



Proyecto Sofía-ensayos de filosofía

Ateneo Pontificio Regina Apostolorum & Autores católico.org & Equipo de prensa y redacción

Gama-virtudes y valores

equipogama@arcol.org

LA PARTICIPACIÓN: RESPUESTA AL PORQUÉ DE TODO LO BUENO

METAFÍSICA

Ignacio Sarre, LC

Santo Tomás de Aquino comenta y explica una pequeña obra de Boecio, llamada *De Hebdomadibus*. "¿Cómo y por qué son buenas las cosas?" es la pregunta que se quiere responder. El presente estudio facilita el conocimiento de esta importante obra de filosofía que mediante la noción de 'participación' responde a una cuestión siempre interesante y actual.

INTRODUCCIÓN

Una joya aún poco apreciada

Durante varios siglos, Boecio y sus obras tuvieron un puesto privilegiado en la filosofía, sobre todo por sus contribuciones a la lógica y por sus importantes traducciones y comentarios a las obras de Aristóteles. En particular, sobre el *De hebdomadibus* sabemos que fue comentado en el siglo XII por Gilberto de Poitiers, Clarembaldo de Arras y Teodorico de Chartres. Parece que Santo Tomás no tuvo conocimiento de estos comentarios previos y él será el único en hacerlo en el siglo XIII. Sin embargo, no será hasta el siglo XX que tanto el *De hebdomadibus* de Boecio, como el comentario tomista a la obra, vuelvan a captar mayor atención.

Los motivos principales por los que algunos estudiosos del siglo pasado se han acercado con detenimiento a esta obra son los siguientes: el interés en la cuestión de la bondad de las cosas¹; los axiomas boecianos y la relación entre lógica y metafísica²; y el más importante, a nuestro modo de ver, el aspecto de la metafísica del ser y la participación. En esta línea van los amplios tratados de Cornelio Fabro y de Louis B. Geiger, así como la más reciente introducción al comentario tomista, realizada por Carmelo Pandolfi³. En el fondo, como subraya Juan Manuel Almarza en su introducción al *De Bono*, las otras cuestiones van subordinados a este aspecto más profundo que santo Tomás quiere presentar. El comentario al *De hebdomadibus* «respecto al tema del bien, es especialmente importante [...] El tema central que desarrolla, si los seres son buenos por naturaleza o por participación, es clave

¹ Véase en R. MCINERNY, *Boethius and Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1990, VIII: More on the good; en R. TE VELDE, *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden 1995, 8-20; y S. MACDONALD, «Boethius' claims that all substances are good», *Archiv. f. Geschichte der Philosophie*, Berlin 70 (1988), 245-279.

² Cf. L.M. DE RIJK, «Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être», en L. OBERTELLO (ed.), *Atti del Congresso Internazionale di studi boeziani*, Roma 1981, 141-156; J. AERTSEN, *Nature and creature*, E. J. Brill, Leiden 1988, 54-91.

³ Cf. C. FABRO en *La nozione metafisica di partecipazione*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950²; L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas D'Aquin*, Bibliothèque Thomiste, Paris 1942; C. PANDOLFI, *L'essere e la partecipazione*, en TOMMASO D'AQUINO, *Commento al libro di Boezio De hebdomadibus*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995.

para comprender tanto su teoría de la participación, como la distinción real entre ser y esencia»⁴.

A pesar de lo anterior, sigue pareciéndonos muy limitado el espacio y el interés que se ha dedicado hasta ahora tanto al opúsculo boeciano como al comentario tomista. Su riqueza merece mucho más, pues como afirma James Weisheipl, dicho escrito es extremadamente importante para poder entender el desarrollo tomista de la doctrina de la participación y para el estudio de la distinción real⁵, ambos temas centrales de la metafísica.

Muchos cursos de historia de la filosofía medieval, al hablar de Boecio, se centran en *La consolación de la filosofía*, en el *De Trinitate* o en sus traducciones y comentarios de lógica, olvidando a veces siquiera mencionar el *De hebdomadibus*. Nicola Abbagnano sólo menciona el título original del opúsculo⁶. Guillermo Fraile⁷, que regala a Boecio un tratamiento de casi 20 páginas, al *De hebdomadibus* le dedica menos de una; y de las 62 citas de las obras del romano, sólo una corresponde a la obra que Pandolfi llama «una pequeña joya en el tesoro de las obras que tratan sobre el ser»⁸. Fabro afirma que parece más amplia su actividad como traductor y comentador de las obras de lógica de Aristóteles, pero ha sido más profundo y decisivo el influjo de sus opúsculos teológicos más conocidos, refiriéndose al *De Trinitate* y al *De hebdomadibus*⁹.

Respecto al comentario tomista, por ejemplo, no se entiende por qué Jean Pierre Torrell le dedica una sola página de su amplio volumen, en la que además descaradamente afirma: «Sin entretenernos demasiado en este punto –se refiere al asunto de la participación, al que le ha dedicado hasta entonces un párrafo– señalemos a la atención del lector, el bellísimo prólogo...»¹⁰. Por otro lado, es evidente que hoy siguen siendo contados¹¹ los estudios,

⁴ J. M. ALMARZA, Introducción al *De Bono*, en TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*. I. *Filosofía*, BAC, Madrid 2001, 342.

⁵ Cf. J. A. WEISHEIPL, *Tommaso D'Aquino. Vita, pensiero, opere*. Jaca Book, Milano 1988, 144.

⁶ Cf. N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía*, I, Hora, Barcelona 1994⁴, 295-297.

⁷ Cf. G. FRAILE, *Historia de la filosofía*. I. *Grecia y Roma*, BAC, Madrid 1997⁷, 792-809.

⁸ C. PANDOLFI, *L'essere e la partecipazione...*, 7.

⁹ Cf. C. FABRO, «Intorno al fondamento della metafisica tomista» en *Tomismo e pensiero moderno*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 173.

¹⁰ J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona 2002, 87. Torrell exalta con razón el prólogo de santo Tomás que, partiendo de un versículo bíblico (*Sir*

traducciones y ediciones sobre este comentario que, aunque breve, juega un papel trascendente en el desarrollo de la filosofía de santo Tomás, como pretendemos mostrar con el presente trabajo.

¿Cuál puede ser la razón de esta falta de atención a una obra tan valiosa? Quizás, lo que el mismo santo Tomás afirma al inicio: que Boecio desarrolla el argumento, no de manera directa, sino oscura¹². Y sabemos que, en este comentario, santo Tomás procede apegado estrictamente al texto comentado –sin referencias históricas y casi sin citas de autoridades–, por lo que esa cierta oscuridad persiste¹³. A esta dificultad real, sin embargo, se nos debe imponer que la «*delectatio contemplationis sapientiae in se ipsa habet delectationis causam...*»¹⁴. Veremos a continuación cómo procederemos en esta labor.

Intención y estructura del trabajo

El presente trabajo pretende prestar atención a esta obra del siglo VI, mostrar la intención de santo Tomás al realizar el comentario y señalar algunos de sus resultados positivos, especialmente en provecho de la metafísica tomista de la participación.

En la respuesta de Boecio a la cuestión planteada por el diácono Juan¹⁵, santo Tomás ha descubierto una buena oportunidad para tratar el asunto que le interesa: la participación. Nuestro propósito es profundizar en un tema vital para la metafísica y la filosofía. Se trata de un tema que estará presente en todo su itinerario filosófico, entonces apenas incipiente¹⁶, y que jugará un papel cada vez más determinante.

32,15-16), hace una comparación entre la contemplación de la sabiduría y el juego. Sin embargo, nos parece que el resto de la obra merece también una mención más amplia.

¹¹ Se puede tomar como referencia la bibliografía que se presenta en C. PANDOLFI, *L'essere e la partecipazione...*, 65-77.

¹² Cf. THOMAE AQUINATIS, *Expositio libri Boetii De Ebdomadibus*, en *Opera omnia*, Edición Leonina, Roma 1992, tomo L, I, 80-81.

¹³ Nótese la diferencia frente al estilo del comentario al *De Trinitate*.

¹⁴ THOMAE AQUINATIS, *Expositio libri Boetii...*, I, 41-42.

¹⁵ El título preciso y original del tercer opúsculo teológico de Boecio señala cuál es la mencionada cuestión: *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona*.

¹⁶ Sobre la fecha de composición de la obra no hay un acuerdo general. La tendencia más señalada entre los estudiosos es colocarla entre 1256 y 1259, junto al *De Trinitate*. Pero también hay

Comenzaremos presentando, de manera muy general y sin pretensión alguna de ser exhaustivos, la doctrina de la participación en la filosofía de santo Tomás. Este aspecto se mostrará muy ligado al de la asimilación y síntesis que hace de platonismo y aristotelismo. La exposición de diversas interpretaciones al respecto tiene por objeto mostrar la importancia que se le ha dado al tema y la falta de un acuerdo general sobre muchos puntos. Haremos un fugaz recorrido histórico en el que nos detendremos sólo en las estaciones principales que influyeron en la formación de la noción tomista de participación: Platón, Aristóteles y el neoplatonismo. Esto nos permitirá exponer a continuación la tesis de que el tomismo, centrado en la noción de participación, es una síntesis original. Terminaremos este primer capítulo, resaltando los fundamentos que permiten a santo Tomás elaborar su noción y le dan un profundo alcance metafísico.

En el segundo capítulo, centraremos nuestra atención en Boecio. Analizaremos a grandes rasgos lo que nos parece el núcleo de su pensamiento y sus fuentes. Presentaremos, con la mayor brevedad y claridad posibles, diversas interpretaciones sobre el opúsculo boeciano, motivo de notables divergencias entre filósofos del siglo XX. Y, por último, intentaremos clarificar qué papel jugó esta obra de Boecio en la elaboración tomista de la doctrina de la participación.

En tercer lugar podremos dirigir directamente nuestra mirada al comentario de santo Tomás al *De hebdomadibus*, recorriendo sus diversas partes. Dedicaremos especial atención a la exposición de los axiomas y el cometido de analizar la obra lo realizaremos guiados particularmente por los estudios de Fabro, quien a nuestro modo de ver es uno de los filósofos que ha logrado penetrar el tema con mayor claridad y profundidad. Pondremos en relieve algunos aspectos en los que se evidencia la superación de la *litera* boeciana, lograda por santo Tomás. A continuación, intentaremos mostrar otros aspectos de la participación que encontramos delineados en el comentario al *De hebdomadibus*. Finalmente, proyectaremos en algunos trazos cómo los conceptos de participación, *esse*, causalidad, acto y potencia, bajo

razones para situarla en una fecha posterior, como se ve en la introducción de la edición leonina. Cf. THOMAE AQUINATIS, *Expositio libri Boetii...*, 264; y en la introducción de Pandolfi. Cf. C. PANDOLFI, *L'essere e la partecipazione...*, 78.

su concepción original, le permitieron a santo Tomás realizar una “nueva navegación” del pensamiento filosófico¹⁷.

¹⁷ La expresión es usada por Vittorio Possenti para explicar el itinerario histórico y especulativo de la filosofía y más específicamente de la metafísica. Cf. V. POSSENTI, *Terza navigazione*, Armando, Roma 1998.

I. LA DOCTRINA TOMISTA DE LA PARTICIPACIÓN EN GENERAL

A. Diversas interpretaciones de la doctrina tomista

La noción de participación ha estado notablemente presente en las recientes disputas alrededor de la filosofía de santo Tomás. Para sus adversarios, puede ser el arma que condena el tomismo al fracaso, pues parecería una “traición” a sus principios¹⁸. Para sus partidarios, es la salvación y la fuerza de todo el sistema, como iremos mostrando en el desarrollo de este trabajo.

La participación parece ofrecer respuesta a una de las más antiguas y sobresalientes controversias de la historia de la filosofía: la de la relación entre platonismo y aristotelismo. Creemos que será útil, de cara a nuestro objetivo, hacer alusión a las tendencias generales ante este problema y a algunas contribuciones que nos parecen positivas, para saber qué pensaba santo Tomás sobre la participación. Lo haremos con la mayor brevedad y claridad posible, tratando de indicar sólo los rasgos esenciales de pensamientos muy elaborados, para no correr el riesgo de caricaturizarlos.

Con frecuencia se escucha y se acepta como cierto que la filosofía de santo Tomás, en su estructura especulativa, es un aristotelismo que ha sufrido algún leve retoque superficial. Por esta línea, ya en el siglo XIII, el tomismo tuvo enemigos acérrimos. El franciscano John Peckam fue uno de los primeros propagadores de una interpretación limitada del pensamiento filosófico del maestro dominico. Considerando inconciliables platonismo y aristotelismo, Peckam afirmaba que santo Tomás se limitó a hacer una repetición de los puntos de vista de Aristóteles. Por ello, el único motivo válido por el cual tomarlo en cuenta era para someterlo a la censura eclesiástica.

Hoy en día, quizás con menor dureza pero con la misma ignorancia, otros ven buenas intenciones en santo Tomás, pero lo reducen a un sincretismo artificial y forzado de la

¹⁸ Opinión que considera el tomismo esencialmente como aristotelismo y juzga una “traición” dar tal importancia a una noción de origen platónico como la de la participación.

herencia de los antiguos, destinado al fracaso. Baste reproducir, como muestra, una afirmación de Pierre Duhem:

La vaste composition élaborée par S. Thomas d’Aquin, se montre à nous comme une marqueterie où se juxtaposent, nettement reconnaissables et distinctes les unes des autres, une multitude de pièces empruntées à toutes les philosophies du paganisme hellénique, du Christianisme patristique, de l’Islamisme et du Judaïsme. Le Thomisme n’est pas une doctrine, il est une aspiration et une tendance: il n’est pas une synthèse, mais un désir de synthèse¹⁹.

Retomando este modo de juzgar, Louis Rougier ha razonado de manera similar. La única filosofía cristiana *de iure* es el tomismo. Su verdad fundamental radica en la distinción real entre esencia y acto de ser en las creaturas. La inspiración en este punto fue tomada por santo Tomás del neoplatonismo, repudiando en su tesis principal la adhesión prometida al aristotelismo. Fracasa así su sistema filosófico y se muere la esperanza de una filosofía cristiana²⁰. Nos resulta evidente que algunas afirmaciones de Rougier son gratuitas y su rigor lógico es discutible. Se revela un conocimiento superficial de la estructura teórica, de los principios basilares, del mismo devenir y la génesis histórica del pensamiento tomista.

Hay otras interpretaciones más equilibradas y que concuerdan más con el pensamiento que pretendemos exponer, en cuanto han contribuido a la comprensión y recta interpretación de esta doctrina.

Es interesante la propuesta que hace J. Durantel de un “tomismo dionisiano”, en vez del tradicional “tomismo aristotélico”. Puede parecer exagerada la influencia que otorga a PseudoDionisio, pero es un ejemplo de investigación histórica sobre las fuentes del tomismo, lo cual se echa de menos en muchos autores contemporáneos. Junto con otras obras similares, su contribución hubiera ayudado aún más a evitar las interpretaciones excesivas y a fomentar una visión conciliadora de las filosofías platónica y aristotélica²¹.

¹⁹ P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, A. Hermann, Paris 1905, V, 569.

²⁰ Cf. L. ROUGIER, *La scolastique et le Thomisme*, Gauthier-Villars, Paris 1923.

²¹ Cf. J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Dénis*, Alcan, Paris 1919.

Jozsef Horvath coloca la participación a la raíz del sistema tomista, con una orientación epistemológica de gran valor que, sin embargo, le hace descuidar el encuadramiento metafísico del problema²².

Gastón Isaye, influido por la orientación actualista de Joseph Maréchal, subraya la relación de esta noción con la cuarta vía de Santo Tomás y señala su fecundidad, pues la noción de participación sugiere claramente otras nociones: la noción de distinción, entre poseer una perfección y ser la esencia de la misma; la de limitación, implicada en el poseer una perfección de modo parcial; y la de analogía, al parecerse algo imperfectamente a un ser perfecto²³.

De la obra de André Hayen sobre la intencionalidad en la filosofía de santo Tomás, nos parece de relevancia cómo muestra que la noción de participación se encuentra al centro del complejo organismo cognoscitivo humano: intelecto agente y posible, especie inteligible y *verbum*; el significado mismo del proceso abstractivo no se puede comprender si no es en referencia a relaciones de participación. El autor afirma claramente que la metafísica tomista de la potencia y el acto es esencialmente una metafísica de la participación. Y apoyándose en un texto capital de santo Tomás (*Quodl.* II, a. 3), llama a la metafísica de la participación una metafísica del tener²⁴.

Joseph de Finance es también un partidario de la distinción real y del *esse* como núcleo profundo de la metafísica tomista. El acto de ser es la fuente de todas las actualidades. Y bajo ese prisma, considera prevalentemente la participación dinámica. Uno de sus grandes méritos es haber buscado el sentido de los problemas metafísicos a través de una rigurosa investigación histórica sobre las fuentes del pensamiento tomista y sobre el desarrollo del mismo²⁵.

²² Cf. J. HORVATH, *La sintesi scientifica di S. Tommaso d'Aquino*, I, Torino 1932.

²³ Cf. G. ISAYE, «La théorie de la Mesure et l'existence d'un maximum selon saint Thomas», *Archives de Philosophie* XVI, Beauchesne, Paris 1940.

²⁴ Cf. A. HAYEN, *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, Desclée de Brouwer, Paris 1942, 263.

²⁵ Cf. J. DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1960².

B. Fuentes principales de la doctrina tomista de la participación

No es objeto del presente estudio presentar el análisis exhaustivo de las fuentes tomistas, ni un recorrido histórico sobre la noción de participación²⁶. Pero, al menos para enmarcar nuestra interpretación del pensamiento tomista, será útil enumerar brevemente los pasos más significativos.

Hay que mencionar que es el mismo santo Tomás quien, en dos pasajes de las *Questiones Disputatae*, menciona sus fuentes de modo explícito. En el *De Potentia* se plantea el problema de la creación universal: «*Utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo*» (*De Pot.* q. III, a. 5), y prueba su respuesta negativa con tres razones: una de Platón, una de Aristóteles y una de Avicena. Dichas tres razones tienen como fondo la noción de participación. Y en el *De Veritate*, preguntándose «*utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam*», responde negativamente que «*secundum tres auctores oportet dicere, creaturas non esse bonas per essentiam, sed per participationem, scilicet secundum Augustinum, Boëthium et auctorem libri De Causis*» (*De Ver.* q. XXI, a. 5). Faltaría agregar a estos seis autores a PseudoDionisio, referido en otras ocasiones por santo Tomás y de notable influencia en el asunto de la participación.

Vayamos por pasos. Sobre la influencia de Platón, hay que partir del hecho de que santo Tomás tuvo acceso en su tiempo a muy pocas de sus obras²⁷, y que lo conoció más por las referencias –no siempre imparciales– de Aristóteles (en la *Metafísica*, la *Ética Nicomaquea*, el *De Anima*...). El nacimiento de la noción de participación tiene lugar con su teoría de las ideas. Para el fundador de la *Academia*, “participar” expresa la relación entre la realidad sensible de lo singular y concreto con la realidad inteligible, universal y abstracta. Aristóteles dirá que lo único que hizo Platón fue cambiar el nombre a la doctrina pitagórica, hablando ahora de participación y no de imitación. Esta reducción a una simple diferencia de terminología a muchos les parece una exageración²⁸. En definitiva, la hermenéutica de los

²⁶ En esta sección, presentamos el pensamiento de C. FABRO en *La nozione metafisica...*, 39-78, y en «Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione», en *Esegesi Tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 421-447.

²⁷ En tiempos de santo Tomás, se conocían el *Fedón*, el *Menón* y algunos fragmentos del *Timeo*.

²⁸ «It is surprising that Aristotle should describe the change from *mimesis* to *methexis* as only verbal». Cf. W. D. ROSS (ed.), *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1924, I, 162.

escritos platónicos ofrece serias complicaciones que aquí no pretendemos resolver. Para nuestro interés, subrayemos que el mérito de santo Tomás estuvo en haber descubierto las virtualidades que encerraba el pensamiento platónico, superando su aspecto caduco.

La respuesta definitiva al mensaje de Platón, no podía llegar sin la mediación de Aristóteles. El primero fue maestro del segundo durante varios años, en la *Academia*. Una vez que Aristóteles elaboró poco a poco su sistema, parecería haberse convertido en adversario de la filosofía platónica en su conjunto. Pero no lo vio así santo Tomás, que detectó más de un aspecto compatible entre ambos y se valió de ellos para elaborar, en un esquema aristotélico, una teoría completa de la participación.

Sin embargo, no fue santo Tomás el primero en avanzar en esa línea. Antes que él, se distinguió el neoplatonismo por el esfuerzo de mostrar un acuerdo entre Platón y Aristóteles. Lo anterior se muestra ya en Amonio, maestro de Plotino; en el mundo latino, más explícitamente, se encuentra esta tendencia en Boecio; y en la tradición árabe, en Alfarabi.

Dada la gran variedad que se da en el neoplatonismo, podríamos distinguir al menos dos grandes corrientes al interno de la escuela, siendo la segunda la que inspiró e influyó más directamente en santo Tomás:

Si può dire in generale che mentre il neoplatonismo arabo elabora la nozione di partecipazione in prevalenza secondo il metodo intuitivo ascendente (verso l'Uno) della linea di Plotino-Porfirio che passa in S. Agostino e nelle scuole medievali che a lui direttamente s'ispirano, la nozione tomistica di partecipazione s'ispira direttamente al più rigoroso metodo dialettico discendente di Giamblico-Proclo mediante la speculazione dello Pseudo Dionigi e dell'opuscolo arabo del *De Causis*²⁹.

Dicho esfuerzo de mostrar un acuerdo entre los dos grandes filósofos griegos, entre la trascendencia platónica y la inmanencia aristotélica, se desarrollará en diversas etapas e intentos que asumen la forma de una conciliación más o menos ecléctica.

²⁹ C. FABRO, «Elementi per una dottrina tomistica...», 427-428. En otra de sus obras (cf. ID., «Intorno al fondamento...», 218), Fabro afirma que con el pasar de los años, Santo Tomás elaboró en modo siempre más personal la metafísica de la participación según la línea Boecio-PseudoDionisio-Proclo. Es de subrayar que incluye en esta ocasión a Boecio.

Pandolfi dice que la síntesis del neoplatonismo conjugó lo menos satisfactorio de cada uno: la subsistencia separada de las ideas de Platón y el primado del *nous* de Aristóteles. Esta “conciliación” –que en realidad es mucho más que eso– llegará a una profunda maduración con la síntesis de santo Tomás, que elevará lo mejor de cada uno: la participación y la inmanencia del acto. Resulta interesante y útil para adentrarnos en el siguiente apartado la siguiente afirmación de Fabro:

[San Tommaso] assume e approfondisce le fonti dottrinali, patristiche e filosofiche, diffuse nel suo tempo; ma, a differenza dei contemporanei, invece di optare per qualcuna di esse, le fa convergere tutte verso una sintesi di superamento dei contrasti... Le fonti o *auctoritates* vengono assunte come stimoli, suggestioni, punti di partenza...³⁰.

C. Una síntesis original y fecunda

Partiendo de esta breve exposición de las fuentes tomistas, podemos exponer con mejor fundamento nuestra propia interpretación sobre la participación y la relación entre platonismo y aristotelismo en la filosofía de santo Tomás. Hoy en día, la mayoría de los tomistas y muchos otros autores concuerdan en línea general con esta opinión de que el tomismo constituye una síntesis original. Citemos como ejemplo a Aime Forest:

Saint Thomas ne se contentera pas de juxtaposer l'une et l'autre explication (platonica ed aristotelica)... Tout se passe comme si la philosophie platonicienne de la participation ne pouvait être sauvegardée que dans une philosophie aristotélicienne de l'expérience et du réel³¹.

Efectivamente, la síntesis tomista nos parece original. Por un lado, acoge el núcleo metafísico de la trascendencia platónica, que le llevará a la noción de creación, a la composición de *esse* y esencia, a la teoría de la continuidad metafísica de los seres. Y por

³⁰ C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 219.

³¹ A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1931, 307.

otro lado, salda dicho núcleo con el acto de la inmanencia aristotélica, que le permite postular, por ejemplo, la unidad de la forma sustancial y la doctrina de la abstracción. En todos estos puntos, pero sobre todo en los primeros (creación y distinción real), la originalidad es evidente.

Dicha síntesis no parece el fruto de un momento repentino de inspiración, de una gran luz al inicio de su itinerario especulativo. No fue así desde el inicio. Esta síntesis fue el resultado de una evolución y maduración del pensamiento de santo Tomás³². Basta ver como en la madurez de la *Suma Teológica*, planteando la cuestión de la bondad de las cosas y habiendo manifestado sus reservas frente a la metafísica platónica del mundo sensible, santo Tomás afirma que el pensamiento de ambos filósofos concuerda en lo que dice a las relaciones de causalidad entre Dios y el mundo³³.

El conocimiento directo que en los últimos años de su vida tuvo de escritos neoplatónicos, le permitió seguir aclarando y profundizando su pensamiento metafísico. En el *De substantiis separatis* (del 1272-73), resuelve el problema clásico del neoplatonismo sobre el acuerdo entre Platón y Aristóteles. En el capítulo tercero («*In quo conveniat opinio Platonis et Aristotelis*») muestra la convergencia en puntos esenciales como la composición real en las criaturas de esencia y *esse*, la inmaterialidad absoluta de las sustancias espirituales y la doctrina de la providencia. En el capítulo cuarto («*In quo differunt Plato et Aristoteles*»), deja ver que las divergencias existen pero en torno a puntos secundarios³⁴.

En *La nozione metafisica di partecipazione*, Fabro trata el asunto de la siguiente manera, en tres pasos. Primero: podemos afirmar que el tomismo es esencialmente un aristotelismo. Para quien goza de familiaridad con sus textos y conoce su desarrollo y las primeras polémicas, no cabe duda sobre este punto. Segundo: no se trata, sin embargo, de una pobre repetición servil de un “aristotelismo histórico”. Más bien, podríamos hablar de un “aristotelismo especulativo” (o de un “aristotelismo tomista”) que ha desarrollado *ab intra* la virtualidad escondida en los principios fundamentales del filósofo del Liceo. Y tercero: en

³² Se considera que la actitud más benigna y conciliadora de santo Tomás ante las doctrinas platónicas se debe principalmente al ulterior conocimiento que tuvo de fuentes patrísticas influenciadas por el platonismo, de las obras de PseudoDionisio y del opúsculo *De Causis*.

³³ Cf. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 6, a. 4

³⁴ Cf. C. FABRO, «Elementi per una dottrina tomistica...», 434-435.

este desarrollo, santo Tomás ha logrado una asimilación, no forzada o ficticia sino natural, del aspecto perenne del platonismo: la participación³⁵.

En la conclusión de la misma obra, Fabro afirma: «Per questo sotto diversi aspetti si può dire tanto che il Platonismo nel Tomismo viene specificato dall'Aristotelismo, quanto che l'Aristotelismo viene specificato dal Platonismo: personalmente però io ritengo che la prima formula sia la più corretta»³⁶.

Nos hemos detenido en examinar el papel que juegan platonismo y aristotelismo en la síntesis tomista, porque así podemos descubrir el indiscutible lugar esencial que ocupa la noción metafísica de participación al interno de la filosofía de santo Tomás. En palabras de Battista Mondin: «Non è semplicemente usare un'espressione platonica anziché aristotelica: è concepire in modo nuovo i rapporti tra causa ed effetto, instaurando tra loro un nesso molto più intimo e profondo»³⁷.

D. Fundamentos y novedad de la doctrina tomista

Antes vimos las fuentes a las que se remonta santo Tomás, no para repetirlas o asumirlas de modo poco inteligente, sino para integrarlas en su propia síntesis. Expondremos ahora de modo más sistemático dónde está la novedad y alcance de la doctrina, que santo Tomás fundamenta en la noción de *esse* como acto primero y fundante. Es este *actus essendi* el que lo llevará a alturas y profundidades insospechadas para sus antecesores.

Santo Tomás aceptó, sin reservas, el primado del acto sobre la potencia de la doctrina aristotélica. Puso el acto en su pureza metafísica como perfección y afirmación del ser y la potencia como capacidad de recibir la perfección. De ahí se siguen dos consecuencias: que la potencia no se dice en un solo modo (como materia prima) sino en cuantos modos son las formas de ser sujeto; y que la materia prima no tiene acto alguno, sino que es sólo sujeto y su

³⁵ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 5.

³⁶ *Ibid.*, 354.

³⁷ B. MONDIN, «Partecipazione», en *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso D'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, 438-439.

actualidad le viene por la forma³⁸. De este modo, santo Tomás dio un nuevo alcance a los conceptos de acto y potencia³⁹.

De la nueva comprensión del acto y la potencia, deriva la tesis de la unidad de la forma sustancial en todos los cuerpos. Fue ésta una de las tesis más contestadas durante la vida de santo Tomás. La admisión de muchas formas (aunque ordenadas y subordinadas a la principal) o de una forma intermediaria destruye la unidad esencial de los seres.

La afirmación de la distinción real de esencia y acto de ser en todas las creaturas es la conclusión del nuevo concepto de acto elaborado por santo Tomás. En sus primeras obras, presenta dicha distinción en cierta dependencia de la metafísica extrinsecista de Avicena⁴⁰. Pero en las obras más maduras se impone la fórmula más perfecta del primado del acto, mediante la noción de participación, en dos etapas: 1) la perfección pura no puede ser sino sólo una y el ser es la primera perfección, el acto de todos los actos; 2) las creaturas son, entonces, seres por participación en cuanto la esencia participa del *esse* y es así potencia respecto al acto último⁴¹.

Así, con la noción de participación, santo Tomás logra superar los escollos del agustinismo medieval, demostrando que las inteligencias, aún siendo simples en su esencia, son compuestas en cuanto creaturas en el orden del ser. Además, gracias a la composición metafísica de esencia y acto de ser, reivindica contra el averroísmo que las inteligencias dependen absolutamente de Dios mediante la creación y la conservación⁴². Por último, y quizás lo más valioso para el objeto de nuestro interés, la noción de participación le proporciona la fórmula para expresar la analogía entre las creaturas y el Creador:

³⁸ La escuela del agustinismo medieval será más tarde retomada y radicalizada por Duns Scoto y por Francisco Suárez. «*Materia prima ex se et non intrinsece a forma habet suam entitatem actualem essentiae...*» (cf. F. SUÁREZ, *Disputationes metafísicas*, II, Gredos, Madrid 1960, XIII, IV, 9).

³⁹ Cf. C. FABRO, «Elementi per una dottrina tomistica...», 431.

⁴⁰ Avicena considera la existencia como un accidente que se añade a la esencia.

⁴¹ Cf. C. FABRO, «Elementi per una dottrina tomistica...», 433.

⁴² Cf. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 44, a. 1.

Non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas propter convenientiam in forma secundum eandem rationem generis aut speciei, sed secundum analogiam tantum, prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem⁴³.

⁴³ *Ibid.*, I, q. 4, a. 3, ad 3^{um}.

II. BOECIO

A. El “programa neoplatónico” de Boecio

Tal vez sólo por el hecho de haber comentado las obras del Aristóteles, durante mucho tiempo se consideró a Boecio, de modo absoluto, como un aristotélico, descuidando el análisis de sus fuentes y sus doctrinas⁴⁴. Otra postura hace pensar que Boecio hizo propio el programa del neoplatonismo de buscar una cierta síntesis de Platón y Aristóteles. En un fragmento, comentando precisamente a Aristóteles, él mismo lo afirma así:

His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam eosque non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerique et his philosophia maximis consentire demonstrem⁴⁵.

Boecio lo hizo, no simplemente como filósofo neoplatónico, sino también como cristiano: buscaba favorecer con la propia síntesis la preparación a la especulación teológica en la que la fe y la razón se encontrarán⁴⁶. Así lo afirma Fabro: «Boezio [...] è il vero padre della Scolastica in tutto il suo ambito teologico e filosofico in quanto a lui si deve la formulazione dei termini e dei problemi fondamentali del nuovo mondo spirituale nel Cristianesimo occidentale»⁴⁷.

Sin embargo, hay diversidad de opiniones sobre la medida en que “el último de los romanos” logró este fin. Algunos no dejan de verlo como un convencido del aristotelismo que se expresa en fórmulas platónicas. El título del *De hebdomadibus* a algunos les recuerda a las *Eneadas* de Plotino y el tema del opúsculo –sobre la bondad de las cosas– sin duda hace pensar también en la escuela neoplatónica.

⁴⁴ Muy interesante resulta el estudio de P. Hadot porque busca las fuentes a las que se remonta Boecio. Lo presentaremos en el siguiente apartado. Cf. P. HADOT, «La distinction de l’être et de l’étant dans le *De hebdomadibus* de Boèce», en *Miscellanea Mediaevalia 2, Die Metaphysik im Mittelalter*, 147-153.

⁴⁵ BOETHIUS, *In librum Aristotelis De Interpretatione commentaria maiora*, en J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologia latina*, Migne, LXIV, 433 D.

⁴⁶ Sobre al vida y obra de Boecio, referimos a la completísima biografía y referencia bibliográfica en D.K. KRANZ, «Boethius», en *Biographisch - Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 24., Nordhausen 2005, 259-310.

⁴⁷ C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 173.

Sobre esto, Gilson considera que se da cierta indecisión en Boecio, que proponía la solución de Aristóteles, pero no sin reservas y sin descartar a Platón. Cita el siguiente párrafo de Boecio para mostrarlo:

Platón piensa que géneros, especies y otros universales no sólo son conocidos con independencia de los cuerpos, sino que existen y subsisten fuera de ellos; en tanto que Aristóteles piensa que los incorpóreos y los universales son objeto de conocimiento, pero que solamente subsisten en las cosas sensibles. Mi intención no ha sido decidir cuál de estas dos opiniones es la verdadera, ya que ello corresponde a una filosofía más alta. Nos hemos limitado a seguir la opinión de Aristóteles, no porque nos inclinemos preferentemente a ella, sino porque este libro ha sido escrito en vista de las *Categorías*, cuyo autor es Aristóteles⁴⁸.

Aún más, Gilson considera que la única intención de Boecio era traducir, comentar, conciliar y transmitir; ser un intermediario entre la filosofía griega y el mundo latino. Y si bien es verdad que eso hizo y eso fue, no creemos que fuera su única pretensión.

Al menos contamos con un ejemplo en el que podemos constatar que Boecio funge como intermediario entre los dos grandes filósofos: el de las ideas ejemplares en Dios. Es un concepto platónico el retener que las formas que no son subsistentes, pero existen en la materia, son imperfectas y limitadas. Y que, en consecuencia, son consideradas como “participaciones” derivadas de las formas que existen sin materia. Pero dado que estas formas universales no pueden tener una subsistencia real, sólo podemos concebirlas como formas inteligibles de un intelecto –el intelecto divino creador– en el que están las formas de todas las cosas.

Encontramos en esto una fusión y un tranquilo equilibrio entre principios platónicos y aristotélicos. Del primero: la calificación de ente por participación e imperfecto dada a la realidad sensible que debe depender de lo perfecto que es por esencia. Y del segundo: la determinación de las formas originarias sin materia, como ideas de un agente intelectual.

Baste ya este esbozo para señalar que en el deseo de conciliar Platón y Aristóteles, tomando lo mejor de cada uno, encontramos ya un fuerte denominador común entre el

⁴⁸ E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid 1965², 135.

programa de Boecio y el que siete siglos más tarde realizaría santo Tomás. Además, se trata de dos cristianos convencidos que quieren volar alto con sus dos alas: la fe y la razón⁴⁹.

B. Diversas interpretaciones del opúsculo boeciano

a) Un laberinto de interpretaciones

El tercer opúsculo teológico de Boecio ha recibido tantas y tan variadas interpretaciones, que podríamos sentirnos como perdidos en un laberinto. En palabras de Ralph McInerny, que se ha dedicado al estudio del *De hebdomadibus*, nos encontramos ante una cacofonía de voces⁵⁰.

Un punto de discusión es el de las fuentes de Boecio: algunos han subrayado más el aristotelismo de sus escritos; otros, apuntan más al origen neoplatónico de sus fuentes. Otro punto de divergencia, que ya hemos tratado en el apartado anterior, es el de las pretensiones de Boecio. El aspecto que quizás ha suscitado más controversia es el del significado de la pareja *esse – quod est* en el *De hebdomadibus*. Sobre esto y el significado que se atribuye a ambos términos nos detendremos a continuación.

En su monumental tratado *Le systeme du monde*, Pierre Duhem dedica una sección a la distinción boeciana entre *esse* y *quod est*. Su principal objetivo parece ser establecer un acuerdo entre Boecio y Temistio. Afirma así:

Les pensées de ces deux auteurs s'identifient. Lors donc que Boece écrit *diversum est esse et id quod est*, nous devons entendre : L'essence (*esse*), qui est la forme, ne se confond pas avec la chose concrète et réellement existante (*id quod est*)⁵¹.

Sin embargo, nos parece difícil leer y entender a Boecio como lo hace Duhem. Por un lado, identifica el *esse* con la esencia y el *id quod est* con la cosa concreta. Pero luego

⁴⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1998, intr.

⁵⁰ Cf. R. MCINERNY, *Boethius and Aquinas...*, 163. McInerny analiza en este libro la relación entre Boecio y santo Tomás. Además de un tratamiento general, dedica especial atención al *De Trinitate* y al *De hebdomadibus*, las dos obras de Boecio comentadas por santo Tomás.

⁵¹ P. DUHEM, *Le system du monde...*, 289.

interpreta un pasaje de modo distinto. Dice que *reliqua enim non sunt id quod sunt* quiere decir que lo que no es Dios no es lo mismo que su esencia. ¡Aquí identifica *id quod est* con esencia! A nuestro parecer, estas y otras incoherencias se presentan en el texto de Duhem, también por la relación que establece entre algunos textos del *De hebdomadibus* con textos del *De Trinitate*, sin tener en cuenta que se trata de opúsculos de diferente tipo.

M.D. Roland-Gosselin, en un estudio dedicado al tema de la distinción real, presenta el punto de vista de filósofos y teólogos. Entre los primeros, inicia con Aristóteles y sigue con Boecio. En síntesis, su tesis es que, para Boecio, *esse* significa la esencia –o forma– de la substancia o de un accidente; y que nunca habla de la existencia como distinta de la esencia⁵².

En su tratado monográfico sobre el ser en Boecio, Joseph H. Brosch presenta sistemáticamente el uso que Boecio hace del concepto “ser” en todas sus obras. En el segundo comentario al *Isagoge* de Porfirio, significa existencia; mientras que en la *Consolación* usualmente significa esencia, lo mismo que en el *De Trinitate*. En el *De hebdomadibus*, que examina más a fondo, Brosch encuentra inequívocamente que *esse* nunca es usado en el tratado como un infinitivo sustantivado, significando existencia. Siempre está por esencia, a veces de la substancia, a veces de los accidentes. En el fondo, parece que la mayor preocupación de Brosch es prevenir al lector de encontrar cualquier cosa semejante a la distinción entre esencia y *esse*⁵³.

El punto de vista de Brosch fue criticado como excesivo por Viktor Schurr⁵⁴. Rechaza sobre todo que se dé una evolución en el *esse* boeciano, de los escritos lógicos a los teológicos. Schurr critica también la opinión de Roland-Gosselin, quien afirma que Boecio siempre usa *esse* en el sentido de *esse essentiae*⁵⁵.

⁵² Cf. M.D. ROLAND-GOSSELIN, «Le *De ente et essentia*: études critiques», *Bibliothèque Thomiste* 8 (1926).

⁵³ Cf. J.H. BROSCHE, *Der Seinsbegriff bei Boethius, Mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Sosein und Dasein*, F. Rauch, Innsbruck 1931, 58.

⁵⁴ Cf. V. SCHURR, «Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der skythischen Kontroversen», en *Forschungen z. christl. Literatur und Dogmengeschichte*, Bd. XVIII, I, Paderborn 1935, 33-35, 42-44.

⁵⁵ La terminología *esse essentiae* y *esse existentiae* es, evidentemente, muy posterior a Boecio y a santo Tomás. A pesar de los problemas que implica esta “duplicación” del *esse*, tendrá gran influencia

b) La interpretación de Pierre Hadot

Nos detendremos ahora en el análisis de Pierre Hadot sobre la distinción que Boecio hace en el *De hebdomadibus*⁵⁶. Comencemos por citar la valoración que hace de la misma: «Par la distinction qu'il établit entre l'*esse* et le *quod est*, le petit traité de Boèce, communément appelé *De hebdomadibus*, a joué un grand rôle dans l'élaboration de l'ontologie médiévale»⁵⁷.

A continuación, Hadot considera útil enunciar algunas afirmaciones textuales que Boecio hace sobre cada una de las partes de la pareja *esse - quod est*. Sobre el *esse* cita: *nondum est; nullo modo aliquo participat; nihil aliud praeter se habet admixtum*. Sobre el *id quod est* señala que: *accepit formam essendi; suscipit esse; participat eo quod est esse; participare aliquo potest; potest habere aliquid praeterquam quod ipsum*.

A partir de estas afirmaciones de Boecio, va aclarando que *id quod est* se refiere al ente, noción que implica necesariamente composición entre un sujeto y las formas que éste recibe. El *esse* se le agrega según una forma determinada (*forma essendi*). El *id quod est* participa entonces a la vez al *esse* (en la medida en que es) y a algo más, en cuanto es según una cierta forma, en cuanto es alguna cosa determinada. Hadot lo dice así: «*L'étant est donc finalement sujet-qui-est-quelque-chose*».

El *esse* designa evidentemente al ser, pero Boecio nos dice muy poco sobre lo que entiende por esto. Insiste solamente en su pureza. El *esse* no participa de otra cosa y no admite mezcla con algo que no sea él mismo. No tiene predicado, no es un sujeto que entra en composición con una forma. Boecio distingue el *esse* recibido por los entes y el *esse* primero. Habla del *esse omnium rerum*, y también del *esse primum*, idéntico al Bien primero.

a partir de la segunda escolástica. Aún hoy en día es usada por filósofos, incluso por quienes se profesan fieles seguidores de santo Tomás, a quien esa terminología no le era muy familiar.

⁵⁶ Cf. P. HADOT, «La distinction de l'être...», 147-153.

⁵⁷ *Ibid.*, 147.

Dando un paso interesante, Hadot afirma que para entender más exactamente el sentido de esta distinción en Boecio, es necesario conocer la fuente de la que Boecio “ha tomado prestado”. Ésta no ha sido descubierta con certeza. Pero en algunos textos neoplatónicos encontramos huellas de la misma. En efecto, *esse* corresponde a *tò einai* y *quod est* a *tò on*. La encontramos, por ejemplo, en el neoplatónico latino Mario Victorino: «*Ante on et ante logon, vis et potentia existendi illa est quae significatur hoc verbo quod est esse, grace quod est tò einai*»⁵⁸. Victorino quiere decir que antes del ente –que es determinado, inteligible, definido, porque tiene una forma– hay un ser, que es sin forma. Para Victorino se trata de la primera y la segunda hipóstasis neoplatónicas. El ser, que trasciende toda forma, es idéntico al Uno y le podemos aplicar el método de la teología negativa, justamente porque es sin forma, es decir, incognoscible. El ente, la segunda hipóstasis, es el primer objeto inteligible, determinado por su propia forma.

También en Porfirio encontramos una doctrina que distingue el ser del ente, identificándolos con la primera y la segunda hipóstasis, respectivamente. Según dicha doctrina, el ser es anterior al ente porque es más simple y porque el ente implica una composición. La simplicidad del ser es al mismo tiempo indeterminación. Es lo más original y lo más universal, porque está libre de toda forma. A mayor indeterminación, la actividad aumenta. Por eso, el ser es el obrar puro ilimitado. Dice Hadot: «Il y a donc deux modes d'être: l'être transcendant qui est supérieur à toute forme, et l'être qui découle de cet être transcendant»⁵⁹. Y a este ser derivado, se agrega una forma. En otras palabras, fuera del ser absoluto, no hay sino formas determinadas de ser que corresponden a sujetos determinados.

Es ésta la doctrina que Hadot ha reconocido también en Boecio. El *esse* es el ser primero. A la luz de las enseñanzas de Victorino y de Porfirio, se puede concebir al *esse* como un obrar puro, que trasciende toda forma. Es anterior a la sustancia y al ente, porque es su causa. El *quod est* es el ente. Es y subsiste a partir del momento en que ha recibido una forma determinada. Así se explica Hadot:

⁵⁸ MARIUS VICTORINUS, «Adversus Arium», ed. P. HENRY - P. HADOT, en *Sources Chrétiennes* 68 (1960), IV 19, 4. «Avant l'on et le logos il y a cette force et cette puissance d'être que l'on désigne par le mot esse, en grec tò einai».

⁵⁹ P. HADOT, «La distinction... », 151.

L'étant reçoit bien l'être. Mais il ne le reçoit pas comme une forme. Toute l'argumentation du traité, concernant la bonté des étants, consistera justement à montrer que l'être des étants n'est pas une forme, comme les autres, mais en somme qu'il est antérieur à toute forme. Pour être substance, l'étant doit d'abord exister, c'est-à-dire recevoir l'être, puis recevoir la forme qui détermine cet être selon le mode propre du sujet ; l'être de l'étant sera donc l'être d'un homme, ou d'un animal... Autrement dit l'être de l'étant se présente toujours sous une forme déterminée. Ce n'est donc pas l'être qui est forme, c'est la forme qui s'ajoute à l'être⁶⁰.

Hadot está hablando de la oposición entre el ser indeterminado y el ser determinado por una forma. Y si bien Boecio identifica como sus predecesores neoplatónicos el *esse* con la primera hipóstasis, no así el ente con la segunda hipóstasis, pues para él es ente toda substancia o cosa producida por el ser. Y así, en todo lo compuesto, uno es el ser (recibido del Ser primero) y otro es el sujeto que lo recibe. Mientras que en lo simple realmente no se da esta distinción. «*Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet*»⁶¹.

Hadot concluye y ofrece su visión sobre el problema planteado en el opúsculo boeciano:

La distinción entre l'être et l'étant constitue le ressort fondamental de l'argumentation du traité. Les étants sont bons, mais leur bonté n'est pas un quelque-chose qui s'ajouterait à l'être, comme un accident, soit même comme un attribut substantiel, qui appartiendrait alors à l'étant en tant que tel étant. La bonté n'est pas une forme qui déterminerait l'être des étants, mais elle est identique à l'être des étants : ils sont bons existentiellement, parce que leur être est dérivé de l'Être premier qui est le premier Bien. L'identité de l'être et du bien dans l'Être premier fonde cette identité dans les étants⁶².

Hadot afirma con seguridad que tanto la temática como el modo mismo de tratarla, reflejan que el *De hebdomadibus* de Boecio no puede ser sino la "traducción latina" de un texto neoplatónico. Puede parecer atrevido. Lo que sin duda resulta evidente es que su estudio ofrece una buena contribución al tema, pues trata de remontarse a las fuentes del autor y trata la obra de Boecio independientemente del comentario tomista, lo que nos libra, al menos en primera instancia, de mayores enredos de interpretación.

⁶⁰ *Ibid.*, 152.

⁶¹ THOMAE AQUINATIS, *Expositio libri Boetii...*, II, 17-18, 270.

⁶² P. HADOT, «La distinction...», 153.

c) La interpretación de Cornelio Fabro

¿Qué entiende exactamente Boecio con *esse* y *quod est*? Veamos cómo plantea y explica Fabro el problema, haciendo un rápido recorrido por el *De hebdomadibus*.

El tratado parte de la ya conocida pregunta: si las cosas son buenas por participación o por esencia. Parece que no pueden ser buenas por participación, pues no serían buenas en sí mismas, por lo que son. Pero tampoco parece posible que sean buenas por esencia, pues su ser se identificaría con la bondad.

Antes de responder al asunto, Boecio ha propuesto una serie de principios *per se notae* que pondrán las bases de la solución postulada. En estos axiomas, Boecio busca mostrar la naturaleza de la relación entre el *id quod est* y el *esse*, y expresa dicha relación con el término platónico de participación. Así lo presenta Fabro:

Il contenuto teoretico è riassunto principalmente nelle nove lapidarie proposizioni che seguono al breve prologo: di esse la prima è di natura metodologica generale e l'ultima introduce alla soluzione specifica del problema ch'era stato posto a Boezio da un certo Giovanni, diacono della Chiesa Romana [...]. Le sette restanti proposizioni espongono in forma assiomatica il rapporto strutturale di *quod est* ed *esse* mediante la nozione di partecipazione⁶³.

En definitiva, Fabro reconoce la dificultad para establecer con precisión el significado de la debatida distinción en los diversos artículos y libros en que trata el tema. Observa que ya para los medievales, dicha fórmula estuvo lejos de tener un significado uniforme. Una investigación histórica exhaustiva sobre el asunto evidencia con claridad que los primeros pasos sobre este camino no fueron fáciles ni siempre satisfactorios⁶⁴. Además, el paso de los siglos, acompañado de disputas e interpretaciones parciales o exageradas, parece haber oscurecido aún más la cuestión.

⁶³ C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 187.

⁶⁴ Cf. C. FABRO, «La distinzione tra *quod est* e *quo est* nella *Summa De Anima* di Giovanni de la Rochelle», en *Esegesi Tomistica...*, 72-73.

Se puede intentar una generalización, siempre aproximada, diciendo que la interpretación más común es que *quod est* indica lo concreto, la materia y sujeto como tal; mientras que el *esse* boeciano se refiere a la forma y al acto de la materia y del sujeto, pero nunca el *esse* que en la posición tomista se compone con la esencia. Queda además la dificultad de determinar la naturaleza de dicho sujeto y de dicho acto, así como sus mutuas relaciones. El mismo Fabro aclara que estas proposiciones no tratan tanto –o así tan simplemente– de las relaciones entre abstracto y concreto, posible y real, sino de lo real mismo en cuanto considerado como acto de la forma (*esse*) o como el todo existente (*quod est*).

Algo muy cercano dice Pandolfi, al resumir así la doctrina de Boecio: «Boezio sostiene che l'essere astratto ideale non esiste; però, l'essere esiste –realmente distinto– nel sinolo *id quod est*, in cui l'*id quod* riceve sopra sé la *essendi forma*, cioè partecipa all'essere»⁶⁵. Y agrega una nota interesante, en la que afirma que Boecio claramente ha optado por una lógica realista moderada de origen aristotélica, que presupone la verdadera distinción entre acto y potencia. Están presentes en la cosa la multiplicidad potencial y la forma unitaria actualizante. La forma es real, pero no es una cosa, es un principio metafísico. Es un *id quo* a través del cual la cosa es. Ni platónicamente separada, ni nominalísticamente abolida.

Lo que parece claro es que en esta interminable controversia sobre la exégesis del texto boeciano sólo hay un acuerdo general: que el texto boeciano no sugiere directamente la distinción real *esse-essentia*. Dice Roland-Gosselin: «Il nous paraît donc certain que Boèce ne parle jamais de l'existence distincte de l'essence»⁶⁶.

Y Gilson se expresa así al respecto: «Boecio no planteaba todavía claramente el problema de la relación entre la esencia y la existencia, pero sí el de la relación entre la sustancia y el principio de su ser sustancial, esto es, lo que la hace ser como sustancia»⁶⁷. Y

⁶⁵ C. PANDOLFI, *L'essere e la partecipazione...*, 25.

⁶⁶ M.D. ROLAND-GOSSELIN, «Le *De ente et essentia*: études critiques», *Bibliothèque Thomiste* 8 (1926), 145. Citado en C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 102.

⁶⁷ E. GILSON, *Historia de la filosofía medieval...*, 140-141.

parece que así lo había entendido también otro comentador de Boecio: Gilberto Porretano, cuyo comentario podría ser objeto de otro profundo estudio⁶⁸.

En la tercera parte de este trabajo, al recorrer una a una las proposiciones de Boecio y el respectivo comentario tomista, trataremos de seguir aclarando el significado de *esse* y *quod est*, y en qué modo ya está presente, si lo está, lo que santo Tomás llegará a proponer como la distinción real (y composición metafísica) de esencia y *esse*.

d) Méritos de Boecio

Independientemente de lo anterior, podemos reconocer algunos méritos a Boecio. Primero: el *De hebdomadibus* muestra que Boecio sí realizó una síntesis personal, rechazando así la tesis de que no haya elaborado un pensamiento propio sino que sólo repitió, tradujo, comentó... Segundo, como bien valora Fabro: con Boecio es la primera vez que el *esse* aparece solo y es significativo *per se*, como *esse ipsum*. Y esto es una novedad en la filosofía occidental⁶⁹. Además, Boecio aplica el *esse* a la esencia de Dios. Y dicha fórmula categórica no tiene paralelo en la Patrística, si no es por la referencia obvia al texto del Éxodo.

Por último, diremos que requiere bastante reserva la afirmación de McInerney: «*Sine Thoma, Boethius mutus esset*». Con este título del epílogo de su obra *Boethius and Aquinas*, pretende decir que Boecio sólo puede hablarnos hoy a través del comentario tomista. También insinúa que es injusto presentar un Tomás que no debe nada a sus fuentes, y en esto último podemos estar de acuerdo.

Como ya afirmamos antes, no hay conflicto entre el reconocimiento de ambas realidades: los méritos de Boecio y la originalidad de santo Tomás. A continuación pretendemos examinar más directamente qué papel juega Boecio como fuente del pensamiento de santo Tomás.

⁶⁸ Puede verse al respecto N. HÄRING, «The commentary of Gilbert of Poitiers on Boethius *De hebdomadibus*», *Traditio* 9 (1953), 177-211.

⁶⁹ Cf. C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 186.

C. Boecio como fuente tomista

a) Contexto

Nos remontamos al siglo XIII, en el contexto de la disputa sobre el hilemorfismo universal. El problema de una cierta composición del ente finito, que no coincidiera con la hilemórfica, se presentaba inevitable cuando se quiso determinar la estructura metafísica de las sustancias inmatrimales, que se debían distinguir del acto puro y de las sustancias materiales. Los maestros de las universidades de París y Oxford se profesaban fieles seguidores de la doctrina de san Agustín⁷⁰, pero debían la formulación de su postura al filósofo hebreo Avicibrón. Admitían una cierta materia especial en los espíritus, capaz de fungir como potencia y principio de plurificación individual.

Pero una voz discordante se alzaba contra esta solución de compromiso. La asimilación intelectual de las inteligencias creadas requiere la inmaterialidad absoluta. La admisión de una “materia espiritual” era del todo ficticia y forzada.

Afortunadamente, además de la pareja aristotélica de materia y forma, los medievales conocían otra, que pondrá la base para poder afirmar la diferencia radical entre el Creador y las creaturas, lo absolutamente simple y lo compuesto. Esta pareja, aún teniendo un significado difícilmente precisable⁷¹, fue apta para intentar los primeros pasos de toda una nueva orientación. Esta pareja era la formada por la distinción *quod est* y *esse*, que encontramos en el *De hebdomadibus* de Boecio⁷². Y fue precisamente santo Tomás quien se atrevió a dar esos pasos.

⁷⁰ Cf. C. FABRO, «La distinzione...», 71.

⁷¹ Sobre el significado que *id quod est* y *esse* tienen en la obra de Boecio ya hemos hablado.

⁷² Cf. THOMAE AQUINATIS, *Expositio libri Boetii...*, II, 1, 270: «*Diversum est esse et id quod est*».

b) La relación entre Boecio y santo Tomás

Muchos estudiosos insisten en que los comentadores medievales, incluyendo a santo Tomás, no captaron el punto esencial que Boecio quería remarcar. Entre ellos, sobresale Pierre Duhem. Se insiste en que Boecio no enseñó lo que santo Tomás considera que Boecio enseñó sobre el *esse*. De ahí la expresión de Brosch sobre un «malinterpretado Boecio» («falsch verstandene Boethius»). En general se acepta que santo Tomás fue más allá que Boecio, pero se dista mucho de un acuerdo sobre la comprensión del texto boeciano y del *esse* tomista.

Dos hechos parecen evidentes y no se contraponen. Uno, que el *De hebdomadibus* de Boecio fue una fuente de inspiración para santo Tomás. El otro, que santo Tomás fue más allá que Boecio, y que “le hizo decir” más de lo que el romano en su tiempo pudo haber sugerido –aunque tampoco se debe exagerar en este sentido. Claramente lo dice Fabro: «Leggendo Boezio, S. Tommaso procede secondo un proprio cammino pensando a un proprio concetto di *esse*»⁷³. Y agrega que el verdadero comentador no es el que se limita a repetir las expresiones o ideas, sino quien logra penetrar profundamente el problema y la carga teórica, transponiéndolo y resolviéndolo según la problemática más avanzada del propio tiempo. Y haciendo un fino enlace, Fabro afirma que lo que hizo Boecio con Platón y Aristóteles, lo hizo santo Tomás con Boecio⁷⁴.

Santo Tomás no es un repetidor ni un mero sintetizador o conciliador de doctrinas históricas; sabemos cómo actuó él con las fuentes que frecuentó en su estudio: las consideró instrumentos valiosos para elaborar su propio sistema. El tratado boeciano fue una ocasión para que santo Tomás pusiera algunas bases metafísicas, que continuarán en elaboración y maduración durante largos años. No es pobre ni poca la importancia de la contribución del *De hebdomadibus* a esta “síntesis creativa” de santo Tomás, que no rebaja el valor de la tradición recibida.

⁷³ C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 179.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 180.

Valga otro ejemplo del modo en que santo Tomás se acerca a sus fuentes y la intención con que realiza sus comentarios. Comentando el *Peri Hermeneias* de Aristóteles⁷⁵, santo Tomás se deja guiar por Boecio para exponer las interpretaciones de Alejandro de Afrodisia y de Porfirio, después repasa la de Amonio y, finalmente, se dirige por cuenta propia al texto aristotélico. «Suivant sa méthode habituelle en ses commentaires, veuille donner le sens du texte aristotélicien, en réalité, il laisse affleurer sa propre conception»⁷⁶. Más que la “fidelidad histórica” o la “exactitud exegética”, importa precisar el pensamiento que santo Tomás está elaborando.

Ilustra esto la crítica que el mismo Fabro plantea al principio exegético de Pelster y Descoqs. Estos sostienen que los términos de autores precedentes usados por santo Tomás – por ejemplo *quod est* y *esse*– deben ser interpretados rigurosamente en el sentido que tenían en las fuentes originarias. Fabro sostiene que eso es como sustituir con la filología la historia de los problemas especulativos. Y “los contradictores” responden que de otro modo se puede hacer decir a cada autor lo que uno quiera, como de hecho hacen los tomistas⁷⁷. Más adelante, Fabro contrarresponde citando al mismo Descoqs contra su propia causa: «L’important n’est pas de savoir ce qu’en réalité a pensé Boèce, mais la manière dont l’a compris Saint Thomas»⁷⁸.

Pero volviendo al punto que nos interesa, citemos a Weisheipl, recurrido estudioso de su vida y obra: «Este tratado ayudó a santo Tomás a fundar su filosofía sobre la distinción real. Si bien la distinción que Boecio hace no es idéntica a la versión elaborada por santo Tomás, éste último frecuentemente se refiere a Boecio como fuente...»⁷⁹.

Fabro afirma que el hecho de que no se encuentre la distinción real entre esencia y *esse* en Boecio, no excluye que Boecio pueda figurar entre las “fuentes directas”, aún entre las

⁷⁵ De hecho, es uno de sus últimos comentarios y quedará inconcluso. Lo completará Cayetano tres siglos más tarde.

⁷⁶ C. FABRO, «Le retour au fondement de l’être» en *Tomismo e pensiero moderno...*, 279.

⁷⁷ Cf. C. FABRO, «Neotomismo e Neosuarzismo», en *Esegesi Tomistica...*, 169. Resulta interesante el profundo análisis del autor, que dedica toda una sección (160-189) a exponer la exégesis moderna y la exégesis tomista de la pareja *id quod est* – *esse*. El tono de disputa de tan brillante exposición le resta interés para nuestro cometido en el presente trabajo.

⁷⁸ *Ibid.*, 170. Fabro toma la cita de «*Revue de Philosophie*», 1939, 246.

⁷⁹ J. A. WEISHEIPL, *Tommaso D’Aquino...*, 143.

más decisivas de la posición tomista. No lo entienden así quienes a partir de la ausencia de tal distinción en Boecio, concluyen la ausencia de la misma en santo Tomás. Y tampoco lo entienden así quienes, como Brosch, dicen que cuando santo Tomás evoca a Boecio, lo malentiende o lo malinterpreta.

Pandolfi reconoce el distinguido papel del *De hebdomadibus*, pero también aclara con firmeza que la hermenéutica boeciana no está cerca del *actus essendi* de santo Tomás. Boecio sólo ha comenzado el camino que santo Tomás recorrerá y culminará. Boecio funda el *esse* sobre la forma y es la “forma divina” que fundamenta la perfección y trascendencia del *esse*. Será obra de santo Tomás interpretar el *esse* como trascendencia de toda forma y de todo acto, elevando así la forma divina al acto puro del *Ipsum Esse*.

En el siguiente capítulo seguirá presente esta temática, pues al hablar sobre la participación en el comentario tomista al *De hebdomadibus* veremos en qué puntos encontramos acuerdo entre ambos y en cuáles santo Tomás superó a Boecio.

III. EL COMENTARIO TOMISTA AL *DE HEBDOMADIBUS* DE BOECIO

A. El comentario al *De hebdomadibus* y la participación

Sobre el papel que juega Boecio en la elaboración inicial de la doctrina tomista sobre la participación tenemos dos evidencias: los comentarios al *De Trinitate* y al *De hebdomadibus*. La primacía del segundo en este aspecto es notable, pues es un comentario completo y literal que contiene la primera exposición completa de la metafísica tomista de la participación⁸⁰. En ambos comentarios, santo Tomás comienza a partir del binomio *forma* y *esse*, en el primero; *quod est* y *esse*, en el segundo. En otro paso, Fabro describe así el itinerario tomista:

S. Tommaso nel commento giovanile che fece al *De hebdomadibus*, prese i termini nel loro significato metafisico, e partendo dalla nozione di partecipazione elaborò su queste astruse proposizioni i principi cardinali della sua metafisica, arrivando alla conclusione ultima della distinzione reale fra essenza ed esistenza nelle creature, che S. Tommaso spesso ama enunciare con i termini di Boezio, come distinzione fra *quod est et esse* (cfr. *In I Sent.*, Dist. VIII, q. V, a. 1; *S. Theol.*, I^a, q. 50, a. 2 ad 3^{um}; *Quodl.* II, q. II, a. 3; *Quodl.* III, q. VIII, a. 20)⁸¹.

El comentario desempeña un rol bien preciso al interno de la metafísica tomista: aplicar la distinción real aristotélica a la noción de *esse*, en lo cual la participación juega un papel decisivo. Encontramos afirmaciones de gran claridad: «*Sicut possumus dicere de eo quod currit sive de corrente quod currat in quantum subicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens sive id quo est sit in quantum participat actum essendi*»⁸².

Esta distinción real puede ser también designada como “participación por composición”, en cuanto consiste en poseer en parte una perfección que en su esencia es más amplia. A esta posesión parcial corresponde una cierta composición de “el que posee” y “lo

⁸⁰ Cf. C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 173.

⁸¹ C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 100.

⁸² THOMAE AQUINATIS, *Expositio libri Boetii...*, II, 55-59, 271. Se pueden encontrar muchas formulaciones similares en otras obras de santo Tomás: «*Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum*» (*De anima*, a. 6, en *Quaestiones Disputatae*, II, P. Lethielleux Editoris, Paris 1884, 192).

que es poseído”, e implica por lo tanto una distinción real entre ellos, que no significa separación.

La participación “por composición” se da cuando el sujeto participa del accidente. Por ejemplo, como hombre participa de la blancura. Ambas nociones se distinguen realmente – ser hombre y ser blanco no es lo mismo. La segunda se agrega a la primera en el compuesto concreto. Esto equivale a la posesión parcial que un sujeto (hombre, en este caso) tiene de una perfección (la blancura) que no se limita a este sujeto.

Hay otro tipo de participación, que Pandolfi llama “inclusiva” y Geiger denomina como “participación por jerarquía formal” o “por similitud”⁸³, que consiste en el hecho de que toda perfección no absoluta resulta el modo particular de otra más amplia.

Geiger llega a dos conclusiones considerando estos dos tipos de participación: primera, que cada tipo de participación tiene un papel específico y separado; segunda, que la primera forma –participación por composición– resulta ontológicamente menos significativa y atañe más al campo lógico-formal. Con esto, Geiger separa netamente la participación por jerarquía –de origen platónico–, de la participación por composición, relacionada con la distinción real acto-potencia, de origen aristotélico.

Fabro sostiene que ambas formas de participación están inseparablemente ligadas e insiste en el enriquecimiento de la noción de *esse* al aplicarle la distinción aristotélica. Toda composición implica una limitación. Las formalidades no absolutas, modalidades particulares de otras más perfectas, son consideradas en cuanto que algo les falta.

En el texto de santo Tomás encontramos referencia directa a diversos tipos de participación: «*Et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud, sicut homo dicitur participare animal quia non habet*

⁸³ Cf. L. B. GEIGER, *La participation...*, 28-29. En esta obra, el dominico propone ambos tipos de participación –“par composition” y “par similitude”–, tratando cada uno en dos grandes apartados: “Le système du monde” y “La logique”. Al presentar el problema al inicio del libro, dedica un amplio apartado a Boecio en cuatro secciones: “L’opuscule *De hebdomadibus* de Boece et la participation”, “Le commentaire de S. Thomas”, “La définition de la participation d’après S. Thomas”, “La participation par hiérarchie formelle et le problème du *De hebdomadibus*”.

rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem». Hasta aquí la definición y el primer tipo, con un ejemplo.

Y continúa: «*Similiter etiam subiectum participat accidens et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel illud subiectum*». Cuando comenta el quinto axioma, muestra la diferencia entre una participación sustancial o constitutiva y otras accidentales o perfectivas.

Finalmente enuncia una tercera forma: «*Et similiter etiam effectus dicitur participare suam causam*»⁸⁴.

Encontramos ya aquí dos distinciones basilares en la doctrina de santo Tomás. La primera: entre participaciones en el orden predicamental y en el orden trascendental.

Y segunda: la distinción entre el orden lógico y el orden real. El paso de uno a otro, en el comentario al *De hebdomadibus*, es explícito cuando termina la exposición de los axiomas relativos al *ens* y comienza con los relativos al *unum*:

*Deinde cum dicit: Omni composito..., ponit conceptiones de composito et simplici, quae pertinent ad rationem unius, et est considerandum quod ea quae supra dicta sunt de diversitate ipsius esse et eius quod est, est secundum ipsas intentiones. Hic ostendit quomodo applicetur ad res; et primo ostendit hoc in compositis, secundo in simplicibus, ibi: Omne simplex... Et ergo primo considerandum quod sicut esse et quod est differunt secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter*⁸⁵.

Los diversos tipos de participación que encontramos en el *De hebdomadibus* se refieren respectivamente a ambos órdenes, lógico y real. Y a su vez, se muestran en íntima conexión con los diversos tipos de *resolutio* presentes en la obra tomista: una más bien de carácter lógico y las otras dos de carácter real: por causas intrínsecas y extrínsecas. La *resolutio* es el método más adecuado a la metafísica no sólo porque ésta es la ciencia que busca las causas últimas, el fundamento; sino también porque el hombre es, ante todo, *ratio* y no *intellectus*.

⁸⁴ THOMAE AQUINATIS, *Expositio libri Boetii...*, II, 71-82, 271.

⁸⁵ THOMAE AQUINATIS, *Expositio libri Boetii...*, II, 194-206, 272-273.

Al final de este trabajo, señalaremos brevemente esta relación entre los tipos de participación y de *resolutio*.

Con esta premisa, nos adentraremos ahora más directamente en las líneas del comentario tomista al *De hebdomadibus*.

B. Análisis del comentario tomista

Santo Tomás respeta en su comentario la estructura que le dio Boecio en cinco partes. La primera es una introducción, a la que santo Tomás antepone un prefacio. La segunda trata sobre los axiomas. En la tercera plantea el problema y clarifica algunas nociones. En la cuarta ofrece la solución. Finalmente, en la quinta, recapitula y responde a dos dificultades. Seguiremos ese mismo esquema, aunque agruparemos en un único apartado las últimas tres partes.

a) El prefacio y la introducción

En su prefacio, santo Tomás introduce una cita de la Sagrada Escritura⁸⁶ y delinea algunas ideas: la autosuficiencia de la sabiduría⁸⁷; la necesidad de recogimiento para desarrollar el propio pensamiento; la semejanza entre la sabiduría y el juego: ambos portan consigo un gozo y se buscan por sí mismos. El versículo no es ajeno a lo que Boecio ha

⁸⁶ «*Praecurre prior in domum tuam, et illic advocare, et illic lude et age conceptiones tuas*». Cf. THOMAE AQUINATIS, *Expositio libri Boetii...*, I, 1, 267. *Sir* 32,15-16:

⁸⁷ Pandolfi sugiere que aquí reside la justificación del tema elegido en el proemio tomista: el *status* de autosuficiencia de la sabiduría preconiza la autosuficiencia del *esse*. Cf. C. PANDOLFI, *L'essere e la partecipazione...*, 15.

escrito en las primeras líneas de su obra y santo Tomás declara que Boecio fue seguidor de la exhortación bíblica⁸⁸.

Se nos presenta a continuación la cuestión a estudiar y el modo de afrontarla. Se dice que las cosas creadas son buenas, en cuanto son, pero no pueden ser bienes sustanciales, lo cual es propio sólo de Dios. Esta dificultad será afrontada no de modo directo sino oscuro, por lo cual no será accesible para cualquiera, pues exige ardor en el procedimiento.

Por último, aclara el orden que seguirá. «Como suele hacerse en las matemáticas»⁸⁹, Boecio coloca como premisas algunos términos (porque en ellos se funda la resolución de todas las demostraciones) y reglas (que conducen al conocimiento de las conclusiones sucesivas).

Estas *communes animi conceptiones* o *principia per se nota*, que nosotros hemos llamado axiomas, son juicios que reconocemos como verdaderos cuando apenas los escuchamos; a partir de ellos, se demuestran las demás proposiciones. Algunas de estas son comunes a todos los hombres; otras, sólo a los expertos.

b) Los axiomas

Aunque en realidad sólo son una “premisa” para responder a la dificultad propuesta, estos axiomas ocupan una parte considerable de la extensión de la obra –quizás también la más ardua– y encontramos en ellos una gran riqueza por el modo en que santo Tomás los comenta.

Santo Tomás comienza subrayando que las proposiciones máximamente conocidas son las que utilizan términos que todos pueden comprender. Por eso se explica que Boecio trata, en ese orden, las proposiciones relativas al ente, a la unidad y a la bondad. Después de un primer axioma de carácter introductorio, se cuentan cinco axiomas relativos al *ens*;

⁸⁸ Cf. THOMAE AQUINATIS, *Expositio libri Boetii...*, I, 8, 267: «*Ebdomadas vero ego mihi ipse commentor, potiusque ad memoriam meam speculata conservo...*».

⁸⁹ *Ibid.*, I, 15, 267.

posteriormente dos axiomas relativos al *unum*, en los que se ha pasado ya al plano de la composición real; y, finalmente, un axioma relativo al *bonum*.

Para tener una visión más clara de los axiomas en su conjunto presentamos también, antes de comentarlos, el esquema que expone G. Casey⁹⁰. Éste propone que hay tres tesis principales, apoyadas cada una por comentarios y especificaciones ulteriores. Cada una de esas tesis pretendería explicar una distinción: *id quod est* y *esse*; accidente y sustancia; lo simple y lo compuesto.

Lo único que parece extraño en la propuesta de Casey es que éste considera como primer axioma la explicación que santo Tomás ofrece sobre las *communes animi conceptiones* en la parte anterior. Más bien se le debería considerar como parte de la introducción y resultaría más lógico afirmar que los axiomas son ocho⁹¹. Además, Casey deja fuera de la lógica de su esquema de tesis el axioma que se refiere al *bonum*.

A. Axiomas relativos a *ens*:

Tesis básica I: Diferencia entre *id quod est* y *esse*. (2)⁹²

- Comentario: El *esse* no es (por sí solo). *Id quod est* es y subsiste, en cuanto recibe la forma del ser. (2)
- Comentario: El *esse* no participa de algo. *Id quod est* puede participar de algo. (3)
- Comentario: No se puede agregar nada externo al *esse*. *Id quod est* puede participar de algo más. (4)

Tesis básica II: Diferencia entre *esse aliquid* y *esse aliquid in eo quod est*. (5)

⁹⁰ Cf. G. CASEY, «An explication of the De hebdomadibus of Boethius in the light of St. Thomas's commentary», *The Thomist*, Baltimore 1987 (51), 419-434.

⁹¹ Hay más diversidad de opiniones respecto al número de los axiomas. Pandolfi habla de siete célebres tesis, basado en uno de los posibles significados de la palabra *ebdomas* (cf. C. PANDOLFI, *L'essere e la partecipazione...*, 13, 15). Fabro habla también de siete axiomas (cf. *La nozione metafisica...*, 100), aunque enumera ocho en otras obras (cf. «Intorno al fondamento...», 188). Casey propone que son nueve, con el inconveniente arriba mencionado.

⁹² El número entre paréntesis se refiere al axioma, según el esquema que hemos seguido nosotros a continuación. El primero es la descripción de las *communes animi conceptiones*, de acuerdo a la explicación de Casey.

- Comentario: *Esse aliquid* significa el accidente. *Esse aliquid in eo quod est* significa la sustancia. (5)
- Comentario: *Esse aliquid* requiere la participación accidental. *Esse aliquid in eo quod est* requiere la participación sustancial. (5)
- Comentario: La participación accidental presupone la sustancial. (6)

B. Axiomas relativos a *unum*.

Tesis básica III: Diferencia entre lo simple y lo compuesto⁹³.

- Comentario: En lo compuesto, se distinguen *id quod est* y *esse*. (7)
- Comentario: En lo simple, *id quod est* y *esse* se identifican. (8)

C. Axioma relativo al *bonum*:

Sobre la similitud, la diversidad y el apetito⁹⁴. (9)

⁹³ Esta tesis no se encuentra explícita en el texto, pero las dos siguientes la contienen implícitamente.

⁹⁴ No se acaba de entender la razón por la que este último axioma no es tenido en cuenta o presentado en algunas enumeraciones. Fabro lo excluye en su detallada explicación en *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, 204-213.

Segundo axioma

Diversum est esse et id quod est.

Ipsum esse nondum est. Quod est accepta essendi forma est atque consistit.

La diferencia no se refiera a “cosas” sino a nociones. Santo Tomás la ejemplifica con una analogía: como es distinto “correr” y “lo que corre”, es distinto “ser” y “lo que es”. Los primeros significan en abstracto y los segundos en concreto.

El ser mismo no conlleva el significado de “sujeto del ser”. Y así como podemos afirmar que el “correr” mismo no corre, afirmamos que el ser mismo no es. El ente (*id quod est*) es en cuanto participa del acto de ser. Aparece aquí por primera vez en el comentario la noción de participación directamente: «*sicut possumus dicere de eo quod currit sive de corrente quod currat in quantum subicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens sive id quod est sit in quantum participat actum essendi*»⁹⁵.

Con la segunda afirmación, Boecio matiza lo ya dicho sobre la diferencia entre *id quod est* y *esse*. En el comentario, santo Tomás interpreta el «*accepta essendi forma*» como «recibiendo en sí el mismo acto de ser». El «*consistit*» de Boecio presta a santo Tomás la oportunidad de afirmar que ente sólo se predica en sentido propio de la substancia, que subsiste en sí misma.

Fabro afirma que, según santo Tomás, este primer axioma se mueve en la esfera de los conceptos y *esse –quod est* se relacionan como lo abstracto y lo concreto⁹⁶. También comenta que la expresión *ipsum esse nondum est* parece indicar un puro regreso a la esencia de Aristóteles, pero no es así. Aquí el *esse* está por la forma (y esencia) que actúa el concreto finito (*quod est*)⁹⁷. Entonces, *esse* es también la realidad de la forma. Se está hablando sólo de las formas creadas, que no pueden subsistir por sí solas y por eso se unen a los accidentes

⁹⁵ THOMAE AQUINATIS, *Expositio libri Boetii...*, II, 55-59, 271.

⁹⁶ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità...*, 204-205.

⁹⁷ Cf. C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 188. Es importante subrayar que a diferencia del *De Trinitate* que trata de la esencia divina, el *De hebdomadibus* se refiere sobre todo a la estructura del finito, de lo creado.

para formar el concreto (*quod est*). *Esse* y *quod est* se integran pues mutuamente: el *esse* da la actualidad; el *quod est* da la subsistencia⁹⁸.

Cuando dice «*ipsum esse nondum est*», está dando la diferencia fundamental entre lo abstracto y lo concreto. Lo que existe es el *quod*, el *ens*, el sujeto actual en la situación última de individuación. Mientras que el *esse* es el acto considerado en abstracto, que no existe como tal sino en cuanto es participado en los sujetos. El núcleo de la metafísica de santo Tomás será precisamente lo contrario: que sólo el *esse* (por esencia) propiamente es, mientras todo lo demás (*entia per participationem*) es derivado y dependiente. Pero aquí santo Tomás sigue el texto de Boecio: la humanidad no existe por sí sola, sino en los hombres singulares. Y el correr no corre sino que es el acto de aquel que corre. Hasta aquí parece moverse en el aristotelismo más ortodoxo que atribuye la subsistencia a los individuos singulares y el carácter de *ens* en sentido fuerte a las sustancias y no a los accidentes.

Tercer axioma

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

Boecio trae una segunda diferencia entre *id quod est* y *esse* a partir de la noción de participación. Santo Tomás ofrece inmediatamente una explicación del término: «*Est autem participare quasi partem capere. Et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud*»⁹⁹. El célebre término platónico es introducido improvisamente en un contexto que parece claramente aristotélico.

Parece que Boecio toma aquí “participar” como sinónimo del “*suscipere*” (recibir) lógico y es esto lo que explica. Santo Tomás aprovecha la ocasión para enunciar su doctrina de la participación, no sólo en su aspecto lógico, sino en el metafísico. Participar es recibir de modo particular, parcial, lo que pertenece a otro. Así, “participar” ya no será sólo sinónimo de “recibir”, sino que comportará un “descenso” de la formalidad, como una “caída” de la

⁹⁸ Cf. C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 189.

⁹⁹ THOMAE AQUINATIS, *Expositio libri Boetii...*, II, 70-73, 271.

perfección participada en el participante. Y comportará entonces una “diferencia ontológica” y para el participante, una dependencia real del participado.

Se especifican tres modos de participación, que ya habíamos anticipado:

- a) la participación de la especie al género y del individuo a la especie.
- b) la del sujeto a las cualidades accidentales y la de la materia a la forma.
- c) la participación del efecto a la causa.

Santo Tomás se ocupará de los dos primeros modos, que se refieren a la predicación predicamental. En ellos no se puede hablar propiamente de una participación del ser: en el primero, porque un abstracto particular puede participar de un abstracto más universal, pero el *esse* es lo más común que hay; en el segundo, porque el *esse* es una forma abstracta y no un sujeto concreto. En definitiva, el *esse* no puede participar porque, como se dijo en la primera proposición, «*nondum est*». Y participar corresponde a algo cuando ya es. En cambio, «*id quod est participat ipsum esse*».

A este punto, se presenta una divergencia entre las ediciones y publicaciones de la obra. Es Fabro quien lo hace notar cuando afirma en una nota:

Le edizioni De Maria (III, 395) e Taur. (II, 397, n.24) nel testo “*Manifestum est enim quod id quod est, potest aliquo participare...*” dopo la virgola di “*id quod est*”, hanno un “non” che manca nell’autografo vaticano e distrugge il senso¹⁰⁰.

El texto latino que reporta Pandolfi, tomado fielmente de la edición Leonina, dice: «*Manifestum est enim quod id quod non est non potest aliquo participare...*»¹⁰¹. Efectivamente aparece el “non” que critica Fabro, pero también aparece antes otro “non” que es el que le da sentido.

Cuarto axioma

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

¹⁰⁰ C. FABRO, *Partecipazione e causalità...*, 208.

¹⁰¹ C. PANDOLFI, *L'essere e la partecipazione...*, 102.

La tercera diferencia entre *esse* y *quod est* se deriva de las dos anteriores y se refiere a la agregación de algo exterior. El *esse* no admite nada que se le agregue desde fuera. El *id quod* sí puede recibir otras muchas determinaciones o formalidades.

La participación tiene que ver con el agregarse de formas accidentales al sujeto (*quod est*), que es constituido por la concreción de la forma sustancial individual. La forma y la esencia se concretan en cuanto son recibidas en la materia. La forma sin materia es el acto puro sin accidentes. Por eso, leemos que el *ipsum esse* es puro en sí mismo («*nihil aliud praeter se habet admixtum*»), mientras que el *id quod est* puede recibir otras formas, además de la sustancial («*...habere aliquid praeterquam quod ipsum est*»).

Fabro considera que aquí santo Tomás se encuentra “en aprietos”, pues después de haber usado el *esse* con un significado intensivo, regresa al *esse essentiae* de Boecio¹⁰². Aunque creemos entender lo que Fabro quiere decir, no nos parece adecuado introducir una terminología que, además de ser ajena al contexto y al tiempo de santo Tomás, comporta a su vez más dificultades y podría implicar una cierta contradicción de la auténtica doctrina del *esse* tomista.

Quinto y sexto axioma

Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur. Omne quod est participat eo quod est esse ut sit; alio vero participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est ut sit; est vero ut participet alio quolibet.

En estas dos proposiciones, que presentamos juntas buscando mayor claridad, santo Tomás explica la diferencia entre la participación principal, “constitutiva”, y las participaciones secundarias, “perfectivas”; esto es, entre la participación sustancial del ser y las participaciones accidentales de otras formalidades que se le agregan.

¹⁰² Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità...*, 209.

Santo Tomás enuncia tres diferencias de modo más detallado entre las nociones de sustancia y accidente. Primera diferencia: *esse aliquid* se refiere al accidente, en cuanto la forma que constituye tal tipo de ser se encuentra fuera de la esencia de la cosa; *esse in eo quod est*, en cambio, se refiere a la sustancia, porque evidentemente la forma que constituye dicho ser coincide con la esencia de la cosa. Segunda diferencia: para que algo simplemente sea (*esse simpliciter*), el sujeto participa del ser mismo; mientras que para que sea algo (*esse aliquid*), es necesario que participe de algo más. Tercera diferencia, que no es sino la conclusión de todo lo anterior: una cosa primero es (*esse simpliciter*) para que después pueda ser algo (*esse aliquid*).

El *quod est*, o sea la subsistencia, sigue al acto de la forma sustancial y es lo que hace posible la participación del accidente. Es de notarse que la sustancia como *quod est* no sustenta a los accidentes como “sujeto” sino como acto, porque es *forma essendi*. Las dos participaciones, a la forma sustancial y a la forma accidental, no están *existentia aequo* sino en dirección vertical, de modo que la participación de la forma sustancial funda la accidental. Aquélla es participación primaria y fundante, mientras que ésta es participación secundaria y fundada, que supone composición¹⁰³.

Séptimo y octavo axioma

Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est.

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

Santo Tomás recoge el problema de las dos proposiciones en una consideración global. La novedad está en el paso de la consideración formal del orden lógico a la aplicación en el orden real: «*sicut esse et quod est differunt secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter*»¹⁰⁴.

¹⁰³ Cf. C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 189.

¹⁰⁴ THOMAE AQUINATIS, *Expositio libri Boetii...*, II, 204-206, 272-273.

Estas dos proposiciones intensifican y explicitan la instancia teórica de las precedentes: si el *esse* como formalidad pura no puede participar de otro, no puede admitir en su propia realidad algo externo e identifica en sí el ser con el subsistir; para todo lo que en cambio participa de otro, hay distinción efectiva entre el *esse* y el *quod est*. Estos se convierten así para santo Tomás en los principios fundamentales de la constitución de lo concreto, antes que cualquier otra composición. De aquí derivan dos consecuencias: que esta composición (trascendental) fundamenta las demás composiciones de lo real; y que *esse* y *quod est* se distinguen realmente, pues de otro modo las demás distinciones que se suponen por ésta tampoco serían reales. Dice Fabro: «Questa distinzione di *esse* e *quod est* è il *prius* ontologico nella struttura del finito e costituisce il momento trascendentale puro della creazione nel suo termine»¹⁰⁵.

Aquí santo Tomás se desvincula del texto comentado para proponer la propia concepción. Del *esse* boeciano que es la formalidad abstracta del *ens* o *quod est*, se eleva mediante la dialéctica de los grados del ser, a la consideración del *ipsum esse commune*. Éste no es ya sólo un punto de referencia de resolución lógico-formal, sino el fundamento de la derivación real de toda perfección y formalidad, la *forma formarum* y el acto de los actos que no participa de nada y del cual todo y todos participan. El comentario hace un análisis del concepto de lo simple y de las formas o grados de simplicidad en el orden físico de los cuerpos y en el orden metafísico de las formas puras y las sustancias inmateriales: «*nihil prohibet aliquid esse secundum quid simplex, in quantum caret aliqua compositione, quod tamen nos est omnino simplex*»¹⁰⁶. La conclusión es que los diversos grados ascendientes del ser se revelan como grados de participación, ligados a una composición real correspondiente.

Las mismas sustancias espirituales se revelan finitas y limitadas y por tanto participantes, no de la perfección de la propia especie (que poseen en exclusividad) sino respecto al acto supremo de ser, en cuanto expresan siempre una perfección finita y determinada, no la totalidad de las perfecciones. Y aquí el porqué santo Tomás logra romper el círculo de la cerrada inmanencia aristotélica y descubre la inmanencia abierta del *esse*

¹⁰⁵ C. FABRO, *Partecipazione e causalità...*, 211.

¹⁰⁶ THOMAE AQUINATIS, *Expositio libri Boetii...*, II, 223-225, 273.

*commune*¹⁰⁷. Toda forma pura separada es siempre particular y distinta de las demás; cada una se puede decir que es la propia esencia pero no es el *Ipsum Esse* sino que participa de él. El *Ipsum Esse* es sólo uno: Dios. «*Hoc autem simplex, unum et sublime est ipse Deus*»¹⁰⁸.

Así se puede explicar la originalidad de la metafísica tomista, que tiene su fulcro en este “salto” al *esse subsistens* supremo. O en otras palabras: «in questa “promozione metafisica” dell’*esse* formale aristotelico, che non è ancora, all’*esse reale subsistens* (Dio) che sempre e anzitutto è e dà agli altri esseri tutti di essere e di esistere»¹⁰⁹.

Para Aristóteles el *esse* que se actúa en las “figuras de la predicación” tiene un carácter estrictamente formal: lo que es en acto y tiene el acto y es la sustancia concreta, la esencia singular, la sustancia primera. El acto mismo es la forma que confiere toda la actualidad. Afirma Fabro: «Il tomismo allora incomincia dove finisce l’aristotelismo in quanto, grazie al concetto di creazione, esso pone che l’essenza non è l’ultimo fondamento ma a sua volta essa è fondata sull’*esse* secondo una duplice e radicale “diremption” originaria»¹¹⁰.

A este punto, en que el análisis del comentario tomista ha tocado de lleno y con profundidad el punto de la distinción entre *id quod est* y *esse*, cabe preguntarnos de qué tipo de distinción está hablando santo Tomás. Y con Fabro, podemos responder:

Il testo non lo dice, ma lo fa suporre tutto il contesto. Esso respira, infatti, da capo a fondo, un’atmosfera di realismo ch’è una particolare sintesi di platonismo e aristotelismo: così nel *De Trinitate* che tratta della *divina forma*, e così anche nel *De hebdomadibus* che tratta della struttura e della consistenza metafisica delle creature. [...] Si parla senz’altro di distinzione reale, perché reali sono i principi a cui si riferiscono¹¹¹.

Y aún así, cabe preguntarnos si efectivamente el texto no lo dice, como afirma Fabro. Ya fueron citadas anteriormente las palabras de santo Tomás, que parecen de claridad

¹⁰⁷ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità...*, 212.

¹⁰⁸ THOMAE AQUINATIS, *Expositio libri Boetii...*, II, 257-258, 273.

¹⁰⁹ C. FABRO, *Partecipazione e causalità...*, 212-213.

¹¹⁰ C. FABRO, *Partecipazione e causalità...*, 213.

¹¹¹ C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 190.

meridiana: «*sicut esse et quod est differunt secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter*»¹¹².

Pero sigamos con las conclusiones de Fabro. Como Boecio tiende a referirse a Aristóteles y a Platón, termina por fundar el *esse* sobre la forma y es la forma divina la que funda la perfección y trascendencia del *esse*. Será obra de santo Tomás interpretar el *esse* como trascendencia de toda forma y acto, elevando así la forma divina al acto puro del *Esse ipsum* y abajando las formas a potencia del *esse* participado. Este importante desarrollo de la tesis fundamental del tomismo, es provocado más por Boecio que por Aristóteles¹¹³.

Noveno axioma

Omnis diversitas discors, similitudo vero appetenda est. Et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur quale est illud hoc ipsum quod appetit.

Boecio termina con dos afirmaciones relativas al apetito o deseo, y a la noción de *bonum*. No olvidemos que a esto se refiere la pregunta que se busca responder en la obra. Santo Tomás explica que se desea lo similar porque acrecienta la propia perfección y todo busca su propia perfección. Por lo mismo, no se busca lo diverso. La segunda afirmación es simplemente una consecuencia de la primera.

Y con esto, «*sufficiunt igitur quae praemisimus*», dice Boecio.

c) La solución al problema sobre la bondad de las cosas

Después de la introducción y la parte dedicada a los axiomas, lo cual ha sido ya expuesto, Boecio desarrolla la obra en tres partes más para ofrecer la solución al problema sobre la bondad de las cosas. En cierto sentido, en la tercera parte prepara la respuesta que

¹¹² THOMAE AQUINATIS, *Expositio libri Boetii...*, II, 204-206, 272-273.

¹¹³ Cf. C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 190.

presentará claramente en la cuarta y que retomará en la última. Se nota el especial relieve que cobra la noción de participación en esta parte esencial del opúsculo, cuyos planteamientos presentamos a continuación.

En la tercera parte se replantea el problema que fue simplemente enunciado al inicio. Parece que todas las cosas son buenas porque todo tiende al bien y todo tiende a lo semejante. Pero ¿en qué modo son buenas las cosas? Si las cosas son buenas por participación, en realidad no son buenas por sí mismas. Si son buenas en lo que son, el ser y el ser buenas coincide en ellas y entonces son bienes sustanciales y coinciden con el Bien primero. Pero esto evidentemente no se puede afirmar.

En su comentario, santo Tomás matiza que ser por participación y ser sustancialmente son opuestos cuando se refiere a la participación del sujeto al accidente o de la materia a la forma. Es el caso que presenta Boecio. Pero si se tratara de la participación de la especie al género, sólo se daría tal oposición siguiendo la teoría de Platón (la separación real de las ideas). Porque según la doctrina de Aristóteles, nada prohíbe que lo que se dice por participación resulte también predicado en sentido sustancial.

Santo Tomás clarifica también el significado de “ser buenas por sí mismas” y afirma que Boecio se refiere con *per se* a lo que se pone en la definición misma del sujeto. Y bajo esa acepción, si las cosas son buenas por participación –en el sentido ya señalado– no pueden ser al mismo tiempo *per se*. A este punto, concluye entonces –provisionalmente– que las cosas no son buenas de ninguna manera.

En la cuarta parte postula que prescindamos –ficticiamente– de la existencia del Bien primero, para preguntarnos en qué modo serían entonces buenas las cosas, si no procedieran del Bien primero. Razona así: las características singulares de una cosa son distintas de su sustancia y entre sí. De otro modo, se identificarían mutuamente; sería lo mismo el peso que el color, la bondad y la blancura, etc. Por eso, algo sería en ellas su ser y su ser buenas. Las cosas serían buenas, aunque no fuera bueno su mismo ser. Y si no fueran nada más, sino sólo bondad, serían el mismo principio de todas las cosas. Ya no estaríamos hablando de “las

cosas” en plural. Pero esto es evidentemente falso y por lo tanto, también es falso su presupuesto.

Después de confutar tal hipótesis, procede a mostrar cómo debemos sostener que las cosas son buenas. Preferimos transcribir literalmente las palabras de santo Tomás, que siguen aquí muy de cerca las de Boecio:

Primum enim Bonum, scilicet Deus, in eo quod est, bonum est, quia est essentialiter ipsa bonitas; sed secundum bonum quod est creatum est bonum secundum quod fluxit a primo Bono quod est per essentiam bonum. Cum igitur ipsum esse omnium rerum fluxit a primo Bono, consequens est quod ipsum esse rerum creatarum sit bonum, et quod unaquaeque res creata in quantum est sit bona; sed sic solum res creatae non essent bonae in eo quod sunt, si esse earum non procederet a summo Bono¹¹⁴.

Recapitulando, santo Tomás insiste:

Quod esse primi est secundum propriam rationem bonum, quia natura et essentia primi boni nihil aliud est quam bonitas; esse autem secundi boni est quidem bonum, non secundum rationem propriae essentiae quia essentia eius non est ipsa bonitas [...], sed esse eius habet quod sit bonum et habitu ad primum principium et ad ultimum finem¹¹⁵.

Finalmente, enuncia que la bondad en las cosas se da en una doble acepción: una, por su relación al Bien primero, su ser es bueno también; la otra sería la bondad por la que cada cosa se dice buena, en cuanto perfecta en el ser y el obrar; pero tal perfección no les corresponde a las cosas creadas por su ser esencial sino por algo agregado. Se refiere a las virtudes, que el hombre forma por sus actos –accidentes en la consideración dinámica u operativa de los entes.

En la quinta parte, Boecio realiza una eficaz síntesis de lo expuesto y soluciona dos sencillas aporías, en las que ahora ya no nos detendremos.

Pandolfi propone que la división del opúsculo –que ahora hemos expuesto en sus partes centrales– manifiesta que Boecio está buscando desmentir las ontologías platonizante,

¹¹⁴ THOMAE AQUINATIS, *Expositio libri Boetii...*, IV, 121-131, 280. Buscando mayor claridad, hemos escrito con mayúscula la inicial del Bien cuando se refiere al Bien primero o sumo.

¹¹⁵ *Ibid.*, IV, 132-140, 280.

equivocista y univocista, elaborando así un rápido compendio de la doctrina prearistotélica del *esse*, que él corrige aristotélicamente.

La parte de los axiomas pondría de manifiesto la oposición de Boecio a la concepción separada de las formas. La supuesta existencia de formas puras, lejos de resolver el enigma del valor de las cosas, agrava los problemas, en cuanto instaura la confrontación con una falsa absoluteza¹¹⁶. La tercera parte sería la respuesta al significado equívoco de la bondad de las cosas. Y en la cuarta parte confutaría la acepción univocista de la bondad.

Bajo esta suposición de Pandolfi, se podrían sintetizar así las conclusiones del opúsculo: las cosas sí son buenas, contra la teoría equivocista; pero no se identifican con el Bien primero, contra la acepción univocista o monista. Son buenas en lo que son, y por eso “todo lo que es” es bueno. Pero es bueno por participación: se nota la excedencia del Bien total respecto a la parcialidad de estos bienes¹¹⁷.

C. La superación de la *litera boeciana*

Acercándonos al final de este trabajo, pretendemos presentar ahora los méritos de santo Tomás en esta obra. Para hacerlo, insistiremos en mostrar su relación con Platón, Aristóteles y con Boecio: los puntos de acuerdo y sobre todo los puntos en que los ha trascendido. Algunos aspectos ya se han mencionado y los repetiremos buscando lograr una mejor síntesis.

La fórmula *ipsum esse nondum est* resulta uno de los puntos neurálgicos que une el texto boeciano con el comentario tomista y al mismo tiempo deja entrever la distancia que hay entre las dos visiones.

Dicha fórmula resulta de inmediato aporética, parece contradictoria. ¿El ser no es? En el campo de las *intentiones*, Boecio y santo Tomás están de acuerdo en la afirmación. Con Aristóteles, reconocen que el universal existe “separado” solo *in mente*, mientras que *in re*

¹¹⁶ Cf. C. PANDOLFI, *L'essere e la partecipazione...*, 16.

¹¹⁷ Cf. C. PANDOLFI, *L'essere e la partecipazione...*, 18. Nos parece válida la suposición de Pandolfi, pero quizás un poco forzada.

hay distinción, no separación (no existe independientemente del resto, sino que está compaginado estructuralmente al resto en el sínolo concreto). La separación mental de las nociones equivale a una distinción real. Aquí reside la superación del platonismo, realizada sobre todo por Aristóteles y seguida por Boecio y por santo Tomás, obviamente.

Una vez situados en el plano concreto del compuesto observamos que Aristóteles siempre consideró la participación como un discurso poético vacío. Porque la especie respecto al género no puede estar *sicut pars ad totum secundum se totam*. De hecho, el género *quo tale* no abarca la diferencia específica. Por tanto, aunque abstractamente sea más amplio que la especie, *in re* el género está como potencia respecto a la diferencia que lo actualiza y forma el sínolo. Según Aristóteles, la distinción entre los dos polos de lo concreto, *id quod est*, implica algo que se agrega pero no una “dialéctica de participación”.

Si se aplica a la noción de *esse* la “corrección” aristotélica del Platonismo, concluiríamos: que el *esse* no coincide con la potencia que le subyace; que no existe ni puede existir “separado”: *ipsum esse nondum est*; que existe, no separado sino distinto, como acto de lo concreto.

Si aceptamos revestir la noción de *esse* del rol aristotélico de acto, resultaría claro que el *esse* es y habría que precisar su modo de relacionarse o su nexa con lo que le es “agregado” en el sínolo. Pero Aristóteles consideraba el *esse* en sentido equívoco (nominalmente distinto), a la manera de Heráclito¹¹⁸.

Aristóteles ha dejado el discurso del acto a orillas de la noción de *esse*. Boecio y santo Tomás rebasaron a Aristóteles considerando la realidad distinta, pero no separada, del *esse* en lo concreto (*id quod est*). Sitúan el discurso en el plano real, al tratar al *esse* como acto aristotélico (¡cosa que Aristóteles no hizo!). La labor de santo Tomás será continuar con la aplicación de los requisitos del aristotelismo al *esse*, llevando el discurso siempre y cada vez

¹¹⁸ Puede sorprender tal afirmación, pero basta ver *Periherm.* 3, 16 b 21, donde afirma la absoluta insignificancia del verbo *ser*. Santo Tomás juzgó insuficiente toda la hermenéutica aristotélica sobre el *esse* atribuible a los “maestros históricos” del aristotelismo.

más al plano real. «S. Tommaso, elevando l'esse ad atto costitutivo dello *ens* [...], ha trasferito all'esse la dignità e le proprietà dell'atto *sic et simpliciter*»¹¹⁹.

Con este “tratamiento” del *esse* como acto aristotélico, santo Tomás recuperará también algo de lo mejor del platonismo, es decir, la participación “por jerarquía formal”¹²⁰. La participación, en el ámbito de los predicamentos, no puede ser aplicada rígidamente. Pero en el ámbito trascendental, del *esse*, es la inclusión del *aliquid* (y no la agregación de un *quid* externo) lo que garantiza la concreción.

Así, es evidente que para santo Tomás la afirmación *ipsum esse nondum est* en el campo real, concreto, sería como una “blasfemia” –y no sólo filosófica. Dios no es considerado ya un ente con una cierta esencia, el ente supremo. Dios es el Ser subsistente –el *Ipsum Esse*– al que nada falta: ni la sublime trascendencia ni la delicada inmanencia en “sus” entes.

Questa è la prima novità del commento tomista che domina lo sviluppo della teoria della partecipazione delle proposizione seguenti: questa tensione di concreto e astratto denunciata da Boezio sul piano logico-semantic, si transforma nel commento tomista in una considerazione universale della predicazione dell'essere e dei modi principali dell'essere fino al'esse *purum* che è Dio¹²¹.

Pero volviendo al célebre *ipsum esse nondum est*, veamos en qué punto se frena Boecio. Hemos dicho ya que para ambos el *esse* es el acto concreto del ente; no sólo el *quod est* es real, sino también el *esse*. Por eso en el sínolo, distinto pero no separado, el *esse* es. Hasta aquí llega Boecio, quien no se preocupa por aclarar qué es lo que “se agrega” al *esse* para que efectivamente sea, actuando el ente. Le falta individuar la potencia asociada a este *esse* que ha visto y tratado como acto. Por eso, no logra explicar por qué el *esse* tiene el privilegio de “asociarse” a algo que no es extraño sino absolutamente íntimo, de modo que, sin caer en la separación, le baste para ser en sí mismo.

¹¹⁹ C. FABRO, «La determinazione dell'atto nella metafisica tomistica», en *Esegesi Tomistica...*, 330.

¹²⁰ Cf. C. PANDOLFI, *L'essere e la partecipazione...*, 40.

¹²¹ C. FABRO, *Partecipazione e causalità...* 206.

Santo Tomás profundiza la natura del *esse* como acto hasta las consecuencias últimas. Por eso para él, en el plano real, que *ipsum esse nondum est* es falso e inaceptable porque hay un subsistente que es justamente *ipsum Esse*. Esto tendrá magníficas consecuencias no sólo para la metafísica sino también para la teología natural.

A continuación presentaremos tres pasajes del comentario tomista al *De hebdomadibus* de Boecio en los que se ve claramente superada la *litera boeciana*¹²²:

a) La “distinción real” aristotélica aplicada al ser

Santo Tomás aprovecha que Boecio trata, además del *bonum*, otro trascendental: el mismo *esse*. Y aprovecha para tratarlo según la distinción real aristotélica. No existe el abstracto *esse* sino el concreto *id quod est* que, no es simplemente así –como en la concepción equívoca del *esse* en Aristóteles–, sino *id quod participat ipsum esse*. Esto quiere decir que se distingue de su sujeto potencial y que realmente “es”, en el plano real. Se sabe bien que en toda la metafísica de santo Tomás, el *esse* es el acto primero y último, más perfecto y más íntimo y profundo. Baste alguna citación al respecto: «*Esse est id quod est magis intimum cuilibet et profundius inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt*»¹²³.

b) La “participación inclusiva” platónica aplicada al ser

Por “participación inclusiva” –como ya habíamos adelantado– entendemos la de una perfección inmaterial que contiene sus grados inferiores. Toda perfección –excepto el *esse*– es el modo particular de otra mayor y siempre exige una nueva conexión con algo externo; no es autosuficiente.

¿Cómo puede “asociarse” el *esse* evitando la separación? Boecio no trata el problema, como ya afirmamos antes. Santo Tomás quiere garantizar concreción al *esse*, distinguiéndolo

¹²² Seguimos en este apartado la introducción de Pandolfi a la edición bilingüe de esta obra. Cf. C. PANDOLFI, *L'essere e la partecipazione...*, 43-51.

¹²³ THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 8, a. 1

de esa otra “parte” que no le es externa («alterità non esterna»)¹²⁴. El *id quod est* no es sólo *id quod habet esse* sino el concreto *id quod participat esse*, donde *participat* es propiamente *partem capere* y no sólo un estar al lado. Así, asegura concreción (contra la separación platónica) y le da ese “polo potencial interno” al *esse*. Concluye así Pandolfi: «Onde provvedere l’atto d’essere del “polo potenziale” consentito dalla particolarità della sua nozione –un “polo interno”–, è tornato [san Tommaso] ad alcuni aspetti della partecipazione platonica»¹²⁵.

c) La noción tomista de *esse* y sus corolarios

Del *esse* hay que hablar en cierto modo *realiter* sin caer en la espiral nominalista del puro hecho. El *esse* debe subsistir, pero no separado, sino “distinto”, “asociado”. ¿A qué? No a algo externo sino a su propio significado esencial, porque éste es íntimo y absoluto; no requiere nada del externo. No podría decirse lo mismo de cualquier otra forma pura porque su significado sería íntimo pero no absoluto; exige *formaliter* referirse a una forma externa (participación por jerarquía formal).

La crítica aristotélica a Platón no es tanto por la separación de las formas, sino por haber extendido esta separación a todo tipo de forma. El mismo Aristóteles hipotizó la subsistencia de inteligencias separadas. Y santo Tomás sabe que los ángeles subsisten pero imperfectamente, por participación.

Sólo el *logos* de *esse* posee en sí un significado absoluto, que constituye al mismo tiempo esa “alteridad” necesaria y suficiente para formar un concreto subsistente. Cualquier otra forma parcial necesita a “otro” para constituirse como sínolo y subsistir. Ese “otro” que necesitan no puede ser sino el *esse*, el único que puede cerrar el discurso. Así, lo que es esencialmente *esse* se constituye a sí mismo subsistente concreto, unido al propio significado. Sólo el *Ipsum Esse Subsistens* es y “es” en sí mismo subsistente, porque no le falta ninguna perfección. Hemos dotado así a la noción de *esse* de una “alteridad” interna que lo hace acto, no lo separa y lo sitúa en el plano real.

¹²⁴ C. PANDOLFI, *L’essere e la partecipazione...*, 46.

¹²⁵ *Ibid.*, 46.

En resumen, la distinción real aristotélica ha dado al *esse* tomista la seguridad de lo concreto. Y la misma doctrina del acto se ha enriquecido, al ser relacionada con el único que tiene ya en sí mismo la alteridad necesaria para evitar la abstracción de la separación. Al comprender que al *Esse* no le falta perfección alguna, nos ha permitido reintroducir la participación inclusiva platónica. Se ha decretado la sola subsistencia del *Esse*; se ha abierto una robusta comprensión de la creación, de la “con-presencia” del ser y de la bondad a diversos niveles. Santo Tomás llegará a la misma respuesta que Boecio, sobre la bondad de las cosas, pero con mayor fuerza argumentativa, gracias a su noción de participación y gracias a la conveniencia entre *esse* y bien.

D. Participación, *esse* y creación

Santo Tomás enseña que el *esse*, pensado como vacío de todo significado, es justamente lo que de hecho no existe. Continuamente distingue el abstracto *ens commune* del *actus essendi* y del *Ipsum Esse Subsistens*¹²⁶. Aquel implica inmediatamente un significado (*logos*), al menos parcial (es *esse aliquid*); éste último, a su vez, exige lógicamente la *reductio (participatio)* al *Logos* absoluto. De otro modo, si se procediera al infinito sin llegar nunca al Absoluto, el problema no se resolvería; la parcialidad resultaría idéntica al “todo”, violando el principio de no contradicción. En consecuencia, si el existir no es sin un *logos* al menos finito y el *logos* finito no es sin el *Logos* infinito, la existencia no es sin el *Logos* infinito. Éste resulta causa de la existencia de lo finito: *causa efficiens, causa essendi*¹²⁷.

Con el razonamiento precedente, Pandolfi sintetiza la doctrina tomista de la participación, que equivale a la “transcripción filosófica” del creacionismo cristiano. El contenido de esta doctrina es claro y simple. Al insertarlo en el discurso de la distinción real entre la potencia y el acto parece complicarse todo. Incluso parecería que se habla de una cuestión lógica o semántica. Pero no es así. Lo testimonia el hecho de que esta problemática se juega en el mismo campo del uno y lo múltiple.

¹²⁶ Cf. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 2, ad 3.

¹²⁷ Cf. C. PANDOLFI, *L'essere e la partecipazione...*, 54-55.

Occorre che i “molti” non si identifichino con il logo comune [...]. Ora, affinché non si violi la legge dell’identità–non contraddizione, non si può ricorrere all’abolizione equivocista del logo, né all’arrogazione univocista dei “molti”, né alla separazione platonica fra il logo e i “molti”. In ciascuna delle suddette tre ipotesi, infatti, la parzialità finisce per essere equiparata a “tutto”. Invece, affinché la parzialità risulti non contraddittoria, occorre che il logo unitario sia realmente distinto, non separato. Ma questo non significa altro se non che la molteplicità sarebbe contraddittoria se non si accompagnasse (partecipasse) a un plesso realmente distinto da essa¹²⁸.

Pandolfi concluye este argumento afirmando con claridad que la distinción real “es” la participación, y la mayor tecnicidad de la primera respecto a la segunda no nos debe engañar y hacer pensar a un campo de búsqueda abstracta, precisamente porque es una distinción real.

Ahora aclaremos un poco el papel que desempeña el *esse* al interno de esta doctrina. En primer lugar, el *esse* realiza una función en ventaja de la noción de participación en su inicio. La referencia al *esse* permite resumir todas las vías, en cuanto dice que una realidad es por participación; no es el ser, tiene el ser más no totalmente. El *id quod* que no es esencialmente el *esse*, no tiene plenamente el *esse* en sí, le falta, es parcial.

En segundo lugar, el *esse* actúa a favor de la distinción real entre el acto y la potencia. Cuando decimos: “Sócrates es hombre” afirmamos la presencia real, no separada, de la *ratio humanitatis* en Sócrates. Pero éste de hecho no sería “hombre” si antes no “fuera”. Sólo el *esse* puede realizar la función de “presencia realizante”. Sin embargo, no significa lo mismo: “Sócrates es” y “Sócrates es el ser”. Para solucionar la aporía, hay que aplicar la distinción real al mismo *esse* y reconocerle también el rol de acto, no sólo el de “presencia”.

En tercer lugar, el *esse* actúa a favor de la noción de participación al final en sentido inverso al considerado inicialmente. Sólo si un *id quod* es esencialmente el *esse* no tiene en sí el no-ser, nada le falta. En consecuencia, Dios (término de las vías *secundum rationem participationis*) resulta Logos absoluto justamente porque “su esencia” es *Ipsum Esse*.

Así, al interno de todo el creacionismo cristiano, santo Tomás alcanza una magnífica comprensión de la naturaleza de Dios. Se podría decir –aunque no sería literalmente exacto– que este discurso constituye el contraltar del así llamado “argumento ontológico”

¹²⁸ C. PANDOLFI, *L'essere e la partecipazione...*, 55.

anselmiano¹²⁹. En este último, el ser desciende desde la absolutez de la perfección ideal. Para santo Tomás, en cambio, la absoluta perfección de Dios deriva precisamente de su “ser el Ser”.

La claridad de la cuestión 44 de la primera parte de la *Suma Teológica* no deja lugar a dudas. Nos permitimos recordar algunos pasajes importantes:

Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit. [...] Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum. [...] Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est¹³⁰.

En esta línea, la cuarta vía de santo Tomás¹³¹ (*ex gradibus qui in rebus inveniuntur*), tiene también mucho que aportar. En la formulación de la *Suma Teológica* se apela sólo al más y al menos de las perfecciones que se dan en los seres, lo cual postula la necesidad de un máximo que a su vez sea causa de esas perfecciones limitadas.

Sin embargo, encontramos un texto paralelo en el prólogo del *Comentario al Evangelio de Juan*, que es un poco posterior y cabe mencionar, poco considerado en los estudios de la demostración de la existencia de Dios según santo Tomás.

En éste, expone cuatro “modos” (con el mismo significado de “vías”) en que los antiguos filósofos llegaron al conocimiento de Dios. Según Fabro, el procedimiento en esta obra es más rico en las fórmulas, en los apuntes históricos y doctrinales, que el célebre texto de la *Suma Teológica*¹³². De los cuatro modos, centremos nuestra atención en el tercero: *ex dignitate*.

Alcuni poi giunsero alla conoscenza di Dio argumentando dalla sua dignità o eccellenza: e questi sono i platonici. Essi notarono infatti che tutto ciò che esiste per

¹²⁹ Cf. C. PANDOLFI, *L'essere e la partecipazione...*, 58.

¹³⁰ THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 44, a. 1, c.

¹³¹ Cf. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3.

¹³² Cf. C. FABRO, «Sviluppo, significato e valore della IV via», en *Esegesi Tomistica...*, 358.

partecipazione si richiama a una realtà prima e suprema che esiste come tale per essenza: tutti i corpi, per es., infuocati per partecipazione, si richiamano al fuoco che è tale per essenza. Ora, dato che tutte le cose esistono per partecipazione dell'essere, e sono quindi enti per partecipazione, deve esserci al sommo di tutte le cose un ente che sia l'essere per essenza, la cui essenza cioè sia l'essere stesso. E questo essere è Dio, causa efficientissima, degnissima e perfettissima di tutta la realtà, e da cui tutti gli altri esseri esistenti partecipano l'essere¹³³.

Se nota de immediato que retoma la cuarta vía de la *Suma Teológica*, basta ver la cita de la analogía aristotélica del fuego. Pero se menciona explícitamente la noción de participación, lo cual le da mayor consistencia teórica a la “prueba”. Significativo y curioso que santo Tomás cita a Aristóteles en una “prueba” o “modo” de llegar a Dios que atribuye a los platónicos.

Fabro atribuye una posición de privilegio a la cuarta vía, pero sobre todo en esta formulación más completa y en otra, también posterior, que encontramos en *De substantiis separatis*.

En este último, se insiste en el acuerdo entre Platón y Aristóteles y la dialéctica de la participación se explicita más bajo el influjo de Proclo y el *De Causis*, ayudando a superar el difícil paso de la posición del *maximum* como término de plenitud formal a la admisión de que este *maximum* sea, en consecuencia, la causa de los grados de perfección de los que participan. Para Fabro, ésta constituye no sólo “una” de las vías o modos para la demostración de la existencia de Dios, sino que es “la vía”, que expresa la fórmula radical de la criatura como tal¹³⁴.

¹³³ TOMMASO D'AQUINO, *Comento al Vangelo di san Giovanni*, Città Nuova, Roma 1990, 39.

¹³⁴ Cf. C. FABRO, «Sviluppo, significato e valore...», 363.

CONCLUSIÓN

La metafísica cumple satisfactoriamente su cometido si explica el ente en cuanto ente según sus causas. Para asumir esa ardua tarea, se determina como el método más apropiado la *resolutio*. Se debe reconocer a Fabro el mérito de haber puesto atención a este aspecto. Su interpretación de la filosofía de santo Tomás ha logrado identificar claramente la originalidad de la síntesis tomista centrada en el *actus essendi* y articular los diversos órdenes de participación, causalidad y composición. Como propone Jesús Villagrasa, esta interpretación puede ganar claridad, rigor y racionalidad si es elaborada explícita y consecuentemente como proceso de resolución del ente en su fundamento¹³⁵. Veamos brevemente la relación entre los diversos tipos de participación y de *resolutio*, como elementos presentes en el comentario al *De hebdomadibus*.

Cabe señalar que no hay oposición entre los diversos tipos de participación y los correspondientes tipos de *resolutio*. Simplemente, se distinguen los diversos órdenes de consideración: lógico y real, predicamental y trascendental¹³⁶.

En primer lugar, la *resolutio* lógica: la participación predicamental lógica del individuo a la especie y de la especie al género encuentra un ulterior fundamento trascendental en la resolución de las conclusiones científicas en el principio de no contradicción y la resolución de los conceptos en ente. Desde el punto de vista lógico, para santo Tomás el *primum* es la noción de ente. Es precisamente en el comentario al *De hebdomadibus* que santo Tomás ofrece una fundación trascendental del principio de no contradicción¹³⁷.

En segundo lugar, la *resolutio secundum rationem*: las participaciones reales se explican por causas intrínsecas, bajo el esquema aristotélico de acto y potencia en los diversos “niveles” de composición: materia y forma; sustancia y accidentes; esencia y *esse*.

¹³⁵ Cf. J. VILLAGRASA, *Metafísica. L'uomo e la metafisica*, Methexis, Roma 2002, 138.

¹³⁶ «Though his notions of resolution are drawn from diverse accounts of reasoning and reality, they are not set in opposition to one another». Cf. E.C. SWEENEY, «Three notions of *resolutio* and the structure of reasoning in Aquinas», *The Thomist* 58 (1994), 200.

¹³⁷ Aertsen afirma que en el texto de *De Veritate* q. 1, a. 1, se muestra la “novedad absoluta” de santo Tomás respecto a Aristóteles al fundar de este modo el primer principio en la primera noción. Ignora u omite mencionar el influjo que al respecto tiene el comentario tomista al *De hebdomadibus*.

En tercer lugar, y es éste el punto al que pretendíamos llegar, la *resolutio secundum rem*: único camino –por causas extrínsecas– para explicar por qué el ente es y no en cambio la nada, fundando las perfecciones participadas en la perfección separada, causa real extrínseca de los que participan.

Finalmente, tenemos lo que Fabro denomina “causalidad sintética tomista”, que integra la causalidad vertical platónica con la causalidad horizontal aristotélica, superando sus respectivas carencias¹³⁸. Porque, rigurosamente, se podría decir que en el platonismo la participación elimina la causalidad y en el aristotelismo la causalidad anula la participación¹³⁹. En esta síntesis tomista vemos confluir las nociones de participación metafísica, de *esse* intensivo y de causalidad.

Creación, participación, causalidad, acto y potencia. He aquí los puntos cardinales de la metafísica tomista¹⁴⁰. Todas estas nociones entran en juego en el *De hebdomadibus*, para dar una respuesta a la cuestión de la bondad de las cosas.

Hemos terminado el presente trabajo en lo que creemos que constituye el culmen de la obra de santo Tomás de Aquino, un punto donde su filosofía y su teología han quedado fundidas. En la madurez de su “carrera” y muy cerca ya de la muerte, su doctrina de la participación –fuertemente enlazada con la distinción real de acto y potencia– le ha permitido explicar el más radical de los problemas que la filosofía se puede plantear. Sobrepasando las navegaciones de sus antecesores, santo Tomás ha cruzado mares insospechados, arribando al puerto donde la *resolutio* metafísica cumple todas sus aspiraciones: el *Ipsum Esse Subsistens*, causa de todo lo que es, Bondad absoluta.

Creación: el *Ipsum Esse* que bondadosamente “se da”, a modo de participación, sin perder Él nada pero permitiéndonos ganar lo inmerecido e inimaginado.

¹³⁸ Cf. J. VILLAGRASA, *Metafísica...*, 139.

¹³⁹ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità...*, 317-318.

¹⁴⁰ Cf. J. VILLAGRASA, *Metafísica...*, 139.

El comentario tomista al *De hebdomadibus* se encuentra al inicio del itinerario recorrido por santo Tomás. Podríamos decir que ya está ahí la semilla que sólo necesitaba algo de tiempo y cultivo para dar un fruto riquísimo y abundante. Platón, Aristóteles y Boecio: santo Tomás logra algo inmensamente superior a una simple síntesis, combinación o integración.

Con Fabro, podemos concluir y casi dar por cerrado el caso de la supuesta oposición entre los dos grandes filósofos griegos: «Le due coppie, la platonica di partecipante e partecipato, l'aristotelica di potenza e atto, nella fondazione e costituzione della metafisica tomista, sono intrinsecamente complementari»¹⁴¹. La participación señala la clara necesidad de conducir lo finito al infinito. La distinción real contribuye sobre todo a ordenar los corolarios. La noción de *esse*, finalmente, condiciona el uso fructuoso de ambas –la participación y la distinción real– y trae consecuencias metafísicas valiosísimas.

Boecio, con el *De hebdomadibus*, prestó a santo Tomás la ocasión para hacernos este regalo. Y le estamos muy agradecidos.

¹⁴¹ C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso*, Ares, Milano 1983, 288-289.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía*, I, Hora, Barcelona 1994⁴.
- AERTSEN, J., *Nature and creature*, E. J. Brill, Leiden 1988.
- ALMARZA, J. M., Introducción al *De Bono*, en TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*. I. *Filosofía*, BAC, Madrid 2001.
- BOETHIUS, *In librum Aristotelis De Interpretatione commentaria maiora*, en MIGNE, J.-P., *Patrologia latina*, LXIV.
- BROSCH, J.H., *Der Seinsbegriff bei Boethius, Mit besonderer Beruecksichtigung der Beziehung von Sosein und Dasein*, F. Rauch, Innsbruck 1931.
- CASEY, G., «An explication of the *De hebdomadibus* of Boethius in the light of St. Thomas's commentary», *The Thomist*, Baltimore 1987 (51), 419-434.
- DUHEM, P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, A. Hermann, Paris 1905.
- DURANTE, J., *Saint Thomas et le Pseudo-Dénis*, Alcan, Paris 1919.
- FABRO, C., «Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione», en *Esegesi Tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 421-447.
- _____, «Intorno al fondamento della metafisica tomista» en *Tomismo e pensiero moderno*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 165-222.
- _____, *Introduzione a San Tommaso*, Ares, Milano 1983.
- _____, «La determinazione dell'atto nella metafisica tomistica», en *Esegesi Tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 329-350.
- _____, «La distinzione tra *quod est* e *quo est* nella *Summa De Anima* di Giovanni de la Rochelle», en *Esegesi Tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 71-87.
- _____, *La nozione metafisica di partecipazione*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950².
- _____, «Le retour au fondement de l'être» en *Tomismo e pensiero moderno*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 271-290.
- _____, «Neotomismo e Neosuarézismo», en *Esegesi Tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 137-278.
- _____, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960.
- _____, «Sviluppo, significato e valore della IV via», en *Esegesi Tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 351-385.
- DE FINANCE, J., *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1960².
- FOREST, A., *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1931.
- FRAILE, G., *Historia de la filosofía*. I. *Grecia y Roma*, BAC, Madrid 1997⁷.
- GEIGER, L. B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas D'Aquin*, Bibliothèque Thomiste, Paris 1942.
- GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid 1965².
- HADOT, P., «La distinction de l'être et de l'étant dans le *De hebdomadibus* de Boèce», en *Miscellanea Mediaevalia 2, Die Metaphysik im Mittelalter*, 147-153.
- HÄRING, N., «The commentary of Gilbert of Poitiers on Boethius *De hebdomadibus*», *Traditio* 9 (1953), 177-211.

- HAYEN, A., *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, Desclée de Brouwer, Paris 1942.
- HORVATH, J., *La sintesi scientifica di S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1932.
- ISAYE, G., «La théorie de la Mesure et l'existence d'un maximum selon saint Thomas», *Archives de Philosophie* XVI, Beauchesne, Paris 1940.
- JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1998.
- KRANZ, D.K., «Boethius», en *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 24., Nordhausen 2005, 259-310.
- MACDONALD, S., «Boethius' claims that all substances are good», *Archiv. f. Geschichte der Philosophie*, 70 (1988), 245-279.
- MARIUS VICTORINUS, «Adversus Arium», ed. P. HENRY - P. HADOT, en *Sources Chrétiennes* 68 (1960).
- MCINERNEY, R., *Boethius and Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1990.
- MONDIN, B., «Partecipazione», en *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso D'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.
- PANDOLFI, C., *L'essere e la partecipazione*, en TOMMASO D'AQUINO, *Commento al libro di Boezio De ebdomadibus*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995, 7-79.
- POSSENTI, V., *Terza navigazione*, Armando, Roma 1998.
- DE RIJK, L.M., «Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être», en L. OBERTELLO (ed.), *Atti del Congresso Internazionale di studi boeziani*, Roma 1981, 141-156.
- ROLAND-GOSSELIN, M.D., «Le *De ente et essentia*: études critiques», *Bibliothèque Thomiste* 8 (1926).
- ROSS, W.D. (ed.), *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1924.
- ROUGIER, L., *La scolastique et le Thomisme*, Gauthier-Villars, Paris 1923.
- SCHURR, V., «Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der skythischen Kontroversen», en *Forschungen z. christl. Literatur und Dogmengeschichte*, Bd. XVIII, I, Paderborn 1935.
- SUÁREZ, F., *Disputaciones metafísicas*, II, Gredos, Madrid 1960.
- SWEENEY, E.C., «Three notions of *resolutio* and the structure of reasoning in Aquinas», *The Thomist* 58 (1994), 197-243.
- THOMAE AQUINATIS, *Commento al Vangelo di san Giovanni*, Città Nuova, Roma 1990.
- _____, *De anima en Quaestiones Disputatae*, II, P. Lethielleux Editoris, Paris 1884.
- _____, *Expositio libri Boetii De Ebdomadibus*, en *Opera omnia*, Edición Leonina, Roma 1992, tomo L.
- _____, *Summa Theologiae*, BAC, Madrid 1959.
- TORRELL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona 2002.
- TE VELDE, R., *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden 1995.
- VILLAGRASA, J., *Metafísica. L'uomo e la metafisica*, Methexis, Roma 2002.
- WEISHEIPL, J. A., *Tommaso D'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	2
I. LA DOCTRINA TOMISTA DE LA PARTICIPACIÓN EN GENERAL...	7
A. Diversas interpretaciones de la doctrina tomista.....	7
B. Fuentes principales de la doctrina tomista.....	10
C. Una síntesis original y fecunda	13
D. Fundamentos y novedad de la doctrina tomista.....	15
II. BOECIO.....	17
A. El “programa neoplatónico” de Boecio	17
B. Diversas interpretaciones del opúsculo boeciano.....	19
a) Un laberinto de interpretaciones.....	19
b) La interpretación de Pierre Hadot.....	21
c) La interpretación de Cornelio Fabro.....	24
d) Méritos de Boecio.....	27
C. Boecio como fuente tomista.....	28
a) Contexto.....	28
b) La relación entre Boecio y santo Tomás.....	29
III. EL COMENTARIO TOMISTA AL <i>DE HEBDOMADIBUS</i>	32
A. El comentario al <i>De hebdomadibus</i> y la participación	32
B. Análisis del comentario tomista	35
a) El prefacio y la introducción.....	36
b) Los axiomas.....	37
c) La solución al problema sobre la bondad de las cosas.....	47
C. La superación de la <i>litera</i> boeciana	50
D. Participación, <i>esse</i> y creación.....	55
CONCLUSIÓN.....	60
BIBLIOGRAFÍA.....	63

