

El problema del ser de Alberto Magno a Tomás de Aquino

SILVANA FILIPPI

Resumen: Este artículo indaga si la doctrina tomista del ser como *actus essendi* habría tenido algún antecedente en el pensamiento de Alberto Magno o si, más bien, este autor habría sostenido una concepción esencialista del ser.

Palabras clave: noción de “ser” – Alberto Magno – esencialismo – Tomás de Aquino – *actus essendi*

Abstract: This article asks whether the Thomistic doctrine of being as *actus essendi* would have had some background in the thinking of Albert the Great, or, rather, this author would have held an essentialist conception of being.

Keywords: notion of “being” – Albert the Great – essentialism – Thomas Aquinas – *actus essendi*

Es mucho lo que aún se discute acerca de la notoria herencia que Alberto Magno legó a Tomás de Aquino. Sin duda, aunque sobre varios tópicos existe pleno consenso, todavía quedan lagunas importantes respecto de la real magnitud que tuvo la influencia del gran maestro coloniense sobre el genial discípulo de Aquino en lo que toca a algunas cuestiones medulares. El problema del ser parece constituir uno de esos temas en que las opiniones se mantienen divididas hasta el día de hoy. Con todo, la renovación de los estudios sobre la metafísica tomásiana iniciada en el siglo XX, así como una profundización de

Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 5 n° 2
(2012), pp. 23-40. ISSN: 1851-8753
Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y
Letras, Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

la investigación en torno a la obra de Alberto Magno y su contexto histórico-doctrinal, indicarían una divergencia importante en este tópico que, naturalmente, no se limita únicamente a la significación de la noción de ser, sino que repercute directa y seriamente sobre otras cuestiones fundamentales como, por ejemplo, el modo en que ambos pensadores han comprendido la analogía entre Dios y las creaturas, o, incluso, la naturaleza del alma humana. El tema, en consecuencia, parece tener la mayor envergadura y conviene, por ello, tomarlo nuevamente en consideración en cuanto representaría el cruce de dos tradiciones metafísicas que de tanto en tanto contrastan en la historia del pensar filosófico.

1. Los antecedentes

En 1981, dentro de un volumen de *Miscelanea Mediaevalia* íntegramente dedicado a Alberto Magno, José Ignacio Saranyana¹ ofrecía una breve pero detallada reseña de las principales posiciones en torno al rol que le habría cabido al insigne dominico alemán en la formulación de la doctrina del *actus essendi*, noción que hoy se considera, entre quienes han comprendido su auténtico significado, el aporte más significativo y original de la metafísica tomista.

Apenas se comienza a recorrer el contrapunto entre las distintas posiciones que los estudiosos han tomado sobre el particular, uno no puede menos que reconocer que la cuestión se encuentra teñida por profundos equívocos que han afectado la historia del pensar desde largo tiempo, si no desde el inicio de la filosofía.

En verdad, se trata de discernir si, sobre la base de la distinción de esencia y existencia que, al parecer, tendría su origen entre los pensadores creacionistas árabes, Alberto habría alcanzado a perfilar

1 J. I. Saranyana, «Sobre la contribución de Alberto Magno a la doctrina del ‘actus essendi’», en *Miscellanea Mediaevalia*, Band 14, *Albert der Grosse. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1981, pp. 41-49.

la doctrina del *esse* o acto de ser como coprincipio de la esencia en la constitución metafísica del ente. La cuestión, como se dijo, resulta bien difícil, dada la confusión que afecta tanto a los autores medievales cuanto a los intérpretes contemporáneos de sus doctrinas.

Aunque suele haber acuerdo en que la distinción metafísica de esencia y existencia habría sido formulada por vez primera por Avicena, no debemos olvidar que, en rigor, existe un antecedente en Alfarabí quien conociendo la distinción aristotélica entre dos modos de preguntar por el ente, a saber, «si es» (que es objeto de simple percepción o de demostración) y «qué es» (cuya respuesta se hace explícita en la definición), trasladó este doble modo de interrogar propuesto por el Estagirita en el contexto de la lógica, hacia el ámbito de la metafísica. Vale decir que la distinción aristotélica meramente racional y sin correspondencia con la real constitución del ente, resultaba a partir de entonces interpretada en el plano de la metafísica como indicio del explícito reconocimiento del carácter creado de todo ente. Así, todo ente finito ha debido recibir la existencia para llegar a ser y ser lo que es, problema indudablemente ajeno al pensamiento griego.

En este sentido tomó Avicena aquella distinción a partir de la cual entendió que debía interpretarse la diferencia entre Creador y creatura, puesto que si la creatura es tan sólo posible hasta tanto reciba el ser de Dios, éste, en cambio tiene la existencia por sí y necesariamente. De ahí que la creatura requiera ser comprendida en términos de esencia-existencia, es decir, como algo posible que ha recibido la existencia efectiva, mientras que Dios es una existencia de suyo necesaria, a tal punto que puede decirse que «el Primero no tiene quiddidad», no es un algo que haya adquirido la existencia, sino la existencia misma *per se*. En contraste, las creaturas no serían más que esencias posibles que al recibir la existencia al modo de un accidente concomitante (*lazim*) se convertirían en seres necesarios, pero –claro está– *ab alio*.

Con tales orígenes, esa distinción metafísica de esencia y existencia en las creaturas habría llegado a ser conocida por los pensadores cristianos cuando las doctrinas de los árabes ingre-

saron al occidente hacia fines del siglo XII y particularmente durante el siglo XIII. Según la opinión de Denifle, en la adopción de esta dupla metafísica habría jugado un papel fundamental Guillermo de Alvernia.² En el mismo sentido se expresará E. Gilson, tiempo más tarde, al sostener que Guillermo «penetra resueltamente en la vía de la distinción entre esencia y existencia, que arranca de Alfarabí y de Avicena y alcanzará su término en la metafísica de Santo Tomás de Aquino».³ En efecto, si bien Guillermo de Alvernia es un teólogo de la antigua escuela que realiza una reflexión crítica sobre las filosofías árabes recientemente descubiertas, no sólo comprendió con claridad que no se pueden combatir eficazmente ideas que se ignoran, sino que, además, tuvo la perspicacia de advertir la importancia de Avicena y, sobre todo, el interés que ofrecía su distinción de esencia y existencia a un teólogo cristiano. Guillermo supo a partir de la doctrina aviceniana que el término «ser» (*esse*) posee una doble significación: por un lado, designa lo que la cosa es, su *quiddidad*, pero, por otro, «ser» tiene un sentido existencial que se advierte en el verbo *est* predicado de alguna cosa. Ambas acepciones son distintas en las creaturas, pues la existencia no es una nota constitutiva de su esencia sino una condición que le adviene por obra del acto creador. En Dios, por el contrario, su esencia no puede ser concebida como no existente, a punto tal que, sólo en Él, esencia y existencia se identifican.

A partir de estas nociones, sin embargo, Tomás de Aquino avanzaría concluyendo que en la cosa misma se da una real composición (*realis compositio*) de *essentia* y *esse*, no sólo en el sentido obvio de que un ente es algo actualmente existente que ha recibido el ser de su causa, sino en el sentido de que en su misma constitución metafísica se da un principio al que cada cosa le debe su existir, de modo que si por la *essentia* algo es lo que es, por el *esse* o *actus essendi* todo ente es o existe. Tal composición en modo alguno debe ser interpretada como distin-

2 H. DENIFLE, «Meister Eckeharts lateinische Schriften und Grundanschauung seiner Lehre», *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2 (1886) 486.

3 É. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid,² Rialp 1976, p. 391.

ción entre dos cosas (*duas res*) como lo hiciera desafortunadamente Egidio Romano creyendo traducir fielmente la doctrina del Aquinate. *Esse est aliud ab essentia*: un principio distinto, indudablemente, pero no una «cosa» distinta, pues el ser no designa «algo» sino el estar siendo del ente. En cuanto coprincipio constitutivo, el *esse* no se reduce a la mera actualidad o efectividad del ente (*actualitas*), no es el mismo ente en cuanto efectivamente presente, ni tampoco es un último complemento de la esencia, como, por otra parte, pensaba Avicena, sino que constituye el primer efecto del acto creador y la primera de todas las perfecciones. En cuanto a la esencia, ésta carece de cualquier tipo de realidad o estado de posibilidad antes de que el ente exista efectivamente: es tan sólo el límite o marco dentro del cual una creatura ejerce el acto de ser participado. Por eso no ha de entenderse como una instancia de algún modo anterior a la existencia, sino como la propia autorrestricción del *esse* creado. Sólo así las creaturas se distinguen de Dios que es el Acto Puro de Ser: la esencia representa el límite que indica su finitud. Por el *esse*, en cambio, las cosas se asemejan al Creador: *omne ens, in quantum habet esse, est Ei simile*.⁴ De ahí que, «el ser es lo más perfecto en todas las cosas [...] es la actualidad de todos los actos [...] y la perfección de todas las perfecciones»:⁵ «el ser es lo más íntimo a cualquier cosa y lo que está más profundamente en todas ellas».⁶

2. Opiniones encontradas

Ahora bien, cuando se trata de determinar si Alberto Magno, que efectivamente conocía la tradición filosófica árabe, contribuyó de algún modo a la formulación de esta original doctrina metafísica, el consenso entre los investigadores parece decrecer. Y es que la obra misma de un pensador tan plurifacético como el maestro de Colonia en parte dificulta el esclarecimiento de este problema, pero, además y quizás de modo más decisivo aún, la misma dilucidación del problema requiere comprender claramente el alcance de la noción de *esse* en uno y otro autor.

4 Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, L. II, cap. 22.

5 Tomás de Aquino, *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

6 Tomás de Aquino, *Sum. Th.*, I, q. 8, a. 1

Sigamos, para comenzar, la recensión que de estas opiniones encontradas ha realizado Saranyana, sin abrir juicio todavía sobre su mayor o menor acierto.

Quien se inclinó decididamente por una respuesta afirmativa fue P. Mandonnet. Su posición expresada en medio de una controversia desatada a comienzos del siglo XX, fue más tarde defendida y continuada por Manser en su muy conocida obra dedicada al tomismo.

Básicamente Manser admite la influencia boeciana patente por lo menos en el período inicial de la obra albertina. Según la célebre distinción de Boecio *diversum est esse et id quod est*, donde el *quod est* (lo que es) designa la sustancia, mientras *quo est* (aquello por lo cual es) apunta al *esse*, al fundamento de la cosa, que, en clave boeciana, reside en la naturaleza o esencia. No obstante, Manser apunta que este par de nociones había recibido otra lectura por parte de Hugo de San Víctor y la escuela franciscana, de la que Alberto se hace eco. Según esa interpretación la frase indicaría la dependencia de toda creatura (*quod est*) respecto de Dios que es su causa (*quo est*). Así, dice Alberto que: «Secundum alium tamen intellectum [los franciscanos] [...] tunc participat actu primae causae ut sit, actu vero secundae causae ut sit aliquid determinatum in speciebus» (*Summa de creaturis*, I, tr. IV, a. 1, ad 4). Incluso, afirma Gilson el mismo significado tendría el *esse* en el *De causis*, I.⁷

Con todo, en apariencia, esta interpretación alternativa de la fórmula boeciana no excedería la convicción general entre los pensadores cristianos acerca de que toda creatura ha recibido el existir de Dios, que es su causa. Sin embargo, es cierto que Alberto ha dicho, además, que este existir constituye un «principio esencial». Así, expresa por ejemplo sobre el alma que: «Anima sit compositum ex principiis essentialibus, quae sunt quod est et esse, sed non ex materia et forma» (II Sent., d. 8, a. 25), y usando términos similares, en el mismo Comentario a las Sentencias, ya había dicho que: «Mea opinio semper fuit quod angelus sit compositus ex partibus essentialibus: sed non ex materia et forma» (II Sent., d. 3, a. 4, sol.). De aquellas expresiones

7 É. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin 1948, p. 72, n. 1.

Manser deducía, entonces, que «se trata evidentemente de la distinción real entre esencia y existencia».⁸

No obstante, en una obra mucho más tardía como lo es la *Summa Theologiae*, Alberto dirá claramente sobre los ángeles que no difieren en especie, sino sólo en jerarquía y orden,⁹ razón por la cual, sería preciso o admitir que en esta obra ha retrocedido a su fomalismo boeciano inicial, o bien, que en el Comentario a las Sentencias en verdad no estaba aludiendo al ser en sentido existencial y su posición se ha mantenido esencialmente invariante, lo que, ciertamente, aunque no es seguro parece más lógico.

Por eso, respecto de las conclusiones de Manser, observa Saranyana: «Tenía razón el profesor de Friburgo al decir que esos textos albertinos suponen la distinción real entre esencia y ‘esse’. Pero resta probar, a nuestro entender, que aquí se trata del ‘esse’ perfección trascendental: es decir, que el ‘esse’ que Alberto denomina principio esencial no está en la línea de la esencia (orden formal), como una propiedad de ella, sino en la línea del existir (orden trascendental)».¹⁰ Tan es así que el mismo Manser, continúa Saranyana, «debió reconocer que ‘la pregunta ¿en qué consiste propiamente esta última y más fundamental composición de la criatura, incluso espiritual, a diferencia de Dios? fue para Alberto Magno un quebradero de cabeza’».¹¹

Es por ello que la idea de que el Coloniense hubiera intuitido el *actus essendi* ha tenido también sus detractores. Según Saranyana, ya en 1926, Roland-Gosselin¹² había indagado el

8 G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas ³1953, p. 603 (véase n. 8).

9 Alberto Magno, *Summa Theologiae*, II, q. 8, sol.: «Tertii dixerunt, quod omnes Angeli sunt unius speciei, different tamen hierarchiis et ordinibus [...] Et quia haec sententia Sanctis congruit, et in eam magis consentire videntur, ideo videtur huic opioni consentiendum esse, sicut persuadent rationes ultimate inductae».

10 SARANYANA, «Sobre la contribución de Alberto Magno...», p. 46.

11 Ibid. La cita de Manser corresponde a *La esencia del tomismo*, p. 605 (n. 8).

12 M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d’Aquin*,

sentido de la noción albertina de *esse*, concluyendo que, pese a algunas variaciones que pueden advertirse desde sus obras iniciales a las más tardías, el maestro de Colonia no habría cambiado sustancialmente su posición. Bien es cierto que a la notoria influencia boeciana que puede advertirse en la *Summa de creaturis* le habría sucedido una etapa con mayor presencia del planteo aviceniano, la cual, después del *Comentario a las Sentencias*, se irá pronunciando de tal modo que, en el *De causis*, el *esse* aparece entendido como algo extrínseco que le advendría a la esencia. Mientras que, hacia el final de su vida, en la *Summa Theologiae*, reaparecería nuevamente con fuerza la impronta boeciana.

Por su parte, Ducharme, siguiendo probablemente la línea de Raeymaeker, encaró en 1957 un estudio¹³ en el que analiza los diversos sentidos de la palabra *esse* en el corpus albertino, si bien tomando como referencia particularmente las primeras obras del autor, es decir, la *Summa de creaturis* y el *Comentario a las Sentencias*. Sobre la base de este análisis concluyó que, al menos en ese primer período, Alberto se muestra como un teólogo de la vieja escuela muy influido por el formalismo boeciano y poco por la doctrina aviceniana. Según esta interpretación «San Alberto se adscribió decididamente al partido de los teólogos de la esencia, pues concedió poca importancia a la existencia de las cosas. Aun reconociendo el valor metafísico del ‘*esse*’, no llegó a concebirlo como ‘acto de ser’, tal como después logrará su discípulo Tomás de Aquino».¹⁴ Con todo, Ducharme observa que en el mismo *Comentario a las Sentencias*, Alberto pregunta: «An *esse soli Deo sit proprium et aliis accidat*», ante lo cual responde que «*omne esse creatum [...] dicitur accidens*» en el indudable sentido de accidente predicable y no predicamental.¹⁵ No obstante, creemos que ello no

Paris ², Bibliothèque Thomiste 1948, pp. 172-184.

13 L. DE RAEYMAEKER, «Albert le Grand philosophe. Les lignes fondamentales de son système métaphysique», *Revue néoscholastique de philosophie* 35 (1935) 1-36.

14 SARANYANA, «Sobre la contribución de Alberto Magno...», p. 43.

15 Alberto Magno, I Sent., d. 8, a. 15, sol.

prueba suficientemente una oscilación entre la lectura esencialista del par *quod est-quo est* y una posición metafísica de corte decididamente existencial. Que las creaturas hayan recibido su existencia de Dios, no significa que una vez llegadas a la efectividad del ser las cosas alberguen en sí mismas algún principio distinto de sus notas esenciales.

En sentido semejante se ha manifestado Fernand Van Steenberghen quien en consonancia con los estudiosos antes mencionados expresa que: «Alberto Magno ignora la distinción real entre ‘esse’ y ‘essentia’ en sus primeros escritos (anteriores a 1250). En el *De causis* (libro I) retomó la doctrina de Avicena: el ‘esse’ de las criaturas viene de fuera y parece ser distinto de la ‘essentia’». Pese a lo cual Van Steenberghen concluye: «Sin duda, desconoce la doctrina metafísica del ‘actus essendi’».¹⁶

3. Siger de Brabante: intérprete coetáneo

Saranyana propone, no obstante, recurrir al testimonio de Siger de Brabante, coetáneo de Alberto y Tomás, que, conociendo las doctrinas de ambos, expuso lo esencial de ellas asumiendo una posición crítica. El valor de los dichos de Siger residiría, según el estudioso español, precisamente en su contemporaneidad con ambos teólogos medievales, si bien veremos que este criterio ha sido fuertemente rechazado por E. Gilson.

Lo esencial de la referencia sigeriana se encontraría en un texto descubierto por Martin Grabmann a comienzos del siglo XX. Allí, a propósito del libro IV de la *Metafísica* aristotélica definida como ciencia suprema que se ocupa del ente en cuanto ente, Siger introduce una sugestiva pregunta: «Si en las cosas creadas el ente [*ens*] o el ser [*esse*] pertenece a la esencia de las creaturas o es algo añadido a su esencia».¹⁷ Apenas planteada la

16 F. VAN STEENBERGHEN, extracto de la carta dirigida a J. I. Saranyana con fecha 18/10/1980 (citado por Saranyana en «Sobre la contribución de Alberto Magno...», p. 44).

17 «Utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum vel sit aliquid aditum essentiae». Véase el texto completo en M. GRABMANN, *Neu aufgefundene Quaestionem Sigers in den Werken des Aristoteles*, en *Miscellanea Francesco Ehrle*, Roma 1924, vol I, pp. 133-138.

cuestión llama la atención la identidad entre los términos ente y ser.

En la solución del problema, Siger expone y refuta lo que, en su peculiar interpretación, serían los argumentos de Alberto y Tomás. Así explica: «Algunos dicen que una cosa existe por una disposición añadida a su esencia, de modo que según ellos la cosa [*res*] y el ente [*ens*] no significan lo mismo, porque el ser [*esse*] es algo añadido a la esencia. Esta es la opinión de Alberto el Comentador. Su razón se encuentra en el *De causis* y es la siguiente: porque la cosa [*res*] tiene el existir [*esse*] de su primer principio».¹⁸

Este primer principio, claro está, es Dios que es por sí mismo. Y porque las cosas han recibido el ser de Él, continúa Siger, esa sería la razón por la que aquellos autores entre los que se cuenta Alberto, han concluido que «la cosa [*res*] se distingue del existir [*esse*]». Lo primero que sorprende en estas expresiones es, nuevamente, el particular uso de los términos que hace Siger. Si antes identificaba *ens* con *esse*, ahora distingue *res*, en lugar de *essentia*, de *esse*. El lector, pues, comienza a sospechar que en esa identidad del ser con el ente y de la cosa con la esencia, podría encontrarse la clave de la posición asumida por el propio Siger –como sabemos, estrictamente aristotélica–, y, previsiblemente, su imposibilidad de comprender no sólo la doctrina albertina, sino, sobre todo, la de Tomás.

En cuanto a las expresiones vertidas por Siger acerca de Alberto, sostendrá Gilson: «si Alberto Magno ha enseñado o no la distinción de esencia y existencia en las creaturas, yo no estoy capacitado para decirlo, pero, si lo hizo, no puede haber sido por esa razón [a saber: porque la cosa ha recibido el ser de

18 «Aliqui dicunt, quod res per dispositionem additum essentiae suae, in quod secundum pios res et ens non sunt ejusdem intentionis, ita quod esse est aliquid additum essentiae. Haec est opinio Alberti Commentatoris. Ratio sua est ista in libro de causis, quia res habet esse ex suo primo principio. Ipsum autem primum est illud, quod ex seipso est et illud quod ex seipso est et est illud quod est ex se etiam essentialiter rei ex se. Quare res distinguitur ab esse».

su primer principio]»¹⁹ y esto es así, porque no todos los autores creacionistas han descrito la donación del ser a las creaturas en términos de la distinción de esencia y existencia en el ente. Es un hecho que Agustín y Buenaventura la han definido como co-creación de materia y forma (a diferencia de la pura espiritualidad de Dios), y otros la han explicado en el sentido de una composición de acto y potencia en las creaturas (en contraste con la pura actualidad del Creador). Por ello, concluye Gilson, si Alberto ha sostenido la distinción de esencia y existencia en las creaturas, lo habrá hecho por motivos estrictamente filosóficos y no constreñido por la necesidad de sostener la noción de creación. La afirmación de que toda cosa creada no contiene en sí misma la razón suficiente de su propia existencia «no implica que la cosa en cuestión esté ella misma compuesta de su propia esencia y de su propia existencia; expresa meramente la relación de efecto a causa que se da entre cualquier creatura y su Creador».²⁰

En cuanto a Siger, luego de argumentar que la presunta prueba de Alberto en favor de la distinción de esencia y existencia no tendría validez por cuanto las creaturas reciben de Dios tanto la esencia como el existir,²¹ pasa a presentar una segunda formulación que adjudica también al maestro de Colonia y sus discípulos: «He aquí otra razón de ellos. Aquello a cuya esencia conviene existir o existe por sí mismo, no necesita de otro. Por consiguiente, si alguna cosa entre las cosas creadas tuviera el existir esencialmente no necesitaría de otro», lo que, a todas luces, es falso. Sin embargo, contra esto, Siger replicará que Alberto está haciendo alusión a la causalidad eficiente, mientras que si hablase desde la causalidad formal, la conclusión debería ser la opuesta: una vez recibido el existir, toda cosa es por sí misma.

19 GILSON, *El ser y los filósofos*, p. 108

20 GILSON, *El ser y los filósofos*, p. 109.

21 «Sed contra: quicquid est universaliter in re, est effectus primi principii ex nihil est eorum quae pertinent ad rem in re ipsa neque essentialiter neque accidentaliter, quin reducat in primum principium. Ergo haec distinctio nulla est scilicet inter essentiam rei et esse per hoc quod unum sit effectus primi principii et aliud non».

En cuanto a Tomás de Aquino, la exposición de sus argumentos por parte de Siger no es más feliz que en el caso de Alberto, incluso, advierte Gilson, francamente peor porque fray Tomás «en lugar de decir meramente que las sustancias deben su ser a alguna otra cosa, ha intentado hallar, en las sustancias mismas, un lugar determinado para la existencia misma que se supone que reciben».²² Ahora bien, si el existir es un principio metafísico constitutivo de las cosas que se diferencia de la esencia, mal podría brindarse una definición de él porque sólo la esencia es un qué definible. Frente a la esencia, el existir aparece como un coprincipio constatable del ente, pero no conceptualizable. Con todo, Siger eligió entre todas las formulaciones intentadas por Tomás para indicar el *esse* «la que, si fuera una definición, sería ciertamente el peor de sus fracasos».²³ Esa formulación es la que cita literalmente el maestro de París al decir que según el Aquinate: «Ser [*esse*] es algo sobreañadido a la esencia de la cosa, que no pertenece a la esencia de la cosa, pero que no es un accidente, sino algo sobreañadido como si estuviera, por así decir, constituido por la esencia, o a partir de los principios de la esencia».²⁴ La oscura dificultad de estas expresiones hace confesar a Siger: «Etsi conclusio vera sit, modum tamen ponendi non intelligo». Y, ciertamente, el aristotelismo de Siger era una barrera infranqueable para la comprensión de aquella intrincada descripción. Por esta razón, le resultó mucho más fácil refutar la fórmula que interpretarla en los términos de Tomás. Y así concluyó, victorioso e irónico, que considerar la existencia como algo sobreañadido a la esencia es «ponere quartam naturam in entibus», algo evidentemente inadmisibles para un aristotélico

22 GILSON, *El ser y los filósofos*, p. 112.

23 GILSON, *El ser y los filósofos*, p. 113.

24 He aquí la recensión de la misma fórmula por parte de Siger: «Algunos [se refiere a Tomás de Aquino] sostienen una opinión intermedia, al afirmar que el ser es algo añadido a la esencia de la cosa, que no pertenece a la esencia de la cosa ni es un accidente, sino que es algo añadido constituido esencialmente, o sea, a partir de los principios esenciales» (Ponunt autem quidam modo medio quod esse est aliquid additum essentiae rei non pertinens ad essentiam rei nec quod sit accidens sed est aliquid additum per essentiam constitutum sive ex principiis essentiae).

que no puede suponer una noción metafísica más allá de las reconocidas por el Estagirita: sustancia, esencia, materia, forma, accidentes. Si el *esse* tomista no se corresponde con ninguna de ellas, es perfectamente natural concluir, desde esa perspectiva, que el *esse* no es nada y que la dupla de esencia y existir no pasa de constituir una distinción de razón, pues, en la realidad fáctica, para toda sustancia es lo mismo ser que ser lo que es.

No obstante, y pese a tal imposibilidad de comprensión, Saranyana considera que el testimonio de Siger algo aporta a nuestro problema inicial, a saber, si Alberto anticipó en algún sentido la doctrina tomista del ser. En efecto, en primer lugar, Siger presenta como distintas las posiciones de uno y otro, y en segundo término, al referirse a la noción albertina del existir como accidente que le adviene a la esencia parece desestimar por completo que para el maestro de Colonia el *esse* posea el carácter trascendental que ciertamente tiene en la metafísica de Tomás de Aquino donde el ser no puede entenderse como accidente.

4. Dos vertientes disímiles

En favor de esta opinión parecen concurrir claros indicios hallables en las propias doctrinas de Alberto y Tomás. Así, por ejemplo, las distintas soluciones que ambos teólogos dieron a la cuestión de la naturaleza del alma humana y al problema de la analogía entre Dios y las creaturas permiten avalar que en lo que hace a la noción de ser, no existe continuidad entre uno y otro pensador.

Por lo que hace al primer tema es sabido que Alberto concibió el alma humana como sustancia y, sólo accidentalmente, como forma del cuerpo. De ese modo intentaba salvar al mismo tiempo la sustancialidad e inmortalidad que le correspondía en cuanto principio espiritual de operaciones, y su evidente unidad funcional con el cuerpo. Quiérase o no, sin embargo, la impronta del platonismo se imponía en este tema por sobre el aristotelismo pues decir que el alma es forma del cuerpo no esencial sino accidentalmente debilitaba considerablemente el fundamento metafísico de la unidad antropológica. Un cierto

dualismo, probablemente no elegido de modo preferencial, va implícito en la solución albertina. En contraste, ha sido precisamente la doctrina del *actus essendi* la que le ha permitido sostener a Santo Tomás simultáneamente que el alma humana es sustancia espiritual en cuanto es originalmente una forma portadora del acto de ser y, en consecuencia, una sustancia autosubsistente e inmortal, pero también esencialmente forma del cuerpo a la que comunica el acto de ser en intimísima unión metafísica y operativa. Por eso, al morir un hombre su alma podrá subsistir en virtud del acto de ser que le ha sido conferido, pero se encontrará esencialmente incompleta e imposibilitada de operar separada del cuerpo.

Ello hace pensar que si Alberto hubiera percibido el talante existencial de la noción de *esse*, probablemente habría elaborado una doctrina de la naturaleza del alma semejante a la de Tomás, en la que varias dificultades de peso resultaban allanadas, puesto que en ella quedaban sin duda salvadas tanto la sustancialidad del alma humana como su condición de forma esencialmente unida al cuerpo.

No obstante, muy significativa resulta también la doctrina de la analogía. Un reciente y meduloso artículo de Victor Salas²⁵ se propone mostrar que las aparentes oscilaciones de la compleja doctrina tomista de la analogía entre Dios y las creaturas, tendrían su origen en una primera consonancia con su maestro Alberto que fue decreciendo conforme ganaba peso en los escritos de Tomás una metafísica existencial centrada en el acto de ser. Ese cambio inicial ya sería visible en el trayecto que va desde el *Comentario a las Sentencias* al *De Veritate*.

Así, en su temprano *Comentario a las Sentencias* Tomás describe la relación analógica entre Dios y las creaturas en términos de analogía de referencia del mismo modo que lo había hecho su maestro. Ambos eran plenamente conscientes de que, dada la disparidad entre el Creador y sus efectos, debían evitar el tipo de analogía que se da entre las cosas creadas, según la cual muchas cosas comparten una misma forma. No se trata de

25 V. SALAS, «Albertus Magnus and Thomas Aquinas on the analogy between God and creatures», *Mediaeval Studies* 72 (2010) 283-312.

la analogía que se constata entre las especies y su género, ni entre los accidentes y la sustancia, ni entre las cosas que replican su forma en la materia. No es una «analogía filosófica», según las expresiones de Alberto, sino una «analogía teológica» que sólo puede ser entendida en términos de «imitación», es decir, donde las creaturas semejan imperfectamente lo que Dios es por esencia, en cuanto ningún ente finito puede recibir plenamente las perfecciones que su Creador les participa. No obstante, y pese a la plena conciencia que tiene Alberto de la necesidad de evitar en este tema tanto la equívocidad como la univocidad, reconoció una cierta univocidad de sentido en la noción analogada o, como él la ha llamado, una *univocatio quae est analogiae*,²⁶ que resulta de la tendencia propia de nuestras facultades cognitivas consistente en aprehender la relación entre Creador y creaturas en términos de un concepto simple que roza la univocidad. Para salvar esta dificultad Alberto propuso distinguir entre *res significada* y *modus significandi*,²⁷ de tal modo que si lo que se significa es común a Dios y los entes, no lo es el modo de significación, por cuanto las cosas finitas no pueden compartir plenamente ningún atributo divino.

Con todo, es sugestivo el cambio introducido por el Aquinate en su *De Veritate*. Allí, Tomás abandona la posición inicialmente próxima a la de su maestro y se inclina por la analogía de proporcionalidad intrínseca en la que la distancia entre Dios y las creaturas no se da en virtud de una desemejante imitación, sino de una correlación de proporciones que impide el riesgo de

26 Alberto Magno, *Super Dionysium de divinis nominibus* 1 n. 1 (Editio Coloniensis, Münster, 1972, 37.1:1, líneas 27-30): «Debe saberse observando los atributos de una causa [por ejemplo, Dios] que ellos se dicen de lo causado unívocamente, no equívocamente, pero por una cierta univocidad que es de analogía». Salas señala que esta *univocatio quae est analogiae* ha sido llamada por Alain DE LIBERA «monstruo teórico» (A. de Libera, *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*, Paris 2005, p. 123).

27 Alberto Magno, *Super Dionysium de divinis nominibus* 1 n. 3 (Editio Coloniensis, 37.1:2, líneas 30-34): «... participantes per posterius illud ipsum quod in eo est vere et absolute, quantum ad rem significatam per nomen, quamvis modus significandi deficiat a repraesentatione eius, secundum quod est in deo...».

la univocidad. Este cambio, según Salas, tendría su origen en la creciente desconfianza respecto de que la doctrina albertina de la analogía pudiese garantizar una distinción suficiente entre el Creador y sus efectos.

Sin embargo, la raíz última de este distanciamiento de Tomás respecto de Alberto residiría en que la *res significada* a la que alude al maestro de Colonia debe ser interpretada, en el marco de su ontología esencialista, en última instancia como forma, la cual, finalmente y desde una perspectiva noética, tiende a trascender y envolver la distinción entre Creador y creatura. Tomás, por el contrario, se mostró cada vez menos convencido de esta solución y conforme crecía su énfasis en el ser comprendido en sentido existencial se alejó de la doctrina defendida por su maestro. Sólo por esta transformación profunda en la concepción del ser, concluye Salas, fue posible que en sus obras maduras –*Summa contra gentiles*, *De potentia Dei* y *Summa theologiae*– Tomás retomara la analogía de referencia o atribución, pero desde entonces por completo interpretada a partir de la comunicación del acto de existir (*actus essendi*), analogía que ocurre ahora a nivel del juicio a través del cual la existencia es originalmente conocida. Dios, el *Ipsium Purum Esse Subsistens*, aparece así como *fons essendi* en un sentido que no admite ya el trasfondo de una unidad conceptual.

Si es así, podemos decir entonces que a pesar de haber recibido de Alberto una inmensa herencia, la mirada de fray Tomás se orientó en una dirección inédita, que registra escasos antecedentes en la historia de la filosofía. El gran maestro de Colonia representa de algún modo una versión notablemente rica de la vieja y extendida tradición esencialista en la que el ser, en última instancia, resulta entendido como «forma», vale decir, como configuración esencial e inteligible del ente. Su discípulo, en cambio, formuló una metafísica en la que el «ser» cobró pleno sentido existencial, sobrepujando todo intento de conceptualización. Con todo, al menos en su propio tiempo, no parece que su metafísica haya sido no digamos siquiera anticipada sino incluso comprendida por sus contemporáneos.

Silvana Filippi es Doctora en Filosofía, investigadora independiente del CONICET y profesora titular ordinaria de Historia de la Filosofía Medieval y del Renacimiento en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.
sfilippi@unr.edu.ar

Recibido: 10 de agosto de 2012.

Aprobado para su publicación: 25 de septiembre de 2012.