



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGIA

PILAR FERRER RODRÍGUEZ

LA INMATERIALIDAD
DE LAS SUSTANCIAS
ESPIRITUALES
(SANTO TOMÁS
VERSUS AVICEBRÓN)

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1988



**Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus**

Pampilonae, die 1 mensis iunii anni 1987

Dr. Ioseph Ignatius SARANYANA

Dr. Antonius PAZOS

**Coram Tribunali, die 1 mensis iulii anni 1977, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit**

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

**Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XV n. 3**



PRESENTACIÓN

El presente trabajo de investigación sobre el pensamiento de Santo Tomás acerca de la inmaterialidad de las sustancias espirituales se centra en la I q. 50 a. 2 de la *Summa Theologiae*. El artículo escogido se ubica casi al comienzo del tratado tomista sobre la creación y plantea en toda su crudeza la validez o no de ese sobrenombre que Chesterton ideó para Santo Tomás, *Thomas a Creatore*. En este pasaje se resume el punto central de la metafísica: ¿qué es lo que me distingue a mí radicalmente y a todos los seres existentes, de Dios? ¿qué somos propiamente? Santo Tomás responde: somos creaturas. Hay algo que marca profundamente al mundo que nos rodea y al hombre, y esto es —como señala Pieper— el ser creación, el tener la condición de ser algo creado. Y en qué consiste tal condición? En estar compuesto. ¿Pero de qué? De *essentia* y *actus essendi*, no necesariamente de materia y forma. Con tal afirmación el Aquinense derrumba en un instante toda la tradición de ochocientos años, realimentada en plena Edad Media por el *Fons vitae* de Avicibrón.

También depende de la correcta solución al problema de la composición de las sustancias separadas, la adecuada comprensión del *Ipsum esse subsistens*.

Todas las criaturas dan noticia de Dios en cuanto manifiestan su semejanza, como explica Santo Tomás en la cuarta vía. Las criaturas que más claramente notifican de Dios son los ángeles, porque ninguna otra criatura le es ontológicamente más semejante.

Centramos nuestro tema en la inmaterialidad, carencia de toda materia. La filosofía de Avicibrón (siglo XI) que suponía cierta materialidad en la naturaleza de los ángeles, tuvo gran influencia antes y durante la época de Santo Tomás. Por esto han surgido una serie de investigaciones en una línea histórica. Pero un análisis filosófico-teológico de este importante tema, enmarcado en

toda la doctrina de Santo Tomás sobre este punto, quedaba —a nuestro entender— todavía por hacer. Es lo que nos proponemos con este trabajo. Así pues, junto al a. 2 de la q. 50 y lugares paralelos nos centraremos en el *De substantiis separatis*.

De acuerdo con este planteamiento y método hemos estructurado el trabajo, además de la introducción y conclusiones, en los siguientes apartados:

- I. Doctrina de Avicibrón según Santo Tomás.
- II. Doctrina de Avicibrón en su *Fons vitae*.
- III. Doctrina de Santo Tomás sobre la inmaterialidad de las sustancias separadas.
- IV. Principios metafísicos de Santo Tomás que informan su doctrina sobre las sustancias espirituales.
- V. Relación entre los principios de la Metafísica de Avicibrón y de Santo Tomás.

Esto nos ha llevado a estudiar aquellos principios filosóficos que aparecen en el tema de la naturaleza de los ángeles: el ser como acto, que ilumina la noción de potencia; la composición hilemórfica; la analogía del ser y la participación.

Al concluir nuestro trabajo queremos expresar nuestro sincero agradecimiento a la Facultad de Teología de Navarra donde hemos adquirido nuestra formación teológica, y en particular al Director de la tesis Dr. D. José Ignacio Saranyana por su constante interés y aliento y a todo el claustro de profesores de la Facultad.



ÍNDICE DE LA TESIS*

	Págs.
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	
ESTRUCTURA DEL «DE ANGELIS» DE SANTO TOMÁS	
1. Introducción	13
2. Estadística	18
3. Los prólogos	25
4. Los lugares paralelos	33
CAPÍTULO II	
INMATERIALIDAD DE LAS SUSTANCIAS ESPIRITUALES EN LA SAGRADA ESCRITURA Y EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA	
I. Inmaterialidad de las sustancias espirituales en la Sagrada Es- critura	58
1. Existencia	58
2. Naturaleza de los ángeles	64
II. La espiritualidad de los ángeles en el Magisterio de la Iglesia	75
CAPÍTULO III	
INMATERIALIDAD DE LAS SUSTANCIAS SIMPLES	
I. Introducción: Nociones generales	88
II. La doctrina de Avicibrón según Santo Tomás	98
III. Doctrina de Avicibrón en su <i>Fons vitae</i>	104
1. Composición de materia y forma en las sustancias separadas, según Avicibrón	111
2. El concepto de materia y forma en Avicibrón	118
3. Cómo interpretar la doctrina de la materia en Avicibrón	126
4. La forma para Avicibrón	130

* La paginación se refiere al original mecanografiado que obra en la Secretaría de la Facultad; sirve aquí como orientación sobre la extensión concedida a cada tema.

IV. Doctrina de Santo Tomás sobre la inmaterialidad de las sustancias espirituales	136
1. Consideraciones preliminares	136
2. Crítica a Ibn Gabirol en <i>De substantiis separatis</i>	138
V. Principios metafísicos de Santo Tomás, que informan su doctrina sobre las sustancias espirituales	155
1. Noción de acto	157
2. La noción de acto a partir del movimiento	158
3. Composición del ente en sustancia y accidentes	162
4. Materia y forma como composición de potencia y acto ...	171
5. Composición de esencia y <i>esse</i> como potencia y acto	184
6. Participación y causalidad	190
7. Analogía del ente	193
8. Modo de conocer el entendimiento humano las sustancias espirituales	196
VI. Relación entre los principios de la Metafísica de Avicibrón y de Santo Tomás	197
VII. Conclusión: En la sustancias espirituales no hay composición de materia y forma, pero sí de esencia y <i>esse</i>	201
CONCLUSIONES	205
BIBLIOGRAFÍA	214



BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

I. FUENTES

AVICEBRÓN

- C. BAEUMKER (ed.), *Avecenbrolis (ibn Gabirol). Fons Vitae, ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, «Beiträge» I, 2-4, Münster 1895.
- F. BRUNNER (ed.), *La source de la vie, Livre III: De la demonstratio de l'existence des substances simples*, trad. francesa, ed. Vrin. Paris 1950.
- S. MUNK (ed.), *Melange de Philosophie juive et arabe*, 1ª ed. 1857, 2ª ed. ampliada de 1859, trad. J. Vrin Paris 1950.
- D. GONZALO MAESO (ed.), *Selomó ibn-Gabirol. Seleccion de Perlas*, trad. cast., Ed. Ameller, Barcelona 1977.

SANTO TOMÁS *Opera Omnia*, Typis P. Fiaccadoris, Ed. Parmae 1852-72, 25 vol., in folio.

JUAN CAPREOLO, *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis*, ed. Pégues, Frankfurt 1967, 5 vol.

JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, Desclée de Brouwer, París 1931, en curso de publicación.

- *Cursus Philosophicus*, ed. Reiser, Marietti, Tosino 1929, 2 vol.

SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus*, Ed. Tour, París 1881, 19 vol.

II. ESTUDIOS *

F. BRUNNER, *La doctrina de la matière chez Avicebrón*, en «Revue de Theologie et Philosophie», 6 (1956) 261-279.

* Hemos incluido solamente las obras más importantes de la bibliografía consultada.

- *Sur la Philosophie en Ibn Gabirol. A propos d'un ouvrage recente*, en «Revue des Etudes juives», 128 (1969) 316-337.
- *Platonisme et Aristotelisme. La critique d'Ibn Gabirol par Saint Thomas d'Aquin*, Pub. Universitaires, Louvain 1965.
- F. CANALS VIDAL, *Historia de la filosofía Medieval*, Ed. Herder, Barcelona 1976.
- C. CARDONA, *La situazione metafisica dell'uomo (Approssimazione alla Teologia)*, en «Divus Thomas», 75 (1972) 30-55.
- J. COLLINS, *The thomistic philosophy of the angels*, Cath. Univ. of America (Phil. stud. 89) Washington 1974.
- F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, Ed. Ariel, Barcelona 1971, vol. II.
- M. D. CHENU, «*Maitre*» Thomas est-il une autorité?, en «Revue Thomiste», 30 (1925) 187-195.
- *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1974, 2^a ed.
- *Santo Tomás y la Teología*, trad. cast., Ed. Aguilar, Madrid 1962.
- *Le plan de la Somme*, en «Revue Thomiste», 45 (1939) 93-107.
- J. DANIELOU, *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Eglise*, Edit. de Chevetogne (Belgique) 1953, 2e ed.
- P. DUHEM, *Le système du monde*, Hermann. Paris 1954.
- J. DUHR, *Anges*, en «Dictionnaire de la Scripture», 1 (1937) 180-625.
- G. FRAILE, *Historia de la filosofía*, BAC, Madrid 1975, tomo II, vol. I y II.
- J. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona 1976.
- A. GARDEIL, *La réforme de la Théologie Catholique*, en «Revue Thomiste», 11 (1903) 6-13.
- *La documentation de Saint Thomas d'Aquin*, en «Revue Thomiste» 11 (1903) 197-215; 428 (1904) 207-211; 483-493; 582-392; (1905) 194-197.
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Thomisme*, en DTC XV, 824.
- *Tomás, comentador de Aristóteles*, en DTC XV, 641-651.
- *De Deo Uno. Commentarium in primam partem S. Thomae*, LICE, Torino 1954.
- E. GILSON, *La filosofía de la Edad Media*, trad. cast., Ed. Gredos, Madrid 1965.
- *Santo Tomás de Aquino*, trad. cast., Ed. Aguilar, Madrid 1964, 4^a ed.
- *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1947, 8^a ed.
- *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Agustin*, en «Archives d'histoire doctrinales et littérature du Moyen Age», 1 (1926/1927) 5-127.
- S. GÓMEZ NOGALES, *Santo Tomás y el pensamiento heterodoxo*, en «Revista Portuguesa de Filosofia», 30 (1974) 185-204.

- *Los árabes en la vida y en la doctrina de Santo Tomás*, en «Atti del Congresso Internazionale 'Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario'», Ed. Domenicane Italiane, Nápoles 1975, vol. I, 334-340.
- G. GONZALO RUBIO, *La angelología en la literatura rabínica y sefardí*, Ed. Amella, Barcelona 1977.
- M. GORCE, *Avicebrón*, en DHGE V, 1104-1107.
- M. GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino* (2ª ed. alemana 1925), trad. cast., Ed. Labor, Barcelona 1945, 2ª ed.
- *Les commentaires de Saint Thomas sur les ouvrages d'Aristote*, en «Anales de l'Institut superieur de la Philosophie» (1914) 182-231.
- *El Aristotelismo de Tomás de Aquino*, en «Bulletin thomiste», VII (1944), 19-26.
- *La Somme theologique de Saint Thomas d'Aquin. Introduction historique et pratique* (1928, 2ª ed.), trad. francesa, Desclée de Brouwer, París 1930.
- *Comentatio historica in prologum Summae theologie S. Thomae Aquinatis*, en «Angelicum», 3 (1926) 146-165.
- *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Ed. Saler, Universidad Gregoriana, Roma 1941.
- *Saint Thomas et les traductions latines d'Aristote*, en «Bulletin Thomiste», «Notes et communications», 5 (1933), 199-213.
- F. HOLBÖCK, *Thomas von Aquin als «Doctor Angelicus» und «Doctor Angelorum»*, en «Studi Tomistici», Pont. Accad. S. Tommaso, Roma s/f, vol. II, 199-217.
- E. HUGON, *Principes de Philosophie, Les Vingt-Quatre Thèses Thomistes*, Tequi, París 1946, 8ª ed.
- P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, trad. cast., Ed. Fax, Madrid 1969, 157 ss.
- J. JOLIVET, *La Filosofía medieval en Occidente*, trad. cast., Eds. Siglo XXI, México-Madrid 1974.
- R. JOLIVET, *Aristóteles y Santo Tomás*, en «Revue de Sciences philosophiques et theologiques», 3 (1930) 5-50.
- Ch. JOURNET, *L'aventure des anges*, en «Nova et vetera», 1 (1958) 127-154.
- E. KLEINEDAM, *Das Problem der hylemorphen zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert behandelt bis Thomas von Aquin* (discurso inaugural) Breslon 1930.
- F. KLEIN-FRANKE, *Zur stellung der Philosophie Salomon Ibn Gabirol innerhalb der jüdischen Philosophie des Mittelalters*, en «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 13/4 (1966-67) 153-160.
- J. KOHLMEIER, *Der Ursprung des Seins nach Ibn Gabirol*, en «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 13/14 (1966-67) 198-209.
- G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (1961), trad. cast., Eds. Rialp, Madrid 1964.

- *Simbolo degli apostoli e metodo teologico nel «Compendium Theologiae» di San Tommaso*, en «La Scuola Cattolica», 102 (1975) 557-568.
- A. M. LANDGRAF, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica Incipiente* (1948), trad. revisada y ampliada por el autor, Ed. Herder, Barcelona 1956.
- H. LECLERCQ, *Anges*, en DACL, 2 (1924) 2080-2161.
- A. LEMONNYER, *Angeologie chretienne*, en DB Supl., I 255-262.
— *Ange di Yahweh*, en DB Supl., I 242-255.
- O. LOTTIN, *La composition hylemorfique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse*, en «Revue neo-scholastique», 34 (1932) 21-41.
- G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, trad. cast., C.S.I.C., Madrid 1947.
- A. MANSION, *Pour l'histoire documentaire de Thomas d'Aquin sur la Metaphisique d'Aristote*, en «Revue neo-scholastique», 27 (1925) 280-295.
- J. MARITAIN, *Le peché des anges*, en «Revue Thomiste», 56, 2 (1956) 197-239.
- M. MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento*, trad. cast., Ed. Fax, Madrid 1963, 207.
- M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Ed. C.S.I.C., Madrid 1950.
- H. MEYER, *Thomas von Aquin als Interpret der aristotelischen Gotteslehre*, en «Aus der Geisterwelt des Mittelalters (Melanges Grabamann)», I, Halbbald, Münster-Aschendorff 1935.
- P. MILWARD, *The angels in theology*, en «Irish Theological Quarterly» XXI (1954).
- L. M. MILLAS VALLICROSA, *Salomón Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Ed. C.S.I.C., Madrid 1945.
- A. MOLIEN, *Ange*, en «Catholicisme», 1 (1948) 538-545.
- P. MORAUX, *L'Evolution d'Aristote*, en Charie Card. Mercier, *Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, «Journées d'études internationales», Publications Universitaires de Louvain, 1957, 9-41.
- F. OCARIZ BRAÑA, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teoría de la participación sobrenatural*, EUNSA, Pamplona 1972.
— *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación (para un clasificación de perspectivas)*, en «Scripta Theologica», 6 (1974) 363-390.
— *Perspectivas para un desarrollo teológico de la participación sobrenatural y de su contenido esencialmente trinitario*, en «Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario», Ed. Domenicane Italiane, Nápoles 1976, pp. 183-194.
- A. M. PIROTTA, *De Methodologia Theologiae Scholasticae*, en «Ephemerides Theologiae Lovanienses», 6 (1929) 405-438.

- R. RAST, *Geist und Geschöpf: Studien zur Seinslehre der reingeistigen Wesen im Mittelalter*, Früh und Hochscholastik, J. Stoeker, Luzern 1945.
- R. RIQUET, *Saint Thomas d'Aquin et les auctoritates en philosophie*, en «Archives de Philosophie», 3 (1926) 117-155.
- R. M. RUDASKY, *Conflicting Motifs in Ibn Gabirol's Disension of Mater and Evil*, en «The New Scholasticism» 52/1 (1978).
- D. SALMAN, *Saint Thomas et les traductions latines des methaphisiques d'Aristote*, en «Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age», 6 (1932) 85-120.
- J. I. SARANYANA, *Sobre la inmaterialidad de las substancias espirituales (Santo Tomás versus Avicibrón)*, en «Rivista di Filosofia Neo-scholastica» 70 (1978).
- M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, Trad. cast., Rialp, Madrid 1961, II 241-266 (2ª ed.).
- A. D. SERTILANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1940, 2 vol.
- H. VAN ROOY, *De middeleeuwen over materia en forma big den engelen*, en «Studia catholica» (Nimega) V, 1928-1929.
- C. S. SUERMONDT, *De principiis et compositione comparatis Summae Theologiae et Summae contra gentiles*, Ed. Marietti, Roma 1943.
- G. TAVARD, *Los angeles*, en M. SCHMAUS y otros (eds.), *Historia de los Dogmas*, trad. castellana, BAC, Madrid 1973, Tomo II.
- G. VAJDA, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, J. Vrin, Paris 1947.
- S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Ed. Laterga, Roma 1973.
- F. VAN STEENBERGHEN, *El pensamiento Medieval*, en A. FILCHE y V. MARTIN (eds.), *Historia de la Iglesia*, trad. cast., Edicep, Valencia 1974.
— *La Filosofia nel XIII Secolo* (1966), trad. ital., Vita e Pensiero, Milán 1972.
- C. VANSTEENKISTE, *Autori Arabi e Giudei nell'opera di San Tommaso*, en «Angelicum», 37 (1960) 337.
— *Il Liber de Causis negli scritti di San Tommaso*, en «Angelicum», 351 (1957), 325-374.
- VIGOUROUX, *Ange*, DB.
- V.V. A.A., *Del mundo romano al Islam Medieval*, Eds. Siglo XXI, México-Madrid 1972.
- M. WITTMANN, *Thomas von Aquin zu Avencebron (Ibn) Gabirol*, Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster 1900.
- M. DE WULF, *Historia de la filosofía medieval*, trad. cast., Ed. Jus, México 1945, 3 vol.
- A. ZIMMERMANN (dir.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität in XIII. Jahrhundert*, en «Miscellanea Medievalia», 10 (Berlín 1976) 400 pp.





TABLA DE ABREVIATURAS

I. OBRAS DE SANTO TOMÁS

STh.	<i>Summa Theologiae.</i>
CG.	<i>Summa contra Gentiles.</i>
Comp. Theol.	Compendium Theologiae.
De ente et ess.	De ente et essentia.
Quodl.	Quaestiones Quodlibetales.
De princip. nat.	De principiis naturae ad Fratrem Sylvestrum
De subst.	De substantiis separatis, seu de Angelorum natura.
De veritate	Quaestiones Disputatae de Veritate.
De pot.	Quaestiones Disputatae de Potentia.
De malo	Quaestiones Disputatae de malo.
De spirit. creat.	Quaestio Disputata de spiritualibus creaturis.
In Sent.	Sancti Thomae Aquinatis Commentum in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi.
In Metaphys.	In doudecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositis.
In Phys.	In octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio.
In de Coelo et Mundo	In Aristotelis de Coelo et Mundo Expositio.
De Anima	In Aristotelis Librum de Anima Commentarium.
In Boeth. de Hebd.	In Librum Boethii De Hebdomadibus Expositio.

II. OBRAS DE SAN AGUSTÍN

De civ. Dei	De civitate Dei.
Enarrat. in Ps.	Enarrationes in Psalmos.
Super Gen. ad Litt.	Super Genesim ad Litteram.

III. OTRAS ABREVIATURAS

DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique. Paris.
Denz. Sch.	Enchiridion Symbolorum, Definitiorum et Declarationum De Rebus Fidei et Morum, ed. de Denzinger-Schönmetzer.
DB	Dictionnaire de la bible.





LA INMATERIALIDAD DE LAS SUSTANCIAS ESPIRITUALES

1. *Introducción: Nociones generales*

Los ángeles deben entenderse a la luz del estudio teológico de Dios y, por tanto, los temas metafísicos resueltos en las cuestiones de *Deo uno* son como el sustrato de las principales explicaciones sobre la naturaleza angélica: así, por ejemplo, el análisis de la simplicidad de la esencia divina —que excluye la composición y cuyo *esse* se identifica con la esencia— el desarrollo y puntos de partida de las vías tomistas (en cuanto que ilustran sobre el modo de proceder de los efectos a sus causas propias y adecuadas y, en consecuencia, sugieren la indemostrabilidad de la existencia angélica) etc. También son imprescindibles, para el tratado *de angelis*, algunas afirmaciones que vierte Santo Tomás en el *de Deo Trino*: por ejemplo, sus análisis para precisar las nociones de esencia, naturaleza y persona.

Vamos a estudiar un aspecto muy concreto en torno a la naturaleza de los ángeles: su perfecta inmaterialidad. Para ello nos basaremos en el análisis de la *Summa* I q. 50, a. 2 y sus lugares paralelos, principalmente el opúsculo *De substantiis separatis*, en los cuales Santo Tomás polemiza y critica a Avicebrón, que es el representante más caracterizado del «hilemorfismo universal»; y comprobaremos que el Aquinatense, al desmenuzar la doctrina de Ibn Gabirol, va delimitando cuidadosamente la naturaleza de las sustancias espirituales separadas.

Por todo ello, aunque nuestro estudio pertenezca, muchas veces, al orden analítico que es propio de la Metafísica, estamos, sin embargo, en contexto estrictamente teológico, pues aplicamos la razón y los instrumentos habilitados por la Filosofía, a la profundización de la doctrina revelada.

En el tratado de los ángeles, Santo Tomás, con su penetración e ingenio, no sólo llega a una sublimidad casi angélica en su exposición, sino que establece, por decirlo así, y desarrolla, toda la trama de su sistema intelectualista-realista, haciendo acertada aplicación, en cada caso, de las doctrinas y principios metafísicos y psicológicos que integran el todo orgánico de la insuperable síntesis tomista: los ángeles se ordenan en cierto modo a ser parte del universo y al gobierno de las cosas corpóreas, también del hombre; la criatura puramente espiritual es la que más se asemeja a la naturaleza divina y es la que mejor representa a Dios, que es Espíritu absolutamente puro, siendo por ello el estudio de los ángeles un excelente camino para conocer de un modo menos imperfecto al Supremo Hacedor.

El tratado de la *Summa Theologiae* tiene un carácter más especulativo que práctico. No deja de ser verdaderamente teológico, no obstante que sea la razón, la que muchas veces, sobre la base de lo que la Revelación nos enseña, discorra ampliamente para penetrar los misterios de la vida angélica.

Avicibrón pone materia y forma en los ángeles para resolver las dificultades que encuentra en la explicación de su naturaleza. Santo Tomás expone esta doctrina de Avicibrón señalando el equívoco en que cae este autor judío. Avicibrón habla, en definitiva, de composición hilemórfica en las sustancias espirituales y ofrece diversas razones, que Santo Tomás presenta en *De substantiis separatis*, y critica magistralmente.

Comencemos nuestro estudio recordando las nociones distintas que Santo Tomás e Ibn Gabirol tienen sobre la materia y la forma.

Avicibrón considera la materia como algo real que está en acto y es común a todo lo que existe y es creado, que llama *materia universal*. Pero dentro de esta materia hay una que tiene extensión, la de los seres corporales, y otra que es inexacta, que es la de los seres incorpóreos. Luego existe una materia espiritual que es la de los seres espirituales.

En cambio Santo Tomás llama materia a aquello que en el género de sustancia se concibe sin especie o forma alguna y también sin privación, y que sin embargo es capaz de recibir las formas y las privaciones¹. La materia no existe en acto

1. «Considerandum est quid nomine materiae significetur. Manifestum est enim quod cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per

separada de la forma, ya que es ésta, la forma, la que determina la cosa a un modo de ser concreto. La materia adquiere existencia actual en cuanto adquiere la forma.

La materia es pura potencia pasiva aunque sea algo físico real unido a la forma. La materia es lo propio de las cosas corpóreas y en cuanto que la forma se recibe actualmente en ella, constituye un cuerpo. Todo compuesto de materia y forma es cuerpo². La materia y la forma constituyen la sustancia material. La materia es siempre algo radicalmente corporal y material, que se hace específicamente cuerpo por su unión a cualquier forma sustancial. La «materia espiritual», aunque algunos la conciban como sin extensión —confirma Santo Tomás—, no por ello dejaría de ser materia. De ahí que la materia espiritual y la corporal no se diferenciarían esencialmente entre sí, sino accidentalmente en la extensión. «A la materia que no tiene extensión o cantidad algunos la llaman espiritual»³. Teniendo en cuenta esto, Santo Tomás reduce a un dilema el planteamiento de Avicibrón: Si los ángeles tienen alguna materia, ésta ha de ser de la misma naturaleza que la corpórea o de naturaleza distinta, luego no tendrán materia alguna, ya que «materia» y «espiritual» son términos contradictorios.

Según el Aquinatense, en cambio, la relación metafísica materia-forma es la de dos principios realmente distintos entre sí, que constituyen la esencia de un cuerpo. Son principios intrínsecos de la composición física: materia prima y forma sustancial. La materia prima es un sustrato puramente potencial

actum et potentiam dividatur; id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiae, ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem; quae tamen est susceptiva et formarum et privationum; ut patet per August. XII (*Confess.* CC. VI, VIII, XV) et I *super Genes. ad litteram* (C. XIV et XV), et per Philosophum in VII *Metaph.* (C. III)» (*De spirit. creat.* a. 1 c).

2. «Sed contra, omne compositum ex materia et forma est corpus: quantitas enim dimensiva est quae primo inhaeret materiae» (*STh.* I, q. 3, a. 2 sed contra).

3. «Sic igitur per hoc excluditur positio Avicibrón in lib. *Fontis vitae*, quod materia prima, quae omnino sine forma consideratur, primo recipit formam substantiae; qua quidem supposita in aliqua sui parte, super formam substantiae recipit aliam formam, per quam fit corpus; et sic deinceps usque ad ultimam speciem. Et in illa parte in qua non recipit formam corpoream, est substantia incorporea cuius materiam non subiectam quantitati aliqui nominant materiam spiritualem» (*De spirit. creat.* a. 1, ad 9).

que «precede» a la forma sustancial de cualquier cuerpo. Excluye todo acto; es un principio meramente potencial, sustancia corpórea incompleta potencial indeterminada, común a todos los cuerpos. La materia segunda es el cuerpo o sustancia corpórea completa, constituida en alguna determinada especie de cosas.

La forma sustancial corpórea es la sustancia corpórea incompleta, actual, por la que es determinada la materia prima, de tal modo que, de ella y la forma sustancial, se constituye la sustancia corpórea completa de una determinada especie. La forma accidental es aquella por la cual se actúa y determina la materia segunda. El acto formal es el acto que determina a la potencia de materia y se constituye una determinada esencia física. El acto entitativo o *actus essendi* es aquel por el cual existe formalmente fuera de sus causas y fuera de la nada, aquello que está existiendo en las cosas naturales ⁴.

La materia prima es, por tanto, el sujeto o «soporte» de las formas sustanciales corporales: es el sustrato que asume la forma sustancial. La materia prima es realmente distinta del *esse* y no dice orden al acto entitativo, si no es mediante la forma; repugna absolutamente que exista una materia sin una forma. La forma de toda esencia física es realmente distinta de su *esse*. No puede identificarse el *esse* con la forma. El acto de ser es recibido en cada ente según la proporción de su esencia ⁵.

De ahí deduciríamos —continúa Santo Tomás—, el equívoco de la materia en Avicibrón, quien la equiparó a una especie de pura potencia universal que aunaba paradójicamente, las características, tanto de la materia prima aristotélica, como de la materia segunda. Por ello, comentó el Aquinatense: «La potencia que hay en las sustancias espirituales difiere de la

4. «Cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso» (*STh.* I, q. 76, a. 5 c).

5. «Omne quod est actu; vel est ipse actus, vel est potentia participans actum: esse autem actu repugnat rationi materiae, quae secundum propriam rationem est ens in potentia. Relinquitur ergo quod non possit esse in actu nisi in quantum participat actum: actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma; unde idem est dictu, materiam esse in actu, et materiam habere formam. Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma, est dicere contradictoria esse simul; unde a Deo fieri non potest» (*De spirit. creat.* a. 3).

potencia que hay en la materia. Pues la potencia de la sustancia espiritual sólo está ordenada al ser; en cambio, la potencia de la materia está ordenada a la forma y al ser»⁶.

La relación metafísica que existe entre la materia y la forma es una relación comparable a la de potencia/acto, ya que la materia es principio determinable y la forma, determinante de la esencia. La materia *es* por recepción de la forma. La forma no exige la materia pero la materia no puede ser sin la forma⁷.

Siguiendo con Santo Tomás, toda criatura se divide en el orden del ser, como potencia-acto, en esencia y acto de ser. Esta estructura se sigue del ser por participación. Por ello, junto a la doctrina de la participación hay que estudiar la de la causalidad, y dentro de la participación, la participación predicamental y la trascendental. La composición esencia/acto de ser es trascendental⁸. La estructura del ente finito es de potencia/acto. La sustancia espiritual participa del ser que le viene del primer principio, no en lo que tiene de infinitud sino según su esencia⁹.

Después de haber ofrecido, de forma muy esquemática, los elementos doctrinales que subyacen a las síntesis de Avicbrón y de Santo Tomás, estamos en condiciones de pasar a un estudio más pormenorizado.

2. La doctrina de Avicbrón según Santo Tomás

Avicbrón estimó que todas las sustancias inferiores a Dios estaban constituidas de materia y forma en su ser, pero se equi-

6. *De subst.* cap. VI: «Patet igitur in quo differt potentia quae est in substantiis spiritualibus, a potentia quae est in materia. Nam potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse; potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse».

7. «Sed materiam esse sine forma implicat contradictionem, eo quod esse materiae importat actum, qui est forma. Non ergo Deus potest facere quod materia sit sine forma» (*De ente et ess.* cap. 4). Cfr. *Quodl.* III, q. 1 a. 1.

8. *Quodl.* II, a. 3.

9. *De subst.* cap. 6: «Quia enim substantia spiritualis esse participat non secundum suae communitatis infinitatem, sicut est in primo principio, sed secundum proprium modum suae essentiae, manifestum est quod esse ejus non est infinitum, sed finitum. Quia tamen ipsa forma non est participata in materia, ex hac parte non finitur per modum quo finiuntur formae in materia existentes».

vocó por dos cosas: a) porque pensaba que según la composición inteligible que encontramos en los géneros de las cosas (ya que la especie está constituida de género más diferencia) hay que entender que existe una composición real en las cosas de la especie; de modo que el género de cualquier cosa existe en un género es la materia y la diferencia es la forma; b) opinaba, además, que el ser se predica en todas las cosas según una misma razón unívocamente, y apoyándose en estas dos posiciones desarrolló su investigación sobre la composición de las cosas hasta llegar a las sustancias espirituales¹⁰.

En las sustancias espirituales —continuaba el Angélico— puso Avicibrón composición de materia y forma y lo probó por varias razones:

1) Si no estuvieran compuestas de materia y forma no podría haber diversidad entre ellas, pues si no están compuestas de materia y forma son o sólo materia o sólo forma. Si son sólo materia, no puede ser que haya muchas sustancias espirituales porque la materia es una y la misma por sí y es diversificada por las formas. De modo parecido si la sustancia espiritual fuera sólo forma no se podría dar razón de su diversidad, porque, si se dice que son diversas según perfección e imperfección se seguiría que la sustancia espiritual es sujeto de perfección y de imperfección. Pero ser sujeto pertenece a la razón de materia y no a la de forma, de ahí se sigue o que no hay varias sustancias espirituales o bien están compuestas de materia y forma¹¹.

10. «Eorum vero qui post secuti sunt, aliqui ab eorum positionibus recedentes, in deterius erraverunt. Primo namque Avicibrón in lib. *Fontis vitae*, alterius conditionis substantias separatas posuit esse. Aestimavit enim omnes substantias sub Deo constitutas ex materia et forma compositas esse: quod ab opinione tam Platonis quam Aristotelis discordat: qui quidem dupliciter deceptus fuisse videtur. Primo quidem, quia aestimavit quod secundum intelligibilem compositionem, quae in rerum generibus invenitur, prout scilicet ex genere et differentia constituitur species, esset in rebus ipsis compositio realis intelligenda: ut scilicet uniuscuiusque rei in genere existentis genus sit materia, differentia vero forma. Secundo, quia aestimavit quod esse in potentia vel esse substitutum vel esse recipiens secundum unam rationem in omnibus diceretur: quibus duabus positionibus innixus, quadam resolutoria via processit investigando compositiones rerum usque ad intellectuales substantias» (*De subst.* cap. IV).

11. «Primo quidem, quia existimavit quod nisi substantiae spirituales essent compositae ex materia et forma, nulla posset inter eas esse diversitas. Si enim non sunt compositae ex materia et forma; aut sunt materia tantum, aut sunt forma tantum. Si sunt materia tantum, non potest esse quod sint multae subs-

2) También, porque estimaba que es necesaria la composición para explicar la relación entre las sustancias intelectuales. En efecto, el intelecto espiritual existe separado del intelecto corpóreo, y así la sustancia espiritual y la corpórea tienen algo en lo cual difieren y algo en lo cual convienen, porque ambas son sustancias. Por tanto, como en la sustancia corpórea la sustancia es como la materia que sustenta a la corporeidad, así en la sustancia espiritual la sustancia es como la materia que sustenta la espiritualidad; y según que la materia participe más o menos de la forma espiritual, las sustancias espirituales son superiores o inferiores¹².

3) Avicibrón dice: El Ser se encuentra por igual en las sustancias espirituales y en las corporales, tanto en las inferiores como en las superiores; por tanto aquello que sigue al ser en las sustancias corporales sigue también al ser en las espirituales. Pero en las sustancias corporales se encuentra un triple orden, es decir, el cuerpo espeso, que es el cuerpo de los elementos; el cuerpo sutil, que es el celeste, y la materia y la forma del cuerpo. Por eso se encuentra también en la sustancia espiritual una sustancia espiritual inferior, es decir, la que se une con el cuerpo; y una superior que no está en contacto con el cuerpo y, además, la materia y la forma, de la que se compone la sustancia espiritual¹³.

tantiae spirituales, qui materia est una et eadem de se, et diversificatur per formas. Similiter etiam si substantia spiritualis sit forma tantum, non poterit assignari unde substantiae spirituales sint diversae. Quia si dicas quod sint diversae secundum perfectionem et imperfectionem, sequeretur quod substantia spiritualis sit subjectum perfectionis et imperfectionis. Sed esse subjectum pertinet ad rationem materiae, non autem ad rationem formae. Unde relinquitur quod vel non sunt plures substantiae spirituales, vel sunt compositae ex materia et forma» (*De subst.* Cap. IV).

12. «Secunda ratio ejus est, quia intellectus spiritualitatis est praeter intellectum corporeitatis; et ita substantia corporalis et spiritualis habent aliquid in quo differunt, et habent aliquid in quo conveniunt, quia utrumque est substantia. Ergo sicut in substantia corporali, substantia est tamquam materia sustentans corporeitatem, ita in substantia spirituali, substantia est quasi materia sustentans spiritualitatem; et secundum quod materia plus vel minus participat de forma spiritualitatis, secundum hoc substantiae spirituales sunt superiores vel inferiores; sicut et aer quanto est subtilior, tanto plus participat de claritate» (*De Subst.* Cap. IV).

13. «Tertia ratio ejus est, quia esse communiter invenitur in substantiis spiritualibus et corporalibus tam superioribus quam inferioribus. Illud ergo quod est consequens ad esse in substantiis corporalibus, erit consequens ad esse in substantiis spiritualibus. Sed in substantiis corporalibus invenitur triplex ordo:

4) Toda sustancia creada tiene que ser distinta del creador, decía también Avicibrón. Pero el creador es una sola cosa; luego, es necesario que toda sustancia creada no sea una, sino compuesta de dos, de las cuales una necesariamente es la forma y la otra la materia, ya que de dos materias nada llega a existir ni de dos formas tampoco ¹⁴.

5) Toda sustancia espiritual creada es finita; pero una cosa no es finita sino por su forma, porque una cosa que no tenga forma, que le haga ser una sola cosa, es infinita. Por tanto toda sustancia espiritual creada está compuesta de materia y forma ¹⁵.

Hasta aquí los principales argumentos de Ibn Gabirol, tal como los sintetizó Santo Tomás. Veamos ahora la doctrina del judío español en sus propias obras.

3. Doctrina de Avicibrón en su «*Fons vitae*»

Avicibrón vivió en la primera mitad del siglo XI. Nació en Málaga, de padres llegados de Córdoba en 1020, y murió en Valencia hacia 1058. Se formó en Zaragoza. Aunque escritor de varios poemas, su obra principal es *Fons vitae*, cuyo título completo es «Libro de la fuente de la vida. De la primera parte de la sabiduría, es decir, de la Ciencia de la Materia y de la Forma universales». En el Occidente europeo se conocía el libro *Fons vitae*, pero se desconocía su autor, hasta que Munk lo identificó. Fue escrito primitivamente en árabe, pero sólo lo conocemos por un florilegio hebreo de Ibn Falquera, y por la traducción latina de Juan de España y de Gundissalinus. Está

scilicet corpus spissum, quod est corpus elementorum; et corpus subtile, quod est corpus coeleste; et iterum materia et forma corporis. Ergo etiam in substantia spirituali invenitur substantia spiritualis inferior, puta quae conjungitur corpori; et superior, quae non est conjuncta corpori: et iterum materia et forma, ex quibus substantia spiritualis componitur» (*Ibid.* cap. IV).

14. «Quarta ratio ejus est, quod omnis substantia creata oportet quod distinguatur a creatore. Sed creator est unum tantum. Oportet igitur quod omnis substantia creata non sit unum tantum, sed composita ex duobus: quorum necesse est ut unum sit forma, et aliud materia; quia ex duabus materiis non potest aliquid fieri, nec ex duabus formis» (*Ibid.* Cap. IV).

15. «Quinta ratio est, quod omnis substantia spiritualis creata est finita. Res autem non est finita nisi per suam formam; quia res quae non habet formam per quam fiat unum, est infinita. Omnis igitur substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma» (*Ibid.* Cap. IV).

redactado en forma de diálogo ficticio entre el maestro y su discípulo.

Obra de metafísica pura, que a primera vista podría ser calificada de manual de filosofía neoplatónica, si bien sería una designación pobre, ya que en ella se encuentran todo tipo de influencias. El libro tiene cinco partes: 1. Observaciones generales sobre la materia y la forma; 2. Trata de la forma corporal; 3. Habla de las sustancias simples intermedias entre el Agente Primero (Dios) y el mundo corpóreo; 4. Las sustancias simples tienen materia y forma. 5. Trata de la materia universal y de la forma universal y de la voluntad divina.

En el sistema de Avicibrón todos los seres, excepto Dios, están compuestos de materia y forma, surgidos por emanación producida libremente por la voluntad divina, que se mostró en varias hipótesis.

Las influencias que se pueden apreciar en Avicibrón proceden, fundamentalmente, del neoplatonismo plotiniano y filoniano, del que toma la visión general de los seres y el emanatismo. El neoplatonismo había distinguido entre mundo sensible e inteligible, y Avicibrón, en cambio, tomó como distinción básica la dualidad de materia y forma. Entre Dios y el mundo sensible coloca tres seres intermedios: Inteligencia universal, espíritu o alma, y naturaleza, de la que salen las formas de todas las cosas. Los tres elementos están compuestos de materia y forma y cada uno sale del otro por emanación libre.

Leyó a Plotino a través de compilaciones, ya que no fue traducido al árabe. De Proclo se conocía entre los árabes la «Teología de Aristóteles». También conocía a Empedocles, Pitágoras y Platón. También influyó en él el peripatetismo, del que tomó la terminología, exponiendo la doctrina de Plotino con método aristotélico. Al mismo tiempo quiso también concertarla con la personalidad divina y el dogma de la Creación.

Su filosofía está teñida de panteísmo: consecuencia lógica de su sistema será la consideración de la materia y la sustancia una, preexistente. Pero por otro lado el dogma le obligó a admitir un Dios Creador, profesando la creación *ex nihilo*, creación que es la impresión de la forma en la materia emanada de la Voluntad. También se notan influencias del gnosticismo y del libro *De Causis*, así como del misticismo árabe de los Hermanos de la Pureza.

El libro primero de *Fons vitae*¹⁶ introduce el conjunto de la obra: lo que el hombre debe buscar en esta vida es la ciencia, porque la parte que conoce es la más noble en él. Por la ciencia y la práctica debe unirse al mundo superior y encontrar su verdadera sustancia fuera de la prisión y de las tinieblas de la naturaleza. El hombre debe buscar conocerse a sí mismo con el fin de llegar a conocer las otras cosas que no son él mismo por su esencia. También es preciso que busque el conocimiento de la causa final por la que él es. La Voluntad divina es creadora y motriz de todas las cosas; lleva y contiene la esencia de todas las cosas, de modo que de ella se debe partir.

Exponer más adelante una serie de razones para demostrar la existencia de la materia y de la forma universales. Si todas las cosas tienen una materia universal, ésta necesariamente tiene las propiedades siguientes: la de *ser*, subsistir por ella misma, y ser de una sola esencia, llevar la diversidad y dar a todo su esencia y su nombre. La materia primera universal es una sin diversidad. Decimos que la materia universal existe, cuando está unida a la forma espiritual, pero a ella misma no le corresponde la existencia, que sólo tiene cuando está unida a la forma, es decir, en la existencia en acto.

La materia es como la forma, de cuatro especies: 1. Materia particular artificial. 2. Materia particular natural. 3. Materia general natural. 4. Materia de las esferas.

El Libro II trata de la sustancia que lleva la corporeidad¹⁷. Se llega al conocimiento de la existencia de la materia corporal, es decir, de la sustancia que lleva la corporeidad del mundo, por el mismo procedimiento que se ha llegado a las diferentes materias. En estos dos primeros libros se constata cierta primacía de la materia.

El Libro III trata de la existencia de las sustancias simples. La demostración de su existencia es muy difícil. Es preciso establecer una demostración de que hay una sustancia intermedia entre el agente primero, Dios, y la sustancia que lleva las nueve categorías. La principal demostración se estructura así:

16. C. BAEUMKER, *Avencebrolis (Ibn Gabirol) Fons Vitae, ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Domenico Gundissalino, «Beiträge»* I, 2-4 Münster 1895, pp. 1-22.

17. Cfr. C. BAEUMKER, *o.c.*, pp. 23-209. Cfr. S. MUNK, *Mélanges de Philosophie Juive et arabe*, reed. J. Vrin, Paris 1955.

Si el primero de los seres es el agente primero que no tiene otro agente, y si el último es el último objeto de acción que no tiene otro objeto de acción, hay una separación efectiva y esencial entre el primero y el último de los seres. A continuación alega las pruebas que demuestran que entre el agente primero y el último hay una sustancia intermedia.

En el Libro IV¹⁸ trata de la materia y forma en las sustancias compuestas. Si lo inferior emana de lo superior es preciso que todo lo que esté en lo inferior esté también en lo superior. Las esferas corporales corresponden a las esferas espirituales y son emanadas de ellas. Las esferas corporales tienen materia y forma, luego las espirituales han de tener materia. Las acciones de las sustancias son diferentes, si tiene una materia común, no hay duda de que la forma es diferente.

Termina el Libro V¹⁹ con el tratado sobre la materia universal y la forma universal. Estudia la forma universal y la materia universal, consideradas separadamente una de otra y de su esencia²⁰.

a) *Composición de materia y forma en las sustancias separadas, según Avicibrón*

Avicibrón pone materia y forma en las sustancias espirituales para resolver las dificultades que encuentra en la explicación de su naturaleza. Afirma que cualquiera de las sustancias simples consta de materia y forma²¹. Las razones que aduce para explicar esta composición de materia y forma son: si lo inferior emana de lo superior, es preciso que todo lo que está

18. Cfr. C. BAEUMKER, *o.c.*, pp. 209-256.

19. Cfr. C. BAEUMKER, *o.c.*, pp. 257-339.

20. M. WITTMAN, *Thomas von Aquin zu Avencebrol (Ibn Gabirol)*, Münster, 1900; J. M. MILLAS VALLICROSA, *Selomo Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Madrid 1945; M. de WULF, *Historia de la Filosofía Medieval*, Ed. Ius, trad. cast. J. Torol, México 1945; B. VAJDA, *Introduction à la pensée juive du moyen age*, Ed. Vrin, París 1947; IBN GABIROL (Avicibrón), *La source de vie libre III. De la démonstration de l'existence des substances simples*, Ed. Vrin, París 1950; S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Ed. Vrin, París 1955; C. VAN STEENKISTE, *Autori Arabi e Giudei nell'opera di San Tommaso*, en «*Angelicum*», 37 (1960) 337; F. CASTRO Y FERNÁNDEZ, *Ibn Gabirol (Avencebrol), filósofo hebreo español: la fuente de la vida, materia s/f*.

21. «unaquaeque substantiarum intelligibilibium constat ex materia et forma» (*Fons vitae* IV, p. 226) 17-18).

en lo inferior también esté en lo superior: las esferas corporales emanan de las espirituales y como aquellas tienen materia y forma, deben tener lo mismo las espirituales²². Además, existe una analogía entre el mundo superior y el mundo inferior, pues uno es como «fotografía» del otro. En el mundo inferior se distingue un sustrato general, que es la materia, y alguna cosa particular, que es la forma; y ya que las sustancias simples que producen efectos diferentes tienen formas diferentes, en ellas debe haber un sustrato general o materia²³.

Por otro lado, las formas de las sustancias simples diferentes no pueden ser numéricamente distintas, pues forman una unidad, y no se distinguen más que por la materia que las soporta y que es más o menos sutil en la medida que se aproxima o se aleja de la fuente primera de toda perfección²⁴. Las sustancias simples son igualmente compuestas de materia y forma, pero se llaman simples por su relación a la corporeidad que existe debajo de ellas, pero son compuestas en relación a lo que hay encima como es la Voluntad y el Agente primero, que son de una simplicidad absoluta. Las materias y formas de estas sustancias simples están dispuestas las unas en relación a

22. «Iam collegimus ex praemissis probationibus quod formae substantiarum sensibilium defluxae sunt a formis substantiarum intelligibilium, et quod formae substantiarum intelligibilium defluxae sunt aliae ab aliis, ergo memor esto illarum, sed etiam nunc repetem hoc quod ibi dixi, hoc est quia signum quod unaquaeque formarum intelligibilium defluxa est a forma quae est superior se, est similitudo quae est inter has substantias in suis actionibus; et postquam actiones earum similes sunt, sicut apud te ex praemissis, et istae hoc quod hae formae sibi similes sunt; et probat quod aliae sunt defluxae ab aliis» (*Fons vitae* IV, p. 249, 17 p. 250, 3).

23. «Debes comparare existentiam substantiae corporalis universalis in substantia spirituali universali cum existentia corporis in anima: quia sicut anima continet corpus et sustinet illud, sic substantia spiritualis universalis continet et sustinet corpus universale mundi...» (*Fons vitae* II, p. 69-70, 25-4.- «...mundus corporalis compositus exemplum est mundi spiritualis simplicis, et quod inferius est de mundis simplicibus, exemplum est altiori ex illis, donec pervenit in hoc ad mundum simplicem verum» (*Fons vitae* IV, 16, p. 247, 17-20).

24. «et quod debes imaginari de formis spiritualibus, hoc est, scilicet quod omnes sunt una forma, et quod non est diversitas in illis ex se ipsis; quia spirituales sunt pure, et non accedit eis diversitas nisi propter materiam quae eas sustinet, quia si fuerit proxima perfectioni, erit subtilis, et forma quae sustinetur in ea erit in fine simplicitatis et spiritualitatis, et e contrario» (*Fons Vitae* IV 2, p. 215, 11-17).

las otras y existe una gradación análoga a las de las materias y formas de las sustancias compuestas²⁵.

Toda sustancia espiritual tiene forma y materia. La materia tiene forma porque lo creado debe ser finito y no puede ser finito si no tiene forma²⁶.

Si las sustancias simples fuesen sólo materia, no se diversificarían y serían ciertamente una sola cosa²⁷ y no obrarían, porque la materia no diversifica las cosas, y porque las acciones pertenecen a las formas y no a las materias, lo que se ve claro en las cosas sensibles²⁸. Pero tampoco pueden ser sólo

25. «Iam manifestum est tibi ex his quae praecesserunt esse materiam et formam in substantiis compositis. Similiter etiam tibi declaratum est ex tractatu praecessit necessariis et si tu appetis scire esse materiam et formam in substantiis simplicibus, memor esto eorum quae dicta sunt de substantiis compositis, quia via eliciendi scientiam materiae et formae in utroque modo est una» (*Fons vitae* IV, p. 211, 4-11).

26. «Sed etiam intellige quod propter hoc materia est habens formam, quia creatum debet esse finitum, et non potest esse finitum, nisi sit habens formam, intellige etiam cum hoc quod omnis substantia intelligibilis est habens formam et materiam» (*Fons vitae* IV, p. 224, 6-10).

27. «Hoc scilicet propter quod tu dubitasti quod materia substantiarum intelligibilium et materia substantiarum sensibilium non erat una, eo quod putasti materiam simplicium substantiarum corporalem esse et ideo manifestavi tibi quod manifestum esse forma est occulti, propter quod debet ut materia substantiarum corporalium sit forma spiritualis, quia resolvitur in eo; etsi sit materia ei quod est corpulentius eo; et non dixi quod manifestum de esse forma est occulti, nisi quia materia, quo propinquior est sensui, est similior formae, et ideo erit manifestior propter evidentiam formae et occultationem materiae, quamvis sit materia formae sensibili; et quo remotior fuerit a sensui, erit similior materiae, et per hoc erit occultior secundum occultationem materiae, quamvis sit forma materiae primae simplici, aut alicui quae est infra ex materiis et quando fuerit materia corporalis sicut dixi, tunc scias quod non redigitur in materialitatem certe, nisi in materiam primam simplicem quae sustinet omnes formas et materias et hoc est quod assignavimus in hac inquisitione in cuius via sumus» (*Fons vitae* IV 8, p. 230).

28. «M. Si haec substantiae essent materia tantum, non diversificarentur et essent certe unum et nihil agerent, quia materia rei una erat, non diversa in se, et quia actiones formarum sunt, non materiarum, quod manifestum est in sensibilibus.

D. Fortasse has substantiae formae sunt tantum?

M. Quomodo est possibile ut formae sustineantur sine sustinente?

D. Cur non? quandoquidem substantiae sunt.

M. Si haec substantiae simplices sunt una forma, unde factae sunt diversae?

D. Fortasse sunt diversae se ipsis?

M. Si diversae essent se ipsis, in nullo convenirent umquam.

D. Ergo sint diversae in perfectione et in imperfectione.

M. Si sic essent diversae in perfectione et in imperfectione, deberet hic esse sustinens imperfectionem.

formas, porque no podrían sostenerse sin sujeto. No pueden ser una sola forma porque entonces no podrían ser diversas. Si fueran diversas por sí mismas, no podrían nunca convenir en nada y si fueran diversas por la perfección y la imperfección, tendría que haber algo para ser sujeto de la perfección y la imperfección. La forma es sujeto tanto de imperfección como de perfección. Por tanto, las formas ya son materia porque son sujeto²⁹.

No es posible que la sustancia simple (intelectual) sea sólo una cosa, como no es posible que sea dos materias o dos formas. Por tanto, debe estar compuesta de materia y de forma³⁰.

Las formas de las sustancias sensibles fluyen de las formas de las sustancias inteligibles y las formas de las sustancias inteligibles fluyen unas de otras; y la razón está en la semejanza que existe en las acciones de estas sustancias. Y como las acciones son semejantes y éstas provienen de las formas de estas sustancias, se ve claro también que las formas son semejantes entre sí, lo que demuestra que unas fluyen de otras³¹.

Las propiedades de la materia primera se encuentran en todas las cosas tanto espirituales como compuestas.

Avicibrón insiste en la idea de qué la materia no es más

D. *Sustinens perfectionem forma est, et sustinens imperfectionem forma similiter.*

M. *Ergo formae iam sunt materiae, quia sunt sustinentes» (Fons vitae IV 1, p. 212-213, 13-20).*

29. «et amplius hoc recogita quod quicquid apprehendisti sunsu aut intellectu, non apprehendisti nisi formam eius perficientem essentiam eius; ergo ipsa forma opus habet sustinente cui sit forma et iudicabis tunc de substantia spirituali, cum cognoveris formam eius intellectu, scilicet quid sit, propter quam facta est huiusmodi quod habet materiam quae sustinet ipsam formam» (*Fons vitae IV 3, p. 217, 2-8*).

«D. Quae est causa occultationis harum figurarum et manifestationis earum?

M. *Causa in hoc est, quia forma prima quae coniuncta est materiae primae est spiritualis simplex, et forma ultima est corporalis composita; et inter haec extrema sunt media quae ligant illa et coniungunt illa; quia forma quae fuerit propinquior primae formae spirituali, illa erit subtilior et occultior; et e contrario, quia quae forma magis accesserit ad formam corporalem ultimam, erit spissior et manifestior».* (*Fons vitae V 20, p. 295, 1-9*).

30. «Non est etiam ex hoc possibile ut substantia intelligibilis sit una res tantum. Similiter non est possibile ut sit duae materiae vel duae formae. Ergo debet esse materia et forma tantum» (*Fons vitae IV, p. 213, 16-20*).

31. «Substantia simplex dividitur in materiam et formam secundum divisionem generis in species» (*Fons vitae III 18, p. 118, 10*).- «Formae subsistentes in substantia quae sustinet praedicamenta sunt procedentes de potentia ad effectum» (*Fons vitae III 6, p. 90, 16*).

que el ser en potencia o la simple facultad de ser. La palabra materia designa esta simple facultad de ser en todo. Esta posibilidad ideal que no está revestida de alguna forma ni espiritual ni corporal designa la materia compuesta, sea corporal o espiritual, o bien la materia elemental, o bien la de las esferas. Las sustancias simples evidentemente participan de la primera; luego, se puede distinguir en ellas una facultad de ser y un ser en acto, un *substratum* y una forma.

b) *El concepto de materia y forma en Avicibrón*

Lo esencial del sistema de Avicibrón es su teoría de la materia y de la forma.

Aristóteles había considerado estos dos conceptos desde el punto de vista del devenir. La materia era para él el principio de la potencialidad; la forma, aquello que le confiere actualidad. Avicibrón traslada esta distinción al género y a la especie. El género, relativamente indeterminado, era designado como materia, y la especie que lo determina, como forma. Plotino llegó más lejos diciendo que todas las sustancias inteligibles debían estar compuestas de materia y forma. Esta doctrina plotiniana es el punto de partida de Avicibrón. Consideró la materia como el soporte de todas las cosas. Y así, si todos los seres presentan diferencias junto a aspectos comunes, lo común de todos ellos denota la existencia de un sustrato idéntico que es la base de todos, mientras que sus diferencias responden a un principio de diferenciación. El sustrato común es la materia y el principio de diferenciación, la forma. La materia es el soporte, la forma es la que diferencia a este soporte. Remontándonos de las especies inferiores al género más general se obtiene una serie correspondiente de materias y de formas, en los cuales los grados superiores contienen siempre a los inferiores.

Una sustancia corporal común es la base de los cuerpos terrestres y de los cuerpos celestes. Y como el concepto de sustancialidad se extiende a la sustancia corporal y a la sustancia espiritual, las dos sustancias tienen una materia común. Una y la misma es la materia que está en la base de toda realidad.

El análisis del concepto de la sustancia corporal nos lleva a lo siguiente: lo que hace que un cuerpo sea cuerpo es la forma

de corporeidad que contiene; por consiguiente la materia que sirve de soporte a esta forma es en ella incorporeal y no reviste un carácter corporal más que cuando se le añade la forma de corporeidad. La materia de la sustancia corporal se encuentra, pues, en el límite del mundo corporal e incorporeal.

Combinando las materias y las formas, Avicébrón construye un sistema en el que a la materia primera corresponde una forma primera, que son los elementos últimos de toda realidad. Y ella se desenvuelve en formas y en materias particulares que engendran los seres particulares ³².

Para Ibn Gabirol es idéntica la noción de posibilidad de ser, que la universalidad de la materia. La materia para él no es sólo soporte del devenir sensible, como en Aristóteles, pues la materia es soporte de todo venir al ser concebible. Todos los seres que no son la causa primera y que tienen un comienzo, en tanto que criaturas, tienen una materia. Opone la necesidad del principio primero a la posibilidad del mundo. Por otra parte, el mundo tiene una doble raíz, ésta es la materia y la forma. Todas las cosas son a la vez una y varias por la presencia en ellas de la materia y la forma. Ya que las sustancias espirituales no pueden diferir por la materia, pues ellas son absolutamente simples y espirituales; la diferencia les viene de la forma. Existe una forma universal y una materia universal; las dos en tanto que universales pueden ser consideradas como la razón única del universo. El autor quiere demostrar la diversidad de los seres y la unidad del cosmos. Esto lo expresa: o bien considerando universalmente el poder material de receptividad, para ver en las diferencias formales el origen de las determinaciones sucesivas de los seres, desde las inteligencias a los cuerpos; o bien considerando universalmente la potencia formal para situar la diversidad en los diferentes grados de la materia. Estos dos puntos de vista son igualmente posibles: pues, si las diferencias vienen de la forma, todavía es preciso que la materia que recibe la forma, permita a la forma diferir; de manera que la multiplicidad vendrá de la materia. Cuando la materia universal y la forma universal se unen, todas las cosas se actualizan.

32. G. VAJDA, *Introduction a la pensée juive du Moyen-Age*, J. Vrin, Paris 1947.

La inteligencia, el alma y el cuerpo constituyen los grados inferiores de perfección contenidos en la materia y la forma universales y que se actualizan por distanciamiento del Principio.

Como la materia y la forma en tanto que universales no cambian, se pueden referir la una y la otra alternativamente a la unidad del cosmos.

Esta concepción difiere de la concepción aristotélica sobre la relación entre el acto y la potencia. La unidad de la materia es la unidad de lo indeterminado, mientras que la unidad de la forma es la de la determinación. Además Avicibrón al reducir la unidad del cosmos a la unidad de la materia, revaloriza la materia, y la relación entre ella y la forma es la relación que existe entre lo superior y lo inferior.

En consecuencia, al definir la materia se aparta de la tradición de Aristóteles: la materia en tanto que soporte es existente por sí o subsistente. La materia se identifica con la sustancialidad. La esencia de la sustancia es la esencia misma de la materia y estos dos nombres sólo experimentan una distinción de razón. Esta esencia se llama materia por relación a la forma y sustancia por relación a la existencia por sí. Es la materia la que da toda la sustancialidad.

Establece una ecuación entre las nociones de materia, sustancia y esencia que nos lleva bien lejos de Aristóteles. Es corriente en Aristóteles afirmar que el género es a la diferencia, como la materia es a la forma, puesto que el género está determinado por la diferencia. La diferencia establecida por Avicibrón tiene otro sentido. El género para Aristóteles no es un ser ni un principio real, no es más que una determinación lógica. En Avicibrón al contrario, es una realidad y en virtud de su universalidad y unidad, la realidad creada más elevada. Puesto que el género es lo que hay de común a varias especies, es la unidad de una multiplicidad. Diciendo que la materia es el género supremo, quiere hacer entender que sobre ella es preciso hacer reposar la unidad de todas las cosas. Cuando describe la jerarquía de las sustancias más universales a las más particulares, llega a llamar a la materia la sustancia superior y a la forma la sustancia inferior, esto es contrario al uso de Aristóteles, la especie tiene más ser que el género. En Avicibrón la indeterminación del género aparece como una subdeterminación. Conforme al espíritu del neoplatonismo explica el mundo por

las limitaciones de los primeros principios, pero se distingue por la trasposición de términos que hace del lenguaje lógico de Aristóteles en el orden metafísico.

La doctrina de Avicibrón de la primacía de la materia aparece, pues, como una trasposición neoplatónica de la doctrina de Aristóteles de los predicables.

c) *La forma para Avicibrón*

Es una sustancia en sí, porque perfecciona la esencia de la materia, por lo que la forma, que es percibida por los sentidos en la sustancia compuesta, es una sustancia.

La sustancia simple se divide en materia y forma como el género se divide en especies. Siempre que una cosa se divide como el género se divide en especies, las especies de ésta reciben igualmente el nombre y la definición del género. La materia y la forma son las especies de la sustancia simple; luego, la materia y la forma reciben igualmente el nombre y la definición de la sustancia simple, pues la sustancia simple recibe el nombre y la definición de la sustancia; y así, pues, la materia y la forma reciben igualmente el nombre y la definición de la sustancia.

Todo efecto es compuesto con relación a su causa. Si las formas corporales son efectos de las formas espirituales, es preciso que sean compuestas (también se puede decir que las formas corporales son simples si se las compara a la sustancia que las lleva o si se las considera como procedentes de la sustancia simple). Son los efectos de las formas espirituales. Todo efecto está en sí mismo en acto y en potencia en su causa, por lo que la potencia es la causa del acto y es superior al acto. Si las formas de la sustancia compuesta son efecto, es preciso que estén en acto y en potencia en su causa³³.

Conociendo la forma se conoce la causa³⁴. Hay formas más

33. Cfr. *Fons vitae* III 17 y 18, p. 114-119.

34. «...et iudicabis tunc de substantia spirituali, cum cognoveris formam eius intellectu, scilicet quid sit, propter quam facta est huiusmodi quod habet materiam quae sustinet ipsam formam» (*Fons vitae* IV 3, p. 217, 5).

manifiestas y otras más ocultas³⁵; la materia prima es lo más oculto, las formas sensibles lo más manifiesto. Las formas que subsisten en una sustancia compuesta sólo se perciben en los cuerpos³⁶.

La forma difiere de la materia en cuanto que la materia es lo que sostiene y la forma lo sostenido³⁷. En consecuencia, la forma necesita algo que la sostenga³⁸.

El ser en todas las cosas es la forma simple que une³⁹. La forma diferencia unas cosas de otras. Una cosa es finita por su forma⁴⁰ y hay algunas formas que son inseparables de la materia: las inteligibles y las de las sustancias simples. Cada forma recibe su perfección de la materia que la sustenta. De la forma universal no puede haber definición sino sólo descripción⁴¹, porque es una en sí misma⁴². En todas las cosas que existen fuera del creador, necesariamente tiene que haber materia y forma⁴³.

35. «Dic mihi, cur formarum aliae, sunt manifestiores aliis, et aliae occultiores» (*Fons vitae* V 20, p. 294, 18 ss.). «Sicut praemonstratum est, quia si materia fuerit subtilis, forma diffundetur in ea et dispergetur et occultabitur et non apparebit sensui» (*Fons vitae* III 34, p. 159, 5 y ss.). «Forma in non-materia non est sensibilis, sed minor pars quantitatis est forma sensibilis. Si non fuerit forma subsistens in materia, non sentietur» (*Fons vitae* II 19, p. 59, 9-13).

36. «Et formae quae subsistunt in substantia composita non percipiuntur nisi in corporibus» (*Fons vitae* III 17, p. 118, 4).

37. «Materia differt a forma in eo quod altera est sustinens et altera sustentatum» (*Fons vitae* V 2, p. 259, 25). «Si materia differt a forma in eo quod sustinet, et forma differt a materia per hoc quod intelligitur sustentari» (*Fons vitae* V 2, p. 260, 1). «Materia est sustentatrix, et forma sustentata» (*Fons vitae* V 2, p. 299). «Et una earum est sustinens et altera sustentata?» (*Fons vitae* V 2, p. 318, 7). «Quia unum eorum est sustinens, alterum sustentatum» (*Fons vitae* V 2, p. 334).

38. «Non apprehendisti nisi formam eius perficientem essentiam eius; ergo ipsa forma opus habet sustinente cui sit forma» (*Fons vitae* IV 3, p. 217).

39. «Substantia intelligentiae apprehendit esse in omnibus rebus, scilicet formam unientem simplicem» (*Fons vitae* III 4, p. 172, 6).

40. «Res autem non est finita nisi per suam formam, quia res quae infinita est non habet formam qua fiat unum et differat ab alia» (*Fons vitae* IV 6, p. 224, 1).

41. «Definitio cuiusque illarum non est possibilis, quia super eas non est genus... sed descriptio earum possibilis est, propter proprietates quae comitentur eas... sed descriptio formae universalis haec est, scilicet quod est substantia constituens essentiam omnium formarum» (*Fons vitae* V 22, p. 298, 10 y 12 y 18).

42. «Declara nunc ergo quod forma prima universalis una est» (*Fons vitae* IV 14, p. 233, 2).

43. «Sed etiam intellige quod propter hoc materia est habens formam, quia creatum debet esse finitum, et non potest esse finitum, nisi sit habens formam...

Por consiguiente, y resumiendo el pensamiento filosófico de Avicibrón, Dios es el primer agente, fuente de la vida, origen de todo, ya que su esencia necesariamente da lugar a la materia prima universal, y su voluntad hace las formas múltiples que habrán de especificar a la materia. Con lo cual hace la primera división de los seres: Dios absoluto, simple, y los demás, compuestos de materia y forma: materia prima y forma sustancial. La materia prima es algo común a los seres, sustrato único, soporte de las formas, que son el principio de diversificación. Materias y formas se escalonan en grados a partir del primer producto de Dios hasta el ínfimo ser, conteniendo los superiores a los inferiores. Se trata de un hilemorfismo universal tomado de Aristóteles y del neoplatonismo, aunque se aparte de ellos, ya que la materia prima es configurada como soporte unitario, en lugar de ser pura potencialidad e indiferencia como quería Aristóteles. El hilemorfismo no es aplicado al devenir de los cuerpos al modo aristotélico, sino a la totalidad de los seres, con el fin de diferenciarlos del único ser simple, Dios.

4. *Doctrina de Santo Tomás sobre la inmaterialidad de las sustancias espirituales*

a. *Consideraciones preliminares*

Hemos visto hasta ahora cómo aparecen y se estructuran los argumentos de Avicibrón citados por Santo Tomás (que conoce muy bien la obra *Fons vitae*, a la que sigue punto por punto) y cómo replica a ellos (epígrafe II). Después, nos interesó buscar esos argumentos en los mismos escritos del filósofo judío-español, para comprobar su autenticidad (epígrafe III). Pero, por fin, ha llegado la hora de que nos preguntemos:

Et propter quod etiam amplius manifestabitur quod omnia resolvuntur in materiam et formam, hoc est quod dicam, scilicet quod omnia quae resolvuntur impossibile est quin resolvantur aut in unam radicem aut amplius quam unam. Si resolverentur omnia ad unam radicem, non esset differentia inter eam unam radicem et factorem unum. Et etiam necesse esset ut ipsa una radix aut esset materia tantum, aut forma tantum...» (*Fons vitae* IV 6, p. 224, 6-22).

¿Qué dice realmente Santo Tomás sobre la inmaterialidad de las criaturas angélicas?, cuestión, que, como se sabe, constituye el objetivo principal de toda nuestra investigación.

El Aquinatense se debatirá entre dos afirmaciones, que, si bien pueden parecer a primera vista inconciliables, eran, en definitiva, variaciones sobre un mismo planteamiento: para unos, los ángeles poseían una «materia espiritual», esencialmente distinta de la materia extensa que da lugar a los cuerpos físicos, perceptibles por los sentidos y sujetos a la circunscripción del lugar o de las tres dimensiones; otros, en cambio, entre los que debemos contar a Avicibrón, partían del «concepto» de «materia universal», género supremo y unívoco, que comprendía en sí la materia corpórea y la incorpórea o espiritual. Santo Tomás, desde su comentario al libro de las *Sentencias*, y también en su primeriza *De ente et essentia*, rechazó tanto una opinión como la otra, con argumentos contundentes. Unas veces discutiendo, desde dentro de los sistemas que criticaba, las opiniones que consideraba erróneas; otras, ofreciendo pruebas definitivas, basadas o bien en los datos suministrados por la experiencia diaria, o en la exégesis ortodoxa del hilemorfismo de Aristóteles; y, también, llevando hasta sus últimas consecuencias las razones de sus oponentes y reduciéndolos al absurdo, explicitando sus contradicciones internas⁴⁴.

En pocas palabras, y esquemáticamente: a) la falacia de Avicibrón, según la cual los géneros y las diferencias específicas son reales en el mundo extramental, con igual realidad que la lógica les concede, y, en consecuencia, el paso o salto indebido del pensamiento a la realidad transubjetiva; b) la confusión que extrapolaba la noción de materia prima, identificándola con toda potencia pasiva; c) la contradicción que suponía la misma concepción de una «materia espiritual» o «incorpórea»; d) la indeterminación postulada por el recurso al infinito, que se deducía a la idea de «materia universal»; e) y, por último, la falsa concepción de la naturaleza del conocer, que debe ser, por definición, una operación estrictamente inmaterial.

Pues bien; con estos preámbulos estamos ya en condiciones

44. Cfr. M. NEGRE RIGOL. *La existencia de los ángeles como criaturas incorpóreas* (Estudio de la Suma Teológica I. q. 50. a. 1) Tesis doctoral (pro manuscrito Facultad de Teología, Universidad de Navarra 1978).

de abordar, sistemáticamente, el parecer y doctrina del Doctor Angélico por antonomasia, principalmente en su opúsculo *De substantiis separatis*, en el que ofrece los mismos argumentos que en la *Summa Theologiae*, aunque más desarrollados.

b. *Crítica a Ibn Gabirol en «De substantiis separatis»*

Santo Tomás dice que Avicibrón razona subiendo desde las cosas inferiores a las superiores para concluir que los principios materiales son los primeros, lo cual repugna a la razón porque la potencia (la materia) tiene menos entidad que el acto (la forma). Además, negó con su postura, la verdad de la materia prima, pues lo propio de ésta es estar totalmente en potencia. También destruyó los principios de la lógica, negando la verdadera razón de género y especie y de diferencia sustancial, al incluir todas las cosas en un modo de predicación accidental. Igualmente socavó los fundamentos de la filosofía de la naturaleza, quitando a los seres el verdadero modo de generación y corrupción. También minó los primeros principios de la filosofía, negando a las cosas singulares su unidad y también la verdadera entidad y diversidad de las cosas. Según el modo de razonar de Avicibrón sería necesario proceder al infinito en las causas materiales. Su planteamiento fue, en definitiva, contradictorio⁴⁵. Veámoslo más despacio.

No es posible que las sustancias espirituales estén compuestas de materia y forma:

1º) Porque procediendo Avicibrón en su razonamiento desde las cosas inferiores hacia las superiores dice alcanzar los principios materiales, lo cual repugna totalmente a la razón; porque la materia se relaciona con la forma como la potencia al acto, y está claro que la potencia es menos ente que el acto, y que no se llama ente, a no ser en cuanto que se ordena al acto. De ahí, que no decimos propiamente que existen las cosas que están en potencia, sino sólo aquellas que están en acto. Por ello, cuanto más se desciende en el razonamiento hacia los principios materiales, tanto menos se encuentra lo que tiene razón de ente. Las cosas más altas en los entes han de ser

45. *De subst.* cap. 5.

máximamente ser, porque también en cualquier género las cosas supremas que son principios de otras se llaman máximamente ser. De ahí que es sumamente inconveniente lo que hace Avicibrón al proceder por el camino contrario hacia los principios materiales.

2º) Porque, según parece por sus palabras, ha vuelto a la opinión de los antiguos que dijeron que todas las cosas son un solo ser, al afirmar que la sustancia de todas las cosas no es otra que la materia, que no consideraban como algo en potencia como hacían Platón y Aristóteles, sino como algo en acto. Dijo Avicibrón de esta materia universal que era sustancia de todas las cosas. Se ve de su afirmación que el género de aquellas cosas que pertenecen a un mismo género es la materia y las diferencias específicas son las formas. Dice que la materia común de todas las cosas materiales es su mismo cuerpo, y que la materia común de todas las sustancias, tanto espirituales como corporales, es la sustancia. De ahí parece que la relación del género respecto a las diferencias es semejante a las del sujeto como las pasiones lo predica de todas las especies. Si la sustancia que se predica de todas las cosas, se relacionase con la sustancia espiritual y corporal como su materia y su sujeto, se seguiría que las sustancias aparecen a modo de pasiones accidentales y lo mismo en todo lo demás. Así lo había reconocido él mismo, cuando dijo que todas las formas consideradas en sí mismas son accidentes; y, sin embargo, afirma también que son sustanciales por comparación con algunas cosas en cuyas definiciones se incluyen. Pero esta afirmación rechaza la verdad de la materia prima, porque si es propio de la materia estar en potencia es necesario que la materia prima esté totalmente en potencia.

También destruye los principios de la lógica quitando la verdadera razón de género y especie y de diferencia sustancial, al incluir todas las cosas en un modo de predicación accidental. También soslaya los fundamentos de la Filosofía natural, quitándoles a las cosas la verdadera generación y corrupción. Igualmente niega los primeros principios de la Filosofía porque quita a las cosas singulares su unidad y también la verdadera entidad y la diversidad de las cosas ⁴⁶.

46. «Secundo, quia, quantum ex suis dictis apparet, in antiquorum quodammodo naturalium opinionem rediit, qui posuerunt quod omnia essent unum ens, dum ponebant substantiam rerum omnium non esse aliud quam materiam: quam

3º) Según el modo de argumentar de Avicibrón sería necesario proceder al infinito en las causas materiales, lo cual sería no llegar nunca a la materia prima. En todas las cosas que convienen en algo y difieren en algo, aquello en lo que convienen se considera como la materia y en lo que difieren se considera la forma ⁴⁷.

4º) Los antiguos filósofos de la naturaleza al considerar la materia prima sustancia de todas las cosas, podían extraer de ella diversas cosas atribuyéndole formas diversas. En aquella materia común que era corpórea se podía discernir una división según la cantidad, pero si se quita la división según la cantidad sólo queda la división según la forma o según la materia. Si se pone la materia universal como sustancia común de todas las cosas y que no tiene por sí misma la razón de cantidad, su división se puede ver solamente según la forma o según la materia prima. De lo dicho se concluye que la sustancia espiritual y corporal no pueden tener una materia común, pues si las dos tienen una sola materia común, hay que preconcebir en ellas ya antes la diferencia de las formas de la espiritualidad y corporeidad, pero esta distinción no puede ser según la cantidad en el caso de las sustancias espirituales, en las que no se encuentran dimensiones cuantitativas; de ahí que aquella distinción es, o según las formas o según la misma materia, pero no puede hacerse por las formas porque habría que llegar al infinito; luego, habría que volver a la distinción en la materia por sí misma. Se tendría entonces una materia distinta en las sustancias espirituales y corporales. Lo cual demuestra con su propio razonamiento que se contradice.

Santo Tomás critica la posición de Avicibrón diciendo que

non ponebant esse aliquid in potentia tantum, sicut Plato et Aristoteles, se esse aliquid ens actu... Ponit enim omnes formas secundum se consideratas accidentia esse: dicit tamen substantiales esse per comparisonem ad aliquas res in quarum definitionibus cadunt, sicut albedo est de ratione hominis albi. Sed haec positio tollit quidem veritatem materiae primae... Propter quod et antiqui ponentes unam materiam, quae erat substantia omnium, de omnibus praedicata, ponebant omnia esse unum. Et haec etiam inconvenientia sequuntur ponentes ordinem diversarum formarum substantialium in uno et eodem» (*De subst.* cap. 5).

47. «Tertio, secundum praedictae positionis processum, necesse est procedere in causis materialibus in infinitum, ita quod nunquam sit devenire ad primam materiam. In omnibus enim quae in aliquo conveniunt et in aliquo differunt, id in quo conveniunt, accipitur ut materia; id vero in quo differunt, accipitur ut forma, ut ex praemissis patet» (*De subst.* cap. 5).

nada prohíbe que haya una multitud en las sustancias espirituales aunque sólo sean formas. La diferencia estribará en la distinta perfección. Se hallan entre ellas en la relación potencia-acto, de tal modo que una esencia angélica es tanto más perfecta cuanto más cercana se halla de aquella esencia que se identifica con su *esse*, es decir el Acto Puro: Dios⁴⁸. Así todas las sustancias espirituales inferiores se pueden llamar materia en cuanto están en potencia y formas en cuanto están en acto.

Además, ser sujeto de perfección e imperfección no quiere decir que han de tener materia. La perfección no es una forma que adviene a la cosa o un accidente que necesite subsistir. En las formas espirituales una es más perfecta que la otra por razón de su propia naturaleza, ya que la propia razón de especie consiste en ese grado de perfección. Además ser sujeto no es sólo consecuencia de la materia, sino que universalmente es consecuencia de toda potencia. Pues, a todo lo que se relaciona con otro como potencia al acto le compete por naturaleza ser sujeto. Y por esto mismo, las sustancias espirituales, aunque no tengan nada de materia, pueden, sin embargo, en cuanto que son entes de alguna manera en potencia, ser sujeto de especies inteligentes.

Por otra parte, no hace falta que el ser de la sustancia espiritual sea sustentado por algo como materia o sujeto. Cuando decimos que una sustancia es espiritual, queremos decir que la relación de espiritualidad a la sustancia no es la de la forma a la materia o la de los accidentes al sujeto, sino la de las diferencias al género. De tal modo que la sola sustancia espiritual no es

48. «Primo quidem, quia aestimat perfectionem et imperfectionem esse quasdam formas supervenientes, vel accidentia quae subsistere indigeant: quod quidem manifeste falsum est. Est enim quaedam rei perfectio secundum suam speciem substituta, quae comparatur ad rem sicut accidens ad substitutum, vel sicut forma ad materiam, se ipsa propriam speciem rei designat. Sicut enim in numeris unus est major alio secundum propriam speciem (unde inaequales numeri secundum speciem differunt); ita in formis tam materialibus quam a materia separatis una est perfectior alia secundum rationem propriae naturae; inquantum scilicet propria ratio speciei in tali gradu perfectionis consistit. Secundo, quia esse subjectum non consequitur solam materiam quae est pars substantia, sed universaliter consequitur omnem potentiam. Omne enim quod se habet ad alterum ut potentia ad actum, ei natum est subjici; et per hunc etiam modum spiritualis substantia, quamvis non habeat materiam partem sui, ipsa tamen prout est ens secundum aliquid in potentia, potest subjici intelligibilibus speciebus» (*De subst.* cap. VI).

espiritual por algo añadido a su sustancia, sino por su misma sustancia⁴⁹.

El ser no se predica unívocamente de todas las cosas sino analógicamente. Unos seres participan más perfectamente en el ser y otros menos perfectamente. Hay sustancias que aunque no tienen materia tienen potencialidad en el ser: son las sustancias inmateriales. En éstas, en las cuales no hay potencialidad de materia, sin embargo, hay una diferencia de mayor o menor sutileza, según la diferencia de la perfección de las formas, pero no hay composición de materia-forma⁵⁰.

Si embargo esto no quiere decir que, porque en ellos no hay potencialidad de materia, no se distingan entre sí, pues hay en ellos una cierta potencia, ya que no son el mismo ser, sino que participan en el ser. En estas sustancias, el ser está a modo de acto y la sustancia que tiene el ser es como la potencia de la cosa que recibe ese acto de ser. Todos los entes participan en el ser del primer ser. Pero no participan según un modo muy

49. «Ex hoc etiam solutio secundae rationis apparet. Cum enim dicimus aliquam substantiam corporalem esse vel spiritualem, non comparamus spiritualitatem vel corporeitatem ad substantiam sicut formas ad materiam, vel accidentia ad subjectum; sed sicut differentias ad genus; ita quod sola substantia spiritualis non per aliquod additum substantiae suae est spiritualis, sed per suam substantiam; sicut et substantia corporalis non per aliquod additum substantiae est corporalis, sed secundum propriam substantiam. Non enim est alia forma per quam species differentiae praedicationem suscipit, ab ea per quam suscipit praedicationem generis, ut dictum est. Unde non oportet quod spiritualitati substantiae subijciatur aliquid sicut materia vel substitutum» (*De subst.* cap. VI).

50. «Tertia vero ratio efficaciam non habet. Cum enim ens non univoce de omnibus praedicatur, non est requirendus idem modus essendi in omnibus quae esse dicuntur; sed quaedam perfectius, quaedam imperfectius esse participant. Accidentia enim entia dicuntur, non quia in se ipsis esse habeant; sed quia esse eorum est in hoc quod insunt substantiae. Rursumque substantiis omnibus non est idem modus essendi. Illae enim substantiae quae perfectissime esse participant, non habent in se ipsis aliquid quod sit ens in potentia solum: unde immaterialis substantiae esse dicuntur. Sub his vero substantiis est tertius substantiarum gradus; scilicet corruptibilium corporum, quae in se ipsis huiusmodi materiam habent, quae est ens in potentia tantum; nec tamen tota potentialitas huiusmodi materiae completur per formam unam cui subijcitur, quia remanet adhuc in potentia ad alias formas. Et secundum hanc diversitatem materiae invenitur in corporibus subtilius et grossius prout coelestia corpora sunt subtiliora et magis formalia quam elementaria. Et quia forma proportionatur materiae, consequens est quod coelestia corpora habeant nobiliorem formam et magis perfectam, utpote totam potentialitatem materiae adimplentem. In substantiis igitur superioribus, quibus est omnino potentia materiae aliena, invenitur quidem differentia majoris et minoris subtilitatis secundum differentiam perfectionis formarum, non tamen in eis est compositio materiae et formae» (*De subst.* cap. VI).

determinado de ser que conviene a este género o a esta especie. Cualquier cosa se adapta a un determinado modo de ser según el modo de su sustancia. Y el modo de cada sustancia compuesta de materia y forma es según la forma por la cual pertenecen a una determinada especie.

Hay por tanto en los seres compuestos de materia y forma un doble orden: el de la materia respecto a la forma (*actus formalis*), y el de la cosa misma ya compuesta con respecto al ser participado (*actus essendi*). El ser de cada ente no es ni su forma ni su materia, sino algo que le adviene a la cosa por la forma. La materia recibe el ser determinado actual por la forma, pero puede haber formas que reciban el ser en sí mismas y no en algún sujeto. Esta forma que subsiste por sí misma participa del ser en sí misma, igual que la forma material en el sujeto. De ahí se ve cómo difiere la potencia que hay en las sustancias espirituales de la potencia que hay en la materia. Pues la potencia de la sustancia espiritual sólo está ordenada al ser, en cambio la potencia de la materia está ordenada a la forma y al ser. Por tanto, si se dice que ambas son materia se está considerando la materia de modo equivoco⁵¹.

Por último la sustancia espiritual participa del ser, no según la infinitud que le viene del primer Principio, sino según el modo propio de su esencia; por tanto su ser no es infinito sino finito. La forma al no ser participada en la materia no es finita, del mismo modo que son finitas las formas existentes en la materia. Las sustancias materiales son finitas de dos modos: Por parte de la forma que es recibida en la materia y por parte del ser mismo en el cual participa según un modo propio, es decir, una finitud superior y otra inferior. La sustancia espiritual es finita en cuanto a lo que está por encima de ella, Dios, en cuanto *Ipsum esse subsistens* del que participa según su pro-

51. «Ipsa igitur forma sic per se subsistens, esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subjecto. Si igitur per hoc quod dico, «non ens», removeatur solum esse in actu; ipsa forma secundum se considerata, est non ens, sed esse participans. Si autem «non ens» removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam, per quam aliquid participat esse; sic materia est non ens, forma vero subsistens non est non ens, sed est actus, quae est forma participativa ultimi actus, qui est esse. Patet igitur in quo differt potentia quae est in substantiis spiritualibus, a potentia quae est in materia. Nam substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse; potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse. Si quis autem utrumque materiam esse dicat, manifestum est quod aequivoce materiam nominabit» (*De subst. cap. VI*).

pio modo, pero en otro sentido son infinitos en comparación a lo que hay por debajo de ellos, es decir, aquellos cuya esencia está a su vez compuesta. En cambio, el primer Principio, Dios, es infinito en todos los sentidos ⁵².

5. Principios metafísicos de Santo Tomás, que informan su doctrina sobre las sustancias espirituales

Hasta ahora hemos visto cómo es recogida y rebatida la doctrina de Avicibrón por Santo Tomás, exponiendo al mismo tiempo el tema de la inmaterialidad de las sustancias espirituales, según los escritos del Doctor Angélico. Hemos ido confrontando doctrinas, puntos de vista, influencias, etc., pero no basta este estudio, ya que no nos da la clave de todo. Hemos de profundizar más para llegar a saber los principios filosóficos que informan su doctrina y le llevan a esa exposición serena y completa de la inmaterialidad de las sustancias espirituales, como la encontramos en *De subst. separatis*: se ve que salva, tanto la condición de criaturas de los ángeles —lo que exige que estén compuestos de potencia y acto—, como su inmaterialidad; dos puntos difíciles de conciliar en el ambiente intelectual de su época. Lo puede hacer porque tiene una noción exacta de potencia y de acto: precisamente explica que en el concepto equivoco de materia de Avicibrón hay una equiparación de la materia a la potencia y recíprocamente, ya que toda materia sería potencia y toda potencia sería materia. Por lo tanto, tenía que exponer claramente el concepto de potencia y esto sólo es posible a través de la noción de acto. Por todo esto, se ve

52. «Quintae vero rationis jam ex dictis apparet. Quia substantia spiritualis esse participat non secundum suae communitatis infinitatem, sicut est in primo principio, sed secundum proprium modum suae essentiae, manifestum est quod esse ejus non est infinitum, sed finitum. Quia tamen ipsa forma non est participata in materia, ex hac parte non finitur per modum quo finiuntur formae in materia existentes. Sic igitur apparet gradus quidam infinitatis in rebus. Nam materiales substantiae finitae quidem sunt dupliciter; scilicet ex parte formae, quae in materia recipitur, et ex parte ipsius esse, quod participat secundum proprium modum, quasi superius et inferius finita existens. Substantia vero spiritualis est quidem finita superius, in quantum a primo principio participat esse secundum proprium modum; est autem aliquo modo infinita inferius, in quantum non participatur in subjecto. Primum vero principium, quod Deus est, est omnibus modis infinitum» (*De subst. cap. VI*).

necesario conocer exactamente lo que entiende Santo Tomás por potencia, lo que sólo es posible buscando primero lo que entiende por acto, Para ello hemos de analizar lo que es acto en el orden formal y lo que es acto en el orden trascendental, su doctrina de la participación en la creación, que nos tendrá que llevar a conocer la estructura metafísica de la criatura y concretamente la de la criatura espiritual.

a) *Noción de acto*

Comenzaremos por el estudio de la analogía de la noción de acto en Santo Tomás⁵³. La noción generalísima de acto es fruto de sucesivas abstracciones que comienzan a partir de un dato sensible: el movimiento o cambio de las cosas. El movimiento es un acto, pero ese acto nos remite a otros actos: se extiende al agente, a la acción, a la forma y al fin: «El acto, escribe Santo Tomás, es doble; a saber: acto primero, que es la forma, y acto segundo, que es la operación»⁵⁴.

Todas estas posibles significaciones del acto están suponiendo otra actualidad más profunda, la del ser. Porque nada de aquello sería actual si no se diera en la realidad, y así todos esos actos se comportan respecto al ser como lo posible respecto a lo actual. Para llegar a este acto es preciso considerar la producción de la totalidad de los seres a partir de la nada en virtud de la Causa Primera, es decir, es preciso considerar la Creación. Entonces se alcanza el ser como actualidad de todos los actos, como acto último y pleno. «El ser, escribe Santo Tomás, se compara a todo como acto. Nada tiene, en efecto, actualidad, sino en cuanto es. De donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas e incluso de las mismas formas»⁵⁵.

b) *La noción de acto a partir del movimiento*

El movimiento como acto es el acto más potente pero el más precario, es un acto esencialmente incompleto e imperfecto⁵⁶.

53. J. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de Metafísica Tomista*, EUNSA, Pamplona 1977.

54. *De potentia*, q. 1, a. 1.

55. *STh.* I, q. 4, a. 1.

56. *In III Phys.* 1.

La definición de movimiento de Santo Tomás se aplica primero al movimiento sucesivo, a la traslación, a la alteración y al aumento o disminución, que son sensibles *per se*, pues en todos estos casos el movimiento se distingue realmente de su término. De modo secundario se aplica a la generación y corrupción sustanciales o accidentales, sensibles *per accidens*.

Es claro que para Santo Tomás el movimiento es análogo, ya que se extiende a la sustancia, a la cantidad, a la cualidad y al lugar. A continuación vamos a considerar otro tipo de acto: la acción⁵⁷. «La acción es de dos tipos, una que pasa a la materia exterior, otra que pertenece en el agente». «Hay dos tipos de acción, la llamada propiamente acción y la operación»⁵⁸.

La primera o acción transitiva, llamada física y predicamental es el principio activo del movimiento. La segunda, la operación, o acción inmanente, es de dos modos: el conocimiento y la volición. Pasemos ahora a la consideración de la forma, la forma es lo mismo que la determinación. Se divide en intrínseca y extrínseca o ejemplar. La forma intrínseca es forma en sentido más propio. Dice Santo Tomás: «pertenece a la razón de forma el que esté en aquello de lo que es forma»⁵⁹. La forma intrínseca se divide en sustancial y accidental, la forma sustancial está en el género de la sustancia, la accidental en el género de la cualidad. Ambas, la sustancial y la accidental, convienen en parte y en parte difieren: convienen en que las dos son actos. Difieren en que la forma sustancial hace ser en absoluto y la accidental no hace ser en absoluto. En segundo lugar, difiere la forma sustancial de la accidental, porque como lo menos principal se ordena a lo más principal, la materia está ordenada a la forma sustancial, pero a la inversa, la forma accidental está ordenada a la complejión del sujeto⁶⁰. Entre las formas sustanciales hay un orden según dependan más o menos de la materia o no dependan de ella en absoluto (formas puras o subsistentes). Santo Tomás escribe: «las formas son diversas según cierto orden de perfección y de imperfección. Pues la que está más próxima a la materia es más imperfecta y se halla en

57. *STh.* I, q. 18, a. 3, ad 1.

58. *De veritate*, q. 8, a. 6.

59. *De ente et essentia* cap. 1.

60. *STh.* I, q. 77, a. 6.

potencia respecto a la forma superior. Así pues, nada impide poner en las sustancias espirituales una pluralidad, aunque sean solamente formas, por el hecho de que una es más imperfecta que la otra, pues la que es más imperfecta está en potencia respecto a la más perfecta, hasta la primera de todas que es acto solamente, que es Dios»⁶¹.

En las formas accidentales también hay un orden o jerarquía. Según Santo Tomás, la fecundidad del concepto de acto no se agota en los tipos de actos que hasta ahora hemos visto, hay que llegar hasta el acto de ser, o hasta el ser entendido como acto. Para llegar al acto de ser, hay que considerar la producción o «emanación» de todo ente a partir de la nada absoluta por virtud de Dios. Esta producción de las cosas en cuanto son entes es precisamente la creación⁶².

Aunque el ser se dice fundamentalmente de dos maneras: real y mental o intencional, nos detendremos en el ser real. Este ser real es acto, pero no determinación o forma⁶³. El ser es actualidad de todas las cosas e incluso de las mismas formas. El ser es acto último, acto de todos los actos. Es lo más íntimo a cada cosa. La relación en que se hallan la esencia y el ser es la de potencia y acto. El ser es el sujeto más radical, el subsistir mismo de cada cosa.

De todo esto vemos que la noción de acto es análoga. El ser es el primer analogado del acto. Contiene eminentemente todo lo que hay de actualidad en el movimiento, en la acción, en la operación y en la forma y además es como el fundamento de todas esas actualidades que son actualidades restringidas y restringentes.

c) *Composición del ente en sustancia y accidente*

La naturaleza aparece cambiante y diversificada, pero en este cambio y multiplicidad de las cosas permanece algo estable que es la sustancia⁶⁴. El análisis del cambio conduce a algo más perfecto que lo trasciende como lo perfecto a lo imperfec-

61. *De subst.* cap. VI.

62. *STh.* I, q. 44, a. 2; q. 45, a. 1.

63. *De pot.* q. 7, a. 2 ad 9; *STh.* I, q. 4, a. 1 ad 3.

64. *Se spirit. creat.* a. 10 ad 8.

to⁶⁵. En la sucesión de cualidades contrarias en un sujeto se advierte algo que hace de sustrato y que permanece en los cambios accidentales que es la sustancia⁶⁶. La sustancia tiene razón de sujeto o sustrato al cual sobrevienen los accidentes. Se puede considerar como sustancia primera en sentido real, este algo concreto singular e incommunicable. La sustancia segunda tiene un sentido lógico. Ambas no son especies de un género sino nociones análogas⁶⁷. A la sustancia le compete tener en sí el acto de ser, el núcleo central de la sustancia no está en su acto de ser mismo sino en la referencia que tal sustancia dice al acto de ser que la constituye en *ens principale*⁶⁸. A la sustancia le corresponde tener el acto de ser en sí y no en otro⁶⁹.

Ente se dice análogamente de la sustancia y del accidente; *per prius* de la sustancia y *per posterius* del accidente⁷⁰. El ser se predica de la sustancia y del accidente, pues éste dice relación a la sustancia y no porque la sustancia y el accidente se refieran a un tercero. «El acto último de la sustancia es el *ipsum esse* y en virtud de este acto es llamada *ens*. Porque tampoco la forma es el ser, aunque entre ambos haya cierto orden, pues la forma comparada con el ser, es como la luz comparada con la iluminación. Además porque el ser respecto a la forma es acto. Por eso, en los compuestos de materia y forma, la forma es el principio del ser, porque es el complemento de la sustancia, cuyo acto es el ser. Luego en los compuestos de materia y forma, ni la materia ni la forma, separadamente pueden significar lo que existe ni tampoco el ser. Sin embargo, puede decirse que la forma es aquello por lo que es una cosa, puesto que es el principio de ser, y la sustancia toda, lo que es, y el ser lo que hace que una sustancia se denomine ente»⁷¹.

El *esse* tiene en común con los accidentes el no ser una parte de la esencia, aunque no es accidente, sino el acto de la

65. *De pot.* q. 8, a. 1 ad 9.

66. *STh.* I, q. 84, a. 1 ad 3.

67. *De pot.* q. 9, a. 2 ad 6.

68. *De pot.* q. 7, a. 3 c.; *STh.* I, q. 3, a. 5 ad 1.

69. *C.G.* I, q. 3, a. 5 ad 1; *Quodl.* IX, a. 5 ad 2.

70. *C.G.* I, cap. 34.

71. *C.G.* II, cap. 54.

esencia. «Al *esse* no se le llama accidente porque éste en el género de accidente si hablamos del *esse* de la sustancia (pues es el acto de la esencia), sino por cierta semejanza: porque no es parte de la esencia como no lo es el accidente»⁷².

Los accidentes se relacionan con la sustancia como el acto con la potencia. La sustancia participa de esos accidentes en cuanto a ciertas perfecciones, aunque estos participan del *esse* de la sustancia que surge de ella. Los accidentes se definen por relación a la sustancia⁷³. El ente es el todo: una sustancia con unos accidentes determinados⁷⁴. Los sujetos reales individuales son, cada uno, un cierto todo: ese sujeto es el que tiene una naturaleza y unos accidentes y el acto de ser.

En la realidad que conocemos hay multitud de entes, es decir, muchas sustancias. Entre todas ellas hay relaciones de semejanza, de causalidad y, como fundamento, una afinidad de ser. El conjunto de las sustancias tiene una cierta unidad y en esa medida forma una multitud. Pero observamos una jerarquía y una participación. Cada ser vivo es imperfecto porque tiene junto a sí otros muchos semejantes que forman parte de la misma especie sin que ninguno de ellos tenga todo lo que pertenece a la especie⁷⁵. Se trata de una naturaleza que se multiplica en muchos porque no puede tener en un sólo individuo toda la perfección de que es capaz⁷⁶. Los que componen esa

72. *De pot.* q. 5, a. 4 ad 3.

73. *STh.* I, q. 77, a. 6.

74. «Secundum hoc ergo, cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura. Nam in significatione naturae includitur solum id quod est de ratione speciei; suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura. In angelo autem non est omnino idem: quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei: quia et ipsum esse angeli est praeter eius essentiam seu naturam; et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam» (*Quodl.* II, q. II, a. 4 c).

75. «Singula autem individua rerum naturalium quae sunt hic, sunt imperfecta; quia nullum eorum comprehendit in se totum quod pertinet ad suam speciem» (*In de Coelo et Mundo*, lib. I, lect. 19, n. 197).

76. «Natura speciei ad hoc multiplicatur in pluribus individuis, quia non potest totam perfectionem habere in uno» (*In I Sent.* d. 2, q. I, a. 4 c).

especie forman una unidad ⁷⁷, pero hay también muchas especies, unas más perfectas que otras.

Los accidentes son determinaciones del ente que aparecen múltiples en su sujeto y son determinaciones mudables de un sujeto permanente. Las sustancias creadas (dada su limitación e imperfección) necesitan ser perfeccionadas por formas accidentales ⁷⁸.

Los accidentes son distintos del sujeto pero no se dan sin él, no subsisten y no tienen por tanto *esse* propio ⁷⁹.

El movimiento nos ofrece una experiencia privilegiada del acto y de la potencia, hay cosas capaces de realizar o recibir ciertas determinaciones que no tienen. Así se llama potencia a aquello que puede ser algo y no lo es, el paso de la potencia al acto correspondiente es el movimiento ⁸⁰. Las realidades del movimiento y del acto, por caer inmediatamente bajo nuestro conocimiento, son indefinibles, evidentes e indemostrables. El movimiento es el paso de la potencia al acto. El movimiento puede ser: de un sujeto a otro distinto: generación y corrupción ⁸¹, de un sujeto en un estado a otro estado contrario. Metafísicamente la primer y más profunda forma de cambio es el sustancial, pues en la sustancia se funden todos los demás modos de ser ⁸². Del movimiento se extrae el primer significado de potencia y acto. Acto y potencia dividen al ente creado: todo ente finito está realmente compuesto de potencia y acto. El acto de suyo es perfección o realidad: esto es así con mayor propiedad en el *actus essendi* y de modo pleno y absoluto en Dios. El acto de suyo no incluye limitación, no es limitado por sí mismo, sino que es limitado por la potencia en que es recibido y con ella forma un ente ⁸³.

Por tanto, el acto puro es infinito y único, y toda perfección limitada indica que hay composición real de potencia y acto. Santo Tomás designa la limitación del acto diciendo que se

77. «Porphyrius etiam dicit quod participatione speciei plures homines sunt unus homo» (*STh.* III, q. 81, a. 1 c).

78. *STh.* I, q. 54, a. 3 ad 2.

79. *De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 8.

80. *De Princip. nat.* n. 338.

81. *In XI Metaphys.*, lect. 11, n. 2375.

82. *In VII Metaphys.*, lect. 1, n. 1257-9.

83. *Comp. Theol.* I cap. 18.

tiene por participación⁸⁴. Acto y potencia se encuentran en la relación de perfección participada y sujeto participante. Toda sustancia que no sea la divina participa del ser. Todo participante está compuesto de participante y participado y el participante está en potencia respecto a lo participado⁸⁵.

Cualquier cosa que está en potencia y en acto, pasa a acto por participar de un acto superior. Así algo se actualiza máximamente en cuanto participa «*per similitudinem* del primero y puro acto»⁸⁶. Además el acto y la potencia se distinguen realmente y están relacionados mutuamente uno a otro. Si no se distinguieran realmente, no habría movimiento o paso real de la potencia al acto. Aunque ambos estén relacionados, hay una prioridad metafísica del acto sobre la potencia, ya que estar en potencia no es otra cosa que ordenarse al acto⁸⁷. Tiene esta prioridad el acto sobre la potencia ya que esa potencialidad no se actualiza por sí misma sino mediante otro ente en acto. Es preciso que el acto sea anterior a la potencia, porque la potencia no se actualiza sino por un ser en acto⁸⁸.

La potencia es real en la medida en que participa del ser, es decir del acto. Luego, acto y potencia participan de la razón de ente análogamente. «Creador y criatura pueden reducirse *ad unum*, no unívocamente sino analógicamente. Esta comunidad o unión podría ser de dos maneras. O como la unidad de las cosas que participan de un tercero según lo anterior y posterior, como la potencia y el acto participan de la razón de ente, de la misma forma que la sustancia y el accidente; o como de una cosa que recibe el ser, y la razón de ser, de otra, y tal es la analogía de la criatura con el Creador, puesto que la criatura no tiene el ser sino en cuanto que éste desciende del primer ser; y no se llama ser sino en cuanto que imita al primer ser»⁸⁹. La potencia es real cuando existe realmente en la naturaleza unida al acto. Todo lo que es, está en acto y es semejanza del acto primero y por ello tiene nobleza por su relación al acto; en este sentido se dice que es⁹⁰. Por otra parte, el acto es limitado

84. *De pot.* q. 3, a. 5 c; *C.G.* I, 32; *Quodl.* II, q. 2, a. 3.

85. *In VII Phys.* lect. 21 ad 4.

86. *Quodl.* XII, q. V, a. 5 c.

87. *De malo*, q. 1, a. 2 c.

88. *C.G.* II, cap. 16.

89. *In Prol. Sent.*, q. I, a. 2 ad 2.

90. *C.G.* I, cap. 70.

sólo cuando está recibido en una potencia. El Acto Puro no es limitado por ser la única Perfección Subsistente por sí misma y no recibida en un sujeto, y en esto se distingue de todo lo demás, que no es la perfección sino que la tiene ⁹¹.

d) *Materia y forma como composición de potencia y acto*

Hay diversos niveles de potencia-acto; lo que es acto en comparación a un aspecto, puede ser potencia respecto a otra perfección ⁹². «La composición de acto y potencia comprende más que la composición de materia/forma. La materia y la forma dividen a la sustancia natural, mientras que la potencia y el acto dividen al *ens comune*. Y por esto, cuanto se deriva de la división de potencia y acto, en cuanto tales, es común a las sustancias materiales e inmateriales creadas, como recibir o ser recibido, perfeccionar o ser perfeccionado. Por el contrario, cuanto es propio de la materia y de la forma, en cuanto tales, como ser engendrado y corromperse y otras cosas parecidas, esto es exclusivo de las sustancias materiales y en modo alguno conviene a las sustancias inmateriales creadas» ⁹³.

En el mundo corpóreo hay generación y corrupción, cambios profundos por los que un ente deja de ser lo que es y pasa de ser un ente a ser otro ente. El sujeto de ese cambio es una potencia que participaba de un acto y pasa a participar de otro, y no de un acto cualquiera sino del que lo constituye en esta clase de ente; este sujeto es llamado materia prima. El sujeto del cambio sustancial es la materia prima; es una potencia que participaba de un acto y pasa a participar de otro. Es el sus-

91. «Todas estas sustancias están totalmente exentas de materia, pero no totalmente libres de composición de potencia y acto; pues todo lo que participa del ser ha de estar compuesto de potencia y acto. Todo lo que es recibido como participado, debe ser acto de la misma sustancia participante y puesto que todas las sustancias fuera de la suprema, que es una, son participantes según Platón, todas han de estar compuestas de potencia y de acto, lo cual también hay que aceptarlo según la sentencia de Aristóteles. Este afirma que la razón de verdad y de bien se atribuye al acto, y por eso lo que constituye la primera verdad y el primer bien ha de ser acto puro, y todas las otras cosas a las que les falta esto, han de tener alguna mezcla de potencia» (*De subst.* c. 3, n. 59).

92. Cfr. *De Anima*, a. 1 ad 6.

93. *C.G.*, II, cap. 54.

trato común último de todos los cambios materiales y como tal es sólo potencia. «Si la materia pasara a ser, cambiara, sería necesario que en ella hubiera algo subyacente de lo cual procede. Pero lo primero que subyace en toda generación es la materia: pues llamamos materia al primer sujeto de lo que resulta algo por sí mismo y no sólo accidentalmente y que radica en la cosa ya hecha. Se deduciría que la materia existe antes de realizarse, lo que es imposible. De igual modo, todo lo que se destruye se resuelve hasta la materia prima, y cuando se llega a la materia prima ya es total la corrupción. En tal caso se corrompería antes de corromperse, lo que es imposible. Así pues, es imposible que la materia prima se genere o se corrompa»⁹⁴.

La materia prima no es un ente constituido, ya que es sólo potencia *ad formam*, y es cognoscible sólo en referencia a su acto propio, llamado forma sustancial: «La materia prima no puede ser conocida por sí misma, puesto que todo lo que se conoce, se conoce por su forma: y la materia prima es el sujeto de la forma. Pero se conoce por analogía. Así, conocemos que la materia es algo distinto de la forma. Por tanto, aquello que tiene una relación con las sustancias naturales como el bronce a la estatua y la madera al lecho y cualquier cosa informe a la forma, se llama materia prima. Esta materia prima es uno de los principios de la naturaleza: pero no como individuo concreto que tenga forma y unidad en acto, sino sólo se le puede llamar *ens* y uno en cuanto está en potencia a la forma»⁹⁵.

La materia prima es incorruptible, pues todos los cambios materiales por profundos que sean, se hacen a partir de algo ya existente. «En todo cuanto hay composición de potencia y acto, lo que ocupa el lugar de primera potencia, o de primer sujeto, es incorruptible; de ahí que incluso en las sustancias corruptibles la materia prima sea incorruptible»⁹⁶. Siendo pura potencia no puede darse materia prima sin forma. No existe la materia sino el compuesto de materia y forma⁹⁷.

La materia es sólo en virtud del acto del cual participa: es un acto en cuanto tiene forma «Pues todo lo que está en acto,

94. *In I Phys.*, lect. 15.

95. *In I Phys.* lect. 13, n. 118.

96. *C.G.* II, cap. 55.

97. *C.G.* II, cap. 54.

o él mismo es acto o potencia participante del acto: mas ser acto repugna a la razón de materia, que propiamente es ser en potencia. No puede estar en acto sino en cuanto participa del acto: pero el acto participado por la materia no es otra cosa sino la forma; por lo que da lo mismo afirmar que la materia está en acto o que la materia tiene forma. Decir por tanto, que la materia está en acto sin la forma, es un contrasentido»⁹⁸. Y así la forma, sin ser el *esse*, es principio del *esse* del compuesto de materia y forma. «La forma del cuerpo no es el ser mismo, sino el principio del ser. De la unión de la materia y de la forma resulta un compuesto que es un todo en relación a la forma y a la materia. Ahora bien, las partes están en potencia con respecto al todo. Toda forma de un cuerpo tiene el ser en otro»⁹⁹. La materia limita a la forma como el recipiente a lo recibido y la individúa¹⁰⁰, la distingue de las demás formas de la misma especie, pero la unidad y la multiplicidad de las cosas depende de su ser: si una cosa tiene ser por su forma, también por ella tiene unidad. Pero la forma sólo es acto *per hoc quod habet esse*. «El *esse* es lo más perfecto entre todas las cosas: la razón está en que el acto es siempre más perfecto que la potencia. Cualquier forma determinada no se entiende en acto sino en cuanto adquiere el *esse*. Por lo que es evidente afirmar que el *esse* es la actualidad de todos los actos y por esto es también la perfección de todas las perfecciones. El *esse* no se determina por otra cosa, como la potencia por el acto, sino más bien como el acto por la potencia»¹⁰¹.

Hay un nivel último de acto, por relación al cual la forma es potencia: el acto último es el *esse*¹⁰². La materia es potencia por relación a la forma, y con ella y por ella, en orden también al *esse*, pues, como dice Santo Tomás, «Es necesario que en toda sustancia espiritual creada haya dos elementos, de los que uno se relaciona con el otro como la potencia con el acto. Es manifiesto que el *primum ens* que es Dios, es acto infinito, en cuanto que tiene en sí toda la plenitud del ser, no contraída a ninguna clase de género o especie. Por eso es necesario que su

98. *Quodl.* III, q. 1, a. 1.

99. *C.G.* I, cap. 27.

100. *C.G.* I, cap. 21.

101. *De pot.* q. VII, a. 2 ad 9.

102. *Comp. Theol.* I, c. 2.

mismo *esse* no sea como los que se adscriben a alguna naturaleza que no sea su *esse*, pues con ello se concretaría a ser esa naturaleza. Por tanto, decimos que Dios es *ipsum suum esse*. Y esto no puede decirse de nadie más. Y todo lo que haya tras el *primum ens*, al no ser su *esse*, tendrá el *esse* recibido en algo por lo cual ese mismo *esse* se determina; y así, en cualquier ente creado, una cosa es la naturaleza que participa el *esse* y otra realmente distinta el *esse* participado, y puesto que cada cosa distinta participa del acto primero por asimilación en tanto que tiene *esse*, es necesario que el *esse* participado en cada una se refiera a la naturaleza que lo participa como el acto a la potencia. Pues bien, en los seres corpóreos la materia no participa *per se* del *esse*, sino por la forma: pues la forma adviene a la materia y la actualiza, como el alma al cuerpo. Por ello en los seres compuestos hay que considerar un doble acto y una doble potencia: en primer lugar la materia como potencia respecto a la forma, siendo la forma su acto; y luego la *natura* constituida de materia y forma, que es como potencia respecto al mismo *esse*, puesto que lo recibe. Removido el fundamento de la materia, si permaneciera subsistente *per se* alguna forma de determinada naturaleza, y no subsistente en la materia, todavía se referiría a su *esse* como potencia al acto: no digo como potencia separable de su acto, sino como potencia a la que siempre acompaña su acto. Y de esta forma la *natura* de una sustancia espiritual, que no está compuesta de materia y forma, es como potencia respecto a su *esse*, y así también en la sustancia espiritual hay composición de potencia y acto, y por consiguiente de forma y materia (con la condición de llamar materia a todo tipo de potencia, y forma a toda clase de acto: cosa impropia, según el común uso de decir)¹⁰³.

«En toda sustancia compuesta de materia y forma hay un doble *ordo*: el de la misma materia a la forma, y el de la misma cosa ya compuesta al *esse participatum*: puesto que el *esse rei* no es ni su forma, ni su materia, sino algo que adviene a la cosa *per formam*: mediante la forma. Así, en los seres compuestos de materia y forma ciertamente la materia *secundum se considerata habet esse in potentia*, según le compete por ser lo que es, y esto lo tiene por cierta participación del

103. *De spirit. creat.*, q. 1, a. 1 c.

primer Ser; pero carece, en lo que es propio de ella de la forma, por la cual participa del *esse* en acto adecuadamente. La misma cosa ya de hecho compuesta, considerada en su esencia, ya tiene forma, es: pero participa del *esse* que le corresponde, por su forma. Puesto que la materia recibe el *esse* determinado y actual por medio de la forma, y no al revés, nada impide que haya alguna forma que reciba el *esse* en sí misma sin necesidad de otro sujeto: ya que la causa no depende del efecto, sino al revés. Tal forma subsistente por sí participa del *esse*, en sí misma, al igual que una forma material es recibida en el sujeto. Si, pues, al decir *non ens* se quiere excluir sólo el *ipsum esse in actu*, la misma forma considerada *in se* es *non ens*, puesto que es *participans esse*. Si, en cambio, con *non ens* aparte del *ipsum esse in actu* se quiere excluir también todo acto o forma por la cual algo participa del ser, entonces la materia será *non ens*, ya que es acto, forma participativa del acto último que es el *esse*. Es, pues, evidente la diferencia entre la potencia que está en las sustancias espirituales y la potencia que está en la materia. En las sustancias espirituales, potencia se refiere sólo al mismo orden hacia el *esse*; en las materiales, potencia se dirá *secundum ordinem et ad formam, et ad esse*: Y si alguno llama materia a una y otra potencia es manifiesto que lo hace equivocadamente»¹⁰⁴.

La esencia¹⁰⁵ es la determinación específica del ser. A la sustancia se le llama *ens principale* porque tiene una esencia principal a la que compete ser en sí, no en otro como en su sujeto¹⁰⁶. La esencia corresponde propiamente a la sustancia: los accidentes tienen esencia secundariamente y bajo algún aspecto¹⁰⁷. La esencia de las sustancias compuestas consta de materia y forma sustancial; la forma no es toda la esencia de las sustancias compuestas, sino su parte formal. La esencia de las sustancias simples se identifica con la forma, ésta es toda la

104. *De subst.* cap. 8, n. 89.

105. En primer lugar aclaremos el concepto de esencia, ya que recibe diversos nombres que coinciden realmente, y difieren según el aspecto bajo el cual lo considere la razón: a) *naturaleza*, es la esencia en cuanto principio de operaciones; b) *quididad*: lo significado por la definición; y c) *esencia*: aquello por lo que y en lo que el ente tiene el acto de ser (*De ente* c. 1, n. 3).

106. *STh.* III, q. 77, a. 1 ad 2.

107. *De ente* c. 2, n. 4.

esencia y no sólo la parte formal ¹⁰⁸. La esencia de las sustancias materiales o compuestas, aunque consta de materia y forma, metafísicamente está determinada por la forma y se funda en ella, pues el ser viene dado por el acto (forma) y no por la potencia (materia) ¹⁰⁹. Las sustancias compuestas tienen el ser y la unidad mediante el acto formal. Veamos ahora cómo se relacionan materia y forma. Los dos elementos son esencialmente incompletos. Lo que está clasificado en una categoría es el compuesto, es el cuerpo mismo lo que se pone en el predicamento o género sustancia. La materia, porque es potencia e indeterminada, no puede jamás existir separada de la forma, sería una contradicción ¹¹⁰, porque todo lo que existe tiene una esencia determinada. El papel de la forma es el de determinar la materia; de su unión íntima resulta el compuesto físico. Todo cuerpo está compuesto de materia y forma. La relación metafísica entre materia y forma es equiparable a la de potencia/acto ya que la materia es principio determinable y la forma determinante de la esencia. La potencia y el acto dividen al ser de tal suerte que todo lo que *es*, o bien es Acto Puro, o está terminante de la compuesto necesariamente de potencia y acto como principios primeros e intrínsecos. Lo que puede *ser* está en potencia; lo que ya *es*, está en acto. La potencia y el acto se explican y se definen por sus relaciones mutuas: la potencia es como una capacidad, el acto su complemento. Acto puro es aquello que no se mezcla con la potencia. El acto puede estar mezclado con la potencia de dos maneras: a) porque es recibido en una potencia como el alma en el cuerpo; b) porque recibe un acto ulterior: así la esencia angélica no es recibida en un cuerpo, pero recibe el ser y por esto es potencia. Fuera de Dios, Acto Puro, todo ser es mezcla de acto y potencia. Potencia y acto son los primeros y necesarios principios en los que todo ser mutable es constituido. La gran división del ser es la potencia como género, principio determinable, y el acto como diferencia, principio determinante. Potencia y acto dividen todo género de ser ¹¹¹. Es decir, la composición de potencia y acto es común a todas las categorías, tanto de la sustancia como del

108. *De ente* c. 4, n. 24.

109. *De ente* c. 4, n. 25.

110. *Quodl.* III, q. 1, a. 1.

111. *STh.* I, q. 77, a. 1.

accidente, de tal suerte que el ser sustancial es compuesto necesariamente de potencia sustancial y acto sustancial, y el ser accidental de potencia accidental y acto accidental. La materia prima, potencia sustancial, es completada por la forma que es un acto sustancial.

La materia es por la forma, no al contrario¹¹². La materia no puede ser sin la forma, pero la forma de suyo no exige la materia¹¹³. La forma de las sustancias no espirituales necesita materia para subsistir, su realidad consiste en ser forma de la materia. La forma es el acto esencial, es principio de ser¹¹⁴. La forma sustancial es única en cada ser¹¹⁵. La unidad viene del acto¹¹⁶. En la criatura espiritual la esencia es simple, su composición se entiende sólo en relación a la existencia y a los accidentes, formas secundarias que vienen a coronar la sustancia. En la criatura corporal, la potencia y el acto están también en el orden de la esencia misma, ya que está compuesta de un principio pasivo, genérico: la materia, y de un principio actual que lo determina, que confiere la perfección específica y que se llama forma sustancial¹¹⁷. En todo cuerpo hay un principio sustancial material y un principio sustancial formal, siendo uno y otras sustancias incompletas. El principio material es por relación al principio formal lo que la potencia al acto, al cual está esencialmente ordenado¹¹⁸.

e) *Composición de esencia y «esse» como potencia y acto*

Sólo Dios es subsistente por Sí mismo y enteramente simple; en cambio, todas las cosas que participan en el ser tienen una naturaleza que restringe el ser, y están constituidas por la esencia y el acto de ser como principios realmente distintos. Toda criatura está compuesta de potencia y acto, y en ella se distingue lo que es y aquello por lo que existe: es decir, esen-

112. *STh.* I, q. 76, a. 5.

113. *De ente. et ess.* cap. 4; *Quodl.* III, q. 1, a. 1.

114. *C.G.*, I, cap. 27.

115. *De Ver.* q. 27, a. 1 ad 3, 3. Está hablando de la creación, en la que no cabe instrumentalidad, pero sí causa ejemplar: la esencia divina.

116. *In 3 Sent.* d. 18, q. 1, a. 1 ad 3; *Comp. Theol.* I, cap. 71.

117. *De spirit. creat.* a. 1

118. E. HUGON, *Les vingt-quatre thèses Thomistes*, Paris 1946, p. 55.

cia y acto de ser. La *esencia* es la realidad primera que clasifica al ser en una especie. La esencia designa ya una perfección, pero ella es por relación al acto de ser, y en este sentido es potencia. Por esto, *el acto de ser* es la actualidad última de toda forma. De ahí que los dos principios que constituyen todos los seres fuera de Dios son la esencia como potencia real y el acto de ser como acto último. Si potencia y acto se distinguen realmente, es preciso concluir una *verdadera distinción entre la esencia y acto de ser*. En Dios existe una identidad entre esencia y acto de ser, y en las criaturas hay distinción real entre ambos ¹¹⁹. Esta doctrina de Santo Tomás pone de relieve la admirable armonía del ser: en Dios se excluye toda composición; es la Perfección Subsistente por sí misma. Debajo de Dios está la criatura espiritual con la composición de potencia y acto, esencia y acto de ser. En el último grado, las criaturas corporales que, además de la composición real de esencia y acto de ser, llevan todavía la composición real de materia y forma. La materia prima es una realidad, no porque sea acto por ella misma, sino porque es informada por un acto que le da actualidad. Paralelamente, la esencia actual es una realidad porque es bajo la realidad del acto, sin ser el acto mismo.

La criatura espiritual es en su esencia del todo simple, pero permanece en ella la doble composición de esencia y acto de ser y sustancia con accidentes ¹²⁰. La potencia y el acto son los principios primeros e intrínsecos que constituyen todos los seres fuera de Dios. En lo más alto de los seres creados se encuentra la criatura espiritual. En ella la esencia no es compuesta, pues carece de materia, y tampoco depende de la materia y del cuerpo. Puede asumir un cuerpo, mover la materia, pero sólo como agente y motor, sin informar el cuerpo y sin ser limitada por él. Al no ser recibida en un coprincipio material es de alguna manera infinita, y esto constituye la perfecta espiritualidad de las sustancias angélicas. Pero está limitada porque recibe la existencia y así se somete a la ley fundamental de todas las cosas creadas que son compuestas de esencia y acto de ser como principios realmente distintos ¹²¹. La doctrina de la composición real de esencia y acto de ser y la de la participa-

119. *In Boeth. de Hebd.*, lect. II.

120. *De spirit. creat.*, a. 1.

121. *Quodl.* 7, a. 10.

ción, que es su fundamento, constituyen el quicio de la doctrina filosófica de Santo Tomás ¹²². Si no se admite la distinción real de esencia y acto de ser, la diferencia entre Dios y la criatura se reduce a una diferencia de grado y caemos en el univocismo del ser, con el consiguiente riesgo de panteísmo. El descubrimiento de esta distinción real fue con ocasión del error metafísico de aquellos que sostenían que todas las criaturas estaban compuestas de materia y forma; por eso afirmaban que los ángeles tenían materia espiritual, y en esto se diferenciaban de Dios ¹²³.

Los ángeles son simples en su esencia, pero hay en ellos composición de potencia respecto al acto de ser, que es el acto de la esencia. Santo Tomás mostró la composición real de esencia y acto de ser con diversos argumentos. Lo que no es de la noción de la esencia es algo exterior a ella y hace composición con ella; otro argumento está basado en que la criatura es causada por Dios, que el acto de ser es causado, y que la esencia es potencia respecto a él ¹²⁴. En otros textos ve la manifestación radical del carácter causado de los entes en esta composición real ¹²⁵. En otros lugares se funda en la doctrina de la participación. De los dos tipos de participación, el *esse* es participado como algo que no entra en la esencia de la cosa. Toda criatura es *ens* por participación, por eso toda criatura se divide en participante y participado en el orden del ser como potencia y acto, es decir, en esencia y acto de ser: participación que se da en el orden trascendental ¹²⁶. Esa composición se sigue inmediatamente del ser por participación, que es lo que más evidencia la causalidad y el origen de la criatura ¹²⁷. En la composición del ente de esencia y *esse*, vemos que tiene *esse*, pero no es el *esse*, es decir, es ente por participación ¹²⁸. «Una cosa se puede participar de dos maneras. Una como existiendo de la sustancia del participante, por ejemplo, igual que el género es participado por la especie. De esta forma, el *esse* no es participado por la criatura: pues participar así pertenece a la

122. *De ente et ess.* cap. 4; *C.G.* II cap. 52; *Quodl.* II q. 2, a. 2.

123. Cfr. *De spirit. creat.*, a. 1 ad 24 y ad 25.

124. *De ent. et ess.* cap. 5; *C.G.* II, cap. 52.

125. *In I Sent.* d. 8, q. 5, a. 12; *C.G.* III, cap. 13; *Quodl.* VII a. 7.

126. *Quodl.* II, a. 3; *De spirit. creat.* a. 1 c.

127. *STh.* I, q. 44, a. 1 ad 1.

128. *STh.* I, q. 3, a. 4.

sustancia de la cosa y entra en su definición. Y como el ente no entra en la definición de la criatura, porque no es género ni diferencia, es participado como algo no esencial. Por eso es distinto el ser de una cosa y lo que es»¹²⁹. En el ente por participación, lo que se participa existe fuera de los participantes, y éstos lo tienen en diversos grados. La distinción entre esencia y *esse* es la que hay entre quien participa y lo participado, pero en toda participación el participante y lo participado se relacionan metafísicamente como potencia y acto.

«En la sustancia espiritual creada hay dos cosas que tienen una relación de potencia a acto. Pues, el Primer Ser, que es Dios, es acto infinito, puesto que contiene en sí toda la plenitud del ser, no sujeta a ningún género ni especie. Por eso, su ser no está inserto en alguna naturaleza que no sea su ser porque por este modo se limitaría a aquella naturaleza. De ahí que afirmemos que Dios es su mismo *esse*. Esto no se puede afirmar de ningún otro... Todo lo que está después del primer *ens*, al no ser su mismo *esse*, lo tiene recibido en algo que a su vez limita al mismo *esse*, y por esto en cualquier cosa creada, una cosa es la naturaleza que participa el *esse* y otra el mismo *esse* participado y puesto que cualquier cosa participa por asimilación y puesto que cualquier cosa participa por asimilación del primer acto, en cuanto que posee el *esse*, es necesario que el *esse* participado en cualquiera se refiera a la naturaleza que participa de él como el acto a la potencia»¹³⁰.

f) Participación y Causalidad

«Participación y causalidad son dos realidades que expresan el último punto de referencia tanto desde el punto de vista estático de la estructura de la criatura, como del dinámico de su dependencia de Dios. Esta noción asume del platonismo la relación de ejemplaridad y distinción absoluta entre el ente participante y el *Esse subsistens*, y del aristotelismo el principio de la composición real y de la causalidad real en todo nivel de participación por parte del ente finito»¹³¹.

129. *Quodl.* II, q. 2, a. 3 c.

130. *De spirit. creat.*, a. 1 c; cfr. *De Anima* a. 6 ad 2; *STh.* I, q. 75, a. 5 ad 4; *Quodl.* III, q. 8, a. 20.

131. F. OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo*. EUNSA, Pamplona 1962, pág. 41.

Para Santo Tomás, participar es un *partialiter esse, partialiter habere* que se opone a *esse, habere, accipere totaliter*.

La observación de la realidad nos lleva al conocimiento de una primera participación: cualquier individuo es totalmente lo que le corresponde ser por su esencia específica, pero no agota en sí la virtualidad de esa esencia ya que se realiza también en otros individuos; así un hombre es plenamente hombre sin agotar por eso la especie. Lo que no es totalmente algo, lo es por participación, y así tenemos una especie participada por muchos individuos, a su vez las especies se nos muestran como participantes en sus respectivos géneros. Esta participación se llama a nivel lógico, *participación unívoca* porque el individuo participa de la esencia de la especie y ésta se realiza en el individuo, igual que la especie participa del género y éste entra en su definición.

En esta *participación predicamental* podemos distinguir un aspecto constitutivo (composición y distinción real de materia y forma y de sustancia y accidentes) y un aspecto constituyente o causal fundante en el orden predicamental que constituye el hacerse y el despliegue de la realidad en los individuos que la componen, dentro de las respectivas especies y de los respectivos géneros.

La participación que hemos llamado predicamental debe estar fundada sobre otra que es la trascendental¹³². No hay que olvidar que la forma sólo es acto formal en el orden de la esencia y que no es el acto real, por lo que la forma no es más que un «mediante» predicamental que permanece potencial en una metafísica de realidad, donde el acto de realidad se llama *esse*; por eso, aquello que *es* máximamente, es también la causa de aquello que es por participación.

Hay que superar el orden formal porque, si la relación de las criaturas con Dios es una relación de imitación, hay el peligro de confundir lo creado con el Creador, debido a la univocidad de la participación en ese orden.

Por eso hay en todo ente creado una composición: la esencia que hace que una cosa sea *tale quid* y el *actus essendi* participado que hace que sea ente; *actus essendi* causado por aquel que es Acto Puro y que depende intrínsecamente de él.

132. C. CARDONA, *La situazione metafisica dell'uomo*, en «Divus Thomas», 75 (1972).

g) *Analogía del ente*

El ser de Dios y el de las criaturas no es de una manera unívoca ni equívoca, sino de una manera análoga, con una analogía a la vez de atribución y de proporcionalidad. Algo se dice unívoco cuando varias cosas llevan el mismo nombre y significan la misma realidad en todas. Algo es equívoco cuando el término es común y la realidad es totalmente diferente. La analogía expresa que el término es común y la realidad significada en parte igual y en parte diferente, pero implica una relación y una semejanza entre los diversos seres a los que se atribuye el nombre. El ser no es unívoco en Dios y en las criaturas; el ser aparece en Dios en su plenitud, en las criaturas de una manera limitada. Tampoco es equívoco; toda nuestra ciencia natural de Dios parte de las criaturas, de los efectos se remonta a su causa. Dios puede ser conocido por las obras visibles de la creación, como la causa por sus efectos y su existencia puede ser demostrada¹³³. Esta demostración descansa sobre la conexión necesaria de la analogía del ser¹³⁴.

Por eso, si buscamos la correspondencia lógica y refleja de la participación trascendental, ésta no puede ser ni unívoca ni equívoca, sino que ha de ser análoga. ¿Qué modo de analogía? Se percibe cierta proporcionalidad en cuanto que las criaturas participan limitadamente de la perfección ilimitada de Dios, siendo la primera perfección el *esse*; el *esse* que es acto tenido parcialmente porque es limitado por la potencia, por lo que una cosa es, es decir, su esencia.

Pero el *esse* es causado y depende totalmente del *Ipsum Esse*; hay una analogía de atribución intrínseca. Así, la participación del ser es expresada en la *analogía entis* que es de proporcionalidad propia y de atribución intrínseca. Pero hay también un orden entre los dos modos de analogía: la *analogía entis* es primariamente y fundamentalmente aquella de atribución intrínseca, y no aquella de proporción, aunque es cierto que nuestro discurso racional alcanza antes ésta que aquella, porque nuestro conocimiento sigue exactamente la vía inversa

133. Cfr. CONC. VAT. I, *Dei Filius*, Cap. II (Dz. Sch. 3004 y 3026); Pío X, *Motu Proprio Sacrorum Antistitum*, 1.IX.1910, AAS (1910) p. 669-672.

134. *De pot.* q. 7, a. 7.

del *ordo rerum*. Y esta analogía de atribución intrínseca se define al mismo tiempo por la dependencia causal con respecto al primer ser, y por la posesión intrínseca de la perfección de ser. De ahí que la participación constitutiva está sostenida por la participación constituyente trascendental: derivación de causalidad desde el *Esse per essentiam* al *ens per participationem*, que de este modo es puesto en la realidad todo entero, en aquello que es y en su acto de ser: el *Ipsum Esse per se subsistens* produce aquello que recibe el ser y el ser que lo hace ser, es decir, crea. Fundación y dependencia que alcanza el corazón mismo del ente, porque el ser es aquello que de modo más inmediato e íntimo conviene a aquello que es ¹³⁵.

La primera división de la realidad es aquella de ser por esencia y de ente por participación, que es más primaria que la de potencia y acto.

Hay una dependencia total de la criatura respecto a Dios y una composición de esencia y *esse*, que dependen exclusivamente de la noción de participación.

Para Santo Tomás, ser criatura no dice, pues, exclusivamente ni primariamente tener inicio sino, en base a la participación, ser sin ser el Ser y de ahí surge, como constitutivo de lo creado, la distinción real entre *essentia* y *esse*. La relación metafísica entre esencia y *esse* es la de potencia-acto ¹³⁶.

El *esse* no es simplemente el ser en acto real sino que es el acto de todo acto; por sí mismo el acto no es limitado, es la esencia la que tiene el *esse*.

h) *Modo de conocer el entendimiento humano las sustancias espirituales*

El objeto propio de la inteligencia humana es el ser sensible; el objeto adecuado es el ser en toda su extensión. El ente real substancial es lo que subsiste singularmente en una naturaleza determinada (*id quod est*) y un propio *actus essendi* ¹³⁷. Esta dualidad del objeto —objeto propio y objeto adecuado—,

135. C. CARDONA, *o.c.*, p. 40-41 y 46-49.

136. OCARIZ, *o.c.*, p. 50-51.

137. *STh.* I, q. 78, a. 1 c.

se origina en el sujeto que conoce y por su pensamiento. En efecto; lo mismo que la inteligencia capta la materia ya determinada por la forma, pues la materia ya determinada por la forma, pues la materia es principio de potencia y de indeterminación y la forma es principio de actualidad y determinación; de modo semejante el concepto tiene un principio de determinación que es la diferencia específica y un principio de indeterminación que es el género. Así, mientras el género se halla del lado de la materia, la diferencia específica se corresponderá con la forma. En consecuencia la dualidad del concepto conendrá a la dualidad del objeto, según que sea propio o adecuado.

Veamos cómo es el conocimiento que tenemos de las sustancias simples, que son los ángeles. En ellos no hay dualidad de objeto, pues el objeto, al no ser sensible, es siempre adecuado. Pero nuestra inteligencia no puede alcanzarlos en ellos mismos y los concibe según nuestra manera de conocer, siempre con una dualidad en su concepto. Y así, el conocimiento indeterminado que tiene ha constituido un género: los ángeles son sustancias. El conocimiento más determinado que llega a obtener constituye la diferencia específica: los ángeles son sustancias inmateriales ¹³⁸.

6. Razón del estudio comparativo de los principios de Avicbrón y de Santo Tomás

Hemos tratado de identificar los principios metafísicos que informan la doctrina de Santo Tomás sobre las sustancias espirituales.

Si comparamos lo que acabamos de exponer con lo que dice Santo Tomás en *De substantiis separatis* y en la *Summa Theologiae*, vemos que se basa en esos mismos principios para rebatir los argumentos de Avicbrón. Suponíamos que todo el problema de Avicbrón era debido a no tener una concepción adecuada de potencia y acto. Por eso hemos buscado los prin-

138. Cfr. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, Les Anges* (1ª, Questions 50-64), Traductions française para Ch. V. Héris, Desclée et Cie., Paris 1953, pp. 374-375.

cipios de Santo Tomás que se relacionan con la estructura de la realidad no divina, que es de potencia y acto. Veamos ahora, brevemente, cómo dichos principios informan los argumentos que utiliza Santo Tomás contra Avicibrón y los que sustenta la doctrina del Doctor Angélico sobre la inmaterialidad de las sustancias espirituales.

Si Avicibrón procede de lo inferior a lo superior y concede cierta entidad a la materia prima, Santo Tomás demuestra que la materia prima es pura potencialidad y la potencia sólo se dice ente en cuanto ordenada al acto. De ahí, que se hizo necesario extraer la noción de acto a partir del movimiento, para llegar desde la noción de acto a la noción de potencia. Al no entender Avicibrón la materia prima, tampoco tiene una noción apropiada de la forma sustancial y de la unidad del ente; por este motivo convenía analizar el concepto de forma sustancial y forma accidental.

Además Avicibrón, según la crítica que hace Santo Tomás, niega lo que es la verdadera generación y corrupción, que le hace no entender lo que es el cambio sustancial; por lo tanto, hemos tenido que exponer cómo concibe Santo Tomás el cambio sustancial y accidental, quedando claro nuevamente la pura potencialidad de la materia prima y la relación entre la materia y forma, y la sustancia y los accidentes como potencia y acto. Para dar razón de la unidad y multiplicidad, Avicibrón dice que en todas las cosas ha de haber materia. Santo Tomás replica que puede haber una multiplicidad de formas subsistentes sin que por eso tengan que tener materia. Dice de Avicibrón, que destruye los principios de la lógica porque niega la verdadera razón de género y especie y la diferencia sustancial porque incluye todo en un modo de predicación accidental. Esto hizo necesario recurrir a lo que Santo Tomás afirma acerca del orden predicamental y la predicación unívoca que existe en este orden. Avicibrón ve la necesidad de que las sustancias angélicas tengan materia, porque para él sólo así se distinguen entre sí y del creador (esto, como hemos visto, le sucede porque, para Ibn Gabirol, toda potencia es materia). Santo Tomás le da la razón en parte, diciendo que sería así si materia se interpretase como potencia, pero que ello implicaría tomar la materia en sentido equívoco. Santo Tomás, por el contrario, demuestra que existe una potencialidad que no por eso exige que haya materia. Por eso, hemos estudiado la estructura

metafísica de la criatura en cuanto que todo ser creado y finito está compuesto de potencia y acto, siendo su esencia la potencia y el *esse* su acto; estructura que en los entes corpóreos es doble, ya que su esencia está compuesta de materia y forma.

Distinguiendo el orden de los predicamentos del orden del *esse*, así queda claro que lo que es acto en un orden (forma: acto formal) es potencia en el otro. De ahí, la necesidad de entender acto en sentido analógico.

Como Avicibrón no hace esta distinción, sino que entremezcla ambos órdenes, tampoco entiende rectamente la causalidad y la participación. Por eso hemos expuesto la doctrina de Santo Tomás acerca de este tema.

Por lo que acabamos de decir, Avicibrón concibe las relaciones entre criatura y creador unívocamente. Pero la única expresión lógica y válida de la participación y de la causalidad en la creación es la analogía.

Por último, como Avicibrón afirma que lo que es distinto en el intelecto, también lo es en la realidad, hemos tenido que exponer lo que dice Santo Tomás acerca del modo de conocer del intelecto humano, concretamente cómo conocen las sustancias espirituales, y cómo la raíz del conocimiento es la inmaterialidad. Así se confirma que los argumentos equivocados de Avicibrón provenían de no tener un concepto adecuado de la noción de potencia-acto y de su distinción real.

Todos estos argumentos erróneos de Avicibrón aparecen en la exposición de Santo Tomás sobre la inmaterialidad de los ángeles, en los distintos lugares de sus obras; exposición que se ve apoyada en los principios metafísicos que hemos analizado, siendo el principio que subyace a todos los demás, el de potencia y acto y su real distinción; podemos decir ahora, a modo de conclusión de este capítulo, cómo es la estructura metafísica de las sustancias espirituales en cuanto criaturas.

7. Conclusión: en las sustancias espirituales no hay composición de materia y forma, pero sí de esencia y «esse»

Las sustancias espirituales son inmateriales. Todo compuesto de materia y forma es cuerpo. Si pues, como se ha visto, ninguna sustancia inteligente es cuerpo, ninguna estará

compuesta de materia y forma. Además las sustancias intelectuales son formas subsistentes y no existentes en la materia. Pero aunque no sean corpóreas ni estén compuestas de materia y forma, ni existen en la materia como formas materiales, no por ello se adecúan a la simplicidad de Dios, sino que hay en ellas cierta composición de *esse* y *quod est*, que sólo en Dios se identifican: por ser el *ipsum esse per se subsistens*. Todo ente creado, por tanto también las sustancias inmateriales, tienen el ser por participación del ser por esencia. De ahí se deriva que no son simples absolutamente sino que en ellas hay composición de acto y potencia. En ellas hay la naturaleza y su ser: el ser está en las sustancias creadas como el acto de los actos. Además todo lo que participa se compara con aquello de que participa como la potencia al acto. Pero no obedece a la misma razón la composición de materia y forma que la de esencia y ser, aunque ambas consten de potencia y acto: primero, porque la materia no es la sustancia de la cosa, sino que es parte de la sustancia; además, el ser no es el acto propio de la materia sino de la sustancia, del todo; el ser no se dice de la materia sino del todo. Tampoco la forma es el ser aunque entre ambas exista un orden. Además, el ser respecto a la forma es como el acto; por eso en los compuestos de materia y forma, la forma es el principio del ser, porque es el complemento de la sustancia cuyo acto es el ser; ni materia ni forma separadamente pueden significar lo que es, como tampoco el ser; sin embargo, la forma es aquello por lo que una cosa es lo que es, y la sustancia toda, lo que es, y el ser, y la sustancia toda, lo que es, y el ser, lo que hace que una sustancia se denomine ente. Pero en las sustancias intelectuales que no están compuestas de materia y forma y cuya forma es sustancia subsistente, la forma es lo que es y el ser su acto. En todas ellas hay sólo composición de potencia y acto; sin embargo, en las sustancias compuestas de materia y forma hay una doble composición de acto y potencia, la primera: de materia y forma; la segunda: de esencia y del ser. De ahí se ve que la composición de acto y potencia comprende más que la de materia y forma; la materia y forma dividen la sustancia corpórea; la potencia y el acto, a todo ser creado. Cuanto se deriva de la composición de potencia y acto es común a las sustancias materiales e inmateriales creadas, como recibir y ser recibido, perfeccionar y ser perfeccionado; por el contrario lo que es propio de la mate-

ria y de la forma en cuanto tales, como ser engendrado y corromperse, es exclusivo de las sustancias materiales y en modo alguno conviene a las sustancias inmateriales creadas.

Ahora podemos ver la razón por la cual hemos elegido para nuestro estudio la q. 50, a. 2 de la *Summa Theologiae* y los lugares paralelos, especialmente el opúsculo *De substantiis separatis*. En ese tema se resume el punto central de la metafísica de Santo Tomás: ¿qué es lo que me distingue radicalmente a mí, y a todos os seres que existen, de Dios?, ¿qué somos propiamente? Santo Tomás responde: somos criaturas. Hay algo que marca profundamente al mundo que nos rodea y al hombre, y esto es el ser-creación, el tener la condición de algo creado, la «creaturidad». ¿Y en qué consiste esta condición? En estar compuesto de esencia y *actus essendi*, no necesariamente de materia y forma, pues este último par sólo se refiere a la composición de uno de los términos del binomio tomista, concretamente la *essentia*. Por otra parte, la correcta solución del problema de si las sustancias separadas son simples o están compuestas de materia y forma, ayuda a la mejor comprensión del constitutivo formal o metafísico de la esencia divina, del *ipsum esse per se subsistens*.

Aplicando la analogía de la noción de acto, que nos permite investigar cómo está estructurada metafísicamente la criatura, concretamente la criatura espiritual, hemos podido descubrir el error del hilemorfismo universal abogado por Avicibrón. Sólo en el orden de la composición materia/forma, sustancia física/accidente, la materia prima o la materia segunda son potencia para ulteriores actualizaciones, pero quedando bien claro, que no toda potencia es materia en sentido unívoco, sino sólo, y a lo sumo, en sentido equívoco. Sin embargo, Avicibrón identificó indebidamente toda potencia con la materia. Y ello, por una razón fundamental: porque su doctrina partía de un postulado sugestivo, aunque inválido, según el cual, todo lo que el pensamiento distingue como distinto en la realidad, es realmente distinto.

En efecto, en base a la correlación entre el pensamiento y el discurso (lenguaje), y puesto que el discurso siempre expresa el pensamiento —es real expresión del pensamiento—, y tanto el discurso como el pensamiento se refieren normalmente a la realidad objetiva, de tal forma que el discurso suele ser intercambiable con la realidad, Avicibrón pensó que el discurso era

siempre la realidad y, por consiguiente, que el pensamiento era siempre la realidad. El salto indebido del discurso a las cosas, cuando más bien hay que ir de las cosas al discurso a través del pensamiento, le llevó a considerar como reales las categorías que son puramente lógicas, tales como los predicables, convirtiendo la lógica en metafísica. Por ello, lo que aparece como potencia, por ser género, pasó a ser, en Ibn Gabirol, la materia; y por ser real todo lo pensado, la materia universal. De esta forma, Avicibrón resultó un pionero interesantísimo de la *svolta* subjetivista moderna, en la que Descartes concebirá la materia como pura extensión real, negando la posibilidad y el sentido —así también Ibn Gabirol— del cambio sustancial.

Con otros argumentos, Santo Tomás discutió y criticó también las tesis avicebronianas, bien por reducción al absurdo (como en el conocido argumento, en el que demuestra que toda materia espiritual, por ser materia, debería constar de partes y ser, por tanto, corporal y espiritual al mismo tiempo); o bien, mostrando la indeterminación de la hipótesis de Ibn Gabirol, pues, al ser la materia universal materia «semiformada», su propia materia, de ser real —y lo sería, porque el lenguaje habla de ella como algo real— también debería ser resultado de la especificación de otra materia previa, y así, hasta el infinito.

La discusión de la doctrina avicebroniana fue la ocasión para que Santo Tomás expusiera de nuevo sus enseñanzas sobre la composición de todos los seres creados.

Si hay una jerarquía en el orden del acto, la habrá también en el orden de la potencia. No consistiendo la potencia más que en su ordenación al acto, la potencia se diversifica por el acto. En el orden trascendental, con respecto al acto de ser, la esencia —que puede ser simple si es sólo forma, o compuesta si es la esencia de un ente corpóreo— es potencia; sin embargo, lo que es potencia en ese orden, es acto en el orden predicamental, don de la potencia es materia y la forma acto. Santo Tomás, ampliando el concepto aristotélico de potencia, al aplicarlo no sólo a la materia, sino también a la esencia con respecto al *esse*, pone de manifiesto el error muy difundido en la Edad Media del hilemorfismo universal. Error que tenía su origen en Avicibrón. El malentendimiento de la potencia le llevó a asignar a las sustancias separadas una materia espiritual que ciertamente no les correspondía. Estas carecen de

materia, aunque tienen potencia, porque su esencia está en potencia respecto al ser. Según Santo Tomás, mientras la forma en las sustancias espirituales es *tota essentia*, no lo es, sin embargo, en las sustancias materiales. La esencia explica o da razón de que el ente sea tal, pero no de que simplemente sea. Sólo el acto de ser es la razón última del ser del ente. La forma sólo puede actualizar a la materia en la medida en que ella participa a su vez del acto de ser. Mientras la forma participa directamente del *esse*, la materia lo hace a través de la forma. En consecuencia, la esencia de los entes materiales —materia y forma— participa del acto de ser y por consiguiente está en potencia respecto a él. Es el *actus essendi* el que da la realidad en último término a todos los entes, es el acto de los actos, y todo otro acto o perfección está en potencia respecto a él.

En consecuencia, no hay ninguna dificultad en encontrar alguna sustancia creada que sea simple en cuanto a su esencia y, sin embargo, tenga la composición propia de la criatura: esencia y acto de ser. Por lo que no habrá que introducir la dualidad materia-forma, para distinguirla del creador. Lo radical en la criatura es estar compuesta de esencia y acto de ser. Este es el caso de los ángeles y del alma humana que son formas simples pero con alguna composición, la quiddidad y el ser, que se distinguen como potencia acto.

Por último, y aunque no se ha tratado expresamente en la presente tesis, el estudio de la *Summa Theologiae* I, q. 50, a. 2 puede hacernos comprender, por qué Santo Tomás concedió tanta importancia a ese filósofo hispano-judío, que fue Avicibrón, pensador que, a primera vista, podría ser catalogado como de segunda fila, y a quien, sin embargo, dedicó ¡nada menos! que cinco largos capítulos en su *De substantiis separatis*.

Avicibrón fue, ciertamente, en su época (y lejos de nosotros cualquier anacronismo), como lo ha sido en la nuestra cualquiera de los iniciadores del giro de la inmanencia. Siendo el prototipo medieval de la llamada opción intelectual por el subjetivismo hipercrítico, de no haber sido duramente discutido por Santo Tomás, la crisis moderna, ya incoada, hubiera estallado posiblemente en el siglo XIII. Sin embargo, merced a la gestión doctrinal del Aquinatense, pudo retrasarse al siglo XVI, y quien sabe si nunca se hubiera producido, de haber seguido la Filosofía por los surcos inaugurados por el Doctor Común.

Sin duda, que el Aquinatense intuyó el peligro, como único y solitario vigía en un mundo obcecado por una fidelidad malentendida a una tradición ya agotada, y que llevaba en su seno los gérmenes virales de corrupciones futuras. Por ello, cuando la corriente agustiniano-avicebronante triunfó en la dura batalla parisina y, sobre todo, en Oxford, la suerte de la filosofía moderna (paradójicamente denominada *nova via*) estaba ya echada. Duns Scotus y Ockham iban a ser sus primeros frutos, a los que seguirían los forjadores del nominalismo, que habría de alimentar a los cultivadores modernos del pensamiento occidental. Tal intuición, que quizás tuvo Santo Tomás, y que le revelaría como un genio profético en un mundo de espíritus mediocres, bien habrían de justificar tanto esfuerzo y tantas horas como hemos dedicado a Avicebrón y a su hilemorfismo universal.



ÍNDICE

	Pág.
PRESENTACIÓN	153
ÍNDICE DE LA TESIS	155
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	157
TABLA DE ABREVIATURAS	163
1. Introducción. Nociones generales	165
2. Doctrina de Avicibrón según Santo Tomás	169
3. Doctrina de Avicibrón en su «Fons Vitae»	172
a) Composición de materia y forma en las sustancias separadas, según Avicibrón	175
b) Concepto de materia y forma en Avicibrón	179
c) La forma para Avicibrón	182
4. Doctrina de Santo Tomás sobre la inmaterialidad de las sustan- cias espirituales	184
a) Consideraciones preliminares	184
b) Crítica a Ibn Gabirol en «De substantiis separatis»	186
5. Principios metafísicos de Santo Tomás, que informan su doctrina sobre las sustancias espirituales	192
a) Noción de acto	193
b) Noción de acto a partir del movimiento	193
c) Composición del ente en sustancia y accidente	195
d) Materia y forma como composición de potencia y acto	200
e) Composición de esencia y «esse» como potencia y acto	206
f) Participación y Causalidad	209
g) Analogía del ente	211
h) Modo de conocer el entendimiento humano las sustancias espi- rituales	212
6. Razón del estudio comparativo de los principios de Avicibrón y de Santo Tomás	213
7. Conclusión: en las sustancias espirituales no hay composición de materia y forma, pero sí de esencia y «esse»	215