elementi por una dottrina della partecipazione», 431).

¹⁸³ Cf. THOMAS AQUINAS, *In VII lib. metaph.*, lect.9, n. 1463.

¹⁸⁴ THOMAS AQUINAS, *In X lib. metaph.*, lect. 10, n. 2116.

especie, especie-individuo) sin embargo non es univoca, sino análoga:¹⁸⁵ el aspecto común está en el hecho que las dos parejas de términos están entre sí como indeterminado y determinado. Pero se diferencian en que la determinación del género se da por medio de la materia común que *se toma de* (pero no *es*) la materia «signata», mientras que la razón del género determinado en la especie se da a través de la diferencia específica que igualmente *se toma de* (pero no *es*) la forma, pues tanto el género como la especie designan el todo:¹⁸⁶

Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam, ideo oportet ut nomen significans id *unde natura generis sumitur*, cum praecisione forme determinatae perficientis speciem, *significet partem materiale totius*, sicut corpus est pars materialis hominis. Nomen autem significans id unde sumitur natura speciei cum praecisione materie designate, significat partem formalem. Et ideo humanitas significatur ut forma quedam, et dicitur quod est forma totius; non quidem quasi superaddita partibus essentialibus, scilicet forme et materie, sicut forma domus superadditur partibus integralibus eius: sed magis est forma, que est totum scilicet formam complectens et materiam, tamen cum praecisione eorum, per quae nata est materia designari.¹⁸⁷

En otras palabras, la esencia puede asumir dos acepciones: [1] sobre todo como un término «quod est» que designa el «todo» prescindiendo sólo de la materia particular que determina el individuo, pero no de la común. De tal manera que, por ejemplo, el término «hombre» se mantiene abierto para ser predicado de los particulares: «Sócrates es un hombre» «et sic enim includitur in potentia etiam materia demonstrata in natura communi».¹⁸⁸ [2] Se puede considerar la esencia secundariamente como un «quo est» que designará entonces no el todo, más la parte, en concreto la parte formal, el polo activo-determinante del compuesto que no se predica del particular y no es ni género ni especie: «Sócrates no es la humanidad».¹⁸⁹

¹⁸⁵ Cf. THOMAS AQUINAS, *De ente et essentia*, II, 371, 85-101.

¹⁸⁶ Cf. *Ibid.*, II, 372, 164-183.

¹⁸⁷ *Ibid.*, II, 373, 274-291.

¹⁸⁸ THOMAS AQUINAS, *In I sent.* dist. 23, q.1, a.1, co, 556.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*

Por lo tanto se puede concluir que Boecio en la exposición de los axiomas III y IV va jugando con las dos maneras con que se puede considerar una esencia, pues evidentemente en ocasiones toma la esencia como un «quod est»¹⁹⁰ y en otras ocasiones la identifica con «quo est».¹⁹¹ Bajo esta luz se entiende lo que Boecio afirma en el *De Trinitate* «Reliqua enim non sunt id quod sunt [esencia como un *quo est*]. Unum quodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis, et est hoc atque hoc, id est partes suae coniunctae, sed non hoc vel hoc singulariter [esencia como *quod est*] (...); igitur [esencia como *quo est*] non est id quod est».¹⁹² Igualmente así también se entiende su correlativo pasaje en el *De Hebdomadibus*: «Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest [esencia como *quod est*]».¹⁹³

Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, set diversi mode, ut dictum est: quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecedit designationem materie sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam; et ideo predicatur hoc nomen homo de individuis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id quod est hominis in quantum est homo, et praecedit omnem designationem; Unde de individuis hominis non predicatur. *Et propter hoc etiam nomen essentiae quandoque invenitur predicatum in re, dicimus enim Sortem esse essentiam quandam; et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Sortis non est Sortes.*¹⁹⁴

c. «ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum»

Teniendo en mente lo anterior, se ve ahora claro cómo el axioma IV se cierra con la conclusión del razonamiento de la participación: «id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum».¹⁹⁵ Por una parte se constata en el *De Trinitate* que la forma se

¹⁹⁰ «Unum quodque enim habet esse suum ex (...) partibus suis, (...) est partes suae coniunctae, sed non hoc vel hoc singulariter» (BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 32-35).

¹⁹¹ «Nihil igitur secundo materia esse dicitur, sed secundum propriam formam» (*Ibid.*, II, 10, 28-29).

¹⁹² *Ibid.*, 10, 31-37.

¹⁹³ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 35.

¹⁹⁴ THOMAS AQUINAS, *De ente et essentia*, II, 373, 292-308. El cursivo es mío.

¹⁹⁵ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 35-37.

hace concreta a través de su recepción en la materia constituyendo el «quod est» que es el sujeto del ser. Y por otra parte, tanto el *De Trinitate*¹⁹⁶ como el *De Hebdomadibus* afirman que la forma sin materia es el acto puro sin accidentes,¹⁹⁷ por lo cual Boecio afirma en la cuarta proposición que «...nihil aliud praeter se habet admixtum».¹⁹⁸ Mientras que el «quod est» puede recibir otras formas más allá de la sustancial: «id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest»,¹⁹⁹ es decir, puede participar en ulteriores determinaciones accidentales. Sin embargo el «esse» no puede, considerado en sí mismo, entrar en composición con otras determinaciones que no son propias de su estructura formal, pues ésta presenta una inmanente necesidad estructural por lo cual es lo que es.²⁰⁰ Por ejemplo «ser blanco» no hace parte de la estructura formal del hombre, de otro modo todos los hombres serían blancos. Sólo el individuo concreto puede ser o no ser blanco.²⁰¹

3. La lectura boeciana de la distinción de sustancia y accidentes

Dentro del análisis metafísicos del ente finito, se da ahora un segundo gran paso. Primero se había evidenciado la diferencia entre el «esse» y el «id quod est» en sus tres vertientes o aspectos: sujeto, participación y composición. En donde cada una es casi una especificación y profundización de la anterior. En efecto, si el «quod est» puede ser un sujeto en contraposición con el «esse», entonces este carácter subjetivo se concretiza en la participación. Y la participación a su vez se

¹⁹⁶ Cf. BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 12, 46-51.

¹⁹⁷ Cf. C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 105.

¹⁹⁸ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 36-37.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 40, 35-36.

²⁰⁰ «Precisando e riprendendo il tema del III e IV assioma del *De Hebdomadibus* (cfr. in particolare il IV: «Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum»), una forma in quanto tale è solo forma e non può partecipare ad altro, né essere sostrato potenziale di ulteriori determinazioni, né essere in commistione con qualche cosa d'altro da se stessa. Per questo «eo quod ipsa est» non è soggetto di accidenti. Sembra essere sostrato in quanto inerisce alla materia: in realtà è solo la materia — in quanto sostrato della forma ed in quanto con essa costituente il concreto individuo — il sostrato degli accidenti. Quando, ad es., la materia sostrato della «umanità» assume una qualche proprietà accidentale, sembra (videtur) che sia la «umanità» stessa ad assumerla: in realtà è la materia e con essa il sinolo il sostrato degli accidenti» (B. MAIOLI, *Teoria dell'essere...*, 47).

²⁰¹ Cf. *Ibid.*, 34-35.

relaciona intrínsecamente con la composición. Una vez evidenciada estas tres diferencias correlativas existentes entre el «esse» y el «id quod est», se pasa ahora a una segunda consideración en donde se precisa la estructura interna del «quod est».

Dado que el axioma IV concluía de una manera genérica la necesidad de la composición del «id quod est», ahora en las proporciones V y VI se ofrece una profundización de la naturaleza concreta de esta composición y su fundamento en la participación. Primero en la proposición V clarifica la vaga expresión «participatio» que había sido definida en la proposición IV como «habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest»²⁰² Este «aliquid» se identifica con los accidentes que son articulados dentro de la dinámica de los binomios «quod est» y «esse». Segundo, puesto que la distinción de «quod est» y «esse» reclaman la participación y habiendo distinguido sustancia y accidente dentro de la dinámica de esta distinción, consecuentemente en el axioma VI, Boecio aplica la noción de participación no sólo al «id quod est», sino que a los accidentes mostrando en estos términos la relación que hay entre ellos.

Igualmente para la comprensión de las proposiciones V y VI hay que tener presente algunos principios: [1] «Forma (...) quae esse ipsum est et ex qua esse».²⁰³ Es el principio que dice relación a Dios. Como se ha visto, Dios es la forma pura y sin materia. Su forma es el mismo ser y que por ello la realidad de su ser no se declina en una modalidad concreta. A la vez la Sustancia divina es la que da el ser a la realidad a través de la donación de las demás formas. [2] «Omne namque esse ex forma est».²⁰⁴ La forma recibe prioridad sobre el ser que como se ha visto es el resultado de la actualidad de la forma. [3] «Nihil igitur secundum materia esse dicitur sed secundum propriam formam».²⁰⁵ Es un principio que sigue casi como un corolario del anterior, por lo que se afirma por un lado la primacía del principio activo del compuesto y por otro lado la inseparabilidad de

²⁰² BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 35-36.

²⁰³ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 8-10, 19-21.

²⁰⁴ *Ibid.*, II, 8-10, 21.

²⁰⁵ *Ibid.*, II, 8-10, 28-29.

ser y ser algo, aún que el ser pueda ser objetivado con un significado propio a parte del compuesto. [4] «Quod est participare aliquo potest, (...) fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem cum esse susceperit»,²⁰⁶ pues «id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest».²⁰⁷

a. «Illic enim accidens hic substantia significatur»

Lo que primero salta a la vista al leer la proposición V es una aparente contradicción, pues unos renglones antes se afirmaba refiriéndose al «quod est» y por lo tanto a la sustancia que «fit enim participatio cum *aliquid iam est; est autem aliquid*, cum esse susceperit».²⁰⁸ Es decir, hace coincidir la sustancia con el «esse aliquid» que va en perfecta consonancia con lo que hasta ahora se había ya expuesto (principio [3]). Sin embargo ahora en el axioma V se da una ulterior distinción en donde el «esse aliquid» ya no se identifica con la sustancia, sino que con los accidentes, mientras que, por otro lado, la sustancia recibe otra denominación: «*esse aliquid in eo quod est*».²⁰⁹

Todo lo que es algo que se constituye tal a causa de su propia forma (principio [2] y [3]). Ahora, las realidades materiales *ejercitan* su ser (algo) en el compuesto de materia y forma, es decir en el «quod est». A causa de su composición los entes finitos «non sunt id quod sunt»,²¹⁰ no realizando así toda la riqueza de su principio formal en un solo individuo, sino que su forma entrando en composición se multiplica y concretiza en diversos entes que realizan parcialmente la realidad de la forma por lo cual «id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest» (principio [4]).²¹¹ Esto significa tres cosas: primero, que el «quod est», o la sustancia, al *recibir* su forma sustancial ejercita su ser (algo) en el compuesto: «quod est accepta essendi forma est atque

²⁰⁶ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 31-34.

²⁰⁷ *Ibid.*, 40, 35-36.

²⁰⁸ *Ibid.*, 40, 37-39.

²⁰⁹ *Ibid.*, 40, 38-39.

²¹⁰ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 31.

²¹¹ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 35-36.

consistit»²¹² y «est autem cum esse suscepit».²¹³ Segundo, de la realidad de la composición se concluye la *apertura* del «quod est» a recibir otras formalidades como «participationes».²¹⁴ Tercero, como «omne esse [aliquid] ex forma est», resulta evidente que de las demás formalidades que se reúnen entorno al «quod est», resultan también un «esse aliquid» correspondiente a cada una de ellas. Entonces surge la aporía que reclama una ulterior especificación del «esse aliquid». En otras palabras, cuál es la diferencia entre el ser de la sustancia y del ser de los accidentes.

Es en este contexto que Boecio hace una nueva distinción: «Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est». Aquí la clave de lectura entre los varios «tipos» de «esse aliquid» sería la precisación que hace Boecio: por un lado dice que una cosa es «*tantum esse aliquid*» y otra cosa es «esse aliquid in eo quod est»,²¹⁵ en la cual se hace una nueva lectura de la distinción Aristotélica de sustancia y accidente.²¹⁶ En efecto como se ha visto, toda forma es «forma essendi», pues «omne namque esse ex forma est».²¹⁷ Sin embargo, no todas las formas hacen ser de la misma manera²¹⁸. Se distingue claramente en las sustancias materiales un «esse aliquid» que queda en la «superficie» del «quod ipsum est» del sujeto el cual puede o no poseerlo. Otra cosa bien diversa es el «esse aliquid» en su misma estructura sustancial (quod est) que, *ejercitando* una formalidad²¹⁹ y

²¹² BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 29-30.

²¹³ *Ibid.*, 40, 33-34.

²¹⁴ Así se entiende la afirmación de Boecio que «quod est participare aliquo potest» y que «fit enim participatio cum aliquid iam est» (BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 31-34). «Hence, while the concrete subject, man, remains the same, the formalities by which he is man, white, tall, learned, warm, are many, as parts of one whole. That they are as parts is seen from the fact that man is not humanity, nor is he whiteness, nor learning, and so on (...), now, *that which is*, is signified as concrete, and can therefore <have something more than what it itself is, namely something beyond its essence>» (V. CLARE, «Whether everything that is, is good. Marginal Notes on St. Thomas Exposition o Boethius' De 'hebdomadibus'», en *Laval théologique et philosophique*, 3 (1947), 182).

²¹⁵ Cf. J. A. RODRÍGUEZ, «El concepto de <participación> y su alcance metafísico en la obra de Boecio», en *Naturaleza y gracia*, 1989 (36), 55.

²¹⁶ Cf. B. MAIOLI, *Teoria dell'essere...*, 35-36.

²¹⁷ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 21.

²¹⁸ Cf. B. MAIOLI, *Teoria dell'essere...*, 43.

²¹⁹ Cf. R. MCINERNEY, «Boethius and Saint Thomas Aquinas », 231.

a la vez actuado por esta,²²⁰ «est (aliquid) atque *consistit*»²²¹, mientras que el accidente «*tantum est aliquid*». En otras palabras, se afirma el carácter subsistente del «esse» *ejercitado* por el «quod est» en contraposición con la dependencia de los accidentes que *sólo son, pero no subsisten*. Éstos más bien se asientan sobre «quod est» que «aliquid iam est»:²²² «esse e quod est allora s'integrano a vicenda, l'esse dà l'attualità e il quod est la sussistenza».²²³

b. «Omne quod est participat eo quod est esse ut sit»

Hecha la distinción entre el ser accidental y el sustancial a través del concepto de «quod est» y «esse», Boecio pasa ahora a hablar de la relación que existe entre los mismos y la participación que es, como se ha visto en la proposición III y IV, un reclamo de todo lo que no es. Pero habiendo distinguido una doble valencia del término «esse», es necesario también haber una doble valencia de la «participatio». Es decir la participación del «esse aliquid in eo quod est»²²⁴ y la participación del «*tantum esse aliquid*».²²⁵

Como principios para tener presente, hay que recordar el «ejemplarismo teológico» y el «formalismo ontológico» ya explicado en el capítulo I, Dios es la forma pura de la que procede su ser perfecto y que es la causa de las formas imágenes que a su vez son la causa inmediata del ser correspondiente en cada ente (principios [1] y [2]).

²²⁰ Cf. C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 104.

²²¹ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 30.

²²² *Ibid.*, 40, 33.

²²³ C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 104. La misma distinción vuelve a ser tomada en la solución del problema del tratado en donde se puede apreciar con más claridad la intención de distinguir la sustancia con base en la susistencia del «quod est»: «Itaque quia voluit esse ea alba Qui erat non albus, *sunt alba tantum*; quia vero voluit ea esse bona Qui erat bonus, *sunt bona in eo quod sunt*... Nam bonum esse essentiam respicit» (BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 50, 160-166.). Así mismo: «At non etiam alba in eo quod sunt alba esse oportebit ea quae alba sunt, quoniam ex voluntate Dei fluscerunt ut essent, alba minime. Aliud est enim esse aliud albis esse» (ID., 48, 150-154). Se ve claramente la distinción entre «esse aliquid in eo quod est esse» y «esse aliquid tantum». Lo que es blanco no puede ser tal «in eo quod sunt», pues el ser blanco en tal caso se identificaría con su ser sustancial.

²²⁴ *Ibid.*, 40, 38-39.

²²⁵ *Ibid.*, 40, 38.

En primer lugar la participación del «quod est» en el esse». De los principios citados, se ve que el «esse» al que se refiere Boecio en el axioma VI, aún que muy parecido a la posición tomista del «actus essendi», no se identifica con ésta. Se bien no la contradice permaneciendo abierta a una ulterior precisión, ésta es prácticamente el contrario de aquella.²²⁶ Del ejemplarismo teológico se ve que Dios es la «forma (...) quae esse ipsum est et ex qua esse est»²²⁷ y del formalismo ontológico se afirma que «omne namque esse ex forma est».²²⁸ Por lo tanto Dios como realidad perfectísima es el mismo ser, pues su forma es el «ipsum esse» de la cual procede el ser de las criaturas. Los entes finitos y contingentes y por lo mismo reciben su ser de Dios,²²⁹ pero esta *recepción* del ser se da a través de la forma: «quod est *accepta* essendi forma est atque consistit».²³⁰

Ahora parangonando estos textos con el axioma VI se manifiesta con claridad el sentido que Boecio daba al mismo: «Omne quod est participat eo quod est esse (es decir, «forma (...) quae esse ipsum est»²³¹) ut sit»²³². Pero esta participación, por decirlo de alguna manera, no es activa por parte del «quod est» pues éste es «cum esse *susceperit*».²³³ La participación por parte de Dios es un «efluere» del ser como un acto de su libre voluntad.²³⁴

²²⁶ «Ma poichè Boezio tende a riportare Aristotele a Platone, il discorso si conclude nel riportare e fondare l'esse sulla forma ed è la «forma divina» che fonda la perfezione e trascendenza dell'esse. Sarà l'opera di S. Tommaso quella d'interpretare l'esse come trascendimento di ogni forma e atto trascendente, elevando così la forma divina all'Atto puro dello *Esse Ipsum* e abbassando quindi le forme a potenza dello *esse* partecipato» (C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 105-106).

²²⁷ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 8-10, 19-21.

²²⁸ *Ibid.*, II, 10, 21.

²²⁹ «Forma (...) quae esse ipsum est et ex qua esse est. Omne namque esse ex forma est» (*Ibid.*, II, 10, 19 ss).

²³⁰ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 29.

²³¹ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 8, 19-20.

²³² BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 42, 41.

²³³ *Ibid.*, 40, 33-34.

²³⁴ «Voluntatem igitur boni comitatum est ut essent bona in eo quod sunt (*Ibid.*, 50, 155). No hay que entender este «efluere» en una matriz panteísta, sino que creacionista que de hecho se muestra evidente en todo el contexto de la obra. Dios como ser perfecto el cual por su forma es el «esse ipsum» es la causa creadora de las formas imágenes que entran en composición con la materia. Esto mismo también es lo que recalca Boecio justo al inicio de la solución del problema del bien, pues aún que todas las cosas son buenas en aquello que son, no son de la misma manera que el primer Bien, pues son buenas en lo que Él mismo es: «Idcirco enim liceo in eo quod sint bona sint, non sunt

De ahí que esta primera participación se configura como una «acceptio» de la forma (essendi)²³⁵ y no se identifica con la noción de participación elaborada por S. Tomás,²³⁶ pues el «esse» al que se refiere el axioma VI no ha de ser entendido como el «esse ut actus», sino en el sentido de «forma essendi», pues todo se dice *ser* por la forma.²³⁷

La segunda participación se refiere a la estructura accidental del compuesto. Dado que el «quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest»,²³⁸ se da en la sustancia la recepción de otras formalidades que no «consistunt», pero que *conviven* con el «quod ipsum est». Por lo tanto la segunda participación se constituye como una «μεθεξις». En otras palabras, el «quod est», puede «μέτ-εχειν» otras perfecciones además de aquello que él mismo es.²³⁹

De lo visto se puede afirmar: que la participación en Boecio se configura como una doble valencia: participación como una «acceptio» de la «forma essendi» y participación como una «μεθεξις» en la que el «quod est» *tiene junto con* su perfección sustancial, primera y subsistente, otras perfecciones que *conviven* con la anterior, beneficiándose de su subsistencia. Segundo, las dos participaciones se configuran en una jerarquía de dependencia:²⁴⁰ la participación

tamen similia primo bono, quoniam non quoquo modo sint res ipsum esse earum bonum est, sed quoniam non potest esse ipsum esse rerum, nisi a primo esse defluerit, id est bono» (BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 48, 128 ss).

²³⁵ Pues «accepta essendi forma est atque consistit» (*Ibid.*, 40, 29-30). «Il celebre termine platonico è introdotto d'improvviso in un contesto che si enunziava prettamente aristotelico, ma non c'è per questo da allarmarsi perchè nel testo boeziano sembra che «partecipare» sia sinonimo del «suscipere» logico ed è unicamnete in funzione del «suscipere» che Boezio spiega» (C. FABRO, *Partecipazione e causalidad secondo S. Tommaso D'Aquino*, Società editrice internazionale, Torino, 1960, 206).

²³⁶ ««Ens per participationem» significa quindi per Boezio l'ente finito e composto, nell'ordine della sostanza, di materia e forma, o a somiglianza di materia e forma e non la composizione in linea essendi di essenza ed atto di essere» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 103).

²³⁷ «Nihil igitur secundum materiam esse dicitur sed secundum propriam formam» (BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 28).

²³⁸ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 35-36.

²³⁹ Cf. CASEY G., «An explication of the De Hebdomadibus of Boethius...», 430-431. También: Cf. B. MAIOLI, *Teoria dell'essere...*, 37.

²⁴⁰ «In forza della teoria della doppia partecipazione, la partecipazione accidentale (esse aliquid tantum) presuppone ontologicamente la partecipazione sostanziale (esse

primera en la forma sustancial que hace ser y la segunda la participación en las demás perfecciones accidentales que inhiere en la sustancia.²⁴¹

Le due partecipazioni allora, alla forma sostanziale e alle forme accidentali, non stanno *ex aequo* ma in direzione verticale così – come dichiara la Prop. VI – che la partecipazione alla forma sostanziale fonda quell'accidentale. Quella è partecipazione primaria e fondante (...ut sit), questa è partecipazione secondaria e fondata (...ut aliquid sit) e porta in sé composizione.²⁴²

4. La relación simple y compuesto

El tercer momento en los axiomas metafísicos de Boecio es ahora claro y llano. Primero se expone la configuración del binomio *in simplicibus* y en segundo lugar en las realidades compuestas.

a. Omne simplex

En el *De Trinitate* se afirmaba que «divina substantia sine materia forma est atque ideo unum et est id quod est».²⁴³ Su paralelo en la proposición VII del *De Hebdomadibus* se afirma: «omne simplex esse suum et id quod est unum habet».²⁴⁴ Obviamente aquí Boecio está identificando el «esse suum» con la realidad de la forma. En efecto, en el ente sin materia, la forma ya no se constituye

aliquid in eo quod est esse, ut sit). Soltanto le forme sostanziali sono formae essendi in senso forte: non solo fanno «esser tale» sostanzialmente, ma radicalmente e contemporaneamente «fanno essere». Poiché non è possibile che esista un qualche cosa che non sia determinato, ciò che è principio di determinazione ontologica è anche principio dell'essere: l'essere e l'esser tale derivano dalla forma» (B. MAIOLI, *Teoria dell'essere...*, 43).

²⁴¹ «Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit; est vero, ut participet alio quolibet» (BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 41, 43). «Nam quod ceterae formae subiectae accidentibus sunt ut humanitas, non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subiecta est» (ID., 10-11, 44-46). «Adunque le due partecipazioni dell'*id quod est*, prima all'*ipsum esse* e poi all'*esse aliquid*, vanno intese come partecipazione l'una alla forma sostanziale e l'altra alle forme accidentali; per la partecipazione alla forma sostanziale, da cui ha il suo modo di essere, la creatura è detta partecipare a Dio» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 103).

²⁴² C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 105.

²⁴³ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 29.

²⁴⁴ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 45-46.

como una parte, sino que realmente es todo lo que es tal realidad. Así se puede con toda razón identificar su forma con su ser, pues dicho ser procede directamente de la forma sin entrar en composición: «Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum hoc, illud vere est id quod est».²⁴⁵

b. Omni composito

Exactamente lo contrario sucede con las realidades compuestas. El motivo es claro: el ente compuesto «habet *esse suum* ex his ex quibus est»,²⁴⁶ es decir, de la materia y de la forma y no directa y exclusivamente de la forma. Por lo tanto se ve cómo en este axioma VIII el «esse» ya no apunta a la forma, sino que significa precisamente la realidad resultante de la materia y de la forma, «id est partes suae coniunctae, sed non hoc vel hoc singulariter».²⁴⁷ Sin embargo, como se ha visto, el «hoc atque hoc» que entran en composición no son unívocos en sus funciones: uno es el principio activo y el otro el principio pasivo, de tal manera que es la forma o principio activo la que configura el ser y éste a su vez se apoya sobre la materia. Así el ser resultante de la composición es *la realidad en acto de la forma*, pero no es la forma pura, pues para que sea una forma en acto necesita del soporte potencial de la materia. Ambos forman un todo, es decir, el «id quod est» que se configura como el *ejercicio* de una formalidad.²⁴⁸

Por otro lado se contrasta con el «ipsum est» que como se ha visto es la esencia considerada como parte o principio formal «quia omne secundum propriam formam esse dicitur»,²⁴⁹ y por que es el principio activo que configura el ser: «omne namque esse ex forma est».²⁵⁰ Sin embargo las sustancias creadas no se identifican con su propia forma o principio activo. En otras palabras, no ejercitan toda la riqueza de su principio formal, pues necesitan la composición para ser, mientras que Dios siendo simple ejercita plenamente su forma que «esse

²⁴⁵ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 37.

²⁴⁶ *Ibid.*, II, 10, 32-33.

²⁴⁷ *Ibid.*, II, 10, 33-35.

²⁴⁸ Cf. R. MCINERNEY, «Boethius and Saint Thomas Aquinas », 231.

²⁴⁹ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 28-29.

²⁵⁰ *Ibid.*, II, 10, 21.

ipsum est»²⁵¹ y por ello eminentemente «est id quod est»:²⁵² «Nelle altre sostanze finite e create invece l'*esse* e il *quod est* si distinguono ossia sono aliud l'uno per l'altro: «Sia in quanto anzitutto l'*esse* è ricevuto nel *quod est* così attuato può ricevere le forme (*esse*) degli accidenti».²⁵³

²⁵¹ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 8, 20.

²⁵² *Ibid.*, II, 10, 39.

²⁵³ C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 105.

III

ALGUNAS CONCLUSIONES

Así resumiendo, por un lado, [1] se tiene la forma divina que es el «esse ipsum» y de ella deriva tanto el ser divino que se identifica con su esencia como el ser de las criaturas en cuanto Dios es la causa de las formas particulares «ex qua esse est». El ser de las criaturas deriva inmediatamente de su propia forma sustancial de ahí el principio de carácter universal «omne *namque* esse ex forma est».

Per il fatto che l'esse di ogni creatura deriva dall'Esse che è forma pura, «omne esse ex forma est». Ma la preoccupazione boeziana è ora piuttosto quella di evidenziare la portata ontologica universale dell'assioma: la natura intrinsecamente formale anche dello esse dell'entità finite è data dal fatto che il loro esse deriva dalla loro *propria forma*, anche se si tratta di una forma partecipata e creata.²⁵⁴

[2] La diferencia de la forma divina y la de las criaturas está en el hecho que aquella es simple mientras esta es compuesta de elementos «hoc atque hoc» no identificándose con ningún de los elementos alistadamente, sino que en su conjunto. Pero estos elementos no son unívocos, sino que se relacionan como principio activo y principio pasivo que entrando composición forman la realidad del sujeto que participa o ejercita un acto formal.

Además, aún que se pueda dilucidar de los textos boecianos alguna alusión a la relación entre la forma divina y las demás formas separadas, al fin y al cabo la Sustancia divina se define como forma sin trascender de una manera absoluta con respecto a las demás formas.

[3] Boecio subraya constantemente la emergencia ontológica de la forma no sólo con respecto a la materia, sino que también dentro del concreto «id quod

²⁵⁴ B. MAIOLI, *Teoria dell'essere...*, 42. El cursivo es mío.

est». De esta manera acentúa la distinción ontológica entre principio formal y el complejo de los accidentes que, conjugándose entre sí, constituyen el sujeto subsistente.²⁵⁵ Así la relación entre forma y «esse» en el mundo boeciano tiene su peso concentrado en la esfera esencial. El real está constituido de las esencias separadas y de las imágenes que son las formas caladas en la materia, las primeras son formas puras mientras las segundas reciben los accidentes, no en cuanto formas, sino que en función de la materia en la que subsisten.

[4] Se concluye el carácter intrínsecamente formal del «esse», en cuanto que cada ente es y es aquello que es ya sea a causa de la propia forma inmanente, ya sea a causa de la dependencia ontológica del Ente infinito del cual derivan las formas finitas. Además no sólo el ser deriva de la forma, sino que se identifica con ella, es decir, *el ser es el ejercicio en acto de la forma*: «Nihil igitur secundum materiam esse dicitur sed secundum propriam formam».²⁵⁶ De hecho es capital el paso que hace Boecio en el ejemplo de la estatua de bronce con respecto del devenir artificial al metafísico. Primeramente, Boecio que subraya el «ser estatua» consiste en la posesión actual de la forma de estatua. Luego traslada de manera unívoca la analogía al nivel metafísico:

Statua enim non secundum aes quod est materia, sed secundum formam qua in eo insignita est *effigies animalis dicitur*, ipsumque aes non secundum terram quod est eius materia, sed *dicitur secundum aeris figuram*. Terra quoque ipsa non secundum ἄποιον ὕλην dicitur, sed *secundum siccitatem gravitatemque quae sunt formae*. (Y la conclusión) *Nihil igitur secundum materiam esse dicitur sed secundum propriam formam*.²⁵⁷

Ser y ser estatua es la misma realidad, pues el ser de la estatua procede de su misma forma concretizada y realizada en la materia. El mismo principio es validado para Boecio a nivel metafísico. Así el «esse» es la posesión en acto de una cierta forma²⁵⁸ la cual al emergerse sobre el ser lo constituye como un efecto

²⁵⁵ Cf. B. MAIOLI, *Teoria dell'essere...*, 47.

²⁵⁶ BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 28.

²⁵⁷ *Ibid.*, II, 10, 21-28.

²⁵⁸ Cf. B. MAIOLI, *Teoria dell'essere...*, 43.

resultante de la misma poniendo en evidencia «l'emergenza della forma di cui l'esse si presenta come un che di risultato e fondato».²⁵⁹

In Boezio (...) *esse* è «significativo per sè» come *esse ipsum*. Questa è una novità nella filosofia occidentale. Ma non sembra che in Boezio l'*esse* sia «sussistente per sè», ossia come l'atto κατεξοκῆν, l'atto emergente, l'atto di ogni atto e l'atto proprio della sostanza (S. Tommaso): esso significa piuttosto la realtà in atto delle forme quiescenti (...) la formula quindi, nel senso più proprio e coerente, vuol dire che *esse* sta per indicare «l'essere-in-atto» (...), mentre il *quod est* è il «tutto» dell'esistente, comprese la determinazioni estrinseche de cui si è detto.²⁶⁰

[5] No parece ahora del todo exacto de significar en los textos boecianos el esse por el abstracto y el quod est por el concreto en el sentido en que el primero indique simplemente el contenido de la definición y la definición misma, mientras el segundo indica el real en su efectividad. Para Boecio es real tanto el «esse» como el «quod est».²⁶¹

[6] De la realidad de la composición resulta la noción bipolar de participación en Boecio: por un lado se configura como una «acceptio», es decir, el «quod est» recibe la actualidad de su acto formal *ejercitándolo* de manera concreta como el subsistente. La segunda participación se constituye como una «μέθεξις»: en efecto, siendo la forma en cuanto tal inalterable, las demás perfecciones del «quod est» no podrán añadirse a su núcleo ontológico. Ahora si de hecho en el «quod est» se dan otras perfecciones más allá de aquella que lo constituye como tal, éstas tienen forzosamente que *compartir* su realidad teniendo el ser no en sí mismos sino que en otro.²⁶²

²⁵⁹ Cf. C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 98

²⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 102.

²⁶¹ Cf. C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 102.

²⁶² «Le due partecipazioni allora, alla forma sostanziale e alle forme accidentali, non stanno *ex aequo* ma in direzione verticale così – come dichiara la Prop. VI – quella partecipazione alla forma sostanziale fonda quell'accidentale. Quella è partecipazione primaria e fondante (...ut sit), questa è partecipazione secondaria e fondata (...ut aliquid sit) e porta in sè composizione» (*Ibid.*, 105).

SEGUNDA PARTE
LA EXÉGESIS TOMISTA

NÚCLEOS TEORÉTICOS DEL COMENTARIO TOMISTA

1. «Precurre prior in domum tuam»²⁶³

El comentario se divide en un proemio y cinco lecciones. En el proemio, antes de empezar el comentario propiamente dicho, Santo Tomás hace una exhortación sobre la contemplación de la sabiduría examinando un pasaje del libro del Eclesiástico que dice: «Precurre prior in domum tuam, et illuc aduocare et illic lude, et age conceptiones tuas».²⁶⁴ S. Tomás comenta este versículo en cuatro partes en donde expone las predisposiciones para la contemplación de la sabiduría, su naturaleza y los medios para alcanzarla.

La primera y la segunda son las predisposiciones: Se afirma que para tal contemplación es necesario que el hombre esté sólo consigo mismo²⁶⁵ con el fin de estar libre de preocupaciones exteriores y así tener los medios necesarios para la concentración.²⁶⁶ Ahora con las disposiciones anteriores, puede darse la contemplación de la sabiduría que se compara al juego por dos motivos: primero por que el juego genera un placer y así también la sabiduría; en segundo lugar por que el juego tiene un fin en sí mismo y eso es lo que sucede también de manera análoga en la búsqueda de la sabiduría que no reclama un fin práctico.²⁶⁷ Por último, conecta esta exhortación sobre la sabiduría, que es el conocimiento de la realidad en sus principios y causas últimas,²⁶⁸ con la temática del libro que es precisamente la indagación sobre la cuestión de la bondad de las criaturas desarrollada por medio de «principia per se nota».²⁶⁹

²⁶³ THOMAS AQUINAS, *EDE*, I, 267, 10.

²⁶⁴ Ecl 32,15-16.

²⁶⁵ Cf. THOMAS AQUINAS, *EDE*, I, 267, 10-20.

²⁶⁶ Cf. *Ibid.*, I, 267, 21-24.

²⁶⁷ Cf. *Ibid.*, I, 267, 25-268, 50.

²⁶⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 1, 981 b 25.

²⁶⁹ Cf. THOMAS AQUINAS, *EDE*, I, 268, 50-53.

2. «Communes animi conceptiones»²⁷⁰

En la primera lección Santo Tomás hace una exégesis sobre la semántica del título atribuido al tratado. Como se ha visto, su hermenéutica es del todo original, aún que no se aparta de la tradición interpretativa anterior a él. Luego comienza a comentar el proemio de Boecio. Primeramente expone la problemática que intenta resolver el opúsculo:

Dicitur enim, quod substantie create, inquantum sunt, bone sunt; cum tamen dicatur, quod substantie create non sunt substantialia bona. Set hoc dicitur solius Dei proprium esse: Quod enim conuenit alicui inquantum est uidetur ei substantialiter conuenire. Et ideo si substantie create, inquantum sunt bone sunt, consequens uidetur quod sint substantialia bona.²⁷¹

Luego habla de la manera cómo Boecio la resuelve y del por qué de la oscuridad del tratado, pues éste debe ser restringido a un círculo de doctos justificando así la brevedad del opúsculo.²⁷² En seguida Santo Tomás comenta que la solución del problema se desarrollará a través de «quedam principia per se nota, que uocat terminos et regulas»²⁷³ de tal manera que la argumentación se pueda dar con una certeza matemática.²⁷⁴

En seguida distingue dos tipos de «principia per se nota»: [a] «per se nota quoad se et quoad nos», pues son los principios que son conocidos por todos y [b] «per se nota quoad se set non quoad nos», es decir, los que sólo son conocidos por los doctos. Pues si aquello que significa el sujeto y el predicado es conocido por todos, entonces será un principio evidente a cualquier hombre como el principio «el todo es más grande que las partes». Ahora, si no todos son capaces de saber lo que se quiere decir por el sujeto o por el predicado, entonces una dada proposición no será evidente a todos.²⁷⁵

²⁷⁰ THOMAS AQUINAS, *EDE*, I, 269, 142.

²⁷¹ *Ibid.*, I, 268, 69-77.

²⁷² Cf. *Ibid.*, I, 268, 78-269, 117.

²⁷³ *Ibid.*, I, 269, 125.

²⁷⁴ Cf. *Ibid.*, I, 269, 126-135.

²⁷⁵ Cf. *Ibid.*, I, 269, 136-185. Además «Haec autem propositio, Deus est, quantum est de se, est per se nota, quia idem est in subiecto et predicato; set quantum ad nos non est

3. «Ens, unum et bonum»²⁷⁶

La segunda lección, puede considerarse una larga introducción metafísica ya preanunciada en el texto de Boecio. Aquí el santo comenta los famosos axiomas dividiéndolos en tres categorías: los referentes a *ens*, *unum* y *bonum*.²⁷⁷ En el desarrollo de esta parte del comentario, es fundamental el papel de la noción de participación a través del cual se muestran las diversas relaciones entre el «esse» y el «id quod est», tanto en el ámbito de las intensiones como en el de la realidad. Así la lección se divide en tres partes generales en donde se analizan los axiomas de Boecio.

En la primera parte se considera el «ens» «quasi quiddam commune et indeterminatum»,²⁷⁸ que se determina de dos maneras segundo diversas relaciones de participación: [1] por medio del sujeto que tiene el ser y [2] por medio de lo que se predica del sujeto. En otras palabras, se hace una relectura de las nociones de sustancia y accidentes según la noción de participación.²⁷⁹ Hay una participación que hace ser «simpliciter» que es una participación en el ser mediado por la forma y otra accidental que hace «esse aliquid» y designa los demás modos de ser. Las dos participaciones están ordenadas de modo que la segunda sólo se da en función de la primera, y después que ésta se haya realizado.²⁸⁰

Así se analiza primeramente la relación, «secundum intensiones»,²⁸¹ de la

per se nota, quia quid est Deus nescimus: unde apud nos demonstratione indiget, non autem apud illos qui Dei essentiam vident» (THOMAS AQUINAS, *Quaestiones disputatae de Potentia*, q.7, a.2, ad.11; También *S. th.* I, q.2, a.1, c.).

²⁷⁶ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 270, 12.

²⁷⁷ Cf. *Ibid.*, II, 270, 1-18.

²⁷⁸ *Ibid.*, II, 270, 19.

²⁷⁹ Cf. *Ibid.*, II, 270, 21-35.

²⁸⁰ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 25.

²⁸¹ «La prima proposizione si muove, secondo l'Angelico, nella sola sfera dei concetti (*intentiones*) nella quale *esse* e *quod est* stanno come astratto e concreto. L'esempio indicativo che segue, assente in Boezio e frequente in San Tommaso, della distinzione fra *currere* e *currens*: *currere* indica l'atto indeterminato, *currens* il soggetto (particolare) in atto» (C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo s. Tommaso d'aquino*, Sei, Torino 1960, 205).

diversidad entre el «esse» y el «quod est» y sus implicaciones. «Esse» y «quod est» son dos «modi significandi» de una misma realidad²⁸² que implican: [a] el ser considerado en abstracto que no puede ser sujeto, pues la noción de sujeto implica la participación, [b] el modo segundo el cual le conviene la participación al «quod est» y la imposibilidad de que el «esse» participe de algo, [c] la pureza del «esse» y la posibilidad del «quod est» de recibir otras formalidades más allá de la formalidad primera esencial.²⁸³ En segundo lugar se analizan los axiomas que se refieren a aquello que se predica del sujeto usando también como clave de lectura la noción de participación. De este modo se explica la diferencia entre sustancia y accidentes.²⁸⁴

La segunda parte se comentan los axiomas referentes a «unum». Siendo el «esse» y el «id quod est» diversos segundo las consideraciones de razón, éstos deben también diversificarse en la realidad. El razonamiento se desarrolla mostrando cómo los corolarios de las reflexiones anteriores se aplican a las realidades simples y las compuestas. De hecho, si el ser considerado en sí mismo no puede tener nada más allá de lo que él mismo es «ut eius ratio constituatur ex multis, neque habet aliquid extrinsecum admixtum»,²⁸⁵ así en todo lo que es *realmente* compuesto no será lo mismo el «esse» y el «id quod est». ²⁸⁶ En cambio en las realidades simples «esse suum et id quod est unum habet». ²⁸⁷ Afirmación que da pie al santo para elaborar una profunda reflexión sobre las nociones de simple y compuesto. ²⁸⁸

²⁸² «Because of its mode of signifying, *ipsum esse* cannot function as a subject of which are predecated finite modes of signifying the same act. No more the mode of signifying of *currere* permit it to be a subject of which a finite form of that verb could be predicated. We can no more say <Ipsum esse est> than we can say <Currere currit>» (R. MCINERNY, «Boethius and Saint Thomas Aquinas», 231).

²⁸³ Cf. THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 270, 36-272, 146.

²⁸⁴ Cf. *Ibid.*, II, 272, 146-194.

²⁸⁵ *Ibid.*, II, 273, 208.

²⁸⁶ «Dictum est enim supra quod ipsum esse neque participat aliquid ut eius ratio constituatur ex multis, neque habet aliquid extrinsecum admixtum ut sit in eo compositio accidentalis; et ideo ipsum esse non est compositum; res ergo composita non est suum esse; et ideo dicit quod in omni composito aliud est esse ens et aliud ipsum compositum quod est participando ipsum esse» (*Ibid.*, II, 273, 207-214).

²⁸⁷ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 42, 45.

²⁸⁸ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 37.

Una vez que se ha comentado las concepciones referentes a «ens» y «unum» que han constituido una especie de larga introducción ontológica, Santo Tomás, entrando ya más directamente en la temática del tratado, pasa ahora a comentar las referentes a *bonum*.²⁸⁹ En adelante el comentario sigue fielmente los pasos de Boecio con respeto al problema puesto sobre la bondad de las cosas. Siendo que esta temática va más allá del alcance de esta investigación, se limitará aquí simplemente a ofrecer un panorama general de lo que Santo Tomás desarrolla en su comentario.

Santo Tomás comenta los axiomas «omnis diversitas est discors, similitudo vero appetenda est» y «et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostendiur quale est illud hoc ipsum quod appetit».²⁹⁰ Explica que todas las cosas buscan su propia perfección por lo que buscan la asimilación y posesión del semejante que realiza de manera directa o indirecta la propia naturaleza, y en el rechazo de lo diverso que es repugnante al deseo, por que hace impedir las perfecciones de la propia naturaleza.²⁹¹ Ahora, si de hecho se desea la propia perfección y ésta se realiza precisamente en la semejanza, se sigue que lo que se desea es igual por naturaleza al que desea. Es decir, que en cada cosa se da una inclinación natural y que esta inclinación natural sigue la propia esencia de la cosa en cuestión.²⁹²

4. «Omnia esse bona inquirendum est de modo»²⁹³

La lección tres es dedicada al planteamiento de lo que se ha propuesto en la introducción del tratado. Dado por descontado que todas las cosas son buenas, se pregunta «quemadmodum bona sint, inquirendum est, utrumne participatione

²⁸⁹ Cf. THOMAS AQUINAS, *EDE*, I, 273, 259ss.

²⁹⁰ BOETIUS, *De Hebdomadibus*, 42, 49-52.

²⁹¹ «Unumquodque autem appetit suum augmentum et perfectionem; et ideo simile in quantum huiusmodi est unicuique appetibile et pari ratione diuersum repugnat appetitui in quantum diminuit et impedit perfectionem. Et ideo dicit quod omnis diuersitas est discors, id est ab appetitu discordans; similitudo vero est appetenda» (THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 273, 270-276).

²⁹² Cf. *Ibid.*, II, 273, 263-274, 315.

²⁹³ *Ibid.*, III, 275, 40.

an substantia».²⁹⁴ Si son buenas por participación, parece entonces que las cosas no serán buenas en sí mismas, de la misma manera que los accidentes no son en sí mismos, sino que sólo son participaciones del «quod est». Y si no son buenas en sí, no podrán siquiera tender al bien, puesto que cada cosa tiende a aquello que le es semejante. Pero es evidente que todo desea su bien y su perfección. Así deberían ser buenas sustancialmente. Sin embargo, si las cosas fueran sustancialmente buenas, su mismo ser sería bueno, es decir, que serían buenas de la misma manera como sucede en el primer Bien. Por lo tanto todas las cosas serían Dios «quod dictu nefas est».²⁹⁵ En esta parte del comentario, Santo Tomás se destaca de Boecio por la aclaración de lo que significa la contraposición entre ser sustancialmente algo y ser algo por participación. Que se interpreta como ser por esencia y ser por participación. Por lo tanto Dios es bueno por esencia y las criaturas por participación. Justo lo que el autor del opúsculo quería evitar... Por ello Santo Tomás se ve en la necesidad de una ulterior distinción para mantenerse fiel a la letra de Boecio y a la vez hacer justicia a su comentario, es decir, cómo algo puede pertenecer al una cosa por participación y a la vez «per se».²⁹⁶

5. «Hic Boetius adhibet solutionem»²⁹⁷

En la lección cuatro, se resuelve a la cuestión rebatiendo también otras objeciones, a través de una dialéctica en donde se supone cómo sería la bondad de las cosas si ellas no derivasen la bondad de su ser del primer Bien. Primeramente hay que tener presente que se da casi como un postulado la bondad de las criaturas.²⁹⁸ Así con Boecio, Santo Tomás descarta la posibilidad que sean buenas por participación, pero distingue que esto se aplica sólo a la participación según la cual el sujeto participa de los accidentes y la materia participa la forma pues en

²⁹⁴ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 42, 60.

²⁹⁵ *Ibid.*, 44, 80.

²⁹⁶ «Il Commento tomista si dibatte fra la sollecitudine di restar fedele alle formule di Boezio e quella di condurre a fondo tutte le implicazioni metafisiche delle medesime, come Lui Tommaso le comprendeva, e che non avevano fatto certamente l'oggetto delle preoccupazioni di Boezio che aveva dato al suo problema delle proporzioni molto più modeste» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 31).

²⁹⁷ THOMAS AQUINAS, *EDE*, IV, 278, 3.

²⁹⁸ Cf. BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 42, 60-67.

este caso el sujeto y los accidentes se constituyen como opuestos. Sin embargo, dice Tomás, nada impide que algo que se dice por participación se pueda también predicar sustancialmente.²⁹⁹

Segundo, tampoco se puede aceptar, como se dijo en el capítulo anterior, que las criaturas, no siendo buenas por participación sean buenas en lo que son de la misma manera que Dios es bueno, pues Dios es simple y por ello esencialmente bueno. Las criaturas sin embargo son compuestas y por ello: [a] aún que su esencia fuera la *bondad*, no serían buenas «in eo quod sunt, sed tantum haberent bonitatem»; [b] pero no se encuentra ninguna criatura cuya esencia sea la *bondad*, sino que se encuentran *hombres* que poseen la *humanidad*, *animales* que poseen la *animalidad*, etc. De lo contrario las criaturas serían Dios. Entonces se concluye que «(...) si aliquo modo essent non a primo bono et tamen in se essent bona, sequeretur quod non idem esset in eis quod sint talia et quod sint bona, set aliud esset in eis esse et aliud bonum esse».³⁰⁰ La respuesta se da entonces en virtud de la contingencia de los entes compuestos. Pues siendo tales, no podrían existir sin que el primer Bien que es la bondad en aquello que es, y que por lo tanto es esencialmente bueno, los hubiese derivado de su voluntad.³⁰¹ Así «Deus qui est bonus voluit omnia esse bona, ideo sunt bona in eo quod sunt, in quantum scilicet

²⁹⁹ «Est enim accidens preter substantiam subiecti et forma preter ipsam substantiam materie. Set in alio participationis modo, quo scilicet species participat genus, hoc etiam uerum est secundum sententiam Platonis qui posuit aliam esse ydeam animalis et bipedis et hominis; set secundum Aristotilis sententiam qui posuit quod homo uere est id quod est animai, quasi essentia animalis non existente preter differentiam hominis, nichil prohibet id quod per participadonem dicitur edam substantialiter predicari. Boetius autem hic loquitur secundum illum participationis modum quo subiectum participat accidens, et ideo ex opposito diuidit id quod substantialiter et participatiue predicatur, ut patet per exempla que subsequenter inducit» (THOMAS AQUINAS, *EDE*, III, 276, 53-68.).

³⁰⁰ *Ibid.*, IV, 279, 86-89.

³⁰¹ «[...]quia res create non habent omnimodam simplicitatem, ut scilicet nichil aliud sit in eis quam essentia bonitatis, me etiam ormino esse possent in rerum natura nisi uoluisset ea esse Deus qui est id quod solum bonum est, in quantum scilicet est ipsa essentia bonitatis, sequitur quod quia esse rerum creatarum effluxit a uoluntate illius qui est esencialiter bonum, ideo res create bone esse dicuntur. Primum enim bonum, scilicet Deus, in eo quod est, bonum est, quia est esencialiter ipsa bonitas; set secundum bonum quod est creatura est bonum secundum quod iuxit a primo bono quod est per essentiam bonum. Cum igitur ipsum esse omnium rerum fluxit a primo bono, consequens est quod ipsum esse rerum creatarum sit bonum, et quod unaqueque res creata in quantum est sit bona» (THOMAS AQUINAS, *EDE*, IV, 279, 113-280, 129).

esse eorum habet rationem boni propter hoc quod est a bono».³⁰²

La solución gira en torno a una relación de dependencia causal. Partiendo de los principios del simple, del compuesto y de la participación, se concluye que Dios es bondad por esencia «quia natura et essencia primi boni nichil aliud est quam bonitas».³⁰³ Sin embargo las criaturas que son compuestas, no son buenas por la razón de su misma esencia, sino que en función de la relación con el Bien esencial que es su causa y fin último. Y para dejar más claro todavía, S. Tomás ofrece el siguiente ejemplo: «ad quod quidem comparatur sicut ad primum principium et ad ultimum finem per modum quo aliquid dicitur sanum quo aliquid ordinatur ad finem sanitatis et dicitur medicinale secundum quod est a principio effectiuo artis medicine».³⁰⁴ Importante es también subrayar la distinción que S. Tomás introduce sobre los tipos de bondad en las criaturas al final de la lección cuatro: una bondad en sentido absoluto que se deriva del ser y una bondad «moral» que se deriva de la consecución del fin propio.³⁰⁵

6. «Hic solvit obiectionem ex qua concludebatur»³⁰⁶

La lección cinco concluye con la solución de dos objeciones puestas por Boecio contra su misma solución. En la primera se pregunta cómo, siendo todas las cosas buenas en su ser por derivar del que es Bueno por esencia, se evitaría el monismo parmenideo. Porque, siguiendo su razonamiento, parecerían que las cosas que son blancas también deberían ser blancas en su mismo ser, pues provienen del que ha querido que fueran blancas. Y así el ser de las cosas no sería sólo bueno, sino también blanco y cualquier otra cosa. Se responde: las cosas no son buenas en sentido absoluto, sino que sólo en relación al primer Bien del cual deriva el ser de las cosas.³⁰⁷ Por otro lado, siendo Dios esencialmente bueno, todas

³⁰² THOMAS AQUINAS, *EDE*, IV, 282, 76-78.

³⁰³ *Ibid.*, IV, 280, 133.

³⁰⁴ *Ibid.*, IV, 280, 140-145

³⁰⁵ Cf. *Ibid.*, IV, 280, 145-160.

³⁰⁶ *Ibid.*, V, 281, 3.

³⁰⁷ Cf. THOMAS AQUINAS, *EDE*, V, 281, 8-30.

las cosas que reciben el ser de Dios, serán buenas en su ser, pero no con respecto a las demás propiedades.³⁰⁸

La segunda objeción es semejante a la primera. Siendo Dios por su simplicidad no sólo esencialmente bueno, sino que también esencialmente justo (y todos sus otros atributos), así todas las demás cosas deberían ser también buenas, justas... Pero se responde que la justicia concierne el obrar, mientras la bondad concierne el ser que obviamente en Dios por su simplicidad coinciden con su misma esencia, pero en las criaturas que son compuestas se distinguen realmente.³⁰⁹

³⁰⁸ *Ibid.*, V, 282, 50-79.

³⁰⁹ *Ibid.*, V, 282, 80-100.

II

EL ENTE, LA SUBSISTENCIA Y LA PARTICIPACIÓN

1. Ratio divisionis

Habiendo analizado los núcleos teóricos del comentario tomista, se podrá ahora pasar a analizar con profundidad la metafísica de la participación y la susistencia³¹⁰ desarrollada por Tomás en el comentario de los axiomas de Boecio. Así esta parte se centrará sobre la lección II de Santo Tomás en donde el Angélico desarrolla los axiomas introductorios por Boecio en vista de la solución del problema puesto sobre la bondad de las criaturas.

De hecho, más que una serie de presupuestos para la resolución del problema de la bondad de las criaturas, esta lección se destaca por sí misma con un valor autónomo en donde se ve perfilado en germen todos los elementos de la última metafísica de S. Tomás en la que su tesis fundamental de la distinción real de ser y esencia es conectada directamente con la noción de participación. Este mismo texto es el que ha impresionado y motivado los estudios de Cornelio Fabro que ha sacado nuevamente a la luz la importancia de la participación en la metafísica de S. Tomás como un aspecto fundamental de esta. Cosa que ha sido por mucho tiempo olvidada por muchos tomistas y sobre todo por la manualística.

³¹⁰ «During the first phase of the Thomistic revival the Aristotelian elements in St. Thomas' thought were stressed so heavily that the impression was often conveyed that there were no other currents flowing in his metaphysics. Since attention was centered on the Aristotelian aspects of his thought, the theory of participation, which plays so vital a role in his ontology, and which stands at the very heart of his metaphysical system tended to be sadly neglected. This lack of interest in the theory of participation, which was completely disproportionate to the theory's metaphysical importance, has been rectified to some extent during the past twentyfive years, largely because of the work of such scholars as Fabro, Geiger, De Finance, De Raeymaeker, Hayen and Little, to mention only a few» (T.A. FAY, «Participation: The transformation of Platonic and Neoplatonic thought in the metaphysics of Thomas Aquinas», en *Divus Thomas*, 76 (1973), 50).

S. Tommaso nel Commento al testo di Boezio ci ha dato, *tutta di un getto*, l'esposizione della nozione metafisica di partecipazione, e fra i testi tomisti ch'io conosco questo resta il più completo e sistematico. Le implicazioni dottrinali seguono l'una all'altra in modo serrato, senz'alcun riferimento d'ordine storico, onde è il pensiero personale dell'Aquinate che qui viene espresso. Per questo mi è parso opportuno di poggiare subito la discussione sul solido con la presentazione di questo testo, che è stato il primo ispiratore di questa ricerca, e di cui resta il principale appoggio sotto l'aspetto letterale.³¹¹

Sin embargo, aún siguiendo la línea de argumentación de Boecio, en Tomás esta lección puede constituirse por sí misma como el núcleo de su visión metafísica de la realidad. De hecho, muchos de los desarrollos en el comentario van más allá de la problemática concreta del opúsculo y no son usados en vista de la solución del mismo, sino que son un desarrollo personal de su doctrina de la participación y por lo tanto de un grandísimo valor teórico:

Il primo problema qui riguarda l'estensione data da S. Tommaso, nel confronto di Boezio, alle nozioni, e ai conseguenti rapporti nozionali di astratto e concreto, dell'«*ipsum esse*» e del «*quod est*», all'*actus essendi* e all'essenza in generale, fosse anche una forma pura – estensione a cui Boezio non aveva pensato, ed a cui non era (forse) necessario neppure che pensasse, data la natura del problema che gli premeva di risolvere, e date le fonti, alle quali immediatamente si ispirava (Aristotele e Neoplatonismo greco). Di fatti nella soluzione che Boezio presenterà, l'estensione introdotta dall'Angelico, non presenta alcuna applicazione.³¹²

Como se ha analizado, Santo Tomás divide las proposiciones de Boecio en tres grupos. Las referentes a *ens*, *unum* y *bonum*.³¹³ Siendo el primer axioma de orden introductorio y metodológico, los axiomas referentes a *ens* van del dos al cinco y los referentes a *unum* del siete al ocho ordenados en la siguiente estructura

³¹¹ FABRO, *La nozione metafisica...*, 25. El cursivo es mío.

³¹² *Ibid.*, 32.

³¹³ «Sicut ante dictum est, illae propositiones sunt maxime notae quae utuntur terminis quos omnes intelligunt. Ea autem quae in omni intellectu cadunt, sunt maxime communia quae sunt: ens, unum et bonum. Et ideo ponit hic Boetius primo quasdam conceptiones pertinentes ad ens. Secundo quasdam pertinentes ad unum, ex quo sumitur ratio simplicis et compositi, ibi, omni composito etc. Tertio ponit quasdam conceptiones pertinentes ad bonum, ibi, omnis diversitas discors» (THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 270, 9-18).

según el comentario de S. Tomás:³¹⁴

Ens

1ª Tesis: Diversum est esse, et id quod est (II);

[a] ipsum enim esse nondum est. At vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit (II).

[b] Quod est, participare aliquo potest; sed ipsum esse, nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est. Est autem aliquid, cum esse susceperit (III).

[c] Id quod est, habere aliquid praeterquam quod ipsum esse, potest; ipsum vero esse nihil aliquid praeter se habet admixtum (IV).

2ª Tesis: Diversum est, tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est (V):

[a] illic enim accidens, hic substantia significatur (V).

[b] Omne quod est, participat eo quod est esse, ut sit; alio vero participat, ut aliquid sit (VI);

[c] ac per hoc, id quod est, participat eo quod est esse, ut sit; est vero ut participet alio quolibet (VI).

*Unum*³¹⁵

1ª Tesis: Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est (VIII).

2ª Tesis: Omne simplex esse suum et id quod est unum habet (VII).

Bonum

1ª Tesis : Omnis diversitas est discors et similitudo est appetenda (IX)

2ª Tesis : et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur quale est illud hoc ipsum quod appetit (IX) :

Descartando las últimas dos tesis que son propiamente la solución del problema que se pone en el opúsculo, se analizará aquí los dos primeros grupos concernientes a la interpretación tomista de la metafísica de Boecio. En el primer grupo de axiomas, Santo Tomás ve la emergencia del ser en la copla «esse» y «quod est», pero aún sólo «secundum intensiones», es decir considerando las relaciones lógicas del concreto en referencia al abstracto. En el segundo bloque, Santo Tomás analiza la realidad, ya no desde el punto de vista de las relaciones lógicas, sino que «quomodo applicetur ad res; et primo ostendit hoc in compositis, secundo in simplicibus».³¹⁶

³¹⁴ Sigo de cerca la estructura dada por G. CASEY en «An explanation of the *De Hebdomadibus...*», 427-428.

³¹⁵ El orden de las proposiciones aparece invertido por Tomás en el texto de su comentario.

³¹⁶ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 105.

2. Axiomas referentes a «ens»:

a. 1ª Tesis: «Diversum est esse, et id quod est»

Siguiendo el texto, S. Tomás empieza por desmenuzar una por una todas las implicaciones metafísicas de los secos axiomas de Boecio. Comenzando por la célebre distinción «diversum est esse, et id quod est».³¹⁷ Santo Tomás advierte que por lo menos en un inicio no se habla de una distinción entre cosas, sino que más bien de razón:

Que quidem diversitas non est hic referenda ad res, de quibus adhuc non loquitur, set ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud autem *significamus* per hoc quod dicimus esse, et aliud: per hoc quod dicimus id quod est; *sicut et aliud significamus* cum dicimus currere, et aliud per hoc quod dicitur currens.³¹⁸

A este nivel con referencia al «ens», «esse» y «id quod» est se relacionan entre sí como aquello que significa *algo* en concreto y aquello que significa *algo* en abstracto del mismo modo como las expresiones «currere» o «albedo» significan en abstracto y «currens» o «album» en concreto.³¹⁹

Así por lo menos en un primer momento, la afirmación «diversum est esse et id quod est» no es una afirmación concerniente «ad rem», sino que más bien a una diversidad de significado o intenciones de estos términos, por lo tanto no implica una diversidad óptica. En efecto, cuando se afirma «hombre» o «caballo» se presentan dos términos que tienen obviamente dos significados ópticamente diversos y apuntan a dos realidades igualmente diversas, pero la diversidad a la que se refiere S. Tomás es la «ratio» de los términos en cuestión. Ahora la «ratio» de un término se compone de una «res significata» y un «modus significandi». Así abstracto y concreto se configuran como «modus significandi» de la misma

³¹⁷ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 28.

³¹⁸ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 270, 37-271, 43.

³¹⁹ Cf. J. F. WIPPEL, «Thomas Aquinas and Participation», en J. F. WIPPEL (ed.), *Studies in medieval philosophy. XVII. Studies in philosophy and the history of philosophy*, The Catholic University of America, Washinton, 1987, 121-121.

forma o acto. En otras palabras, «esse» y «quod est» tienen diferentes «rationes» y estas diferencias no se deben de buscar en una referencia a diversos actos o formas, sino que en la manera de significar la misma forma o acto.³²⁰

Tomás ratifica con Boecio que la relación entre el abstracto «esse» y el concreto «quod est» *no* se reducen a una simple relación de sustancia primera y sustancia segunda y que el «esse» es significativo por sí mismo. Para ambos esta relación no es solamente estática como lo afirmaría Aristóteles, sino que dinámica, configurándose como *el ejercicio de una formalidad*. Sin embargo en el texto del comentario se vislumbra una primera superación de la metafísica boeciana que y se deja ver en el mismo ejemplo que ofrece el santo: «Nam *currere* et *esse* significatur in abstracto sicut et *albedo*; set quod est, id est *ens* et *currens*, significatur in concreto velud *album*».³²¹

Es interesante ver que bajo la razón de abstracto S. Tomás reúne dos clases de términos: como abstracto se consideran los verbos («currere» y «esse») en infinitivo y el sustantivo «albedo», mientras que para el concreto pone dos verbos en participio presente («ens» y «currens») y un adjetivo («album»). Es decir, encontramos una doble copla de concreto y abstracto y no sólo una como antes daba a entender Boecio: [1] el verbo en infinitivo que indica el *acto* abstracto de cualquier sujeto y el abstracto sustantivo que indica pasividad, pues «albedo» o «humanitas» son dos términos que no son ni sujeto ni pueden predicarse de otros: Sólo un sujeto concreto puede «*havere humanitatem vel albedinem*», pero nunca se podrá decir que «este hombre es la humanidad». [2] Por otro lado se distinguen también dos concretos que se constituyen como sujetos: han en común el hecho que ambos ejercitan un acto. El «esse» recibido y ejercitado por su sujeto se hace «ens», es decir, «*id quod est*», el «currere» se hace «*id quod currit*» y la «albedo» se hace «album». Sin embargo estos concretos se distinguen en cuando que uno se

³²⁰ Cf. R. MCINERNEY, «Boethius and Thomas Aquinas», 230.

³²¹ THOMAS AQUINAS, *EDE*, I, 271, 43.

dice el sujeto que ejercita un acto indeterminado³²² y el otro un sujeto que ejercita una formalidad: «Esse enim est actus alicujus *ut quod* est, sicut *calefacere* est actus calefacientis; et est alicujus *ut quo* est, scilicet quo denominatur esse, sicut *calefacere* est actus caloris»³²³.

A diferencia de Boecio, Santo Tomás interpreta los axiomas en clave de su tesis fundamental de la distinción real de ser y esencia. Sin embargo, Boecio ha ofrecido a Tomás las herramientas necesarias para terminar lo que en él estaba virtualmente presente con la explicitación del ser. Es decir que aún lógicamente hablando «noi intendiamo l'astratto sempre come atto, e il concreto come soggetto di questo atto, che <partecipa> a suo modo del medesimo».³²⁴

[a] De la diversidad entre «esse» y «quod est» ya a este nivel meramente intencional, Santo Tomás saca interesantes conclusiones, viendo en las secas proposiciones de Boecio, que a primera vista parecen elementos aislados, una *continuidad* metafísica que se va explicitando armónicamente en tres momentos, profundizando siempre más en las implicaciones de estas nociones que, a pesar de moverse todavía en el nivel de las intensiones, servirán de base para la consideración de la misma diferencia *secundum res*:

S. Tommaso vede nelle secche proposizioni, che seguono nel testo di Boezio, la dimostrazione metafisica di questa diversità, che viene fatta in tre tappe che sono esposte da Boezio una appresso all'altra, ma che S. Tommaso sa congiungere e mostrare in continuità l'una dell'altra come si trattasse di esplicitare gradualmente il contenuto di un unico principio fondamentale.³²⁵

La primera es que el «esse» en cuanto término abstracto no puede ser sujeto de sí mismo como el correr no es el sujeto de la carrera, mientras «id quod est» indica precisamente el sujeto que posee el «esse», lo que subsiste al recibir la

³²² «L' esempio indicativo che segue, assente in Boezio e frequente e frequente in San Tommaso, della distinzione fra currere e currens: currere l'atto indeterminato, currens il soggetto (particolare) in atto» (C. FABRO, *Partecipazione e causalità...*, 205).

³²³ THOMAS AQUINAS, *In I Sent.* dist.23, q.1, a.1, c.

³²⁴ C. FABRO, *la nozione metafisica...*, 32.

³²⁵ *Ibid.*, 32.

«forma essendi» como aquello que determina el ejercicio del acto de ser en cada ente singular. Así como no se puede decir que el acto de correr por sí mismo corre, del mismo modo no se puede decir que el mismo ser es. Por otro lado siendo el «currens» el sujeto del correr que participa de ello, de la misma manera «id quod est», que significa el sujeto del ser, es en cuanto participa en el acto de ser.³²⁶

Et hoc est quod dicit quod ipsum esse nondum est quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi, set id quod est, accepta essendi forma, *scilicet suscipiendo ipsum actum essendi*, est atque consistit, id est in se ipso subsistit.³²⁷

Como justamente lo evidencia Fabro, Santo Tomás en este momento introduce en el comentario de Boecio una notable novedad que permeará todo el siguiente desarrollo de la obra y que constituye una de sus más originales aportaciones a la metafísica. En la tensión entre el sujeto actual en su condición última de individualización y el acto considerado en abstracto que de por sí no es, sino sólo en cuanto participado en los diversos sujetos, S. Tomás lleva a término la emergencia del ser. La «humanidad» que de por sí no es, sino que sólo en los hombres singulares y el «correr» que de por sí no corre, pero es el acto de aquel que corre y de todos cuantos corren, parecen una reflexión que no sale del más ortodoxo aristotelismo que atribuye la subsistencia sólo a los individuos y el carácter de ente en sentido fuerte a la sustancia. Sin embargo, el santo hace una clara *relectura* del «essendi forma» dentro del marco de la «diferencia antológica» en donde ésta se convierte en «actus essendi».³²⁸

Así Santo Tomás saca el «ipsum esse» del tono formalista de la «forma essendi» presentado en el tercer opúsculo teológico dándole el significado de ser en sentido fuerte, es decir, de «esse ut actus essendi». Ahora el «ipsum esse» es el abstracto de «ens» de la misma manera como «currere» es el abstracto de «currens». Por ello el «currens» es una concretización del «currere» como el «ens» del «esse». Concretización que se da a través de la noción de participación

³²⁶ Cf. THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 271, 48-59.

³²⁷ *Ibid.*, II, 271, 59-63. El cursivo es mío.

³²⁸ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità...*, 205-206.

y que en el texto de Boecio se menciona sólo a partir del segundo axioma, pero que Tomás lo emplea desde el inicio. Pues el que corre como concreto no manifiesta *toda la virtualidad* de lo que el abstracto correr implica, sino que lo manifiesta según las condiciones específicas del sujeto. Por ejemplo, en una carrera los diversos atletas todos están *corriendo*, pero no todos lo hacen de la misma manera, sino que según las capacidades personales de cada sujeto por lo que cada uno corre a su manera: Unos más rápido, otros más despacio, pero todos corren. Es decir *toman parte* o, en otras palabras, *ejercitan* según sus condiciones *subjetivas* lo que implica en su *virtualidad* el *correr*.

De la misma manera también el *ipsum esse* como el abstracto de «ens» que es la formalidad, o mejor dicho según Santo Tomás,³²⁹ la actualidad con la cual todo lo que es se constituye como una concretización que realiza la multiforme e infinita virtualidad del ser. Sujeto de este acto es la sustancia que «est atque consistit»,³³⁰ es decir, que es en sí misma o subsiste. La sustancia que «accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi»³³¹ puede también a su vez participar de otras formalidades constituyéndose así sujeto de las mismas.

De su diversa interpretación del «esse», nace también una diversa interpretación de la subsistencia. Es interesante notar incluso el cambio de terminología empleado por Santo Tomás en su comentario. En el texto de Boecio se dice: «at vero quod est accepta essendi forma es atque *consistit*».³³² Mientras que en el comentario de Tomás se hace la siguiente interpretación: «set id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est atque

³²⁹ Santo Tomás con su tesis de la distinción real de ser y esencia ha introducido en la metafísica otra noción de acto y consecuentemente también de potencia más allá de la forma y la materia prima. Pues para Santo Tomás toda forma es un acto, pero *no todo acto es una forma*. El acto de ser es precisamente la actualidad de todos los actos, lo que hay de más íntimo en el ser con respecto al cual todas las demás actualidades pueden considerarse como potencia frente a ella.

³³⁰ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 30.

³³¹ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 271, 62.

³³² BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 29-30.

consistit, *id est in se ipso subsistit*».³³³ Es decir, Boecio interpreta la subsistencia como el individuo que está bajo su naturaleza específica o acto formal, pero sin ninguna referencia al ser. De hecho es así como se configura la clásica definición de persona.³³⁴

Este modo de interpretar la subsistencia, incluso parece ser la visión del mismo Tomás al inicio de su carrera cuando, en el comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, definía la subsistencia bajo dos aspectos, es decir, como un principio «quo» y como un sujeto «quod». El principio «quo» de la subsistencia se coloca en la forma sustancial que tiene el papel de determinar el ser tanto en su especificación como en el *modo* como este ser se realiza. Es decir, en sí mismo (la sustancia), o por medio de otro (los accidentes): «Cum autem subsistere dicat esse determinatum, et *tota determinatio essendi consequatur formam, quae terminus est, constat quod aliquid denominatur subsistens per primam formam, quae est in genere substantiae*».³³⁵

Por otro lado, la subsistencia como un «quod subsistit», se configura como el individuo sustancial que está de bajo de una naturaleza común, añadiendo así los principios individuales a la razón de la esencia:

Si autem accipiatur subsistentia pro eo quod subsistit, sic proprie dicitur illud in quo per prius invenitur talis natura hoc modo essendi. Et cum per prius inveniatur in substantia, secundum quod substantia est; et deinceps in aliis, secundum quod propinquius se habent ad substantiam: constat quod nomen subsistentiae per prius convenit generibus et speciebus in genere substantiae, ut dicit boetius, *et individuus non convenit habere tale esse, nisi in quantum sunt sub tali natura communi*.³³⁶

Sin embargo en la Suma, Santo Tomás precisa su concepción de la subsistencia en donde ya no la considera como el sujeto que está bajo una

³³³ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 271, 61-63.

³³⁴ «Natura est cuiuslibet substantiae specificata proprietates; Persona vero, *rationabilis naturae individua substantia*» (BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis*, en PL 64, 1345). El cursivo es mío.

³³⁵ THOMAS AQUINAS, *In I Sent.* dist.23, q.1, a.1, c.

³³⁶ *Ibid.*

naturaleza común. En efecto, el santo doctor distingue cuatro nombres según los cuales uno puede referirse a la sustancia. Partiendo de la noción de sustancia primera y sustancia segunda de Aristóteles, se distinguen dos órdenes a los que se pueden aplicar la noción de sustancia: un orden intencional y un orden real. Según el orden intencional la sustancia se dice «suppositum» en cuanto que es sujeto de la predicación. El orden real se divide a su vez en tres de acuerdo con los diversos puntos de vista según los cuales se considere la subjetividad de la sustancia. Así la sustancia se dice «res naturae» en cuanto que se considera como *algo que se pone bajo una naturaleza común*, se dice «hypostasis vel substantia» en cuanto es el sujeto de los accidentes. Por fin la sustancia se dice subsistencia en cuanto existe en sí y no en otro.³³⁷

De aquí se concluye lo siguiente: lo que primero Santo Tomás llamaba «subsistencia» en el comentario a las Sentencias, en la Suma lo llama «res naturae», dando a la subsistencia una noción que va más allá de subjetividad con respecto a la naturaleza común. Sin embargo a la hora de definir el estatuto de la subsistencia, ésta ya no se define en función de la subjetividad específica que ejerce la sustancia con respecto a la subsistencia. Pues mientras la sustancia o hipostasis se describe como el sujeto de los accidentes y la «res naturae» como el sujeto de una naturaleza común, la subsistencia se presenta como sinónimo de la sustancia primera de Aristóteles que no es en otro y no se predica de otro.

Así se presenta la pregunta: con respecto a la subjetividad, ¿qué cosa añade la subsistencia a la noción de sustancia? Es una temática que merece una tracción del todo singular y que de por sí sola meritariamente un estudio detallado. Sin embargo, dentro del marco general de este estudio, se dará un bosquejo de una propuesta para la solución del problema de la subsistencia en Santo Tomás. Primero se

³³⁷ «Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia, illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae; sicut hic homo est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia» (*S. th.* I, q.29, a.2, c.).

considerará los puntos pacíficos en que los tomistas están de acuerdo entre sí y los puntos de discriminación. Segundo, se presentará dos textos problemáticos y por último un propuesta de solución que sea la más en consonancia con el pensamiento de S. Tomás.

Todo ente sustancial goza de tres características: el ente es, el ente es lo que es, y el ente tiene su ser en sí mismo y no en otro. Ahora, es pacífico que entre los tomistas el acto ser da razón a la existencia o el ser en acto del ente y que la esencia da razón a la especificidad. Sin embargo no está del todo claro el principio de la subsistencia o lo que da razón a un tercero momento en la experiencia metafísica del ente: la subsistencia.

En la misma obra de Tomás, encontramos textos que son problemáticos con respecto a la interpretación de la subsistencia. En la Suma se afirma: «*esse pertinet ad ipsam constitutionem personae, et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis*»,³³⁸ afirmando que el ser pertenece a la noción de supuesto o subsistencia. Sin embargo en las «*Quaestiones Quodlibetales*» se dice: «*ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse*».³³⁹ En otras palabras, por un lado se afirma que el ser intrínseco a la noción del supuesto y por otra se niega afirmando que el ser es extrínseco al supuesto.

De esta dificultad en la interpretación de los textos de Tomás, han surgido dos interpretaciones que se han hecho «canónicas»: la del cardenal Cayetano y la del Juan Capreolo. El cardenal Cayetano en su comentario a la Suma publicado junto con la edición de la «*Opera Omnia*» de la comisión Leonina, hace la siguiente hermenéutica del texto Tomásiano que exegéticamente parte de la siguiente afirmación contenida en la Suma: «*Esse consequitur naturam, non sicut*

³³⁸ *S. th.* III, q.19, a.1, ad.4^{um}.

³³⁹ THOMAS AQUINAS, *Quaestiones Quodlibetales*, QQ.2, q.2, a.2, ad.2^{um}.

habentem esse, sed *qua aliquid est*: personam autem, sive hypostasim, sicut *habentem esse*». ³⁴⁰ La esencia es aquello *por el cual* algo es, mientras el supuesto es *aquello que tiene el ser*. Así esencia y subsistencia se oponen como un «quo» y como un «quod».

El argumento se desarrolla en el trasfondo de la problemática cristológica de la humanidad de Cristo que no constituye un supuesto humano, poniendo en evidencia la pregunta sobre qué cosa hace con que una naturaleza o esencia que se constituye como un «quo» (por ejemplo la naturaleza humana de Cristo) pase a la condición de sujeto «quod» (este hombre que es sujeto de una naturaleza común, de los accidentes...). He aquí la interpretación de Gaetano:

Quoniam tota vis rationis consistit in hoc, quod constitutum rei in hoc quod est esse per se primo susceptivum entitatis realis, oportet esse realitatem aliquam: sed hic homo in hoc differt ab hac humanitate, quod claudit in se aliquid quo est per se primo susceptivus alicuius entitatis realis repugnantis huic humanitati: ergo claudit in se realitatem constitutivam in esse quo differt ab hac humanitate. ³⁴¹

Así la subsistencia es lo que constituye una naturaleza en su estatuto de sujeto «quod», haciendo que «haec humanitas» se diferencie de «hic homo». Es una tercia instancia metafísica llamada por Cayetano «subsistentia». Así dentro del ente, se encuentran tres momentos metafísicos: la esencia constituida ya con un cierto acto entitativo, la subsistencia que «cierra» ³⁴² y hace con que la esencia se constituya como un sujeto y el ser que se configura como «ex-sistentia», es decir, posición fuera de las causas de la esencia. Así la subsistencia añade a la esencia individualizada ³⁴³ la *subjetividad*.

³⁴⁰ *S. th.*, III, q.17, a.2, c.

³⁴¹ THOMAE DE VIO, *Tertia pars Summae theologiae cum commentariis*, III, q.4, a.2 en SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia XI*, Leonina, Roma 1903, 75, VI

³⁴² «Primo [Subsistentia] est *terminus naturae*. Quod probatur ex hoc quod naturam personari est naturam terminari, et personare est terminare naturam. [...] Secundo, quod est *ultimus*. Quoniam natura nunquam est ultimate terminata donec personetur. Quantumcumque enim individuetur, nisi personetur, non est ultimate terminata: ut patet de humanitate Christi, quae est secundum se in se singularis et terminabilis per personam Verbi aut propriam, terminata autem per personam Verbi» (*Ibid.*, 76, IX.).

³⁴³ A pesar de la referencia a una problemática teológica, esta solución tiene como base filosófica el presupuesto o la consideración de la esencia como algo ya constituido

El argumento filosófico de Cayetano propone una relectura de la diferencia entre sustancia primera y sustancia segunda. Aristóteles afirmaba que la sustancia primera es aquello que no es en otro y no se dice de otro, mientras que la sustancia segunda es aquello que no es en otro, pero se dice de otro, es decir el universal.³⁴⁴ Según Cayetano, la sustancia segunda se identifica con la esencia que posee una *disposición* a tener el ser en sí y no en un sujeto a modo de accidente. Por ejemplo, la blancura es una esencia tal que está ordenada a ser en otro (en una superficie), mientras la humanidad es una esencia tal que no puede ser un accidente, pues es capaz de la subsistencia. Análogamente la sustancia primera se distingue de la segunda por la *disposición* a tener el ser *separadamente*. Ahora si se identifica la esencia con la disposición misma *a no ser un accidente*, entonces la *disposición a ser separadamente* es diversa de la esencia y le añade igualmente algo realmente diverso que es la subsistencia. Así la subsistencia es una disposición ontológica por la cual una esencia tiene el ser separadamente y, por lo tanto, diversa del acto de ser y de la esencia.

Rationabile siquidem est ut, dupliciter dicta substantia in V Metaphys., scilicet de essentia et de prima substantia, sicut *substantia pro essentia est res cui debetur talis modus essendi quem circumloquimur per esse per se, hoc est, non in alio sicut accidens est in subiecto*: ita substantia pro substantia prima sit res cui debetur talis modus essendi quem circumloquimur per esse per se separatim ita quod repugnet ei esse in alio ut in quod, sive ut quo in quod, sive ut pars aut quasi pars in toto. Sic enim ponendo, quemadmodum substantia pro essentia non ex modo essendi, affirmativo vel negativo, constituitur, sed ex constitutiva intrinsece realitate cui debetur esse tali modo: ita substantia pro hypostasi non actu essendi tali modo, sed ex realitate constitutiva ipsius intrinsece cui debetur actus essendi tali modo, constituitur.³⁴⁵

en sí con una especie de acto entitativo. Ahora una vez que se parte de esta asunción, la subsistencia como un «tertium quid» es prácticamente una consecuencia lógica y necesaria, pues siendo la existencia y la esencia de dos órdenes diversos e independientes, se necesita entonces por fuerza un tercer elemento que justifique la unión de estos dos elementos diversos.

³⁴⁴ «Συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τό θ' ὑποκείμενον ἔσχαστον, ὃ καὶ χωριστὸν ἢ τοιοῦτον δὲ ἐκάστου ἢ μορφή καὶ τὸ εἶδος» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ, 8. 1017 b 23).

³⁴⁵ THOMAE DE VIO, *Tertia pars Summae theologiae cum commentariis*, 76, VIII.

Por ello la esencia por sí misma ya está dotada de una realidad intrínsecamente constitutiva, un acto formal en su mismo orden, incluso antes de la actuación del acto de ser. Por su lado el «esse» se limita a una simple función existencial que pone la esencia, «cerrada» ya por la subsistencia, fuera de sus causas. De este modo se da un desvaloración del «esse», pues la sustancia en la totalidad de su realidad, es decir, en el complejo de sustancia y accidentes, depende de la subsistencia para que ésta se haga susceptible de la existencia y de los demás accidentes.

Por otro lado, la interpretación de Capreolo en la «Defensiones Theologiae»,³⁴⁶ que también se mueve en un trasfondo teológico,³⁴⁷ se desarrolla en dos pasos. Primero qué cosa la personalidad añade a la naturaleza y, segundo, en que sentido la persona se dice igual y diversa de la sustancia.

Para clarificar qué cosa la personalidad (o la subsistencia en general) añade a la naturaleza, Capreolo hace cuatro distinciones sobre los posibles modos en que algo se puede añadir a otra cosa: [1] se puede añadir como un componente esencial: algo intrínseco a la naturaleza constituyéndose como una parte suya. Por ejemplo la materia y la forma que son constitutivos formales de una cierta naturaleza y además parte de ella. [2] Se puede añadir como una propiedad necesaria de la esencia: por ejemplo una facultad que brota necesariamente de la esencia como el intelecto agente en el hombre. [3] Como un accidente contingente o predicable: la blancura de Sócrates. Pues no es necesario, según su esencia, que Sócrates sea blanco. [4] Como algo sin el cual la esencia no puede existir de tal manera que se añade algo realmente diverso a la esencia necesario para que ésta

³⁴⁶ Es un comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo con el fin de defender la doctrina tomista contra los escotistas. En el comentario al tercer libro de las Sentencias (res partim fluibilibiles et utiles), cuestión cinco, artículo tres, Capreolo trata la temática de la unión de la persona divina del Verbo con la naturaleza humana en donde comentando a textos de Santo Tomás, se desarrolla una base metafísica de la noción de subsistencia.

³⁴⁷ Cf. J. CAPREOLI, *Defensiones Theologiae*, V, Aemulatio Impar, Turonibus 1904, 84. La problemática de la cuestión tres trata directamente lo siguiente: se pregunta por un lado si Cristo ha asumido una naturaleza universal o más bien individual y si la naturaleza humana de Cristo ha asumido o no un sujeto subsistente propio.

sea en sentido fuerte: «quarto modo, quod sit actus naturae, non per modum formae substantialis aut accidentalis, sed *per modum quo esse acturalis existentiae dicitur actus essentiae ut quo et suppositi ut quod existit*». ³⁴⁸

Según Capreolo, el «esse» en Santo Tomás tiene una doble valencia. Por un lado el «esse» es un acto que actúa la esencia y por otro es también el acto que el sujeto ejercita. Así se da en el ente un circularidad por la que el «esse» realiza la esencia y ésta una vez, actuada por el acto de ser, lo *ejercita* como propio. Así la subsistencia añade a la naturaleza el ejercicio del «actus essendi», es decir, la «natura stans sub esse». ³⁴⁹

Quod mihi apparet [...] ponit [Thomae] quod res subsistens habet per se esse, non autem res non subsistens, ita quod existere, vel esse quod est actus entis, non debetur nisi rei subsistenti, ut videbitur in sequenti distinctione. Constat autem quod, secundum eum, esse distinguitur a natura realier, et sic, *suppositum addit supra naturam esse*. ³⁵⁰

Así, con la noción de la subsistencia como ejercicio del propio ser, Capreolo se mantiene fiel a la bipolaridad de principios del ente finito que es precisamente la tesis fundamental de Santo Tomás, sin la necesidad de postular un tercer principio metafísico.

Ahora si la subsistencia es la naturaleza que está bajo el acto de ser y el acto de ser es aquello que se añade a la naturaleza sin el cual ella misma no puede existir, se pregunta entonces en qué sentido el supuesto se dice igual y en qué sentido se dice diverso de la sustancia. ³⁵¹ Se distinguen así dos maneras bajo las cuales se puede considerar el supuesto: «denominative» y «formaliter». En su

³⁴⁸ J. CAPREOLI, *Defensiones Theologiae*, 105. Se dejará a parte aquí en este trabajo la problemática de la escolástica barroca, introducida por el mismo Capreolo, de la ambigüedad del significado de «esse» que se atribuye tanto «esse existentiae» como «esse essentiae».

³⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 110.

³⁵⁰ *Ibid.*, 105.

³⁵¹ «En efecto, dentro del marco teológico en el cual se desarrolla el problema, si se define la subsistencia como la «natura stans sub esse», se concluiría entonces que la naturaleza humana de Cristo no constituye de por sí una persona humana. Dico ergo quod, quia ex natura individuata et ex esse non esultat aliquod tertium vere unum, ideo aggregatum illud non proprie dicitur persona» (*Ibid.*, 110).

exposición Capreolo pone el ejemplo del hombre blanco y dice «quod album est duplex, scilicet denominativum et formale». ³⁵² El accidente blanco se dice denominativamente cuando el *hombre* (sujeto) que está bajo la blancura, al *ejercitarla*, la concretiza haciéndose de tal y tal modo blanco. Formalmente hablando la blancura es el principio formal *por el cual* se cualifica el sujeto, en este caso el hombre. En otras palabras, se considera por un lado la blancura como un principio «quo» y por otro como un sujeto «quod»: «Aliquando autem ex his quae simul iunguntur, non resultat res tertia, sed resultat quaedam ratio composita, sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi; et in talibus aliquid componitur ex seipso et alio, sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine». ³⁵³

Transfiriendo analógicamente la explicación, el supuesto se puede considerar denominativamente o formalmente. Denominativamente la subsistencia se considera como un «quod»: la naturaleza que esta bajo el ser, pero que le es externo. En otras palabras, se considera el individuo que subsiste por sí mismo sin mirar su principio de subsistencia. Solamente se afirma que tal individuo está efectivamente bajo este principio. Formalmente se considera el supuesto juntamente en composición con el principio por el cual subsiste: «Illa etiam persona, vel suppositum, potest dici dupliciter: primo modo, denominative, et sic suppositum dicitur illud individuum quod per se subsistit; secundo formale, et sic suppositum dicitur compositum ex tali individuo et ex sua per se subsistentia». ³⁵⁴

Con esta distinción de Capreolo hace justicia a los textos en donde Santo Tomás parece entrar en contradicción. Así cuando se afirma que el «esse» no pertenece a la noción de supuesto, se entiende la subsistencia denominativamente,

³⁵² CAPREOLI, *Defensiones Theologiae*, 110.

³⁵³ THOMAS AQUINAS, *Quaestiones Quodlibetales*, QQ.2, q.2, a.1, ad.1^{um}

³⁵⁴ J. CAPREOLI, *Defensiones Theologiae*, 110. Así con esta distinción se afirma que la naturaleza humana de Cristo es subsistente en la persona del Verbo divino. Sin embargo formalmente en la naturaleza humana de Cristo falta un principio de subsistencia propio, pues ésta no ejercita un «esse» humano, y por lo tanto la naturaleza humana de Cristo no constituye una persona. La única persona por la cual subsiste las dos naturalezas de Cristo es la persona divina del Verbo.

pues es el sujeto en cuanto está bajo su propio acto de ser y que es diverso de él, configurándose como aquello que tiene el ser en sí mismo y no en un otro. Sin embargo, cuando se afirma que el «esse» sí pertenece a la noción de supuesto, se está entonces considerando formalmente la subsistencia,³⁵⁵ pues se considera la subsistencia como aquello por el cual el ente es en sí mismo y no en otro. Este principio «quo» de la subsistencia es el mismo «esse» bajo el cual está el sujeto, por que el «esse» es el acto que actualiza la misma forma sustancial que da la media del ser, es decir, su especificación y el modo como este es producido: en sí mismo o en otro.³⁵⁶ De este modo se puede entender pasajes de Santo Tomás como el siguiente: «esse enim est actus alicuius ut quod est, sicut calefacere est actus calefactis (se considera el ser denominativamente, es decir, el sujeto que ejercita el ser): «est actus alicuius ut quo est, scilicet quo denominatur esse, sicut calefacere est actus caloris (se considera el ser formalmente)».³⁵⁷

Resumiendo, se concluye que la sustancia en sentido fuerte puede considerarse en tres maneras. Hipóstasis o sustancia en cuanto es sujeto de los accidentes, «res naturae» en cuanto es sujeto de una naturaleza común y subsistencia en cuanto es sujeto de su propio acto de ser ejercitado por medio de la forma. Por otro lado el principio «quo» de cada una de estas consideraciones será: para la sustancia la materia prima, pues la materia prima es el sustrato último de los entes materiales. Para la «res naturae» será la forma sustancial en cuanto ésta se configura como el principio por el cual se determina el ser y por último en cuanto a la subsistencia su principio formal será el ser mismo en cuanto acto de la esencia que determina el modo sustancial del ente. Así podemos ver cómo:

³⁵⁵ Así se concluye que: «L'esse è immanente all'ens come atto reale intrinseco all'essenza concreta ch'è perciò la sua potenza reale: la loro scambievolmente presenza e appartenenza originaria è solidale con la creazione. Ma l'esse di cui si parla non è la semplice dipendenza causale bensì il suo effetto che resta intrinseco all'ente, così come la essentia che compone con l'esse non è il semplice possibile — che Heidegger con Hegel interpreta come il nulla — ma è il contenuto reale dell'ente. Questa è una posizione assolutamente originale combattuta e abbandonata dalla Scolastica e ignota ad Heidegger» (C. FABRO, «Il novo problema dell'essere e la fondazione della metafisica», en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 66 (1974), 507).

³⁵⁶ «Tota determinatio essendi consequitur formam» (THOMAS AQUINAS, *In I Sent.* dist.23, q.1, a.1, c.). El cursivo es mío.

³⁵⁷ *Ibid.*

Le preoccupazioni di ordine logico che sentiva Boezio nel porre il problema della bontà delle creature sono diventate per S. Tommaso di ordine metafisico e lo indirizzano verso una serie di considerazioni che toccano la struttura intima dell'essere finito, come essere.³⁵⁸

[b] La segunda diferencia entre el «esse» e «id quod est» está en el hecho que solo el segundo puede participar de algo, mientras que el «ipsum esse» no participa de nada. Partiendo de la etimología de *partecipare* como «partem capere»,³⁵⁹ Santo Tomás extiende la participación a tres ordenes³⁶⁰ mostrando cómo en ninguna de ellas el mismo ser puede participar de algo: el orden lógico-formal en el cual el particular participa del universal, el orden predicamental en la que el sujeto participa de los accidentes y la materia participa la forma y el orden causal-trascendental por la que el efecto participa de su causa.³⁶¹ Descartando el tercer tipo de participación por no concernir directamente a la resolución del problema,³⁶² el Doctor Angélico pasa a mostrar cómo el *ipsum esse* no puede participar de algo sea en el primer como en el segundo modo de participación.

Así mismo es interesante notar con Fabro, cómo los tres órdenes o significados de participación son relacionados por Tomás con un «similiter», pues se aplican en cualquier ocasión en donde se dé la relación entre concreto y abstracto, manifestando así la profundidad de su síntesis: «I tre significati che si susseguono: partecipazione del particolare all'universale, del soggetto alla forma e dell'effetto alla causa, sono congiunti con un <SIMILITER> che dice l'ampiezza della sintesi alla quale l'Angelico è arrivato, e in relazione alla quale espone le

³⁵⁸ C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 32.

³⁵⁹ «Secundam differentiam ponit ibi: Quod est participare etc. Que quidem differentia sumitur secundum rationem participationis. Est autem participare quasi partem capere. Et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet uniuersaliter, dicitur participare illud» (THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 271, 68-73).

³⁶⁰ «L'Aquinate integra la partecipazione all'essere nel quadro dell'ontologia di Aristotele. Precisa che accettare la partecipazione non esige pensare specie delle cose sussistenti; che l'essere stesso partecipa ad una causa; che l'essere stesso è inerente alle cose, ma non al modo di un genere; e, infini, che l'essere partecipato appartiene al suo soggetto per se, non per accidens» (J. VILLAGRASA, «L'originale metafisica creazionista di Tommaso d'Aquino», *Alpha Omega* 10 (2007), 210).

³⁶¹ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 207.

³⁶² THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 271, 85. Aun que S. Tomás aquí no desarrolla este tercer tipo de participación, esta en realidad se constituye como la principal y fundamental participación del ente finito.

indicazioni di Boezio».³⁶³

Est autem participare quasi partem capere, et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter dicitur participare illud: sicut: [1] homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem (participación lógico formal); [2] *Similiter* etiam subiectum participat accidens et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum (participación predicamental); [3] et *similiter* effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae, puta si dicamus quod aër participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole (participación transcendental)».³⁶⁴

Por ello el «ipsum esse» no puede participar de algo según el modo cómo el particular participa del universal. Aún que sea posible la participación entre los mismos conceptos, que de por sí ya son universales, como el blanco participa de la noción de color que es todavía una noción más universal, en el caso del «ipsum esse», no se puede dar ningún tipo de participación. La razón está en el hecho que dicho término es el abstracto de mayor extensión arriba del cual no hay una formalidad más general al que pueda decirse participar. En otras palabras, el «ipsum esse» no admite otro término más universal que él y por ello el ser es participado por otras cosas, pero él mismo no puede participar en otra cosa.

Tampoco puede el «ipsum esse» participar de algo según la segunda modalidad de participación en que la materia participa en la forma y la sustancia en los accidentes. Pues el ser se toma como «quiddam abstractum».³⁶⁵ El «ens», aún que posee la misma extensión que el «esse», puede sin embargo participar de algo (del ser precisamente), pues en este caso «ens» tiene un significado concreto y por ello participa del «esse» que tiene significado en abstracto, sin embargo el mismo ser no puede participar de otro.³⁶⁶

³⁶³ C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 33.

³⁶⁴ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 271, 70-85.

³⁶⁵ *Ibid.*, II, 271, 90-91.

³⁶⁶ «Now, *that which is*, is also most univereal, yet it must participate in *to-be*. The solution is, as Saint Thomas points out, that the one universal is related to the other, not as one abstract to another, as the less universal to the more universal, but as the most

Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale: sic enim etiam ea quae in abstracto dicuntur, participare aliquid possunt, sicut albedo colorem; sed ipsum esse est communissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum.³⁶⁷

Santo Tomás además recuerda que la argumentación todavía se mueve sobre el campo de las intenciones. Siendo que el «ipsum esse» como significado abstracto simplemente se configura como una «ratio» que como tal todavía no es, ahora es evidente que para que se de la participación es necesario primero y sobre todo que algo sea.³⁶⁸

Habiendo así omitido el tercer modo de participación, la argumentación se ha centrado sobre la participación predicamental en el cual no se pueden en ninguno de los dos modos indicados hablar de participación del ser. Pues en el primer modo un abstracto particular puede participar en uno más universal, pero no el ser que es el más común. Tampoco el segundo modo, pues el ser es una forma abstracta y no un sujeto concreto.³⁶⁹

universal by way of concretion: *that which is* (“quod”) to the most universal by way of abstraction: *that by which* (“quo”) that which is, is. Now since *that which is, is* because of *to-be*, *that which is*, while commensurate with *to-be* in universality, will *be* only in so far as it participates in *to-be*» (V. CLARE, «Whether everything that is, is good», 181.)

³⁶⁷ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 271, 91.

³⁶⁸ «Manifestum est enim quod id quod non est non potest aliquo participare, unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum iam est; set ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse sicut dictum est. Vnde relinquitur quod id quod est aliquid possit participare, ipsum autem esse non possit aliquid participare» (*Ibid.*, II, 271, 106-113).

³⁶⁹ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*..., 207-208. Al final de esta segunda diferencia, Santo Tomás insiere en su comentario una sutil adaptación del texto de Boecio con el fin de evitar una aparente contradicción que se presentaba en los axiomas III y V, en vista de una conciliación de lo que se presentará más adelante en la diferencia entre sustancia y accidentes. He aquí el texto de Boecio: «Fit enim participatio cum aliquid iam est. Est autem aliquid cum esse suscepit» (BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 32-34). Por otro lado Tomás: «Manifestum est enim quod id quod non est non potest aliquo participare, unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum iam est» (THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 271, 109-110). En otras palabras, Santo Tomás, cambiando el nominativo «aliquid» por dativo «alicui», quiere evitar la identificación del «esse aliquid» con el ser sustancial. De modo que este término quede reservado sólo al ser

[c] En la tercera diferencia Santo Tomás explica la afirmación de Boecio que «*ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum*». ³⁷⁰ Es decir, el mismo ser no puede tener nada de extraño adjunto a su esencia. Como se ha visto, el texto de Boecio se mueve dentro de un claro formalismo ontológico en el cual por un lado se evidencia el papel del ser y a la vez se mantiene fiel a los principios del aristotelismo de tal modo que el ser, aún que desvelado por Boecio, todavía se lee en una clave formalista. Como a las esencias no se les pueden añadir nada sin cambiar radicalmente su factor específico, así igualmente el «*ipsum esse*».

De este modo, Santo Tomás en su comentario aumenta la comprensión de lo que significa un «abstracto»: Así los términos que se toman por abstracto significan o *formalidades puras* o *esencias simples*. ³⁷¹ Mientras que el concreto puede constituirse de una composición de formalidades ordenadas según una jerarquía: la participación en el ser y la participación en las otras formalidades accidentales. ³⁷²

Por ello Santo Tomás busca por un lado mantenerse fiel a su concepción

accidental: «*Si vero sit talis forma que sit extranea ab essentia habentis eam, secundum illam formam non dicitur habens esse simpliciter, set esse eliquid, sicut secundum albedinem homo dicitur esse albus*» (THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 272, 162-166).

³⁷⁰ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 37. «We have here the first mention in *lectio* II of the *quo/quod* couplet as exemplified by *esse/ens*. The concrete is denominated from the same form or act which is abstractly expressed: man is denominated from humanity, white from whiteness, etc. Something is true of man *qua* man or of the white *qua* whiteness or vice versa. Man *qua* man is rational, but man is not white *qua* man. The white is colored *qua* white, but it is not large or heavy *qua* white. These *qua*-locutions enable us to see that, just as things are true of the concrete thing, *fomaliter loquendo*, only when they pertain to it because of the form from which it has been denominated such-and-such, so too and a fortiori, nothing can be truly said of the abstractly signified which is not part of what it is. But if the concrete, understood formally, shares in this restriction on the abstract, thanks to its concrete way of signifying it can be the subject of true predications which are founded on what it formally is» (R. MCINERNEY, «Boethius and Saint Thomas Aquinas», 236).

³⁷¹ «Il primo problema qui riguarda l'estensione data da S. Tommaso, nel confronto di Boezio, alle nozioni, e ai conseguenti rapporti nozionali di astratto e concreto, dell'«*ipsum esse*» e del «*quod est*», all'actus essendi e all'essenza in generale, fosse anche una forma pura – estensione a cui Boezio non aveva pensato, ed a cui non era (forse) necessario neppure che pensasse, data la natura del problema che gli premeva di risolvere, e date le fonti, alle quali immediatamente si ispirava (Aristotele e Neoplatonismo greco)» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 37).

³⁷² Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 35.

del ser que no es una forma y por otro también no alejarse de lo que dice Boecio en el opúsculo. De este modo en el comentario tomista, el ser no es en absoluto leído en clave formalista, pero, por medio de una analogía de proporcionalidad propia, se lo conecta sutilmente a los abstractos formales con un «ut». Es decir, hay una semejanza *estructural* entre los abstractos formales y el «ipsum esse», y no una relación directa:

[...] Albedo et humanitas significantur per modum partis et non predicantur de concretis sicut nec aliqua pars de suo toto. Quia igitur, sicut dictum est, ipsum esse significatur *ut* abstractum, id quod est *ut* concretum, consequens est verum esse quod hic dicitur quod id quod est potest aliquid habere preter quam quod ipsum est, id est preter suam essenciam, set ipsum esse nichil aliud habet ammixtum preter suam essenciam.³⁷³

Así, aun que el ser en la visión tomista no es una forma, sino que es lo que hay de más formal en el ente y fuera de él sólo se encuentra el «no-ser», es decir la nada, sin embargo, se lo considera como formalidad pura. De tal modo que la afirmación de Boecio «ipsum esse nihil aliud praeter se habet admixtum»³⁷⁴ también es válida en una metafísica de matriz tomista.³⁷⁵ Por otro lado, el abstracto como una esencia simple está en relación al que se predica en concreto como la parte al todo. Así como la parte no se predica del todo, del mismo modo el abstracto no se predica del concreto.³⁷⁶ En otras palabras, un término considerado en abstracto se entiende *aquello por el cual algo es lo que es*, es decir,

³⁷³ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 272, 137-146.

³⁷⁴ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 36.

³⁷⁵ «Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam» (THOMAS AQUINAS, *Quaestiones Disputatae de Pontentia*, q.7, a.2, ad.9^{um}). Igualmente en la Suma contra gentiles se afirma: «Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quamvis id quod est possit aliquid aliud participare. Nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Et sic ipsum esse nihil participare potest. Divina autem substantia est ipsum esse. Ergo nihil habet quod non sit de sua substantia. Nullum ergo accidens ei inesse potest» (ID., *Summa Contra Gentiles*, I, cap.23, n.214).

³⁷⁶ «Et haec est ratio quare albedo vel humanitas significantur per modum partis, et non praedicantur de concretis, sicut nec sua pars de suo toto» (THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 271, 137-140).

es un término *quo*. Mientras que lo que se predica en concreto se tiene por un término «quod».³⁷⁷

Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem ut pars formalis ipsius, ut humanitas ad socratem. Et ideo in rebus, ex materia et forma compositis, essentia non est omnino idem quod subiectum; unde non praedicatur de subiecto: non enim dicitur quod socrates sit una humanitas.³⁷⁸

Así «humanitas significatur ut quo aliquid est homo»³⁷⁹ y por «homo significatur ut qui habet humanitatem». A la humanidad en cuanto tal no se le puede añadir nada más allá de su misma esencia (aquel conjunto de perfecciones que hacen con que esta realidad sea tal – en este caso que sea un hombre) por lo cual Aristóteles afirma que las esencias son como números que cambian de especie al sustraer o añadir una unidad y «como el número que no admite un más o un menos en su ser, así también la sustancia en cuanto forma, acaso sólo en cuanto unida a la materia».³⁸⁰

Por lo tanto, el punto de la analogía entre los abstractos puros y los abstractos formales está precisamente en el hecho que tanto una formalidad abstracta como la «humanitas» como el «esse» tienen en común que ambos se relacionan en última instancia con el concreto como un «quo».³⁸¹ Se diferencian en cuanto la *esencia* considerada como un «quo» tiene razón de parte, mientras

³⁷⁷ «In general, we cannot attribute to something abstractly signified anything other than that which is part of that thing so signified. For example: white «qua» white, is colored but not soft or triangular, man «qua» is rational, but not tall or beautiful» (G. CASEY, «An explanation of the *De Hebdomadibus*...», 430).

³⁷⁸ THOMAS AQUINAS, *Quaestiones Disputatae de Pontentia*, q.9, a.1, c.

³⁷⁹ *Ibid.*, EDE, II, 271, 122.

³⁸⁰ «Φανερόν δὲ καὶ διότι, εἴπερ εἰσὶ πῶς ἀριθμοὶ αἱ οὐσίαι, (...) καὶ ὥσπερ οὐδ' ἀπ' ἀριθμοῦ ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος ἐξ ὧν ὁ ἀριθμὸς ἐστίν, οὐκέτι ὁ αὐτὸς ἀριθμὸς ἐστίν ἀλλ' ἕτερος, κἂν τοῦλάχιστον ἀφαιρεθῆ ἢ προστεθῆ, οὕτως οὐδὲ ὁρισμὸς οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐκέτι ἔσται ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος (...) καὶ ὥσπερ οὐδὲ ὁ ἀριθμὸς ἔχει τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, οὐδ' ἢ κατὰ τὸ εἶδος οὐσία» (ARISTÓTELES, *Metafisica*, H, 3, 1043 b, 32-1044 a, 11).

³⁸¹ «Anything that is signified in the abstract, that is, as something “by which” something is such or such, cannot, thus considered, have anything extraneous added to what it is; it is indivisibly confined to itself as that by which a thing is such» (V. CLARE, «Whether everything that is, is good», 181).

que el *ser intensivo* no tiene razón de parte, sino que tiene razón de *todo*³⁸² y por lo mismo no pertenece a un género, pues no hay nada que se le puede añadir al ser que no tenga ya razón de ser.³⁸³ El ser no se especifica por añadidos formales como lo dirían los escotistas, sino que por una limitación potencial realmente diversa de él. Como bien ha visto Capreolo, el ser es la actualidad misma de la forma que la restringe dentro de los límites de una especie la cual una vez actuada cumple la circularidad del ser ejercitándolo como propio.³⁸⁴

Circa quod considerandum est, quod circa *quodcumque abstracte consideratum*, hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas et albedo et quaecumque hoc modo dicuntur. [...] Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album ut id quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his; et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere quam humanitatem vel albedinem.³⁸⁵

Así el «hombre» que posee la humanidad, puede «aliquid aliud habere quam humanitatem»,³⁸⁶ es decir, que a éste se pueda asociar toda una serie de propiedades o características más allá de aquellas de *ser hombre*. Así el abstracto es sólo el elemento «quo» del concreto el cual recibe como sujeto que lo ejercita y lo limita. A causa de esta limitación que ejerce el sujeto sobre el abstracto, se abren las puertas a ulteriores participaciones con la única condición que no estén

³⁸² «A questo modo la formalità ch'è partecipata, non è più un semplice astratto, ma è considerato como un «tutto» reale come una pianezza... a cui i partecipanti attingono mediante le partecipazioni» (C. FABRO, *Partecipazione e causalità...*, 206).

³⁸³ «Enti non potest addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens» (THOMAS AQUINAS, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q.1, a.1, c.).

³⁸⁴ Cf. J. CAPREOLI, *Defentiones Theologiae*, 105. Aquí una vez más se deja a parte la problemática de la escolástica barroca iniciada con Capreolo sobre la ambigüedad del término «esse» que es atribuido tanto a la esencia (esse essentiae) como a la existencia (esse existentiae). El mérito de Capreolo estuvo en ver precisamente la «circularidad del ser»: el acto de la esencia como un término «quo» y acto del sujeto como un término «quod» que ejercita concretamente el ser.

³⁸⁵ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 271, 116-272, 131. El cursivo es mío.

³⁸⁶ *Ibid.*, II, 272, II, 136.

en contraste con la esencia de la formalidad primera sustancial.³⁸⁷ Así el «ens» a través de la participación en el «esse», se hace susceptible como «quod est» de otras participaciones.³⁸⁸

b. 2ª Tesis: «Diversum est, tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est»

[a] Así una vez vislumbrada la posibilidad de que el «quod est» pueda tener más de un género de participación y no sólo aquella que concierne el ser sustancial, es necesario ahora explicar la diferencia entre la participación principal constitutiva y la secundaria perfectiva. Por ello, en el axioma cuatro «Diversum tantum est esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est, illic enim accidens hic substantia significatur»,³⁸⁹ Santo Tomás desarrolla un corolario de lo explicado anteriormente en donde hace una relectura, como también lo hizo Boecio, de la noción de sustancia y accidentes. Si anteriormente toda la argumentación giraba en torno a la subsistencia, es decir, en torno a la subjetividad del «quod est» con respecto al ser, terminando dicha subjetividad con la apertura del «quod est» a causa de la limitación ejercida por parte de la potencia sobre el acto, ahora se explorará al máximo las implicaciones metafísicas de tal apertura.

En concreto se analizará la subjetividad del «quod est» ya no con respecto al *ejercicio* del ser, sino a las demás formalidades perfeccionantes. Ahora con «la partecipazione è apparsa legata alla composizione del soggetto partecipante e delle ragioni partecipate, e l'opposizione fra astratto e concreto come un <essere> pienamente e semplicemente ed un <avere> in qualche modo e ASSIEME ad altre determinazioni».³⁹⁰

Primeramente se anuncia el principio motor por lo que se distingue un «duplex esse» en el «quod est»: Es la distinción de «esse simpliciter» y «esse aliquid». Santo Tomás, esquivando el formalismo de Boecio que parece

³⁸⁷ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità...*, 208.

³⁸⁸ Cf. *Ibid.*

³⁸⁹ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 40, 38-40.

³⁹⁰ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 35.

considerar el «*ipsum esse*» como una forma, asume con Aristóteles, y en cierta medida también con Boecio, que la forma da el ser.³⁹¹ Pero esta fórmula en la pena de Tomás ya asume una configuración diversa. Pues en la síntesis Tomásiana la forma da el ser en cuanto ésta *asigna la media del ser participado en las criaturas*. El ser es primordialmente participado por medio de la forma sustancial y en segundo lugar, y menos propiamente, por medio de las formas accidentales. La forma es lo que limita el ser a un determinado grado de perfección constituyéndolo de tal o tal manera.³⁹²

Circa primum considerandum est quod ex quo id quod est potest aliquid habere preter suam essenciam, necesse est quod in eo consideretur duplex esse: *quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam habens aliquantulum esse dicatur*. Si ergo forma illa non sit preter essenciam habentis, set constituat eius essenciam, ex eo quod habet talem formam dicitur habens esse simpliciter[...]. Si uero sit talis forma que sit extranea ab essencia habentis eam, secundum illam formam non dicitur habens esse simpliciter, set esse aliquid.³⁹³

[b] Primeramente la distinción de «*esse simpliciter*» y «*esse aliquid*» son relacionadas respectivamente como sustancia y accidente. De este modo el «*esse simpliciter*» corresponde al ser que se recibe directamente en sí mismo por mediación de la forma sustancial, es decir, el ser simplemente hombre, pues «*ex eo quod habet talem formam, dicitur habens esse simpliciter, sicut homo ex hoc quod habet animam rationalem*».³⁹⁴

³⁹¹ Cf. THOMAS AQUINAS, *In V lib. Metaph.*, lect.II, n.775.

³⁹² «*Tota determinatio essendi consequatur formam*» (THOMAS AQUINAS, *In I Sent.*, dist.23, q.1, a.1, c.). La forma determina no sólo la especie, sino también el modo como el ser se produce en el ente, es decir, en sí mismo o en otro.

³⁹³ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 272, 153-165. Esta diferencia entre «*esse simpliciter*» y «*esse secundum quid*» es resumida en otros pasajes, pero a veces con diferente énfasis. Es decir, unas veces del punto de vista de la forma y otras veces del punto de vista del ser: «*Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid, non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praexistenti in actu*» (THOMAS AQUINAS, *S. th.*, Ia, q.5, a.1, ad.1^{um}). Véase también ID., *S. th.*, Ia, q.76, a.4, c, *De Veritate*, q.21, a.5, c.

³⁹⁴ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 272, 160-161.

Por otro lado, «esse aliquid» se refiere a los accidentes, pues son perfecciones que no entran dentro de aquellas que le son propias por su esencia. Por ello, dice Tomás, no constituyen el «esse simpliciter» sino que el «esse aliquid», es decir, los demás accidentes no entran en la razón esencial de la forma.³⁹⁵

En segundo lugar, se lee la diferencia apenas enunciada dentro de la noción de participación. Primero, para que algo simplemente sea, es necesario que participe del «ipsum esse», y para que sea algo es necesario que participe de algo más: «sicut homo ad hoc quod sit albus participat non solum esse substantiale set etiam albedinem».³⁹⁶ En otras palabras, el ser en sí mismo o la noción de subsistencia hace referencia al «quod est» en cuanto es sujeto del ser en sentido fuerte, mientras que el ser algo hace referencia al «quod est» en cuanto es sujeto de las demás formalidades secundarias que se añaden a la primera del ser substancial.

Tercero, como conclusión de lo ya dicho, se establece una jerarquía de dependencia vertical entre los tipos de participación. La participación que se configura como el ejercicio del ser es la condición de posibilidad para que se de el «agregamento posterior» de las perfecciones subsecuentes. Condición de posibilidad, pues cualquier formalidad, sea pura, sea formal, una vez que es ejercitada por un sujeto, necesariamente es limitada y concretizada por este. Ahora, como se ha dicho, esta «concretización» de la formalidad implica que el sujeto al ejercitarla no realiza toda su virtualidad sino que sólo aquellos aspectos dictados por las condiciones subjetivas del «quod est».³⁹⁷ Así el sujeto participante no

³⁹⁵ «Quarum prima est quod illic, id est ubi dicitur de re quod sit aliquid et non quod sit simpliciter, significatur accidens, quia forma que facit huiusmodi esse est preter essenciam rei. Hic autem cum dicitur aliquid esse in eo quod est, significatur substantia, quia scilicet forma faciens hoc esse constituit essenciam rei» (*Ibid.*, II, 272, 172-178).

³⁹⁶ *Ibid.*, II, 272, 183-185.

³⁹⁷ «Questa partecipazione può riferirsi tanto alla conoscenza, come alla volontà, al sentimento od all'opera effettiva; diciamo, infatti: «partecipare una notizia... un avvenimento lieto o triste ad una persona», non qualunque, ma che possa o debba «prender parte» cioè «unirsi» almeno ai sentimenti di chi «comunica» la notizia. Diciamo pure, in un senso strettamente morale, «partecipare ad un'azione od opera di qualcuno», nel senso di «collaborare assieme», come anche partecipare ad uno scopo o fine,

agota la toda la virtualidad de la formalidad participada abriendo espacio a ulteriores especificaciones:

Est autem haec differentia quod primo oportet ut intelligatur aliquid esse simpliciter, et postea quod sit aliquid: et hoc patet ex praemissis. Nam aliquid est simpliciter per hoc quod participat ipsum esse, sed quando iam est, restat ut participet quocumque alio, ad hoc scilicet quod sit aliquid.³⁹⁸

Es decir, para que se realice un accidente en la sustancia, es necesario que esta antes sea y que por lo tanto participe del «ipsum esse»:³⁹⁹

This is important because it indicates that if something is to serve as a subject for an accident, it must first of all exist. And in order for it to exist, it must participate in existence (esse), or as Thomas also puts it, in the *actus essendi*. Here, then, we find Thomas very deftly inserting his own metaphysics of *esse* into his Commentary on Boethius.⁴⁰⁰

appoggiandolo di fatto. Diciamo ancora «partecipare» della gioia o del dolore d'altri, dei propositi, convinzioni, intenzioni... per esprimere l'unione di fatto all'oggetto della partecipazione, quale risposta alla richiesta di partecipazione. [...] Si noti ancora che la ragione formale della partecipazione «morale», o meglio, il suo fondamento non è dato dall'oggetto stesso, quanto dai legami particolari che possono stringere i partecipanti a colui al quale per primo compete l'oggetto della partecipazione: legami di amicizia, di parentela. Mentre adunque nei rapporti quantitativi la «comunanza» era un effetto della partecipazione, in quelli d'ordine morale affettivo la comunanza è invece la radice del partecipare, per cui è toccata la mente ed il cuore del partecipante» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 45-46).

³⁹⁸ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 272, 187-195.

³⁹⁹ Cf. *Ibid.*, II, 272, 147-195. Hay que estar especialmente atentos cuando Santo Tomás hace estas distinciones, pues desde otro punto de vista (a propósito el más corriente en la metafísica tomista), [1] el mismo ser, a parte de Dios que es el *Ipsum esse subsistens*, no es: todo lo que es, *es algo* de determinado, con un contenido concreto. La *noción* de ser con la máxima extensión y la mínima comprensión, que es precisamente la primera que capta la mente (vale a decir la *noción extensiva de ser*), *no es*. Hasta aquí no hay problemas. Pero [2] es cierto también que una vez que el ser es recibido en la forma como la potencia que lo limita y lo determina, este entonces *es algo*: un hombre, un caballo... ¡Justo lo contrario de lo que se comenta en el texto boeciano! Para entender esta inversión hay que considerar que S. Tomás aquí analiza el texto desde el punto de vista de la participación lógico-formal con el fin de mostrar que ya *secundum intentiones* el mismo ser es diverso del supuesto y que el mismo ser no puede participar de nada, mientras que el sujeto, cualquiera que sea, sí (aquí está todo el punto de la aparente contradicción). En definitiva Tomás está hablando de los diversos niveles de participación y como se debe llegar a un nivel en que todas las demás participaciones confluyen. Más adelante se analizará con más profundidad los diversos tipos de participación y la íntima relación entre cada una de ellas. Así en cuanto la materia que participa de la forma y está le da el ser, se habla de «*esse simpliciter*», mientras que se la sustancia que participa de los accidentes que van más allá de la razón de la forma, pero que se fundan sobre ésta, se dice *esse aliquid*

⁴⁰⁰ J. F. WIPPEL, «Thomas Aquinas and Participation», 124.

3. Axiomas referentes a «unum»

«Deinde cum dicit, omni composito, ponit conceptiones de composito et simplici, quae pertinent ad rationem unius».⁴⁰¹ Es el momento en que el orden lógico-formal da lugar el orden *real*, de suma importancia en la metafísica tomista: «Est autem considerandum, quod ea que supra dicta sunt de diversitate ipsius esse et eius quod est, est secundum ipsas intentiones; *hic autem ostendit quomodo applicetur ad res*».⁴⁰²

El santo en los axiomas seis a ocho pasa a mostrar cómo se verifica lo analizado anteriormente en las *realidades* que son compuestas, tomando como base las conclusiones precedentes sobre las relaciones nocionales entre el concreto y el abstracto, para concluir que en tales se diferencia «realiter» el ser y lo que ellas mismas son.⁴⁰³ Pues «omne [forma] simplex esse suum et id quod est unum habet».⁴⁰⁴ Pero Tomás no lo hace aceptando simplemente lo que dice Boecio, aún que, desde un punto de vista, se muestra totalmente de acuerdo con él. Sino que glosando el texto de Boecio y sacando a la luz las más profundas implicaciones metafísicas, establece una distinción en la que (se podría decir) se juega *todo* el tomismo: leyendo el texto de Boecio bajo el prisma de la noción de «esse ut actus», termina por trascender el orden predicamental estableciendo dos órdenes de simplicidad y poniendo una composición en las mismas criaturas simples:

S. Tommaso in quel Commento bada alle esigenze della propria sintesi, più che contentarsi di seguire passo passo Boezio: nelle pagine che seguiranno si cercherà di mostrare come nella sintesi tomista vengono ad articolarsi quei due significati della partecipazione, come composizione nozionale e come composizione reale.⁴⁰⁵

⁴⁰¹ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 272, 196-198.

⁴⁰² *Ibid.*, 272, 197-201.

⁴⁰³ *Ibid.*, II, 272, 204-273, 215.

⁴⁰⁴ BOETHIUS, *De Hebdomadibus*, 42, 45.

⁴⁰⁵ C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 38.

a. 1ª Tesis: «Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est»

En su comentario Tomás ahora hace notar como Boecio dejando la diversidad en el orden de las intenciones,⁴⁰⁶ pasa a considerar la diversidad en el orden de la realidad: «Est ergo primo considerandum quod sicut esse et quod est differunt secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter».⁴⁰⁷ Hay que notar la introducción, por parte de Santo Tomás, del significado «real» como fundamento del intencional.⁴⁰⁸ La manera de conocer de nuestro intelecto corresponde con la realidad. Así teniendo una verdadera diferencia de significado en el orden lógico de las intenciones, del mismo modo la realidad, que se presenta a los sentidos y sobre todo al intelecto, será compuesta, diversificada y múltiple lo que lleva a concluir que la exigencia de una composición nocional implique también una composición real fundada sobre la analogía del ser.⁴⁰⁹

Para probarlo Santo Tomás recuerda algunas conclusiones de las reflexiones anteriores. Primero que el «ipsum esse» no participa de nada de tal modo que su «ratio» se constituya a partir de una multiplicidad. Segundo, que el ser no admite la adición de algo extraño. Así fácilmente se concluye que el «ipsum esse» no puede ser compuesto.⁴¹⁰ Si de hecho se dan realidades compuestas, en estas no se puede identificar el «esse» y el «quod est».

Quod quidem manifestum est ex praemissis; dictum est enim supra, quod [1] ipsum esse neque participat aliquid, ut eius ratio constituatur ex multis; neque [2] habet aliquid extraneum admixtum, ut sit in eo compositio accidentis; et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo *composita non est suum esse*: et ideo dicit quod in “omni composito aliud est esse ens, et aliud ipsum compositum quod est”.⁴¹¹

⁴⁰⁶ «*Esse*, unlike *ens*, does not signify in such a way that it could be the subject of accidental predication; it signifies as a *quo*, not a *quod*. Two modes of complexity are thereby denied of *esse*; its *ratio* is not composed, since there is nothing more universal than it which could function as its quasi-genus, and it is not signified in such a way that it could be a whole consisting of what it is and accidents» (R. MCINERNEY, «Boethius and Saint Thomas Aquinas», 238-239).

⁴⁰⁷ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 272, 204-273, 206.

⁴⁰⁸ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 38.

⁴⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 38.

⁴¹⁰ Cf. J.F. WIPPEL, «Thomas Aquinas and Participation», 152.

⁴¹¹ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 273, 206-215.

b. 2ª Tesis : Omne simplex esse suum et id quod est unum habet

Una vez evidenciada la distinción de ser y sujeto en realidades compuestas, Santo Tomás pasa a tratar de las realidades simples: «Deinde cum dicit: Omne simplex etc, ostendit qualiter se habeat in simplicibus in quibus necesse est quod ipsum esse et id quod est sit unum et idem realiter. Si enim esset aliud realiter id quod est et ipsum esse, iam non esset simplex set compositum». ⁴¹² Sin embargo considerando el ser ya no como «forma essendi» sino como «esse ut actus», Tomás se ve ahora forzado a hacer también una ampliación de la comprensión de concreto que es una consecuencia lógica y necesaria de la anterior extensión de la noción de abstracto, y así explicar la multiplicidad de las mismas sustancias separadas, tema que Boecio de algún modo había entrevisto, pero que en absoluto había teoretizado. ⁴¹³

Toda la argumentación se juega sobre el «composita» y lo que se entiende por *composición* y *simplicidad*. Por ello Tomás se ve forzado a admitir no sólo uno, sino dos niveles de composición, estableciendo otro tipo de potencia además de la materia prima y otro tipo de acto además de la forma sustancial. Así las formas simples en cuanto privadas de materia, son verdaderamente lo que son identificándose o ejercitando plenamente toda la virtualidad de las perfecciones de su especie, por lo que no hay posibilidad de multiplicación, que es precisamente un *partem capere* de una determinada razón formal sin ejercitar toda su riqueza perfectiva. Pero las formas separadas no siendo el ser puro, sino que instancias de la perfección omnímodo del «esse commune», se constituyen éstas a su vez determinativas del mismo y por lo tanto compuestas. Simple es solamente el que no participa del ser, sino que es el Ser Subsistente. ⁴¹⁴ Y este debe ser único por que no consta de ninguna potencia o principio de multiplicación:

⁴¹² THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 273, 216-220.

⁴¹³ Cf. J.F. WIPPEL, «Thomas Aquinas and Participation», 152.

⁴¹⁴ «Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae; si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum

[...] quaedam specialis forma est participans ipsum esse; et sic nulla earum erit vere simplex. Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum; quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse, ut dictum est impossibile est id quod est ipsum esse, multiplicari per aliquid diversificans: et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est quod nullius accidentis sit susceptivum. *Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus.*⁴¹⁵

De este modo Santo Tomás elimina toda huella de formalismo presente en el texto boeciano. El *ser no es una forma* ni el resultado del ejercicio de una forma como afirmaba Boecio, pero es lo más formal que contiene el ente. «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt».⁴¹⁶

Así mismo, este texto puede ser considerado como el punto del cambio «modal»,⁴¹⁷ a todos conocido, del la metafísica tomista que en un inicio se hacía depender mucho más de Aristóteles y Avicena y que poco a poco se fue distanciando de éste y acercándose más y más al platonismo, cumpliéndose así de manera más espléndida su la síntesis metafísica en la que la composición real de ser y esencia así como la raíz última de la composición hilemórfica encuentran una articulación común en la noción de participación.⁴¹⁸

[...] È importante il rilevare come nelle opere di S. Tommaso per la dimostrazione della distinzione reale, assistiamo ad un processo di sempre maggiore semplificazione: nelle prime opere gli argomenti abbondano e sono dati in dipendenza soprattutto da Avicenna; nelle seguenti, dell'età più matura, si svolge soprattutto l'unico argomento della partecipazione, che nelle prime opere era piuttosto soltanto implicito.⁴¹⁹

Santo Tomás ha llegado a tal evolución de su doctrina por etapas en una interpretación sintética de los dos sistemas: el platónico y el aristotélico. Así se ve

secundum communem usum nominum» (THOMAS AQUINAS, *De Spiritualibus Creaturis*, en *Opúsculos y Cuestiones Selectas*, I, BAC, Madrid 2001, a.1, c).

⁴¹⁵ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 273, 247-258.

⁴¹⁶ *S. th.* I, q.8, a.1, c.

⁴¹⁷ Cf. FABRO, *La nozione metafisica...*, 211.

⁴¹⁸ *Ibid.*, 315-316.

⁴¹⁹ *Ibid.*, 211.

como al inicio de su actividad de investigador, todos los honores eran para Aristóteles en contraposición a Platón: «Plato erravit, quia posuit formas exemplares per se subsistentes extra intellectum divinum, neque ipsas neque materiam a Deo esse habere».⁴²⁰ Pero poco a poco va creciendo su simpatía por Platón hasta llegar a sus obras de la madurez en donde su síntesis toca el punto más alto manifestando una profunda asimilación cada vez más íntima del contenido de la participación dentro del pensamiento de Aristóteles.⁴²¹

⁴²⁰ *In II Sent.*, dist.1, q.2, a.5, expositio textus.

⁴²¹ Cf. FABRO, *La nozione metafisica...*, 66.

III

ALGUNAS CONCLUSIONES EN LAS GLOSAS DE S. TOMÁS

Después de haber analizado los puntos cardinales del comentario tomista al *De Hebdomadibus*, se propone ahora a modo de conclusión de esta segunda parte evidenciar los pasajes en que el Doctor Angélico, teniendo en mente su propia síntesis metafísica, ya no comenta el texto de Boecio, sino que lo glosa.

1. Primera glosa: La relación concreto y abstracto

Primeramente S. Tomás evidencia que el «esse» y el «quod est» corresponden respectivamente a una relación de concreto y abstracto y que toda relación de concreto y abstracto se resume en una relación de participación. Dicha relación en el texto de Boecio se menciona sólo a partir del segundo axioma.⁴²² Sin embargo, el santo muestra cómo la relación concreto y abstracto no es unívoca, pues pueden darse diversas especies de estas relaciones como queda patente en el ejemplo totalmente ausente en Boecio: «Nam *currere* et *esse* significatur in abstracto sicut et *albedo*; set quod est, id est *ens* et *currens*, significatur in concreto velud *album*».⁴²³

Como se ha visto, S. Tomás por medio de este ejemplo distingue, más allá de todo lo que podría virtualmente encontrarse o deducirse de los textos de Boecio dos tipos de abstractos: uno que se podría llamar un «abstracto dinámico» ejemplificado con los verbos «esse» y «currere» y un «abstracto estático» ejemplificado con «albedo». El primero implica un acto que por sí no se mantiene, sino que sólo concretizado en un sujeto que lo ejerce. El segundo se caracteriza por la pasividad o receptibilidad de una formalidad que, considerada como tal, no

⁴²² «Nella secunda differentia S. Tommaso esplicita ed approfondisce la prima, nella quale ha già fatto intervenire la nozione di partecipazione; mentre in Boezio essa compare solo a questo momento, e non ha certo quella connessione con la prima differenza che vede S. Tommaso, ma può stare a sè» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 32-33).

⁴²³ THOMAS AQUINAS, *EDE*, I, 271, 43. El cursivo es mío.

se le puede añadir nada más de lo que le es propio. Éste, al contrario del primer abstracto, no es recibido en un sujeto que lo ejercita ni se constituye como sujeto, sino se configura como una parte constituyente de un sujeto. En otras palabras, Tomás entreve la posibilidad de considerar doblemente una formalidad como el acto de un término «quod» o como acto de un término «quo»: «Esse enim est actus alicujus *ut quod* est, sicut *calefacere* est *actus calefacientis*; et est alicujus *ut quo* est, scilicet quo denominatur esse, sicut *calefacere* est *actus caloris*». ⁴²⁴

Ahora, como se ha visto, el punto de analogía está en que ambos abstractos, con referencia al sujeto, están relacionados entre sí como principios «quo» y se diferencian por el hecho de que uno tiene razón de todo y el otro de parte.

Quodcumque abstracte significatum hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit preter essenciam suam, sicut humanitas, albedo et quecumque hoc modo dicuntur, cuius ratio est quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo ut quo aliquid est album (...) et ideo *huiusmodi abstracta* nichil alienum in se habere possunt. ⁴²⁵

2. Segunda glosa: El ser como acto y la subsistencia:

Al final de esta primera glosa, en pocas líneas, Santo Tomás presenta una profunda transformación de la metafísica de Boecio: saca el «esse» de Boecio de su tono formalista y lo hace emerger al plano trascendental. En realidad se hace una profundización de la noción de ser, pues Boecio había quedado en la contemplación del ser como una realidad resultante de la composición, ⁴²⁶ pero

⁴²⁴ THOMAS AQUINAS, *In I Sent.* dist.23, q.1, a.1, c.

⁴²⁵ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 272, 117-128. También: «Alii dicunt, quod anima est composita ex quo est et quod Est. Differt autem quod est a materia; quia quod est, dicit ipsum suppositum habens esse; materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma; unde materia non est quod est, sed compositum. Unde in omnibus illis in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio ex quo est et quod Est. In compositis autem ex materia et forma quo est potest dici tripliciter. Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi. Potest etiam dici quo est ipsa natura quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas» (THOMAS AQUINAS, *In I Sent.* dist.8, q. 5, a. 2).

⁴²⁶ «Omne namque esse ex forma est» (BOETHIUS, *de Trinitate*, II, 10, 21).

Tomás tomando pié de las reflexiones hechas en este plano, se adentra en el principio más íntimo y último de todo ente: el «actus essendi».⁴²⁷ Tomás ha completado así a Boecio, pues el principio «forma dat esse rei materialis»,⁴²⁸ aún sigue siendo totalmente válido en su visión metafísica del ente, pero este principio es reinterpretado a la luz de la noción de «esse ut actus» que en el ente creado se manifiesta en su capa más exterior en el «esse in actu» que es propiamente el «quod est» que ejercita el su propio ser como propio:

Id quod est significatur sicut subiectum essendi, uelud id quod currit significatur sicut subiectum currendi; et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit siue de currente quod currat in quantum subicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens siue id quod est sit in quantum participat actum essendi.⁴²⁹

Forzosamente al cambio de la noción de ser, se sigue un cambio en la noción de subsistencia. En efecto, el término usado por Boecio es «consistit», mientras que en su comentario Tomás lo cambia a «subsistit», pues como se ha visto, la subsistencia en Santo Tomás se configura como el ejercicio del acto de ser por parte de un sujeto, es decir, de un «quod est»: «Et hoc est quod dicit quod ipsum esse nondum est quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi, set id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est

⁴²⁷ Como Fabro lo indica, Santo Tomás introduce en este pasaje la primera gran novedad de su comentario al texto boeciano: la consideración universal de la predicación del ser y de los modos de ser leídos en la noción de «esse ut actus» (Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità...*, 205-206).

⁴²⁸ «È chiaro che la forma è l'atto proprio dell'essenza delle cose finite grazie al quale ciascuna ha il suo grado di realtà e perfezione e diventa perciò suscettibile dell'actus essendi. Il principio, ch'è di evidente origine aristotelica, ha quindi un duplice significato. Anzitutto forma dat esse formale sive specificum, in quanto essa è l'atto costitutivo o da sola (nelle sostanze semplici) oppure con la materia (nei corpi) di ogni essenza reale: sia che la s'intenda come "forma partis" (p. es. l'anima) o come "forma totius" (p. es. l'umanità). In questo senso il principio vale: "forma dat esse formale" ovvero costituisce l'ente predicamentale nel suo grado ontologico, ma nell'ordine reale, in quanto è l'essenza che fa essere e la forma è il principio quo determinativo dell'essenza (...). Nel secondo senso ch'è più proprio ed è insieme connesso al primo, si deve dire che forma dat esse in quanto soltanto l'essenza reale che la forma determina come atto formale è il vero soggetto dello actus essendi» (C. FABRO, «Elementi per una dottrina della partecipazione», 439).

⁴²⁹ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 272, 52-59.

atque consistit, id est in se ipso subsistit». ⁴³⁰ Mientras que en Boecio la «consistencia» se configuraba como el ejercicio que el sujeto (el «quod est») hace, no de su acto de ser, sino que de su formalidad sustancial como Sócrates que *ejercita* su «humanitas».

3. Tercera glosa: Los géneros de participación

Habiendo reintegrado las relaciones de concreto y abstracto en una relación de participación, Santo Tomás extiende también la comprensión de la noción de participación que en Boecio expresaba una «μέθεξις», explicando posibilidad del «quod est» de tener otras perfecciones accidentales más allá de la que le hacía ser tal, teniendo en vista la resolución del problema del bien. Aquí la participación se integra dentro del ámbito del ente en cuanto ente. Partiendo de la etimología, ⁴³¹ se desarrolla en síntesis lo que sería el «corpus» de la doctrina de la participación: «*quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud*». ⁴³² La participación se presenta en tres niveles: una participación lógico-formal, una participación predicamental y una participación causal o trascendental.

a. La participación lógico formal

Presente también en Aristóteles, ⁴³³ se refiere al modo cómo, en el ámbito de las intensiones, una especie participa en su género. Por ejemplo el hombre que participa del género animal. En este primer tipo de participación, Género y diferencia son dos aspectos diversos del mismo sujeto, consecuencia de la abstracción que hace el intelecto. Así género y diferencia son irreducibles y se identifican en una única realidad, es decir, son dos formalidades abstractas de una misma realidad. De este modo el intelecto en el reconocimiento de una realidad sigue dos caminos opuestos. Por un lado asciende hacia los caracteres más

⁴³⁰ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 272, 59-63.

⁴³¹ «Est autem participare quasi partem capere» (*Ibid.*, II, 271, 70).

⁴³² *Ibid.*, II, 271, 72.

⁴³³ Cf. FABRO, *La nozione metafisica...*, 144 ss.

indeterminados de la cosa y por otro desciende hasta encontrar la característica propia, constitutiva y determinativa del género, es decir, la diferencia específica. Por lo tanto la realidad de la cual se abstrae es una en su constitución.⁴³⁴

En efecto, como se ha visto, las partes de la definición no expresan simétricamente las partes de la cosa, pues el hombre es animal con todo lo que esto implica y no es ni más ni menos animal que un caballo, pero el hombre no puede identificarse con ninguna de sus partes constitutivas, sino que sólo con el sujeto subsistente resultante, pues el hombre no es la humanidad ni su materia.⁴³⁵ Por tanto la participación lógica, por la que la especie participa en el género y el individuo en la especie, en Santo Tomás, como en Aristóteles y en Boecio, se configura como una expresión particular de una formalidad universal,⁴³⁶ así se puede afirmar que:

We are dealing with a less extended intelligibility which is said to share in a more universal or more extended intelligible content. Since in each of these instances we are dealing with the fact that one intelligible content shares in another without exhausting it, we may describe this as a case of participation; but since we are dealing only with intelligible contents, the participation is logical or intentional, not real or ontological.⁴³⁷

b. La participación Predicamental

Es la que se sigue a la composición de materia y forma o sustancia y accidentes. Ahora, siendo la realidad la guía del intelecto en su comprensión y no

⁴³⁴ Cf. FABRO, *La nozione metafisica...*, 149.

⁴³⁵ «Unde patet quod multae partes definitionis non significant multas partes essentiae ex quibus essentia constituatur sicut ex diversis; sed omnes significant unum quod determinatur ultima differentia. Patet etiam ex hoc, quod cuiuslibet speciei est una tantum forma substantialis; sicut leonis una est forma per quam est substantia et corpus, et animatum corpus et animal, et leo. Si enim essent plures formae secundum omnia praedicta, non possent omnes una differentia comprehendi, nec ex eis unum constitueretur» (THOMAS AQUINAS, *In VII lib. Metaph.*, lect.12, n.1564).

⁴³⁶ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 152. También: «Allora, malgrado che tutti i contenuti ideali siano formali, pure anche in essi il nostro intelletto, finito e progressivo nel concetti ad altri; subordinazione la quale non può essere concepita che secondo il rapporto de ciò che è implicito e ciò che è esplicito, vale a dire, di determinabile e determinante o più determinato» (C. FABRO, «Neotomismo e neosuarismo», 464).

⁴³⁷ J. WIPPEL, «Aquinas and participation», 120.

al revés, la composición de género y diferencia en la especie corresponde en la realidad a una composición real de dos aspectos: un indeterminado (la materia) y otro determinado (la forma).⁴³⁸ Una vez más aquí se sigue el principio de la participación antes citado: La materia participa de la forma, pues las dos, al entrar en composición, se interactúan: la forma da actualidad a la materia y ésta limita la forma. En otras palabras, la materia «partem capit» de la virtualidad de una formalidad ejercitándola real, pero parcialmente. Lo mismo dígame de la sustancia con respecto a los accidentes: éstos son limitados y determinados por la capacidad receptiva del sujeto sustancial que, por lo tanto, *participa* de ellos: «Similiter etiam subiectum participat accidens et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel illud subiectum».⁴³⁹ La diferencia de este segundo tipo de participación está en que en ésta es real y no lógica, es decir, el factor participado y el participante son realmente distintos.

c. La participación trascendental

Por último la participación de dependencia causal que es la más importante, pero que en el tratado no se desarrolla y es sin más dejada de lado por transgredir los límites de la problemática que planteada por el mismo. Sin embargo en sus

⁴³⁸ Aún que, como se ha dicho ya, ésta no sea una composición simétrica: «Si ergo considerentur in genere et differentia id a quo utrumque sumitur, hoc modo se habet genus ad differentias, sicut Materia ad Formas. Si autem considerentur secundum quod nominant totum sic aliter se habent. Hoc tamen commune est utrobique quod sicut ipsa essentia materiae dividitur per formas, ita ipsa natura generis dividitur per differentias. Sed hoc utrobique distat, quia materia est in utroque divisorum, non tamen est utrumque eorum; genus autem utrumque eorum est: quia Materia nominat partem, genus autem totum» (THOMAS AQUINAS, *In X lib. Metaph.*, lect.10, n.2116).

⁴³⁹ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 271, 77. «Thomas has indicated, the forms in question, whether substantial or accidental, simply considered in themselves, are still common. I take this to mean that, simply viewed in themselves, such forms can be shared in by any number of different subjects or instances of matter. It is only when a given accidental or substantial form is actually received in its appropriate substantial subject or its appropriate matter that it is thereby limited and restricted to the same. Hence the receiving principle, whether matter or a substantial subject, may be said to participate in the received form. In each of these cases the result is a real or ontological composition of a receiving subject and the perfection which is received in that same subject, that is, of substance and its given accident, or of matter and its given substantial form» (J. WIPPEL, «Aquinas and participation», 120).

rasgos generales se puede fácilmente comprender a partir de las insinuaciones dadas por Tomás. Así, por ejemplo, leyendo un libro se puede conocer la mente del autor, aún que sea de una manera muy limitada y parcial. Además Santo Tomás en su comentario divide la realidad en ser por esencia y ser por participación.⁴⁴⁰ Por otro lado todo lo que es por esencia, es también causa de lo que es por participación como, por ejemplo, el fuego que es caliente por esencia es causa del calor del metal que se hace caliente por participación. Por lo mismo Dios que es el «*Ipsum esse subsistens*» será también la causa del ente que no subsiste en sí mismo, sino que en una esencia, es decir, la criatura.⁴⁴¹ Establecidas estas premisas, Tomás se mostrará, en conformidad con la temática del tratado exponiendo como el «*ipsum esse*» no participa de nada, mientras que el «*quod est*» sí puede participar de algo.⁴⁴²

⁴⁴⁰ «*Dupliciter autem aliquid de aliquo dicitur, uno modo substantialiter, alio modo per participationem. Est ergo questio utrum enia sint bona per essenciam uel per participationem*» (THOMAS AQUINAS, *EDE*, III, 276, 41-45). «*Dicendum, quod dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem. (...) Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse*» (THOMAS AQUINAS, *Quaestiones Quodlibetales*, QQ.2, q.2, a.1, c).

⁴⁴¹ «*Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis: sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quandam*» (THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles*, II c.52, n.1280). «*Omne quod convenit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter; sicut si ferrum est ignitum, oportet esse in rebus aliquid quod sit ignis secundum suam substantiam et naturam*» (ID., *De Spiritualibus Creaturis*, a.10, c). «*Bonitas enim pura dicitur bonitas non participata, sed ipsa essentia bonitatis subsistens, quam Platonici vocabant ipsum bonum; quod quidem essentialiter et pure et prime bonum oportet quod sit prima causa omnium, quia, ut Proclus probat, semper causa est melior causato, unde oportet id quod est prima causa esse optimum; hoc autem est id quod est ipsa bonitatis essentia, unde oportet id quod est essentialiter bonum esse primam omnium causam*» (ID., *In Librum de Causis expositio*, prop. 9, n. 210).

⁴⁴² «*Pretermisso autem hoc tercio modo participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid. Non enim potest participare aliquid per modum quo materia uel subiectum participat formam uel accidens quia ut dictum est ipsum esse significatur ut quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat uniuersale; sic enim etiam ea que in abstracto dicuntur participare aliquid possunt sicut albedo colorem, set ipsum esse est communissimum, unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Set id quod est siue ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur, et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, set participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum*» (THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 271, 85-102).

Las dos últimas glosas son de capital importancia y culminan la revolución metafísica de la síntesis Tomásiana que se da a través de la noción de participación y de ser como acto. La primera se refiere a la llana declaración de Tomás al afirmar que «esse» y el «quod est» se diferencian realmente en las cosas y la segunda que separa o distingue definitivamente la noción de ser como acto y forma sustancial en la profundización que hace de la noción de simple y compuesto.

4. Cuarta glosa: La composición metafísica de ser y sujeto

Se da el paso del ámbito intencional al ámbito de la realidad y dentro de éste, emerge el ser del plano categorial al plano trascendental. Para mostrar el paso del plano intensional al plano real, Tomás recuerda algunos puntos que ya se habían expuesto: primero que el «ipsum esse» no participa en nada, pues siendo un abstracto su «naturaleza» no puede constituirse de una multiplicidad. Segundo, que el mismo ser no admite nada extraño a su contenido formal, por lo tanto no puede darse en él una composición de accidentes. Así se concluye que el mismo ser no puede ser compuesto. Ahora, si el mismo ser en sí mismo no puede ser compuesto, entonces éste no puede identificarse con una realidad que en sí misma es compuesta. Se concluye entonces que en las realidades compuestas no es lo mismo su ser y el sujeto que lo ejercita.⁴⁴³

Estando ya en el ámbito de lo real, Santo Tomás, a partir de la consideración de las realidades físicas, emerge en la consideración metafísica del ser trazando un camino de ascensión y descenso por lo que retorna a la consideración de las realidades materiales a la luz de las conclusiones hechas en el análisis metafísico de las realidades simples. Primero analiza la composición en los entes materiales, luego en lo inmateriales y se hace una conclusión universal para ambos.

⁴⁴³ «Sicut esse et quod est differunt secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter. Quod quidem manifestum est ex premissis. Dictum est enim supra quod ipsum esse neque participat aliquid ut eius ratio constituatur ex multis, neque habet aliquid extrinsecum admixtum ut sit in eo compositio accidentalis; et ideo ipsum esse non est compositum; res ergo composita non est suum esse» (THOMAS AQUINAS, II, 273, 204 ss).

Según el axioma de Boecio, el cual Tomás está plenamente de acuerdo, en dichas realidades el ser y lo que ellas son se identificaría plenamente, de otro modo no se trataría de una realidad realmente simple. Pero aquí se enfrenta el santo con la problemática de la multiplicidad de las sustancias separadas de cuya solución Aristóteles había mantenido silencio y que en la época de Tomás era un punto de gran controversia.⁴⁴⁴ Para explicarlo S. Tomás afirma que algo es simple en la medida en que carece de composición. Pero hace la distinción, ausente también en Boecio, de que una cosa puede decirse compuesta en varios sentidos. Así ampliando la noción de composición, se dan también otras nociones de simplicidad, es decir, varios niveles de simplicidad de acuerdo con el tipo composición.

De este modo Santo Tomás distingue una simplicidad «simpliciter» y una simplicidad «secundum quid» puesto que algo puede carecer de un cierto tipo de composición sin estar del todo exento de la misma. Para aclarar a este concepto, el santo ofrece un ejemplo muy usado en su tiempo: el fuego y el agua son elementos que se consideran cuerpos simples, pues carecen de la composición de contrarios como son las mezclas de diversos elementos. Sin embargo estas sustancias todavía no son completamente simples, pues se componen de partes cuantitativas, y por lo tanto, de materia y forma. Ahora si se encuentran realidades que no existen en la materia, éstas se dirán simples en cuanto carecen de la composición de materia, forma y partes cuantitativas, pero no necesariamente se deduce que sean perfectamente simples, pues de la multiplicidad de dichas sustancias separadas se concluye una determinación específica en cada forma (de otro modo sería imposible la multiplicidad), que determina el ejercicio de su ser.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ Los tratados *De spiritualibus creaturis* y el *De substantiis separatas* tienen toda su razón de ser en el marco de esta controversia, especialmente contra el filósofo árabe Avicébron que pregonaba la doctrina del hilemorfismo universal.

⁴⁴⁵ «Nihil prohibet aliquid esse secundum quid simplex, in quantum caret aliqua compositione, quod tamen non est omnino simplex.... Si ergo inveniantur aliquae formae non in materia, unaquaeque earum est quidem simplex quantum ad hoc quod caret materia, et per consequens quantitate, quae est dispositio materiae; quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse» (THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 273, 223).

Con esta visión Santo Tomás, de una manera muy sencilla y sucinta, lleva a cabo la resolución teórica de los dos grandes sistemas metafísicos griegos, Platón y Aristóteles, que han dividido autores de los siglos precedentes en el intento de conciliarlos, los cuales el primero en el mundo latino es Boecio que con su empresa de traducción y comentario de los dos filósofos tenía en mente precisamente este objetivo.⁴⁴⁶ Para ello, Tomás propone un experimento: Suponiendo que la opinión de Platón fuera verdadera, es decir, que para cada ente material existiera una idea correspondiente inmaterial y subsistente como la idea de hombre o caballo. Ahora cada una de estas ideas es determinativa con respecto a su especie y por lo tanto no se identificaría con su ser, sino que participa de ello.

Lo mismo se puede decir si con Aristóteles se afirma la existencia de las inteligencias separadas, o motores inmóviles del mundo sobre lunar. Pues cada uno de estos, en la medida en que es distinto de los demás, se constituye como un determinado tipo de forma que por lo tanto también participa del ser. Así ninguna de estas sustancias, sea en la concepción platónica, sea en la aristotélica, será perfectamente simple, sino que se compondrá de lo que ella es o su esencia y el ser participado.⁴⁴⁷ La única realidad totalmente simple es Dios que no participa en el ser, sino que es el mismo ser subsistente:⁴⁴⁸

Manifestum erit quod ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, set participat illud. Et nichil differt quantum ad hoc si ponamus alias formas immateriales altioris gradus quam sint rationes horum sensibilibus ut Aristoteles uoluit; unaqueque enim illarum, in quantum distinguitur ab alia, quedam specialis forma est participans ipsum esse, et sic nulla earum erit

⁴⁴⁶ BOETHIUS., *In librum de Interpretatione*, II, 3, en PL 64, 433.

⁴⁴⁷ «Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens. In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est» (THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles*, II, 54, 1292-1293).

⁴⁴⁸ «Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud ergo quod est esse subsistens, non potest esse nisi unum tantum» (*Ibid.*, II, 52, 1254).

uere simplex.⁴⁴⁹

⁴⁴⁹ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 273, 240-249.

CONCLUSIÓN

Después de haber analizado detenidamente los textos de Boecio y S. Tomás, nos proponemos finalmente a modo de conclusión hacer una confrontación entre las dos síntesis metafísicas. Lo haremos en dos momentos: Primeramente daremos un juicio estructural mostrando en sus contrastes los rasgos principales del sistema metafísico ambos autores. Nos basaremos en los siguientes criterios: la configuración del ser, el ente finito, el Ente infinito, y la subsistencia. En segundo lugar, siguiendo los lineamientos de los criterios antes citados, haremos un juicio teórico con el fin de individuar los principios motores que diferencian entre sí los dos sistemas metafísicos.

I. Juicio estructural

1. Boecio

a. La configuración del ser

La clave de lectura para la noción de ser en Boecio, como hemos visto, se encuentra en la afirmación: [1] «Omne namque esse ex forma est» y [2] *diversum est esse et id quod est*». La primera hace referencia a la individuación del ser hecho por Boecio en donde se supera a Aristóteles que afirmaba la tensión entre la sustancia primera real y existente y la sustancia segunda que es el universal y no existe fuera de la mente. Para Boecio es real no solo el «quod est», sino que también el ser de las realidades. La novedad consiste en afirmar por un lado la realidad del ser, y por otro la necesidad que este tiene de apoyarse en un sujeto que lo *ejercite*. Es decir, el ser es real pero no subsistente, mientras que el ente (el sujeto) por su parte necesita del ser (formal) por que «*nihil secundum materia esse dicitur*».

De esta relación de sujeto y ser se ve el papel predominante de la forma: «*omne namque esse ex forma est*». Por tanto el ser no se identifica con la forma,

pero procede de esta como de su principio ontológico-estructural y existencial. Ser y ser algo son dos instancias inseparables en el ente como, por ejemplo, en el caso de la estatua en que no se puede separar su «ser estatua» de la «figura de la estatua». La forma en relación con las demás formalidades participadas es llamada «forma essendi», pues esta es el acto primero del sujeto configurándolo a una determinada manera de ser, es decir, subsistente en sí.

Por ello podemos decir que el ser en Boecio es una realidad dinámica-actual, en otras palabras, es *el ejercicio en acto de una formalidad* y por tanto la realidad en acto de la forma de un sujeto subsistente que la ejercita como propia.

b. El ente finito

Del hecho que ser formal considerado en sí mismo aún no es, se desprende la necesidad de una interacción entre el acto (formal) y un sujeto que ejercite la formalidad recibida. Así una de las aportaciones de Boecio a la metafísica con respecto a la noción de ente fue el haber visto que el ser mismo de las cosas no puede ser sin subsistir en un sujeto que recibe la formalidad. Por ello el ente en Boecio, desmembrándose en el «id quod est», cumple una circularidad metafísica: De modo que tenemos [1] la forma en sí misma en la mente de Dios, [2] que en el acto creador es recibida por un sujeto [3] que subsistiendo la ejercita como propia. Formalizando más aún: «esse» = formalidad abstracta; «id quod» = sujeto subsistente y «est» = formalidad asumida y *ejercitada* como propia y por lo mismo concretizada de modo que ya no se dice «esse», sino «est». En esta circularidad Boecio ve la relación de sujeto y acto en el ente finito, relación que va más allá de la composición de materia y forma, pues la materia como pura potencia no es y la forma sólo es en cuanto que se encuentra concretizada en los individuos, mientras que para Boecio no es sólo real el «quod est» sino que también el «esse». *Así el ente se configura como la interacción conjunta del acto (formal) y del sujeto que resultan en la actualidad sintética de la forma.*

Después de ver en la constitución del ente esta relación de acto y sujeto, se distingue el modo cómo el ente ejercita su ser formal: en las criaturas espirituales el ejercicio del ser es total⁴⁵⁰ de modo que el sujeto se identifica plenamente con su forma que se constituye en sujeto subsistente en sí. Pero los entes materiales que derivan su ser de la composición, no se identifican con su forma, sino que con el sínodo resultante. Ahora en esto la forma se configura como una parte y por eso es ejercitada parcialmente por el sujeto subsistente: «unumquodque enim habet esse suum (...) ex partibus suis, et est hoc atque hoc, id est partes suae coniunctae, sed non hoc vel hoc singulariter»⁴⁵¹.

Esta composición es lo que permite al «quod est» la convivencia con otras formalidades accidentales, pues la forma en cuanto tal no puede ser sujeto⁴⁵² de accidentes por el hecho de que éstas son lo que son, de tal modo que añadir o quitar algo sería cambiar su misma esencia. Sin embargo como el ente material deriva «ex partibus suis», y por tanto «est hoc atque hoc», puede ahora tener junto con la formalidad primera fundante otras perfecciones accidentales participadas. Por lo tanto como fundamento del ente está la participación que en Boecio posee dos valencias: una participación horizontal que se configura como una μέθεξις, pues la formalidad primera substancial con-vive con otras accidentales y una participación de orientación vertical, que se configura como una «acceptio» por parte del «quod est» de la formalidad fundante, como un don por parte del ente infinito que en la creación dispone un sujeto que recibe esta formalidad.

c. El Ente infinito

Habiendo concluido en el análisis del ente finito que, por su contingencia, tiene su fundamento en la «acceptio formae» por parte del Ente infinito, vamos ahora analizar la configuración metafísica del mismo a la luz del estudio hecho sobre los textos de Boecio.

⁴⁵⁰ «Quod vero (...) tantum est hoc, illud vere est id quod est» (BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 10, 39).

⁴⁵¹ *Ibid.*, II, 10, 32-39.

⁴⁵² *Ibid.*, 8, 19.

La Sustancia divina se configura como forma pura sin composición y que, por lo tanto, la ejercita plenamente identificándose con ella. Pero además de esta identidad formal, Boecio da a entender que Dios no es una forma pura más entre las otras,⁴⁵³ sino que ésta es la más excelente entre todas, pues su principio formal no obliga que el ejercicio de su ser se decline en una modalidad determinada. Por ello Boecio califica la forma de la divina Sustancia como «esse ipsum», que comprende en sí toda la virtualidad del ser. El ser resultante del ejercicio de la divina esencia será infinito, sin declinarse dentro de una especie constituyéndose como causa de los demás entes sea de las formas sin materia como en las realidades caladas en la materia: «ex quo esse est».

Objeto de la causalidad divina es la forma que crea el ser de las criaturas indirectamente a través del don de la forma, pues como Boecio mismo afirma: «omne namque esse ex forma est».⁴⁵⁴ Por tanto la Sustancia divina es una forma separada que se constituye como «esse ipsum» y causa formal de las demás realidades tanto espirituales como materiales.

d. La subsistencia

De lo concluido anteriormente, vemos cómo una de las aportaciones de Boecio la metafísica ha sido precisamente el haber ofrecido una primera teorización de la noción de subsistencia. En efecto podríamos decir que la metafísica de Boecio está toda construida sobre esta noción: «quod est accepta essendi forma est atque consistit». Noción que ha salido a la luz gracias al cristianismo que aportó a la reflexión filosófica la contemplación de la creación y la teología misma en donde la Divinidad se revela como Tres personas subsistentes que ejercitan la misma naturaleza divina.

⁴⁵³ Cf. BOETHIUS, *De Trinitate*, II, 12, 5. Como hemos visto, Boecio discretamente y sin teoretizar el problema, da a entender una multiplicidad de formas separas.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, II, 10, 12.

2. Santo Tomás

a. La configuración del ser

La configuración del ser en S. Tomás se da en dos grandes momentos: un momento de análisis del ente finito y la fundación del ser. En el momento de analítico se da en primer lugar una profundización de la noción de abstracto. En segundo lugar, en el momento de fundación del ente, se da una profundización de la noción de concreto apoyada en las conclusiones del primer momento, llevando a sus últimas consecuencias lo que en Boecio estaba sólo virtualmente contenido.

Como hemos visto, a partir de un análisis lógico-semántico S. Tomás, apoyándose en los axiomas de Boecio, empieza a poner las bases gnoseológicas de su propia síntesis metafísica. Este primer momento gnoseológico se da por medio de una profundización de la noción de abstracto y su relación con el concreto.

Con Boecio S. Tomás asume que algo considerado en abstracto posee las siguientes características: [1] que el abstracto por sí solo no subsiste, [2] que el abstracto no se constituye como un sujeto y [3] por tanto es sin mezcla de composición accidental. Sin embargo, S. Tomás, aun que el mismo siempre se pone en una profunda línea de continuidad con Boecio, lo supera. Pues elabora una profundización ya en campo gnoseológico de la noción de abstracto: Hay un género de abstracto dinámico o puro y otro estático o formal. Ambos se relacionan con la noción de concreto como un elemento «quo», pues entre el abstracto y el concreto siempre se da una relación de acto y potencia. Como se ha analizado, esto queda patente por el ejemplo que S. Tomás mismo ofrece sobre el correr, la carrera y el que corre. Bajo la noción de abstracto se ponen los verbos «esse» y «currere» y el sustantivo «albedo» y bajo la noción de concreto «ens», «currens» y «album».

Hecha esta distinción que se da muy rápidamente con apenas un ejemplo, pero que funciona como una clave de lectura, S. Tomás, siguiendo el camino trazado por Boecio, va desmenuzando las consecuencias que van modelando la configuración gnoseológica de la noción de ser: [1] que el ser no puede ser sujeto de sí mismo, pues el ser por sí solo no es, sino que sólo el «quod est» es en cuanto, recibe y participa del ser como acto, es decir, que el ser sólo es ejercitado, pero el mismo no ejercita otra instancia superior a él; [2] que el mismo ser no puede participar de nada y que solo se presenta como el participado, pues es el término más universal y abstracto. Así la razón de ser es simple y no se constituye de una E el ser es el término puro sin mezcla, pues nada se le puede añadir que no tenga razón de ser.

De este modo S. Tomás va desarrollando las conclusiones lógicas del abstracto dinámico sin desarmonizar con las consecuencias que Boecio había sacado teniendo en mente sólo los abstractos estáticos o formales que en su orden siguen siendo válidos. Sin embargo en el orden del ser [1] mientras Boecio decía que «formae vero subiectae esse non possunt», S. Tomás dice que sí son sujeto del ser «ut actus», es decir, que es su acto no según una formalidad sustancial o accidental que añadiría en su orden algo diverso de sí mismo de modo que su razón formal se componga «ex his», resultando en un «res tertia», como la razón de humanidad que se compone de la unión del alma con el cuerpo⁴⁵⁵ lo cual es imposible. Sino que en el orden del ser la misma esencia se compone de lo que ella misma es y aquello por lo cual es. Esta composición se constituye más como una composición «cum his» que una composición «ex his».⁴⁵⁶

[2] Consecuentemente mientras en el orden de los abstractos estáticos de Boecio, el mismo ser (formal) no participa de nada, pues en efecto las esencias son como números. En el orden del ser las mismas formas separadas *ejercitan* de acuerdo con su modo específico de ser el «esse» participado.

[3] Solamente en la tercera característica el abstracto dinámico y estático

⁴⁵⁵ Cf. THOMAS AQUINAS, *Quaestiones Quodlibetales*, QQ.2, q.2, a.1, ad.1^{um}.

⁴⁵⁶ Cf. J. CAPREOLUS, *Defensiones Theologiae*, 110.

comparten la imposibilidad de la composición accidental. Pero sólo si se los analiza desde un punto de vista meramente lógico, pues en la realidad una forma existente, ya en composición con el ser, sí admite algún accidente que se ancla en la misma diferencia ontológica.⁴⁵⁷ Pero esta consideración ya pertenece al segundo momento de la profundización tomista de los textos boecianos que es la profundización metafísica de la noción de compuesto en el ente concreto.

Ahora si en el campo lógico la configuración del ser, bajo ningún aspecto, se estructura como sujeto ejercitante, sino que sólo como un acto ejercitado, ni posee una razón compuesta sea «ex his» sea «cum his», ni puede el ser en cuanto tal diversificarse, sino por lo que va más allá del ser. Entonces todo lo que tenga una razón compuesta no se identificará el «esse» y el «quod es». De ahí nace un profundo análisis de compuesto en donde se llega a la noción intensiva de ser.⁴⁵⁸ Así [1] el mismo ser no es compuesto, por lo tanto *realmente* no es lo mismo el ser y el sujeto que lo ejercita. Pero para no confundir el ser con la perfección de la forma sustancial, S. Tomás precisa que, suponiendo la existencia del «Hombre» separado (que entonces sería sólo uno) o la sustancia intelectual de Aristóteles, estas no serían simple con respecto al ser, pues cada una ejercitaría el ser, pero no serían ninguna el ser mismo. Por lo mismo aún en las formas separadas es diverso el ser y el sujeto que lo ejercita.

Por lo tanto, el mismo ser no se identifica con la materia, pues ésta es pura potencia y el ser es acto (aún que en un primer momento no se distinga, como Boecio, qué tipo de acto). Tampoco se identifica con el acto de la materia que es la forma. Pues no es igual la composición de «esse» y «quod est» y la composición de forma y materia, porque aún que la forma se puede decir un «quod est», la materia no se configura con el todo «quod est», sino que sólo como parte.

⁴⁵⁷ THOMAS AQUINAS, *De Spiritualibus Creaturis*, a.1, ad.1^{um}.

⁴⁵⁸ La noción de intensividad aplicada al ser fue evidenciada por Fabro en su obra «La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino». Tal noción de intensividad se encuentra se encuentra explícitamente en S. Tomás en la discusión sobre el infinito: «Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo intensive infinita erit, sed solum extensive, et per accidens; poterit enim aliquid albius inveniri» (THOMAS AQUINAS, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.29, a.3, c.). Así la blancura *intensiva infinita* sería la blancura separada (Cf. ID., *S. th*, I, q.7, 1, a.1, ad.3^{um}.)

De modo que el ser no se identifica como lo pensaba Boecio con el «esse ut forma», por el hecho que el ser es el acto del todo y no de la parte. Sin embargo el ser, aún que no sea la forma, se relaciona con ésta como la luz al lucir, o la blancura al ser blanco.⁴⁵⁹ De modo que «ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus».⁴⁶⁰

Hemos llegado por lo tanto a la configuración tomista del ser intensivo como la actualidad de todas las cosas.⁴⁶¹ Sin embargo después de este proceso de asunción hacia el ser intensivo, aún estamos en medio camino, pues para completar la configuración del ser en S. Tomás, hace falta hacer el camino de retorno al concreto, es decir, al ente y examinarlo a la luz del ser como acto.

b. El ente finito

De la configuración del ser es fácil ver ahora el estatuto del ente finito que se da como un corolario casi inmediato de lo concluido anteriormente. Esto se concluye por una vía de negación y por una vía de afirmación. Por negación el ente finito compuesto (*quod est*) no se identifica ni con la materia, ni con la forma, y tampoco con el «esse» como acabamos de ver. Porque en efecto el «*quod est*» tiene razón de todo y no de parte como la materia. Por otro lado, aún que el «*ipsum esse*» también tenga razón de todo, éste no se identificará con aquél por el hecho de que uno se dice en abstracto y el otro en concreto. La forma por su parte se puede decir «*quod est*» en cuanto que es el principio del ser de la materia y por lo tanto también un «*quod est*».

Ahora si el «*quod est*» no se identifica ni con la materia, ni con la esencia en cuanto parte (la forma), ni con el ser, sólo queda entonces identificarse con la esencia como un «todo», es decir, con la sustancia que en los entes materiales es el compuesto de materia y forma, mientras que en los entes inmateriales es la

⁴⁵⁹ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles*, II, cap.54, 1289-1290.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, 1291.

⁴⁶¹ Cf. THOMAS AQUINAS, *S. th.*, I, q.4, a.1, ad.3^{um}.

misma forma separada⁴⁶² en donde la sustancia, tanto de los entes compuestos como de las formas puras, se relaciona con el ser como potencia y acto. De manera que el ente se denomina tal por el ser que es ejercitado por la sustancia:

Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens.⁴⁶³

De este modo, hemos alcanzado a la otra faceta de la configuración ser en S. Tomás, pues del ser intensivo llegamos a sustancia que recibe y ejercita concretamente de acuerdo con su propia esencia el acto de ser que es la fuente de todas sus perfecciones. En otras palabras, hemos pasado del ser como acto al ser en acto. Por ello la configuración del ser en S. Tomás presenta una doble valencia: como un «quo» y como un «quod». Como un «quo» el ser es «*quo* substantia denominatur ens»,⁴⁶⁴ es decir, el «esse ut actus». Como un «quod» el ser se presenta como «*id quod* subsistit in esse»⁴⁶⁵ o, en otras palabras, como el ser en acto constituido del sujeto subsistente y el ser tomado en su conjunto interactivo.

Sin embargo el ser en acto se presenta problemático, pues el ser común, del cual el ente se presenta como una participación, es ilimitado. Por otro lado el «*ipsum esse nondum est*», mientras el «*id quod est*» sí, pero en modo limitado. Ahora es necesaria una ulterior fundación del ente de manera que se justifique cómo lo que es sea una participación de lo que no es y cómo algo ilimitado termina por configurarse como fundamento de lo que es limitado... Este paso lo daremos con el análisis del Ente infinito.

c. El Ente infinito

Hemos concluido sobre los textos de S. Tomás que el ente finito se

⁴⁶² Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles*, II, cap.54, 1289-1292.

⁴⁶³ *Ibid.*, II, cap.54, 1292.

⁴⁶⁴ *Ibid.*

⁴⁶⁵ THOMAS AQUINAS, *De Spiritualibus creaturis*, a.1, ad.8^{um}.

fundamenta en el ser como acto. Sin embargo, como hemos visto esta conclusión todavía se presenta problemática.

Esta tensión metafísica entre el «fundamentum» y el «fundatum» describe la doctrina de la participación en una dialéctica del ser y del tener. Como hemos visto, el ente no se identifica con el ser, sino que ejercita de modo concreto el ser «et non secundum totam comunitatem»,⁴⁶⁶ es decir, que participa de él, pues como dice Tomás «est autem participare quasi partem capere».⁴⁶⁷

El ente material no se identifica ni con su ser, ni con su forma, sino que con el compuesto mismo. En efecto el hombre no es la «humanidad», sino que «tiene humanidad», y por tanto no se identifica con su esencia. Y aún que existiese el «Hombre» separado, que en tal caso sería uno solo identificándose entonces con su esencia y ejercitándola en su plenitud formal, aún así esta esencia no sería su ser, sino que tendría el ser participado. Esto es lo que efectivamente ocurre en las criaturas espirituales. Por tanto, todo ente finto en última instancia no es el ser, pues éste no les conviene por su esencia, sino que tienen el ser por participación. Dadas estas consideraciones, ahora debemos mostrar en cuál de los tres tipos de participación anteriormente citados por Tomás en su glosa, el ser conviene al sujeto.

Con respecto a la participación lógica, se concluye fácilmente que no corresponde a la participación del ente al ser. Pues la participación lógica se refiere al campo de las intenciones por lo que una noción menos universal participa de una más universal o general, pero que en la realidad no se distinguen como la noción de hombre y de animal, pues *todo* el hombre es animal. Pero Santo Tomás patentemente ha afirmado y demostrado que en las realidades compuestas el ser y el sujeto no se identifican. Así la participación lógica, que no implica una distinción real, no es la que corresponde a la participación del ente.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 271, 75.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, II, 271, 70.

⁴⁶⁸ «Sed dicendum est, quod partes definitionis significant partes rei, in quantum a partibus rei sumuntur partes definitionis; non ita quod partes definitionis sint partes rei.

Además es evidente que aquello que se predica por participación lógica también se predica esencialmente, pero en las criaturas el ser no es necesario. En efecto, más adelante en su comentario, el Doctor Angélico, se ve obligado a precisar la afirmación de Boecio por la se opone en el ente la predicación sustancial y la predicación por participación. El santo afirma que Boecio ha asumido que ser algo por esencia se opone a ser algo por participación por el hecho de considerar la participación solamente en el segundo modo en el que la materia participa la forma y la sustancia los accidentes, pues el accidente va más allá de la misma sustancia del sujeto y la forma, así mismo, tampoco se incluye en la noción de la materia. Pero esto no se aplica al primer modo de participación que describe el santo, pues el hombre es por definición, es decir por esencia, un animal y a la vez la noción de hombre se dice participar de la noción de animal (el hombre se dice participar en el género animal, pues el género «animal» no se da aparte de la diferencia «racional»). Pero como animal se incluye dentro de la definición del hombre, es decir, dentro de su misma naturaleza, éste también se predica de él esencialmente. Pero el ser no se predica de ninguna criatura esencialmente. Así la participación lógica no corresponde a la participación del «quod est» en el ser.⁴⁶⁹

En el siguiente tipo de participación según el cual la materia participa la forma y la sustancia los accidentes, hay una participación real con la diversidad de un principio participado y uno participante, sin embargo la participación en el ser es aún más fundamental, pues «quod primo oportet ut intelligatur aliquid esse simpliciter, et postea quod sit aliquid, et hoc patet ex premissis. Nam aliquid est simpliciter per hoc quod participat ipso esse; set quando iam est, scilicet per

Non enim animal est pars hominis, neque rationale; sed animal sumitur ab una parte, et rationale ab alia. Animal enim est quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet rationem. Natura autem sensitiva est ut materialis respectu rationis. Et inde est quod genus sumitur a materia, differentia a forma, species autem a forma et materia simul» (THOMAS AQUINAS, *In VII Metaph.*, lect. 9, n. 1463).

⁴⁶⁹ «Hoc autem modo esse non participatur a creatura. Id enim est de substantia rei quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia» (THOMAS AQUINAS, *EDE*, III, 276, 46-69). Ver también: THOMAS AQUINAS, *Quaestiones Quodlibetales*, QQ.2, q.2, a.1, c.

participationem ipsius esse, restat ut participet quocumque alio ad hoc scilicet quod sit aliquid». ⁴⁷⁰

Así mismo, la unión de la materia y la forma resulta en un «tertium quid», es decir la esencia del ente material que incluye tanto la materia como la forma. Sin embargo de la unión del «quod est» y del «esse» no resulta un «tertium quid», pues el ser y la esencia (considerado como un «quod») no se unen como se fueran dos diferentes partes de la sustancia espiritual, sino que esta composición se da como la sustancia o el sujeto y aquello que se une a él ⁴⁷¹ como su principio de actualidad. ⁴⁷² Además en el segundo tipo de participación, el participado es lo que determina el participante, pues en la composición de forma y materia o de accidente y sustancia es la forma que determina la materia colocándola dentro de una determinada especie y el accidente es el que modifica a la sustancia. ⁴⁷³ Sin embargo eso no se da en la participación del ser, pues en este caso el participado es limitado por una potencia que es la forma.

Además, el primer y el segundo tipo de participación admiten predicación univoca. Pues animal se dice en el mismo sentido del hombre y del caballo como la materia que es actualizada por esta o aquella forma. ⁴⁷⁴ Así toda univocidad en la predicación implica participación lo cual significa o una composición nocional como en la participación lógica o una composición real como en la participación predicamental. ⁴⁷⁵ Pero en Dios no se puede afirmar ningún tipo de composición, «nam nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis patet, quod in

⁴⁷⁰ THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 272, 189-195.

⁴⁷¹ «Si ergo in Angelo est compositio sicut ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae» (THOMAS AQUINAS, *Quaestiones Quodlibetales*, QQ.2, q.2, a.1, c.).

⁴⁷² Cf. *Ibid.*, QQ.2, q.2, a.1, ad2^{um}.

⁴⁷³ «If on occasion Aquinas describes esse as accidental insofar as it is not included within the essence of the participating subject, he refuses to regard it as if it were a predicamental accident» (J. F. WIPPEL, «Thomas Aquinas and Participation», 134).

⁴⁷⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles*, I, cap.32, 288.

⁴⁷⁵ «Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius; et hoc est quod boetius dicit in Lib. De hebdomad., quod in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est» (THOMAS AQUINAS, *Quaestiones Quodlibetales*, QQ.2, q.2, a.1, c.).

aliis rebus non accidit».⁴⁷⁶ Por tanto en Dios nada se predica por participación según el primer y el segundo modo, es decir unívocamente, sino que sólo equívocamente y por tanto el ser participado de las criaturas no se da en el primer y segundo modo, de lo contrario implicaría una univocidad en la predicación del ser de Dios y de las criaturas.

Por lo tanto sólo queda el tercer tipo de participación por el cual el efecto participa en su causa que es una participación real con la composición de dos principios diversos (la causa no es el efecto), que no incluye en sí la virtud del agente,⁴⁷⁷ y que no incluye la predicación unívoca, sino según una prioridad y un posterioridad (al menos en un efecto que no es proporcionado a su causa).⁴⁷⁸ Pues el efecto que no recibe la forma símil a la especie del agente toma el nombre de esta forma por predicación equivocada como, por ejemplo, el hierro y el fuego que se dicen «calientes» equívocamente, pues el fuego *es* esencialmente caliente, mientras que el hierro es solo por participación, es decir que *tiene calor* a la medida en que entra en contacto con éste.⁴⁷⁹

Por tanto el ser participado que conviene al ente finito se expresa en una relación de causa y efecto. Efectivamente si el ser no pertenece a la razón de la esencia, pero efectivamente está unido a la ésta, debe ser entonces necesariamente por una razón extraña a dicha esencia. Pero en una cadena de dependencia causal, no se puede retroceder al infinito, sino que hay que llegar a una causa primera. Pues en una serie causal la primera es causa de las intermedias y éstas de las últimas. Ahora si se quita la causa primera, se quita también el efecto que son las causas intermedias. Sin embargo, en una serie infinita no se llega nunca a una causa primera y por lo tanto desaparecerá también las intermedias. Por lo tanto en

⁴⁷⁶ THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles*, I, cap.32, n.285.

⁴⁷⁷ «Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile» (THOMAS AQUINAS, *S. th.*, I, q.2, a.3, c.).

⁴⁷⁸ «Si aliquis effectus ad speciem causae pertingat, praedicationem nominis univoce non consequetur nisi secundum eundem essendi modum eandem specie formam suscipiat» (THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles*, I, cap.32, 285).

⁴⁷⁹ *Ibid.*, 284.

todo lo que es causado, debe de haber una causa primera incausada que contiene todas las demás que es Dios.⁴⁸⁰

Por tanto debe de haber un ente que le compete el ser no por participación, sino que por su misma esencia identificándose plenamente con su ser y subsistiendo en el mismo ser, no en otro: «nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se y secundum se ipsum».⁴⁸¹ Además este ente que se dice por esencia debe ser uno solamente pues agota en sí todo la virtualidad de su esencia que es su mismo ser. Por ello Dios, que es por esencia, es causa de todo lo que es por participación como el fuego y el hierro que se dicen calientes, pero uno por esencia y el otro por participación.

Pero esta dependencia causal aun no ha resuelto la tensión que hay entre el ente que participa del ser que por sí no es y el ser que es por sí mismo. Sí hemos establecido que la fundación del ente en última instancia se ancla en Dios, pero falta aún explicitar la relación del Ser subsistente y el ser no subsistente. Eso se verá ahora cuando saquemos algunas conclusiones sobre la noción de subsistencia en S. Tomás.

d. La Subsistencia

Hemos visto que la subsistencia en S. Tomás se configura como el ejercicio del ser. Del análisis del ente finito concluimos que este ejercicio del ser se puede dar por esencia o por participación. Como todo lo que es por participación debe ser causado por aquello que es por esencia, el ser que conviene al ente finito debe ser causado por el Ente cuyo ser le conviene por esencia. Así mismo hemos visto que el ser le conviene al ente finito según una relación de causa-efecto donde el efecto es desproporcionado a causa. En efecto, el «esse commune» que es el efecto de la causalidad divina⁴⁸² es desproporcionado a su causa, pues el ser de Dios es ilimitado y subsistente, mientras que el ser común aún que sea ilimitado

⁴⁸⁰ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles*, I, cap.13, n.113.

⁴⁸¹ *Ibid.*, n. 923.

⁴⁸² Cf. *Ibid.*, n.925

no es subsistente, es decir, que no le corresponde en cuanto común e ilimitado un sujeto que lo ejercite. Y esto es una exigencia metafísica de la creación. Pues Dios, siendo el Ser subsistente, es infinito y ejercita toda la virtualidad del ser como se ha dicho. Pero dos infinitos actuales no pueden coexistir. Por ello que en la creación Dios, al comunicar el ser fuera de sí, no crea ni puede crear un ser que subsista en sí mismo, porque el ser creado contiene ya en sí mismo una dosis de no-Ser. En efecto el «esse» común no es el «esse» subsistente. De lo contrario el ente se constituiría como una participación directa del ser divino que equivale a decir panteísmo.

Por tanto Dios que es el ente que subsiste en su mismo ser crea el ser común que por su misma configuración metafísica no se ejercita por ningún sujeto. Ahora este ser común creado, para poder ejercitar su ser, necesita apoyarse en otra instancia que no sea él mismo. En otras palabras, la misma configuración del ser creado se presenta como no-Ser, pues es imposible que el infinito ser divino subsistente se reduplique. Pero el no-Ser absoluto es la nada y por lo mismo el ser no puede subsistir en nada, y si no hay un sujeto que ejercite el ser, tampoco podrá darse el ente. Ante esta aporía según la cual el ser creado que no puede subsistir ni en sí mismo (pues entonces sería contradictoriamente diverso y idéntico a Dios mismo), ni tampoco puede subsistir en la nada, debemos afirmar que el no-Ser (reclamo inmanente del ser creado) se configura no como el no-Ser absoluto, sino que de acuerdo con un más y un menos, este no-Ser se presenta con un contenido ontológico positivo diverso, pero no diametralmente contrario al Ser creador. En otras palabras, la esencia en cuanto «potentia essendi», como tal no es, pero por otro lado, esta potencia no siendo la nada está orientada a ser según su contenido ontológico positivo en la medida en que se acerque más o menos a la plenitud del Ser. Es decir, el no-Ser del ser fundamenta el estatuto ontológico de la esencia sin que ésta se identifique con aquél.

Así del «actus essendi» que se fundamenta en el Ser sin identificarse con éste y de la «potentia essendi» que se fundamenta en el no-Ser sin tampoco identificarse con ésta, resulta el estatuto ontológico del ser creado: el *ente* que

tiene el ser y por ello escapa de la nada, pero que esencialmente hablando no es, sino que solo por participación:⁴⁸³ «quod ens praedicatur de solo Deo *essentialiter*, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: *nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse*».⁴⁸⁴

II. Juicio teórico

1. La configuración del ser

Hemos visto cómo Boecio con justicia ha delineado la relación entre acto (quo) y el sujeto (quod) en el ente creado, que entendemos siempre el ser como acto y que esta relación entre el acto y el sujeto no son reducibles a la copla forma y materia de Aristóteles, pues aún que la forma se configura como un «quo», la materia no se configura como un «quod».

De este modo se logra vislumbrar el ser. Sin embargo Boecio no alcanza a delinear con precisión el estatuto del ser, sino que lo lee en una matriz todavía formalista disminuyendo así la importancia del «esse» que él mismo había entrevisto con el resultado del ser en acto de la forma.

S. Tomás guiado de la intuición de Boecio y sacando el ser de su lectura formalista, distingue el ser como acto que por medio de la forma vuelve sobre sí mismo en el ser en acto. Así delinea con presesión el papel del ser, de la forma y del sujeto.

Esto se ha dado gracias a una nueva noción de la compasión de acto y

⁴⁸³ Ciertamente junto con esta temática hace falta una elaboración fuerte de la analogía, pues el ente creado *realmente es*. Afirmar lo contrario sería un retorno al monismo parmideo.

⁴⁸⁴ THOMAS AQUINAS, *Quaestiones Quodlibetales*, QQ.2, q.2, a.1, c.

potencia. Pues tal composición va más allá de aquella de forma y materia. De modo que el acto y la potencia son elevados al plano del ente en cuanto ente, mientras que la materia y la forma delimitan el ente físico.⁴⁸⁵

Por ello vemos cómo Boecio, ante su intuición del ser, ha hecho una lectura de la metafísica con la noción de acto (primordialmente) como forma y la potencia como materia, mientras que Tomás ha hecho una lectura de la metafísica con una noción trascendente de acto y potencia.

2. El ente finito

Habiendo puesto todo el peso ontológico de la realidad en la forma, el ente boeciano se configuraba consecuentemente como el *sujeto que ejercita su formalidad substancial* de la cual resulta el ser en acto de tal formalidad. Sin embargo para Tomás, habiendo establecido el ser como el acto de todo acto, aparecerá, contemporáneamente, una nueva configuración del ente finito como el *sujeto que ejercita el ser como propio*, es decir, el ente subsistente en el ser.⁴⁸⁶ Tal subsistente se presenta como una realidad comprensiva y sintética del «esse ut actus» que por medio de la esencia se hace «esse in actu».

Podemos entonces afirmar que la tesis más original de la metafísica tomista es la distinción «in creatis» de «esse» y «quod est» y que la distinción entre ser y esencia, que procede más bien de una matriz aviceniana, es integrada dentro del cuadro de la distinción de ser y sujeto. En otras palabras, distinción de ser y esencia (entendiendo, obviamente la esencia como parte) presupone la de «esse» y «quod est». Así se afirma el primado del ser y se evita el escollo de la metafísica renacentista y barroca de ver un doble acto en el ente como «esse existentiae» y «esse essentiae».

⁴⁸⁵ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles*, II, cap.54, n.1296.

⁴⁸⁶ Cf. THOMAS AQUINAS, *De Spiritualibus Creaturis*, a.1, ad.8^{um}.

3. El Ente infinito

En Boecio el Ente infinito era la forma pura que se establecía como «esse ipsum» de la cual precedía su ser infinito que capaz de crear otras formas. En S. Tomás, poniendo el acento no en la forma, más en el ser, la esencia divina se describirá como el «Ipsum esse subsistens» donde su esencia es su mismo ser.

Si da así una fuerte dependencia causal entre el Ente infinito que es por esencia y el ente finito que es por participación, pues el objeto de la causalidad divina es el mismo ser. De modo que de la estructura del Ser divino nace como requerimiento mismo del principio de no contradicción la estructura del ser creado.

Con esta concepción de ente por esencia y ente por participación, S. Tomás reintegra en el discurso metafísico la intuición profunda de Parmenides: «el ser es y el no-ser no es», escapando del monismo en el cual había caído aquel gracias a la noción de subsistencia.

4. La subsistencia

Siendo la forma el principio fundante de la metafísica de Boecio, es normal que el principio de subsistencia sea también articulado desde la ésta. En efecto, S. Tomás también hasta cierto punto se muestra de acuerdo con Boecio. Pues la subsistencia dice un determinado modo de ser: ser en sí mismo y no en otro. Pero toda determinación del ser procede de la forma. De modo que el ser determinado como subsistente en sí y no en otro se dice tal en virtud de su forma substancial.⁴⁸⁷

Sin embargo en la metafísica de Tomás la forma no juega un papel fundante, sino mediático. Así el ser se compara a la misma forma como su acto, de modo que éste es ejercitado por el sujeto por medio de la forma: «Per hoc enim

⁴⁸⁷ Cf. THOMAS AQUINAS, *In I Sent.* dist.23, q.1, a.1, c.

in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aeri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis». ⁴⁸⁸

Por tanto el ser como acto es el principio último de la subsistencia. Este subsiste más bien a través de la esencia y no en el ser. De manera que la subsistencia pertenece al ser: o el ser es subsistente en sí o bien está ordenado a la subsistencia por medio de las esencias finitas. Por que el ser como plenitud subsistente fundamentalmente es Dios. Concebir el ser creado subsistente en sí mismo sería desdoblar contradictoriamente el ser divino, puesto que el acto de ser divino puro y subsistente no es más que Dios mismo. El ser en cuanto creado no subsiste sino que en las esencias finitas. ⁴⁸⁹

Así la diferencia ontológica debe pensarse a partir del ser y de modo interno a éste. Pues siendo que fuera del ser solo hay la nada, toda diferencia debe serle interna y a partir del ser mismo y no una distinción óptica y fragmentaria. Es decir, la diferencia ontológica es una diferencia inmanente al ser que va del ser como actualidad al ser en sí a través de un movimiento unificado que va del acto de ser no subsistente al sujeto por mediación de la esencia. ⁴⁹⁰

III. Horizonte especulativo

Después de este recogido en donde hemos analizado de modo inventivo los textos de Boecio y S. Tomás con un tentativo de confronto estructural y teórico, nos proponemos, por último, algunas sugerencias de investigación y profundización que se presentan ahora en el horizonte de las conclusiones que hemos sacado: [1] un campo que todavía está por explorar, es el teoretizar con precisión y fundamentado en las fuentes mismas de la metafísica tomista, la configuración ontológica de la esencia. Sea de la esencia como parte, sea de la

⁴⁸⁸ THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles*, II, cap.54, n.1291.

⁴⁸⁹ Cf. A. LÉONARD, *Métaphysique de l'être, Essai de philosophie fondamentale*, Les éditions du cerf, Paris 2006, 361-362.

⁴⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 355-356.

esencia como todo. Es un punto de capital importancia y que a menudo ha sido olvidado por muchos tomistas que viendo en la esencia un cierto acto entitativo han terminado por quitar la intensividad del acto de ser relegándolo a una mera función existencial de posición fuera de las causas.

[2] Una segunda propuesta de estudio sería la elaboración de una metafísica de los accidentes en S. Tomás. Pues es clara la relación del acto de ser con la sustancia, pero no es del todo claro la relación de éste con los accidentes. Es decir, si los accidentes poseen un acto de ser propio o si más bien no.⁴⁹¹

[3] Por ello sería también muy interesante un estudio de confronto entre el Ser subsistente, el ser común no subsistente y el ente subsistente con la literatura platónica y neoplatónica. En concreto en lo que se refiere a la meta-idea de «Ser» con el Ser subsistente de Tomás, el $\mu\eta\text{-}\acute{\omicron}\nu$ con el ser común y, finalmente, la díada de «pequeño y grande» con la esencia del ente finito. Mostrando los puntos de contacto y los contrastes entre cada uno de ellos.

⁴⁹¹ En efecto los textos de S. Tomás en muchos lugares se muestran aporéticos. Por poner un ejemplo en el *De Hebdomadibus* que hemos analizado se afirma: «ex quo id quod est potest aliquid habere preter suam essenciam, necesse est quod in eo consideretur duplex esse: «quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam habens aliquammodo esse dicatur. Si ergo forma illa non sit preter essenciam habentis, set constituat eius essenciam, ex eo quod habet talem formam dicitur habens esse simpliciter, sicut homo ex hoc quod habet animam rationalem. Si uero sit talis forma que sit extranea ab essencia habentis eam, secundum illam formam non dicitur habens esse simpliciter, set esse aliquid, sicut secundum albedinem homo dicitur esse albus» (THOMAS AQUINAS, *EDE*, II, 272, 153-166). Sin embargo en otro sitio se afirma: «Accidentia autem non habent esse per se, nec bonitatem per se, sed eorum esse et bene esse est eis in substantiis» (ID., *In III Sent.* dist.28, q.1, a.1, c.)

BIBLIOGRAFÍA

I

FUENTES

1. Fuentes Principales

- S. THOMAS AQUINAS, *Expositio libri Boetii De Ebdomadibus*, en SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia*, L, Leonina, Roma 1996, 267-282.
- _____, *In Librum Boetii de Hebdomadibus*, en S. THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICIS O.P., *Opuscula Teologica*, II. *De Re Spirituali*, Marietti, Romae 1954, 391-433.
- A.M.S. BOETHIUS, *Quomodo Substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, en H.F. STEWARD – E.K. RAND – S.J. TESTER (edd.), *Boethius: Tractates | The consolation of philosophy*, Loeb Classical Library, London 1990.
- _____, *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*, en H.F. STEWARD – E.K. RAND – S.J. TESTER (edd.), *Boethius: Tractates | The consolation of philosophy*, Loeb Classical Library, London 1990,

2. Fuentes secundarias

- ARISTÓTELES, *De Anima*, Rusconi, Milano 1998.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1993. Tr. Giovanni Reale.
- BOETHIUS., *In librum de Interpretatione*, II, 3; PL 64, 433.
- BOETHIUS, *In Categorías Aristotelis*, lib. II, en PL 64.
- BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis*, en PL 64.
- BOETHIUS, *Philosophiae Consolatio*, en LANA, I., *Classici Latini*, Unione Tipografico-editrice Torinese, Torino 1994.
- CAPREOLI, J., *Defensiones Theologiae V*, Aemulatio Impar, Turonibus 1904.
- DUCHESNE, L., *Liber Pontificalis*, Thorin, Paris, 1886.
- HÄRING, V.N., *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His Schooll*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1971.
- LLUCH-BAIXAULI, M., *Boezio, La ragione teologica*, Jaca Book, Milano, 1997.
- MICHAELLI, C., *Studi sui trattati teologici di Boezio*, D'Auria, Napoli, 1988.
- THOMAS AQUINAS, *De ente et essentia*, en SANCTI THOMAE DE EQUINO, *Opera Omnia*, XLIII, Leonina, Roma, 1976.
- _____, *De Spiritualibus Creaturis*, en *Opúsculos y Cuestiones Selectas, I*, BAC, Madrid 2001, 671-812.
- _____, *In Duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Romae 1950.
- _____, *In Librum de Causis expositio*, en S SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia*, IV. *Comentaria in Aristotelem et alios*, Forman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstat 1980, 507-520.
- _____, *In Librum de Causis expositio*, Marietti, Romae 1955.
- _____, *Quaestiones Disputatae de Potentia*, Marietti, Romae 1965.
- _____, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, Marietti, Romae 1964.

- _____, *Quaestiones Quodlibetales*, Marietti, Romae 1949⁸.
- _____, *Scriptum super libros sententiarum: Commentum in I Sententiarum*, Lethielleux, Paris 1929.
- _____, *Comento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, Studio Domenicano, Bologna 2000.
- _____, *Summa Contra Gentiles*, Marietti, Romae 1961.
- _____, *Summa Theologiae*, Paoline, Milano 1988.
- THOMAE DE VIO, *Tertia pars Summae theologiae cum commentariis*, III, q.4, a.2 en SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia XI*, Leonina, Roma 1903.
- PLATONE, *Tutte le opere. I. Sofista*, I, Grande tascabili economici, Roma 1997.

II

ESTUDIOS

1. Estudios específicos

- CAPPUYNS, M.J., «Le plus ancien commentaire des “Opuscula Sacra” et son origine», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1931 (3), 237-272.
- CASEY G., “An explication of the De Hebdomadibus of Boethius in the light of St. Thomas’s Commentary”, en *The Thomist* 51 (1987), 419-434.
- CLARE V., “Whether everything that is, is good”. Marginal Notes on St. Thomas Exposition on Boethius’ De ‘Hebdomadibus’”, en *Laval théologique et philosophique*, 3 (1947), 66-76 e 177-194; 5, 1949, 119-140.
- CROCCO, A., *Introduzione a Boezio*, Liguori, Napoli 1975².
- DEGLI’INNOCENTI, U., «Nota al “De Hebdomadibus” de Boecio», en *Divus Thomas* 42 (1939), 397-399.
- FABRO, C., «La distinzione tra *quod est* e *quo est* nella *Summa de anima* di Giovanni de La Rochelle» en *Esegesi tomistica*, Roma 1969, pp. 71-87.
- _____, «Intorno al fondamento della metafisica tomista», en *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 165-222); o también en *Aquinas* 3 (1960), 83-135.
- MAIOLI, B., *Teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in Boezio: Una delucidazione*, Bulzoni, Roma 1978.
- MCINERNEY, R., «Boethius and Saint Thomas Aquinas», en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 66 (1974), 119-245.
- MICAELLI, C., *Studi sui trattati teologici di Boezio*, D'auria, Napoli 1988.
- OBERTELLO, L., *Boezio e dintorni: Ricerche sulla cultura altomedievale*, Nardini, Fiesole 1989.
- RAND, E.K., *Iohannes Scottus. II. Der Kommantar des Remigius von Auxerre zu den Opuscula Sacra des Boetius*, Beck, München 1906.
- RODRÍGUEZ, J.A., «El concepto de “participación” y su alcance metafísico en la obra de Boecio», en *Naturaleza y gracia* 36 (1984), 39-58.

2. Estudios Relacionados

- FABRO, C., «Elementi por una dottrina della partecipazione», en *Divinitas* 11 (1967), 559-586.
- _____, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Opere complete, III, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005.
- _____, «Neotomismo e Neosuarzismo», en *Divus Thomas* 44 (1941), 168-215; 420-498.
- _____, *Partecipazione e causalità secondo s. Tommaso d'aquino*, Sei, Torino 1960.
- _____, “The intensive hermeneutics of thomistic philosophy: the notion of participation”, en *Review of Metaphysics*, 27/3 (1974), 449-491.
- FAY, T.A., “Participation: The transformation of Platonic and Neoplatonic thought in the metaphysics of Thomas Aquinas”, en *Divus Thomas*, 76 (1973), 50-64.
- GILSON, E., *La philosophie au moyen age: Des origines patristiques a la fin du XIV siecle*, Payot, Paris 1962².
- _____, *La filosofia en la edad media: Desde los origenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid 1965. Título original: *La philosophie au moyen age: Des origines patristiques a la fin du XIV siecle*. Tr. de Arsenio Pacios y Salvador Caballero.
- _____, *Le thomisme*, Vrin, Paris 1947⁵.
- WIPPEL, J.F., «Thomas Aquinas and Participation», en WIPPEL, J.F., (ed.), *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington, DC 1984.
- _____, *Studies in Medieval Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1987.

3. Estudios sobre la metafísica tomista

- FABRO, C., «Il novo problema dell'essere e la fondazione della metafisica», en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 66 (1974), 475-510.
- _____, *La problematica dello «esse» tomistico*, in *Tomismo e pensiero moderno*, [Cathedra sancti Thomae, 12], Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.
- _____, “Platonism, Neo-Platonism and Thomism: Convergencies and Divergencies”, en *The New Scholasticism* 44 1970, 69-100.
- _____, «Problematica del tomismo di scuola», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 75 (1983), 187-199.
- LÉONARD, A., *Métaphysique de l'être, Essai de philosophie fondamentale*, Les éditions du cerf, Paris 2006.
- VILLAGRASA, J., «L'originale metafisica creazionista di Tommaso d'Aquino», *Alpha Omega* 10 (2007), 209-223.

ÍNDICE

Introducción	2
I. <i>Vida de Boecio</i>	3
II. <i>Obra</i>	7
III. <i>El De Hebdomadibus</i>	9
IV. <i>Propuesta de estudio</i>	15
Primera Parte: El ser inmerso en el formalismo	17
<i>Capítulo I: Ejemplarismo teológico y formalismo ontológico en el</i> <i>De Trinitate</i>	18
1. <i>El De Hebdomadibus y el De Trinitate</i>	18
2. «Sed potius ipsam inspicere fomam»	22
3. «Ex qua esse est»	25
4. «Omne namque esse ex forma est»	25
5. «Hoc atque hoc»	27
6. «Formae vero subiectae esse non possunt»	27
7. «Algunas conclusiones»	27
<i>Capítulo II: El esse y el existente en el De Hebdomadibus</i>	30
1. <i>La clave de lectura del De Hebdomadibus</i>	30
2. «Diversum est esse et id quod est»	31
a. «Ipsum esse nondum est»	38
b. «Ipsum esse nullo modo aliquo participat»	41
c. «Ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum»	52
3. <i>La lectura boeciana de la distinción de sustancia y accidentes</i>	53
a. «Illic enim accidens hic substantia significatur»	55
b. «Omne quod est participat eo quod est esse ut sit»	57
4. <i>La relación simple y compuesto</i>	60
a. «Omne simplex»	60
b. «Omni composito»	61
<i>Capítulo III: Algunas conclusiones</i>	63
Segunda Parte: La exégesis tomista	66
<i>Capítulo I: Núcleos teóricos del comentario tomista</i>	67
1. «Precurre prior in domum tuam»	67
2. «Communes animi conceptiones»	68
3. «Ens, unum et bonum»	69
4. «Omnia esse bona inquirendum est de modo»	71
5. «Hic Boetius adhibet solutionem»	72
6. «Hic solvit obiectionem ex qua concludebatur»	74
<i>Capítulo II: El ente, la subsistencia y la participación</i>	76
1. «Ratio divisionis»	76
2. <i>Axiomas referentes a «ens»</i>	79
a. 1ª Tesis: «Diversum est esse, et id quod est»	79
b. 2ª Tesis: «Diversum est, tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est»	100
3. <i>Axiomas referentes a «unum»</i>	104
a. 1ª Tesis: «Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est»	105

b. 2ª Tesis : «Omne simplex esse suum et id quod est unum habet	106
<i>Capítulo III: Algunas conclusiones en las glosas de Santo Tomás</i>	109
1. Primera glosa: La relación concreto y abstracto.....	109
2. Segunda glosa: El ser como acto y la susistencia.....	110
3. Tercera glosa: Los géneros de participación	112
a. La participación lógico formal	112
b. La participación Predicamental	113
c. La participación trascendental	114
4. Cuarta glosa: La composición metafísica de ser y sujeto.....	116
Conclusión	120
<i>I. Juicio estructural</i>	120
1. Boecio.....	120
a. La configuración del ser	120
b. El ente finito	121
c. El Ente infinito.....	122
d. La subsistencia	123
2. Santo Tomás	124
a. La configuración del ser	124
b. El ente finito	127
c. El Ente infinito.....	128
d. La subsistencia	133
<i>II. Juicio teórico</i>	135
1. La configuración del ser	135
2. El ente finito	136
3. El Ente infinito	137
4. La subsistencia	137
<i>III. Horizonte especulativo</i>	138
Bibliografía	140
Índice	143