

La Limitación del Acto por la Potencia:

¿Aristotelismo o Neoplatonismo?

Por W. NORRIS CLARKE, S. I.

Woodstock College. (Woodstock, Maryland. U.S.A.)

En una comunicación que el Dr. Charles A. Hart presentó para ser discutida, el año pasado, en una asamblea regional de la American Catholic Philosophical Association¹, y que llevaba el título de «Anotaciones a las cinco vías tomistas», hacía preceder su exposición por las observaciones siguientes:

«Quizá el cambio más importante en la comprensión de la estructura fundamental de la metafísica tomista en los tiempos presentes es el reconocimiento de la primacía de la influencia decididamente neoplatónica en la formación de esa estructura fundamental, en oposición a la opinión tradicional que ve como las más importantes las influencias aristotélicas. Me refiero, por supuesto, a la doctrina neoplatónica de la participación. Este enfoque del tomismo con la participación como doctrina central, haría que ese sistema primaria y radicalmente trasluciera el platonismo, expresado en las nociones aristotélicas de potencia

¹ Esta comunicación fué presentada en la reunión del 1 de diciembre de 1950 de la «Maryland-District of Columbia Conference», celebrada en la Georgetown University. Las conclusiones de la comunicación también están resumidas en el artículo del Dr. Hart, «Twenty-Five Years of Thomism», en *New Scholasticism*, XXV (1951), 3-45.

y acto con una extensión del significado de estas últimas nociones que no se halla ciertamente en Aristóteles, sino que es original de Santo Tomás. Bajo este aspecto consideraríamos a la metafísica de Santo Tomás como una síntesis altamente original, en la cual la influencia platónica supera a la aristotélica, si se tiene en cuenta el carácter central que para Santo Tomás tiene la doctrina de la participación».

Si bien el presente trabajo nuestro, al avaluar los resultados del movimiento que acabamos de mencionar, preferiría elevar la influencia de Aristóteles casi hasta la igualdad con la del neoplatonismo, la afirmación del Dr. Hart, en su conjunto, es un resumen admirablemente claro y sucinto de un importante y nuevo tema de controversia entre los estudiosos tomistas, en la interpretación de la genuina filiación histórica e interna inteligibilidad del sistema metafísico de Santo Tomás. Los nombres más conocidos de estudiosos interesados en este movimiento provenían, desde sus comienzos hasta hoy, de Francia, Bélgica e Italia². Pero después que este artículo estaba casi concluído, atrajo mi atención el trabajo de un tomista irlandés³ que acaba de aparecer y que se inclina con más fuerza aún en la misma dirección. Es significativo notar que esa investigación fué llevada a cabo con independencia de los estudiosos continentales y casi terminada antes de que su autor llegase a tener noticias de los trabajos publicados por éstos, con los cuales coincide en muchos puntos substanciales. Su estudio, empero, se limita al análisis del papel de la participación dentro del sistema de Santo Tomás mismo, y toca sólo incidentalmente las raíces históricas de la doctrina.

El propósito de este trabajo nuestro es, por el contrario, dar una síntesis de la evidencia histórica en que se funda esta nueva interpretación propuesta. Nuestro método consistirá en

² Para nombrar solamente los más conocidos: L.-B. Geiger, O. P., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (París, 1942); J. de Finance, S. I., *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas* (París, 1945); L. De Raeymaeker, *Philosophie de l'être* (2.^a ed., Louvain, 1947); A. Haven, S. I., *L'intentionnel dans la philosophie de S. Thomas* (Bruxelles, 1942); C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino* (2.^a ed., Torino, 1950).

³ Arthur Little, S. I., *The Platonic Heritage of Thomism*, (Dublin, 1949).

elegir como punto focal de investigación aquello que generalmente se concede es la clave de bóveda del sistema metafísico tomista: el bien conocido principio de la limitación del acto por la potencia. Nuestra tarea será precisamente la de descubrir qué elementos contribuyen a formar esta teoría, cuáles son sus raíces históricas, y a la luz de estas fuentes discernir el pleno significado de este tan rico y grávido principio.

El interés peculiar de esta elección de la doctrina del acto y la potencia como centro de atención reside en el hecho de que ella constituye uno de los elementos más obvia y aparentemente exclusivamente aristotélicos de la síntesis tomista. Si, en tales condiciones, se sigue de nuestra investigación que aun este principio no puede ser plenamente entendido y justificado en términos de una metafísica puramente aristotélica, sino que requiere la introducción de la teoría neoplatónica de la participación, el lector tendrá ante sí a la vez una interesante comprobación de un caso particular y un compendio de la afirmación general de que la doctrina de la participación desempeña un papel central en la metafísica de Santo Tomás.

Un estudio semejante, además, puede añadir una contribución, al menos parcialmente original, a las investigaciones que ya se han hecho en esta dirección. Pues es un hecho sorprendente que, aunque las fuentes históricas de algunas de las muchas aplicaciones de este principio del acto y la potencia (tales como las composiciones de esencia y existencia, y de materia y forma) han sido tema de las investigaciones de los eruditos, durante muchos años, no se haya hecho hasta ahora ningún análisis detallado rastreando en forma semejante los antecedentes del principio mismo de acto y potencia. Este modesto trabajo, por lo tanto, tratará de esbozar los grandes rasgos de esta historia fascinante que todavía aguarda su escritor.

EL PROBLEMA

Quizá la mejor manera de comenzar nuestro estudio sea señalar el principal problema que nos mueve a lanzarnos a la investigación histórica para encontrarle solución. El problema es

éste. Es comúnmente admitido así por los defensores como por los impugnadores del Tomismo, que la clave del sistema metafísico tomista es el celebrado y muy discutido principio: «Actus non limitatur nisi per potentiam», vale decir, ningún acto o perfección puede hallarse en un grado limitado en algún ser, sin que esté conjugado con un principio limitador realmente distinto, cuya naturaleza es la de ser una potencia para tal acto⁴. Y hasta ahora ha sido la tradicional y casi indiscutida interpretación de este principio la siguiente: La doctrina en todos sus aspectos esenciales estaba ya contenida en Aristóteles; Santo Tomás la tomó directamente de él, pero al hacer esto la desarrolló y extendió hasta incluir entre sus aplicaciones la composición de esencia y existencia, que sería su propia contribución original. Pero esta extensión introducida por Santo Tomás no pasaría, en este caso, de ser sólo un desarrollo explícito de lo que ya estaba implícito en la originaria concepción aristotélica, todas cuyas implicaciones Aristóteles no había estado todavía en condiciones de discernir claramente. Así el principio, aun en su forma tomista, de acuerdo con esta interpretación, permanece esencialmente aristotélico en su origen e inspiración.

Esta posición es reafirmada sin vacilaciones por uno de los más distinguidos y ampliamente reconocidos mentores del moderno tomismo. Fray Garrigou-Lagrange, O. P., en su reciente libro *Síntesis tomista*, escribe lo siguiente acerca del principio de la limitación del acto por la potencia:

«Toda esta doctrina se encuentra ya en Aristóteles en los dos primeros libros de su *Física*, donde aparece admirablemente, por lo menos en el orden de las cosas sensibles, la verdad de este principio: el acto es limitado y multiplicado por la potencia. Determina o actualiza a ésta, pero es limitado por ésta. . . . Aristóteles estudió este principio en el mundo sensible. Santo Tomás extiende este principio, lo eleva, ve sus consecuencias, no solamente en el mundo de los sentidos, sino universalmente, en to-

⁴ P. ej., I. Gredt, O. S. B.: «Haec propositio constituit fundamentum philosophiae aristotelico thomisticae» («Doctrina thomistica de actu et potentia contra recentes impugnaciones vindicatur», *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis*, I [1934], 35. Esto es admitido sin dificultad por uno de los más sagaces críticos del sistema tomista, L. Fuetscher, S. I., *Akt und Potenz*, (Innsbruck, 1933), p. 68.

dos los órdenes del ser, el espiritual tanto como el corporal, y aun en la infinitud de Dios»⁵.

En el reverso de este cuadro, empero, hay una serie de hechos capaces de despertar serias sospechas en cuanto a la justeza de la anterior interpretación. En primer lugar, merece notarse que, a pesar de la categórica aserción de Fr. Garrigou-Lagrange en las líneas que citamos, ni aquí ni en ningún otro pasaje de sus numerosos escritos acerca de esta doctrina cita él algún texto preciso en que Aristóteles mismo afirme el papel limitador de la potencia respecto del acto. Y lo que es más desconcertante, un examen cuidadoso de la totalidad de los dos primeros libros de la *Física*, aludidos aquí como que enseñan claramente esta doctrina, revela que en ningún pasaje de ellos aparece mención alguna de la palabra o la idea de límite en conexión con la potencia. Ni hemos podido encontrar en ningún otro autor tomista una referencia precisa a algún texto de Aristóteles que corrobore la afirmación anterior.

Estos hechos sorprendentes nos condujeron a emprender un examen directo de todos los pasajes de Aristóteles que se refieren al acto y la potencia, o a sus aplicaciones. Los resultados fueron totalmente negativos. En ninguna parte pudimos descubrir un texto del cual se pudiese concluir, de acuerdo con las normas aceptadas de interpretación histórica objetiva, que Aristóteles mismo sostuvo alguna vez la doctrina de que la potencia desempeña el papel de principio limitador respecto al acto, el cual, si no tuviese mezcla de potencia, sería ilimitado.

Este análisis textual recibe sólida confirmación del hecho de que si nos volvemos tanto a los eruditos estudios modernos sobre Aristóteles, como a sus antiguos comentadores, encontramos que ninguno de ellos menciona siquiera el principio de la limitación del acto por la potencia como formando parte de la enseñanza aristotélica sobre el acto y la potencia⁶. Y lo que es todavía

⁵ St. Louis, 1950, pp. 43-44. Afirmaciones similares pueden encontrarse también en P. Dezza, S. I., *Metaphysica Generalis*, (Roma, 1945), p. 124; y en C. Giacomini, S. I., *Atto e potenza*, (Brescia, 1947), p. 46; «Questo principio dell'atto puro, formulato nella espressione: l'atto puro è infinito e unico, già ammesso da Platone e da Aristotele, divenne... l'anima del tomismo».

⁶ Esto es verdad aun de los pocos estudios directos y detallados de la doctrina aristotélica hechos por tomistas, p. ej., Baudin, «L'acte et la puissance dans

más decisivo, a mi entender —y más sorprendente, aunque no lo he visto señalado en ninguna parte— es el hecho de que a través de toda la extensión del propio comentario de Santo Tomás sobre Aristóteles, sin exceptuar el del libro IX de la *Metafísica*, que trata exclusivamente del acto y la potencia, no hay una sola mención de la potencia como limitadora del acto ni aparece una sola vez la clásica fórmula, expresión del principio de limitación, que abunda en sus obras independientes⁷.

Tan persistente silencio de Santo Tomás en sus comentarios, y en punto que toca a uno de sus principios metafísicos centrales, que se supone ha sido tomado directamente de Aristóteles, con seguridad no puede ser el resultado de una mera omisión accidental. El hecho de que Santo Tomás coincida aquí con todos los demás comentaristas eruditos de Aristóteles, antiguos y modernos, en no atribuir esta doctrina al maestro, no puede menos que llevarnos a sospechar que la inspiración del principio de la limitación del acto por la potencia quizá no es tan obvia y exclusivamente aristotélica como muchos modernos tomistas parecen dar por descontado, y que el Doctor Angélico fué quizá un historiador más sagaz de las fuentes de su propia doctrina que lo son hoy algunos de sus discípulos.

Parece innegable, por lo tanto, que estamos en presencia de un genuino y apasionante problema histórico. ¿Cuál es exactamente la ascendencia histórica del principio tomista de limitación, y qué luz arroja esto sobre el carácter intrínseco de la síntesis tomista misma? En el limitado espacio de que disponemos no podremos hacer otra cosa que presentar un esbozo esquemático de esta larga e interesante historia⁸.

El primer requisito para desenredar los complejos hilos que se entrecruzan para constituir la doctrina tomista del acto y la

Aristote», *Revue Thomiste*, VII (1899), 39-62, 153-172; 274-296, 584-608.

⁷ Hay un solo texto que vincula esencia y existencia con acto y potencia en términos de un argumento de participación: *In VIII Phys.*, c. 10, lect. 21, nn. 12-13 (ed. Leonina). Pero aquí Santo Tomás sale al encuentro de una dificultad traída por Averroes y desarrolla su propia respuesta mucho más allá del texto de Aristóteles; más aún, tiene cuidado de no atribuir su propia respuesta directamente a Aristóteles.

⁸ El autor espera publicar más adelante un extenso estudio de la historia y significación de la doctrina tomista de la limitación del acto por la potencia.

potencia, es reconocer que ésta contiene dos elementos distintos. El primero es una composición de dos principios metafísicos correlativos llamados *acto* y *potencia*, introducidos por primera vez por Aristóteles para explicar el proceso del cambio. El segundo es la relación de estos dos principios entre sí, en términos de una teoría de la infinitud y limitación, la cual, según todos deben admitirlo, no puede ser hallada explícitamente en Aristóteles. El historiador de Santo Tomás debe rastrear los orígenes de estos dos elementos, y no dar por descontado que, porque ambos estén inseparablemente unidos en la metafísica tomista, deben también haber estado unidos así desde su primera aparición en la historia del pensamiento.

FINITO E INFINITO EN LOS PRESOCRATICOS

El primero de los dos elementos arriba mencionados que emerge en la historia del pensamiento occidental es la teoría de la infinitud y la limitación⁹. El término «infinito» (*ápeiron*) aparece por primera vez en la filosofía griega con el pre-socrático Anaximandro, que lo identificó con el principio primario de todas las cosas:

1. Lo No-Limitado es la materia original de las cosas que existen; más aún, la fuente de la cual las cosas que existen derivan su existencia es también aquélla a la cual ellas vuelven en el momento de su destrucción, según un ritmo necesario...

3. Éste (lo No-Limitado) es inmortal e indestructible¹⁰.

⁹ Fragmentos 1-3 en H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, (5 Aufl., ed. W. Kranz, Berlín, 1934), I, 89.

¹⁰ Son muy escasos los trabajos detallados y seguros sobre la historia de estas nociones. Los siguientes son los más útiles, aunque no siempre seguros y bien documentados: J. Cohn, *Geschichte des Unendlichkeitsproblem im abendländischen Denken bis Kant*, (Leipzig, 1896); R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, (Firenze, 1934); H. Guyot, *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, con una introducción sobre el mismo tema en la filosofía griega antes de Filón, (París, 1906); C. Huit, «Un chapitre de l'histoire de la méthaphysique», *Rev. de philosophie*, IV-2 (1904), 738-757; V-1 (1905), 44-66; P. Descoqs, S. I., *Praelectiones Theodiceae Naturalis*, (París, 1935), II, 600-622: «Notes

Al principio este concepto permanece vago y sin analizar. Su función es expresar la hipótesis de un inagotable seno de la naturaleza, del cual procede la serie sin fin de generaciones de nuevos seres, pero que no puede él mismo ser alguno de los elementos o cualidades particulares que sucesivamente lo informan. Anaximandro mismo parece manifestar una cierta reverencia y temor ante este misterioso y cuasi divino primer principio. La mente griega, en este estadio inicial, parece vacilar, sin saber todavía si ha de identificar este infinito con lo sumamente perfecto o con lo sumamente imperfecto.

Pero la incapacidad de los primeros pensadores griegos para trascender las categorías materiales, o para distinguir entre la filosofía y la ciencia natural, y su creciente preocupación por los problemas astronómicos, y la manera misma en que plantearon su problema fundamental: «¿Cuál es el primer principio del cual han sido formadas todas las cosas?», gradualmente los condujeron —si no a Anaximandro, por lo menos a sus sucesores— a identificar lo infinito con lo indeterminado, sustrato sin forma o materia en bruto del universo, el caos primigenio de la materia misma, todavía no perfeccionada por el límite de la forma. Emergiendo de esto, y oponiéndosele, se tenía el cosmos finito perfecto, formado, limitado e inteligible.

Los Pitagóricos dieron ulterior impulso a la misma orientación de pensamiento, por su doctrina de que todas las cosas están compuestas por dos conjuntos de principios opuestos: un principio de límite o perfección, identificado con los números impares, el bien, lo masculino, la luz, etc., y un principio de ilimitación o imperfección, identificado con los números pares, el mal, lo femenino, la oscuridad, etc. El cosmos finito está formado por un proceso en el cual la Mónada primaria, o Uno, el principio de límite, progresivamente extiende su actividad ordenadora y limitadora, desde el centro hacia afuera, en la informe infinitud de la nebulosa o espacio que la rodea.

La misma concepción reaparece como fundamental también en el pensamiento del primer metafísico, Parménides. La

sur l'histoire des notions d'infini et de parfait; R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffen*, (4. Aufl., Berlín, 1930), III, 306-320; J. de Finance, *Être et agir*, Ch. II, sect. I: «L'acte et la limite».

gran esfera de la totalidad del Ser, nos dice, debe estar limitada en todo su contorno, precisamente porque es completa y perfecta; pues si fuera ilimitada sería necesariamente inacabada e imperfecta¹¹. Una asociación similar de límite con perfección y de infinitud con imperfección puede ser rastreada a través de casi todos los demás presocráticos, como por ejemplo en la noción heraclídea del principio fundamental, el fuego, que es encendido y extinguido según una medida y límite; o también en el espacio infinito de los atomistas, identificado con el no-ser y opuesto al ser de los átomos limitados y sólidos¹².

Parece no haber habido más que dos voces aisladas que rompiesen el coro de unanimidad. Una es la enigmática afirmación de Anaxágoras, de que la mente (*nous*) que ordena los elementos es en sí misma exenta de mezcla y de límite. Pero esto parece no haber despertado eco alguno en el resto del pensamiento griego. La otra es la afirmación de Meliso, en oposición con su maestro, Parménides, de que la totalidad del Ser, si realmente existe, debe ser ilimitada, pues de otra manera debería ser limitada por algo distinto de ella misma, y entonces serían dos, no uno. Esta notable anticipación de la ulterior teoría de la limitación adoptada por Santo Tomás no fué aceptada, empero, por los demás pensadores griegos, probablemente porque el ser de Meliso estaba identificado muy íntimamente con la materia, y las dificultades de admitir un cuerpo actualmente infinito eran demasiado grandes. Más tarde, Aristóteles alabará a Parménides por haber sido más sabio que Meliso al afirmar que la totalidad no puede ser infinita.

Así, después de un primer momento de hesitación, el pensamiento griego se asentó firmemente en una concepción de lo

¹¹ Fragm. 8 (Diels), «...la dura necesidad lo mantiene en el cautiverio del límite que lo tiene fuertemente asido por todos lados. Por lo cual no le es permitido a lo que es que sea infinito; pues no necesita nada, mientras que si fuera infinito necesitaría de todas las cosas»...

¹² Para la doctrina de lo finito y lo infinito en los Presocráticos arriba mencionados, cf. trabajos enumerados en la nota 10, y los estudios generales sobre los presocráticos, tales como Burnet, *Early Greek Philosophy*, y, como quizá el sumario más sucinto y objetivo de todo lo aprovechable del antiguo testimonio, K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers: A companion to Diels Fragmente der Vorsokratiker* (2.ª ed., Oxford, 1949).

finito y de lo infinito que debía dominar toda la corriente del pensamiento clásico hasta el Neoplatonismo en el segundo siglo de nuestra era. De acuerdo a esta concepción lo infinito se identifica con lo informe, lo indeterminado, lo ininteligible —en una palabra, con la materia y la multiplicidad, los principios de imperfección; por lo cual lo finito o limitado es identificado con lo plenamente formado, determinado, y por lo tanto con lo inteligible (en una palabra: con el número, la forma, y la idea, principios de perfección). Es evidente que dentro de tal estructura de pensamiento la noción de un principio de imperfección sería completamente carente de sentido. Las relaciones son justamente inversas.

PLATÓN

Platón, siguiendo de muy cerca los pasos de los Pitagóricos, enarbola la misma doctrina básica y hace de ella una de las piezas centrales de su concepción metafísica del universo. La llama: «madre de todos los descubrimientos en las artes... un don del cielo que, según pienso, los dioses derramaron entre los hombres por manos de nuevos Prometeos, y con él un resplandor de luz; y los antiguos, que eran mejores que nosotros y estaban más cerca de los dioses, nos legaron la tradición de que todas las cosas de las cuales decimos que "son" derivan su existencia de lo uno y lo múltiple, y tienen ínsito en ellas lo finito y lo infinito»¹³.

Según la metafísica platónica todas las realidades por debajo de la suprema idea del Bien (o de lo Uno) son una «mezcla» de dos principios opuestos, lo limitado y lo ilimitado, que reaparecen con analógica semejanza en todos los niveles de la realidad desde el mundo de las ideas, —el que verdaderamente es— hasta el mundo semi-real de las cosas sensibles. El principio de limitación está así identificado con el número, la forma, la idea y el ser, como la fuente de inteligibilidad y perfección. El principio de ilimitación, por otra parte, está identificado con la

¹³ *Filebo*, 16 c.

falta de forma y la indeterminación de la pura materia y la multiplicidad como tal, y por lo tanto con la alteridad y el no-ser, como la fuente de ininteligibilidad e imperfección. Así en todos los niveles es el principio de límite, o de medida, el que, impuesto al salvajismo y caos del infinito, o sea del sustrato indeterminado de la materia, de la multiplicidad y del no-ser, delimita, determina y define, confiriéndole así forma, inteligibilidad y ser¹⁴.

Vemos surgir aquí en nítido relieve la irresistible tendencia del pensamiento griego clásico (y una de sus grandes debilidades), —reflejada en su arte y en mil diferentes manifestaciones culturales— a identificar la perfección con la forma netamente limitada, la inteligibilidad como tal con el modo humano de inteligibilidad, o sea con la definición por conceptos distintos, claramente delimitados. En tal perspectiva, en que la esencia finita es tomada como el tipo del ser perfecto, es evidente que las relaciones entre ser y no-ser serán completamente diferentes de aquellas entre *esse* y esencia en la concepción tomista. En el esquema platónico es la participación en la idea de ser lo que hace que una idea particular sea precisamente *lo que es*, vale decir, esta esencia particular y bien definida. Es la participación en el no-ser o alteridad lo que, negando la multitud indeterminada o infinita de todas las otras ideas, conserva a esta esencia particular distinta de todas las otras, y la preserva de mezclarse con ellas en una confusión ininteligible. Así, por desconcertante que esto pueda aparecer a una mente habituada al tomismo, y por difícil de pensar que sea para cualquiera, Platón sitúa claramente el límite del lado del ser, y la infinitud del lado del no-ser:

¹⁴ Hemos resumido la síntesis platónica de la teoría de lo finito y lo infinito y la teoría de las ideas. Las fuentes para esta última doctrina son bien conocidas y pueden encontrarse en cualquier estudio. Las principales fuentes para la primera, que no son tan conocidas, son las siguientes: *Filebo*, 16-18; 23-30; 61-67; *Político*, 283 b-285 a; *Leyes*, IV, 716 c. La integración de las dos teorías en una síntesis ya está indicada claramente en el *Sofista*, 256 e, pero no fué elaborada plenamente, parece, hasta la última enseñanza, como lo refiere Aristóteles, p. ej., en *Met. A*, cap. 6, 9; *M.* 4, 5, 8. La mejor exposición que conocemos de toda la síntesis metafísica platónica es la de L. Robin, *Platón*, (París, 1934), cap. IV.

«En cada idea hay una definida porción de ser y una infinitud de no-ser»¹⁵.

Lo que ha pasado parece haber sido lo siguiente: aunque Platón tuvo la genialidad de descubrir la doctrina de la participación en general y la necesidad de algún principio de negación o imperfección en la realidad, su concepción igualmente arraigada de la perfección como una forma distinta, y por lo tanto de finito e infinito como correlativos de perfecto e imperfecto, le impidieron llevar su análisis de la participación a su consecuencia más natural, esto es, a la expresión en términos de una limitación de lo superior por lo inferior. Es esencial recordar esto si queremos evitar los excesivamente celosos intentos de algunos tomistas modernos para hallar en la doctrina platónica del ser un vislumbre, defectuoso sobre todo en la terminología, de la limitación tomista del *esse* por la esencia¹⁶. El espíritu de estas dos doctrinas es profundamente diferente, y esta diferencia radica mucho más hondo que en una mera cuestión de terminología.

Pero —podrá objetarse— ¿en qué queda la suprema idea del Bien o del Uno en Platón? ¿No está acaso por encima del ser y la esencia, como él lo dice en la *República*¹⁷, y no es por lo tanto infinita? Ciertamente no es una mezcla de finitud e infinitud, como las demás ideas, puesto que es absolutamente una y simple. Pero el hecho es que Platón jamás la llama infinito. En verdad, teniendo en cuenta su habitual noción de lo infinito como correlacionado con la indeterminación y la imperfección, esto seguramente le habría parecido a Platón una especie de blasfemia. Por otra parte, tampoco lo llama explícitamente finito. Quizá la respuesta más acertada es decir que estaba buscando a tientas una nueva categoría para expresar lo absoluto y lo trascendente, y que la inadecuación de su terminología metafísica, principalmente su concepto de infinito, no le permitió for-

¹⁵ *Sofista*, 256 e. Cf. A. Diès, *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, (2.^a ed., Paris, 1932), p. 127; también el comentario de F. Conford, *Plato's Theory of Knowledge*, (London, 1935).

¹⁶ P. ej., C. Giacon, *Il divenire in Aristotele*, (Padova, 1947), pp. 42-45; Dezza, n. 5 supra; P. Gény, S. I., «Le problème métaphysique de la limitation de l'acte», *Rev. de philosophie*, XIX (1919), p. 138.

¹⁷ *Rep.*, VI, 509 b.

mular satisfactoriamente lo que él intuyó confusamente. Pero si podemos manifestar alguna preferencia, parece más probable, basándonos en el resto de su doctrina sobre la correlación de la idea con el número como principio de limitación y de inteligibilidad, concluir que el supremo Uno estaba en alguna forma vinculado en su mente con la noción de la suprema Medida o Límite como tal, fuente de toda otra limitación, y por lo tanto de la inteligibilidad y perfección¹⁸.

Estamos muy lejos, empero, de cualquier concepción positiva de la infinitud como vinculada con la perfección como tal.

ARISTOTELES

Llegamos ahora a Aristóteles. A la luz de la profundamente arraigada tradición griega anterior a él, no constituirá sorpresa descubrir que su propia teoría de la infinitud permanece bajo el dominio de aquella inspiración. En verdad, está manifiestamente orgulloso del hecho de que es él el primero en seguir esta tradición hasta sus rigurosas conclusiones lógicas en lo que es, sin duda alguna, el análisis más completo de la noción de infinitud en el pensamiento antiguo¹⁹. El resultado de este análisis es que la naturaleza esencial de lo infinito es ser aquello que de suyo es lo incompleto, lo indefinido, lo indeterminado, y por ende lo imperfecto. Es un atributo del tiempo, que no tiene fin, de la serie de los números, que es capaz de aumento indefinido, y de la materia, en cuanto informe e indeterminada en sí misma, considerada aparte de la forma. Su definición adecuada sería: aquello que siempre tiene alguna parte de sí mismo fuera de sí mismo.

Ninguna sustancia completa, por lo tanto, puede existir como actualmente infinita²⁰. Los términos se excluyen mutuamente. Pues lo perfecto, que no es sino un sinónimo de lo completo

¹⁸ Cf. las penetrantes observaciones hechas en esta línea por De Finance, *Être et agir*, p. 48. Robin, empero, trata de argumentar que el bien debe estar por encima del Límite: *Platon*, pp. 156, 169.

¹⁹ Principalmente en *Phys.*, III, cap. 4-8; *Met.*, K, 10; a, 2.

²⁰ *Phys.*, III, 5; *Met.*, K, 10.

o acabado, es precisamente aquello que tiene un fin, y el fin, dice, es un límite²¹. Las palabras mismas en griego derivan de la misma raíz (*telos*, fin, y *téleios*, completo o perfecto) y descubren la estrecha afinidad entre estos dos conceptos. Esto permite a Aristóteles hacer un rico juego de palabras en una frase que resume admirablemente la plástica noción griega de infinitud: «La naturaleza huye de lo infinito, porque lo infinito es sin fin o imperfecto, y la naturaleza siempre busca un fin»²².

Apliquemos ahora esta teoría a la doctrina del acto y la potencia. A la luz de lo que ya hemos mostrado podríamos esperar a priori, si Aristóteles ha de ser consecuente consigo mismo y con la casi unánime tradición griega que le precedió, hallar el principio de limitación identificado con la perfección o acto y la ilimitación con la imperfección o potencia. No estamos descaminados. En lo que es el tipo por excelencia del acto y potencia para Aristóteles, vale decir, en la composición de forma y materia, nos dice explícitamente que el papel de la forma o acto es imponer un límite a la informe infinitud de la materia en sí misma, y conferirle así determinación e inteligibilidad: «Es [lo infinito] incognoscible en cuanto infinito, pues la materia no tiene ninguna forma. (De aquí es claro que lo infinito está en relación de parte, más bien que de todo...) ... Pero es absurdo e imposible suponer que lo incognoscible e indeterminado contenga y determine... Pues la materia y lo infinito están contenidos dentro de lo que los contiene, mientras que es la forma la que contiene»²³. Reconocemos aquí inmediatamente la clásica noción platónica de la forma concebida como principio de límite y por lo tanto de inteligibilidad.

Santo Tomás traslada esta perspectiva aristotélica a su propio sistema. Pero le añade otra dimensión, por así decirlo, en la cual las relaciones han sido invertidas y la materia también aparece como forma limitadora²⁴. Esa nueva dimensión, empero, solamente puede tener significado dentro del esquema de alguna especie de doctrina de la participación, donde la forma misma

²¹ *Phys.*, III, 6; 207 a 14.

²² *De gen. anim.*, I, 1, 715 b 14.

²³ *Phys.*, III, 6, 207 a 30-37.

²⁴ Cf. *ST I*, q. 7, 1-2; III, q. 10, 3 ad 1; *Quodl.*, III, 2, 3; «Sicut ergo materia sine forma habet rationem infiniti, ita et forma sine materia...».

sería concebida o bien *modo platónico*, subsistiendo separadamente por sí misma como una perfecta plenitud, o bien, para Santo Tomás, como idea preexistente en la mente de un creador.

No hay lugar para tal perspectiva en el universo de Aristóteles. Le ha cerrado la puerta por su explícito rechazo de toda participación ontológica o trascendencia de las formas materiales²⁵. Es absolutamente cierto que él enseña explícitamente que las formas de suyo son únicas y pueden ser multiplicadas solamente por su recepción en la materia²⁶. Pero en ninguna parte dice o supone que tal multiplicación implique un proceso de limitación por la materia de una forma que de suyo podría ser llamada infinita. Por el contrario, insiste contra Platón en que cada forma específica es recibida entera, toda e igual en cada individuo de la especie²⁷. La imagen que guía aquí está claro que no es la de la materia o potencia como un recipiente que contrae la plenitud de la forma o acto; es más bien la de la forma como un sello o cuño, plenamente determinado en sí mismo, que es estampado sucesivamente sobre varias porciones de una amorfa materia prima que sería como cera o tiza. Semejante multiplicación puede aparecer más bien como una expansión que como una limitación de la forma. Las dos perspectivas son completamente diferentes aunque, como Santo Tomás lo ha mostrado, en modo alguno se excluyen mutuamente. Es, por lo tanto, un procedimiento histórico bien endeble, argumentar partiendo del riquísimo análisis de Santo Tomás de la multiplicación de la forma en términos de participación y limitación, para arribar a la conclusión de que también Aristóteles debió haber entendido de la misma manera su propia teoría de la multiplicación. La verdad es que no hay trazas de tal interpretación en los comentarios de Aristóteles hasta el advenimiento del Neoplatonismo.

¿Cuál es, entonces, el genuino significado y propósito de la composición de acto y potencia en Aristóteles? Es solamente uno: como función del problema del cambio. Todo lo que es capaz de alguna especie de cambio —y solamente eso— debe te-

²⁵ *Met.*, A, 6 y 9.

²⁶ *Met.*, L, 8, 1074 a 33; Z, 8, 1034 a 5-8.

²⁷ *Cat.*, 5, 3 b 4 a.

ner dentro de sí, además de su presente acto, un principio de potencia o capacidad para recibir un acto ulterior. Es esta potencia la que hace posible que un ser sea incluido en el perpetuo ciclo cósmico de cambio; es empero esencialmente un principio de progreso e implica como una de sus notas constitutivas la propiedad de permanecer siempre «en potencia», esto es, capaz de llegar a ser lo que todavía no es. El acto, por la otra parte, siempre es identificado con lo plenamente completo, lo actualmente presente. El acto puro, por lo tanto, es simplemente un correlativo de lo inmutable, o sea de la pura forma actualizada, completa en todo lo que le es propio, e incorruptible. Es esta inmutabilidad, autosuficiencia e incorruptibilidad lo que para Aristóteles es la primera característica de lo «divino» y lo perfecto²⁸. En la noción de acto así concebido no hay ninguna necesaria implicación de infinitud, al menos en el orden sustancial²⁹. De hecho, Aristóteles no tiene dificultad en admitir unos cincuenta y cinco primeros motores, cada uno de ellos acto puro o forma pura pero en virtud de su forma misma distinto de todos los demás³⁰. La infinitud sustancial simplemente no tendría significado en este universo aristotélico; no hay una perfección común última más profunda que la forma, tal como es para San-

²⁸ La doctrina del acto y la potencia es desarrollada principalmente en *Phys.*, I-II, esp. I, 6-9; *De gen. et cor.*, esp. I, 3-4; *Met.*, 6. La mejor colección de textos se halla en E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, (4 Aufl., Leipzig, 1921), II-2, Kap. 6-7. Cf. también, además de los trabajos mencionados en la nota 6. W. Ross, *Aristotle*, (2 ed., London, 1930); L. Robin, *Aristote*, (Paris, 1944); O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, (Paris, 1920); A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, (Paris, 1906); A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, (2.ª ed., Louvain, 1945); y el muy útil y penetrante estudio de J. Le Blond, S. I., *Logique et méthode chez Aristote*, (Paris, 1939), pp. 306-431.

²⁹ Aristóteles argumenta que el primer motor debe tener un infinito poder de movimiento, en *Met.*, L, 7, 1073 a 5, y en detalle en *Phys.*, VIII, 10. Aunque esta afirmación es importante para la historia del pensamiento y significativa en los desarrollos ulteriores, en Aristóteles mismo está referida a un problema puramente mecánico, deducida de argumentos puramente físicos y altamente sofisticados (una fuerza limitada no puede mover a través de un tiempo infinito), y no tiene eco alguno en el resto de su sistema. De hecho, puesto que el primer motor mueve solamente como causa final, sin conciencia o actividad eficiente de su parte, es difícil ver qué significado positivo, literal, puede tener aquí el término «poder».

³⁰ Cf. P. Merlan, «Aristotle's Unmoved Movers», *Traditio*, IV (1936), I-30.

to Tomás la existencia, en la cual la jerarquía de las formas podría participar de acuerdo a diferentes grados o límites. Cada forma es última y absoluta en su propia esfera. Y consiguientemente, la potencia no puede tener connotación alguna de limitar una plenitud que se encontraría en alguna otra parte en un grado superior³¹.

La exactitud de esta interpretación del acto y la potencia aristotélicas puede ser verificada de manera sorprendente examinando un caso clave, en el que se cumplen las condiciones para la potencia tomista, mas no para la aristotélica. Si es verdad que potencia para Aristóteles significa siempre y solamente la capacidad de un ser para un futuro cambio en un orden dado, se seguiría que allí donde hay un ser con ninguna posibilidad de cambio en un orden particular no puede haber en él potencia alguna en tal orden, aunque el ser en cuestión sea indudablemente lo que un tomista llamaría limitado en perfección en la estática jerarquía de las esencias. Un caso semejante lo encontramos hecho a medida en lo que se refiere a los cuerpos celestes de Aristóteles. De acuerdo a la cosmología aristotélica estos cuerpos estaban sujetos al cambio solamente en el orden accidental del movimiento local, pero eran inmutables e incorruptibles en sus esencias. Aristóteles no vacila en sacar la rigurosa consecuencia, por más desconcertante y embarazosa que ella pueda ser para un tomista. Se sigue, dice, que no hay potencia en ellos en el orden sustancial o esencial, sino solamente una potencia accidental para el movimiento local, y esto aunque sus esencias son evidentemente del orden corpóreo y menos perfectas que las inteligencias inmatrimales que los mueven³².

³¹ Después de redactado este artículo, llamó mucho nuestra atención el espléndido trabajo recién publicado por J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, (Pont. Inst. of Med. Studies, Toronto, 1951), uno de los primeros estudios de Aristóteles realmente eruditos e históricamente objetivos hechos por un tomista, el cual confirma nuestra propia interpretación de la concepción aristotélica del ser y de la perfección como radicalmente «finitista». Cf. pp. 305, n. 19, y 297: «La perfección es igualada con la finitud, el acto coincide con la forma. Esta filosofía del acto no conduce en la dirección del omnipotente Dios cristiano».

³² *Met.*, 6810, 1050 b 6-34; H, 5, 1044 b 27. Cf. la solución de Santo Tomás a esta dificultad por la esencia y la existencia: *In VIII Phys.*, c. 10, lect. 21, nn. 12-13.

Parece innegable, por lo tanto, que la noción de una potencia que fuese un principio estático puramente receptivo y limitador, excluyendo toda posibilidad de cambio en el mismo orden —tal como es la esencia de los puros espíritus en el sistema tomista— no tendría cabida en ninguna parte del plan aristotélico del universo y probablemente le habría parecido a Aristóteles completamente ininteligible, si no abiertamente contradictoria en sus términos: una potencia no-potencial! En efecto, un somero análisis de tal principio revelará que sería completamente carente de sentido y superfluo si no juega el papel de sujeto limitante en un sistema de participación; el cual, por supuesto, nada tiene que ver con Aristóteles.

PLOTINO Y EL NEOPLATONISMO

La búsqueda de tal sistema nos obliga a saltar cinco siglos, hasta llegar a Plotino y el Neoplatonismo. Fué en esta atmósfera intelectual y espiritual, completamente diferente de la aristotélica donde apareció por primera vez en el pensamiento occidental una doctrina de la participación vinculada con un concepto enteramente nuevo de lo infinito y lo finito, correlacionado ahora con lo perfecto y lo imperfecto respectivamente, en una completa reversión de la tradición de la antigüedad clásica griega³³.

La emergencia de esta nueva noción de infinitud parece haber sido provocada no por un progreso interno de la especulación filosófica en sí misma, sino por el influjo de las religiones de misterio del Oriente, que entonces se infiltraban por todas partes en el Imperio Romano. Estas religiones trajeron una nueva noción de la divinidad, una divinidad de poder y misterio, señora de los espacios ilimitados de los cielos descubiertos por la nue-

³³ Para la historia de esta notable revolución del pensamiento, cf. los trabajos ya citados en la nota 10, y la observación de L. Brunschvicg, *Le rôle du Pythagorisme dans l'évolution des idées*, (París, 1937), p. 23: «Enfin le cours de l'histoire se transforme lorsque, dès les premiers siècles du Christianisme, l'infini cesse décidément d'être l'imparfait et l'inachevé, principe de désordre et de mal qu'il faut dompter et limiter pour le soumettre à la loi de la mesure et de l'harmonie. Le Divin change de camp; il passe du fini à l'infini...».

va astronomía siria; divinidad por encima de todos los conceptos racionales humanos, pero con la cual el creyente podría entrar en salvífica unión personal por medios místicos u otros medios no-racionales³⁴. La capital del nuevo pensamiento fué Alejandría, crisol de Oriente y Occidente. La influencia del Judaísmo, también, no fué despreciable, principalmente a través de Filón, que parece haber sido el primer pensador que se recuerde en Occidente que haya aplicado a Dios un sinónimo de infinito: incircunscrito (*aperigraphos*)³⁵.

Contrariamente a lo que podríamos esperar, el Cristianismo parece haber tenido muy poca influencia en el desarrollo de este concepto. Los pensadores cristianos siguieron más bien que iniciaron el movimiento. El primer texto cristiano que llama a Dios infinito aparece recién en el siglo IV, y precisamente en esos círculos que se sabe han sido influenciados por el Neoplatonismo³⁶. En realidad, la primera escuela de filósofos cristianos, la de Clemente y Orígenes en Alejandría, inmediatamente anterior a Plotino, en pleno siglo III, todavía seguía la vieja noción platónica de infinitud y sostenía que la voluntad y el poder de Dios no debían ser llamados infinitos porque en tal caso serían ininteligibles aun para Él mismo³⁷.

³⁴ Esta nueva noción de la divinidad como infinita es atribuida a las religiones sirias por el celebrado experto en religiones orientales, Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (4.^a ed., París, 1929), pp. 117-119.

³⁵ *De opificio mundi*, VI, 23 (Loeb ed. by F. Colson and G. Whitaker, New York, 1929, I, 19); *De sacrificiis Abelis et Caini*, XV, 59 (Loeb, II, 139).

³⁶ P. ej., San Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, I, 5-7 (P. L. X, 28), en Occidente, quien comenzó esta obra en 356 durante su exilio en Oriente; y en Oriente San Gregorio de Nyssa, *Contra Eunomium*, 1 (P. G., XLV, 340 D), escrito en 381. Acerca de la doctrina de este último sobre la infinitud, y su relación con el neoplatonismo, cf. H. Urs von Balthasar, *Présence et pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, (París, 1942). El texto cristiano más antiguo que hasta ahora hemos podido descubrir se halla en un fragmento de papiro de un Prefacio de la primitiva liturgia egipcia (circa 300), en el *Flo-rilegium Patristicum*, VII, 1, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, ed. J. Quastan (Bonn, 1935), p. 38: «... Señor de toda poder... Unico que sin límite pone límites a todo...». Término que no aparece jamás en la Escritura, ni siquiera en paráfrasis.

³⁷ Cf. el sumamente interesante texto de Orígenes, *De principiis*, II, 9. (P. I, 225-26), que más tarde aparece en el texto de Rufino.

Plotino deliberadamente salió al encuentro del problema de su época: integrar la esencia de las nuevas intuiciones religiosas del Oriente con la vieja metafísica racional platónica, y detener así la creciente ola de superstición irracional que amenazaba inundar el Imperio Romano a través de los cultos orientales y aventar los valores de la vieja civilización helénica. El resultado fué una síntesis poderosa y original que había de ejercer una inmensa influencia en el pensamiento occidental a partir de aquel momento. Fué en este contexto donde apareció la nueva metafísica emanacionista de la infinitud y la limitación correlacionada con la participación³⁸.

En esta visión del universo el viejo orden platónico de esencias limitadas, inteligibles, compuestas de forma como límite perfeccionador impuesto a la infinitud de la materia sensible o ininteligible, todavía se conserva. Pero la relación de estas esencias al supremo Uno por la emanación introduce una nueva dimensión o función del principio limitador; la de limitar lo que está por encima de él, así como limita lo que está por debajo. En esta perspectiva todas las esencias inteligibles por debajo del Uno aparecen ahora como limitadas y por ende imperfectas participaciones de este supremamente perfecto y absolutamente simple primer principio, que en alguna manera abraza dentro de sí mismo la perfección de todas las determinadas esencias inferiores, pero no es ninguna de ellas en particular. El Uno, por lo tanto, puede estar por encima de toda inteligible determinación particular o esencia, y puede ser descrito sólo como una suprema indeterminación o infinitud, no por defecto sino por exceso. Forzado a inventar una nueva terminología, Plotino usa por primera vez en el pensamiento occidental el viejo vocablo griego para el infinito, *ápeiron*, para expresar este sentido radicalmente nuevo de la indeterminación como identificada con la plenitud de perfección de una fuente imparticipada comparada con las limitadas participaciones por debajo de ella³⁹.

³⁸ Para la doctrina general de Plotino, cf. los trabajos corrientes, esp. E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, (París, 1928); A. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, (Cambridge, Eng., 1940); y el excelente resumen en su *Introduction to Ancient Philosophy*, (Westminster, Md., 1949), esp. p. 187.

³⁹ Los mejores textos son: *Enéadas*, IV, 3, 8; V, 5, 4-6 y 9-11; VI, 5, 11-12;

Muchos de los textos plotinianos sobre la infinitud del Uno tienen un sonido extrañamente familiar para los oídos tomistas. Aun la intuición central del principio tomista de limitación, o sea, que una perfección no puede ser limitada sino por algo distinto de ella, es formulada explícitamente con toda la claridad y el vigor que se puedan desear. Por ejemplo:⁴

«Él [el Uno] es no-limitado; ¿por qué cosa, en verdad, podría él ser limitado? Posee infinitud porque no es múltiple y porque no hay nada para limitarlo... No tiene, por lo tanto, límite alguno ni en sí mismo ni en ninguna otra cosa; de lo contrario sería al menos doble (i. e. no Uno, sino compuesto de dos elementos)». (V, 5, 10 10-11).

«Debemos examinar de dónde vienen estas ideas y su belleza. Su fuente no puede ser una de ellas... Debe estar por encima de todos los poderes y todas las formas. El primer principio es aquel que es sin forma, no porque carezca de forma, sino porque todas las formas inteligibles vienen de él. Lo que es producido, por esto mismo de que es producido resulta una cosa particular y posee una forma que le es propia. Pero ¿quién podría producir lo improducido?... Es infinito... ¿Cómo podría alguna otra cosa medirlo?» (VI, 7, 32).

«Sería ridículo tratar de circunscribir una inmensidad tal como la que corresponde al Uno. Es necesario, por lo tanto, que el Uno sea sin forma. Y ser sin forma no es esencia; pues una esencia debe ser un individuo, y por lo tanto un ser determinado». (V, 5, 6).

«Todas las ideas vienen del mismo principio... sin ser idénticas, y el mismo don impartido a una multitud de seres se hace diferente en cada uno que lo recibe». (VI, 7, 18).

Hay, por supuesto, muchas diferencias profundas entre la metafísica plotiniana del ser y la tomista. Una de las más serias es que Plotino, siguiendo todavía a Platón en este punto, identifica ser con esencia limitada y por ello se ve obligado a poner al Uno por encima del ser y la inteligibilidad y a identificar la perfección última del universo con la unidad más bien que con la existencia⁴⁰. Pero en el problema básico de la signi-

6, 2; 7, 17 y 32-42; 8, 9 hasta el fin; 9 entero.

⁴⁰ *Enn.*, V, 5, 6; VI, 2, 1. Cf. la elegante solución de Santo Tomás al «im-passe» de los Platónicos, al mostrar cómo la Primera Causa puede decirse que

ficación metafísica de la finitud y su relación con la perfección, no podemos sino coincidir con el P. De Finance cuando dice: «Al preguntarse ¿qué podría limitar al Uno? Plotino está implícitamente afirmando que la limitación necesita ser justificada, y que sólo puede serlo por una degradación del ser. El problema de lo finito es planteado y virtualmente resuelto de la misma manera que en Santo Tomás»⁴¹.

Esta básica intuición plotiniana de la participación en términos de una fuente infinita y un sujeto participante limitador es organizada dentro de una rígida sistematización por Proclo, el «escolástico» del Neoplatonismo, en su famoso texto escolar de la metafísica neoplatónica de la participación, titulado *Los elementos de Teología*⁴². Esta compilación manual en forma de tesis ejerció una poderosa influencia en el subsiguiente pensamiento medieval. Llegó hasta los escolásticos del siglo XIII principalmente a través de la obra del Pseudo-Dionisio, que es una apenas velada adaptación cristiana, y a través del celebrado *Liber de Causis*, aceptado durante buena parte del siglo XIII como obra de Aristóteles hasta que Santo Tomás mismo descubrió en la primera traducción latina de Proclo, hecha en 1268 por su hermano de Orden, Guillermo de Moerbeke, que el *Liber de Causis* era sólo una compilación de los *Elementos de Teología*⁴³.

A pesar del texto a menudo corrompido y oscuro que llegó al siglo XIII, este librito presenta con suficiente claridad el esquema central de la participación del Neoplatonismo en términos de fuente infinita y sujeto recipiente limitado: «La Bondad primera derrama bondad sobre todas las cosas por un único influjo. Pero cada cosa recibe de este influjo según la medida de su propio poder y su propio ser. La bondad y dones de la primera causa se diversifica por virtud del recipiente... algunos reciben más, otros menos». ... «Este poder del primer ser causado es infinito solamente con respecto a lo que está por debajo de él,

está por encima del *ens*, i. e. *ens participatum*, pero no por encima del *esse*. (*In Lib. de Causis*, lect. 6).

⁴¹ *Être et agir*, p. 50.

⁴² Cf. el excelente texto con introducción, traducción y comentario de E. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, (Oxford, 1933).

⁴³ Acerca de su influencia, cf. las obras mencionadas en la nota 2, especialmente la de Fabro.

no a lo que está por encima de él; pues no es el poder puro (esto es, absolutamente imparticipado) de la primera causa, el cual no es limitado ni desde arriba ni desde abajo»⁴⁴.

Santo Tomás apela explícitamente al segundo texto citado como autoridad para su propia doctrina de la infinitud relativa de los espíritus puros, cada uno en su propia especie⁴⁵.

La suposición implícita, asimismo, tras toda la doctrina del pequeño pero influyente tratado de Boecio sobre la participación, el llamado *De Hebdomadibus*, no es otra que la misma fundamental teoría platónica de la participación y la limitación, que puede ser resumida en esta fórmula ampliamente repetida: Toda forma pura (esto es, imparticipada) es infinita. Por lo tanto toda creatura finita debe ser un compuesto de forma y sujeto recipiente, limitador⁴⁶. Este principio básico, interpretado estrictamente, aparece en la doctrina franciscana de la composición universal de forma y materia en todas las creaturas. El principio idéntico es asumido por Santo Tomás, pero traspuesto, en un golpe de genio sumamente original, de modo que la última perfección viene a ser ahora la «cuasi-forma» del *esse*, el acto de existencia, en lugar de forma-esencia, y esta última se convierte en el principio de participación y limitación.

El punto que queremos señalar aquí es que la estructura general del principio de limitación: a) no es en manera alguna original de Santo Tomás; b) es claramente neoplatónica en su origen y así lo reconoce el mismo Santo Tomás; c) era un lugar común ampliamente aceptado antes de Santo Tomás y también por sus contemporáneos. Este último punto se ve ilustrado notablemente por un texto de San Buenaventura que suena como si fuese una cita del mismo Santo Tomás: «Toda creatura tiene

⁴⁴ Hemos traducido del texto latino usado por Santo Tomás en su Comentario, *Expositio super Librum de Causis*, (ed. Mandonnet, *Opuscula Omnia* [París, 1927], I, 193 sq.). Los textos están tomados de Prop. 20 y 16 respectivamente.

⁴⁵ *De ente et essentia*, c. 5 (ed. Roland-Gosselin [París, 1926], p. 39).

⁴⁶ Texto y traducción pueden encontrarse en la edición de Loeb, *The Theological Tractates*, ed. H. Stewart y E. Rand, (London, 1926), bajo su verdadero título, *Quomodo substantiae*... Cf. también el comentario de Santo Tomás sobre él, *Expositio super Librum Boetii de Hebdomadibus*, (ed. Mandonnet, *Opuscula*, I, 162 sq.), y para su influencia los trabajos de Fabro y Geiger mencionados en la nota 2, y H. Bronsch, *Der Seinsbegriff bei Boethius*, (Innsbruck, 1931).

un ser finito y limitado... pero dondequiera hay un ser limitado, hay algo que contrae y algo que es contraído, y en todo ser así hay composición y diferencia: por lo tanto toda creatura es compuesta; por lo tanto, ninguna es simple»⁴⁷.

SANTO TOMAS

A la luz de lo que llevamos visto, los elementos implicados en el principio tomista de limitación del acto por la potencia se ubican ahora rápidamente en su lugar. Por una parte, estaba la pieza central de la metafísica aristotélica: la doctrina del acto y la potencia. Su falla consistía en que estaba encajada exclusivamente dentro del contexto de un proceso de cambio. Su fuerza era que se adaptaba admirablemente para expresar una estructura de composición metafísica dentro de un ser, salvaguardando al mismo tiempo la intrínseca unidad del compuesto resultante de la unión de dos principios incompletos correlativos. Por otra parte estaba la pieza central de la tradición metafísica neoplatónica, el sistema de participación-limitación. Su fuerza residía en su aptitud para expresar satisfactoriamente la estructura fundamental genética y jerárquica del universo, vale decir, la relación de las creaturas a una primera Fuente concebida a la vez como causa ejemplar, eficiente y final de todo. Su falla estaba en el hecho de que habitualmente dejaba en la vaguedad, sin explicarla y peligrosamente ambigua la unidad del compuesto resultante de la superposición de lo participado en lo participante, ya fuese de la forma sobre la materia, o de una forma más alta en otra inferior.

El perfeccionamiento que aportó Santo Tomás fué reconocer que la fuerza de cada doctrina ponía remedio precisamente a la debilidad de la otra, y así fundirlas en una única síntesis altamente original, condensada en la fórmula aparentemente simple pero extremadamente rica y compleja: «El acto sólo es limitado por recepción en una potencia distinta»⁴⁸. Para efectuar esta

⁴⁷ *In I Sent.*, d. 8, p. 2, q. 2, f. 2 (ed. Quaracchi, *Opera omnia* [1882-1902], I, 167 A).

⁴⁸ En un artículo breve como éste es evidentemente imposible dar una

síntesis, sin embargo, tuvo que someter ambas doctrinas a profundas modificaciones. En primer lugar, tuvo que vaciar la estructura de participación-limitación de su originario contenido neoplatónico, o sea de la vasta procesión lógica de conceptos universales reificados —el árbol de Porfirio trasplantado a la realidad— tan característico de toda la tradición platónica (al menos en su interpretación aristotélica) dominada por la primacía de la forma y el ultrarrealismo de las ideas. En su lugar sustituyó como la perfección ontológica fundamental del universo el acto supra-formal de la existencia, participado primero directamente por la forma esencial, como potencia limitadora en los puros espíritus, y luego dispersada, por así decirlo, en los seres materiales, al ser comunicada mediante las formas específicas a sus múltiples participaciones en la materia.

En segundo lugar, tuvo que desconectar la teoría aristotélica del acto y la potencia de su hasta entonces exclusiva vinculación a un contexto de cambio y añadir a la ya existente función dinámica «horizontal» de la potencia una nueva dimensión, la función estática «vertical» de sujeto recipiente que limita una plenitud más alta en un sistema de participación. Además —y esta

completa exposición textual de la síntesis tomista de participación y acto y potencia. Los siguientes, empero, son algunos de los textos más característicos, en orden cronológico, en los que ambos elementos actúan juntos: *CG* I, 43; II, 52-54; *De Pot.*, I, 2; VII, 2 ad 9; *In Lib. Dyonis. de div nom.*, c. 5, lect. 1; *ST* I, 7, 1-2; 50, 2 ad 4; 75, ad 1 et 4; *De spir. creat.*, 1; *De subst. sep.*, c. 3 (un notable «tour de force» que intenta reconciliar directamente a Platón y Aristóteles, pero donde el texto aristotélico es retorcido hasta hacerlo irreconocible) y c. 6 (en la edición Mandonnet; c. 8 en las ediciones anteriores); *In VIII Phys.*, c. 10, lect. 21; *Quodlib.*, III, q. 8, a 20; *Comp. Theol.*, 18-21. Como ejemplo, citemos un texto que es una joya de concisión y claridad para ilustrar la exacta formación genética de la síntesis: «Omnis enim substantia creata est composita ex potentia et actu. Manifestum est enim quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, in quantum scilicet suum esse est eius substantia. Quod de nullo alio dici potest: esse enim subsistens non potest esse nisi unum. Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum; unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo quod est et esse, ut Boëtius dicit in lib. de Hebđ...». (*Quodlib.*, III, 8, 20; citado de acuerdo al nuevo texto revisado, *Quaestiones Quodlibetales*, ed. R. Spiazzi, O. P., Marietti, 1949).

fué la torsión más violenta del viejo concepto aristotélico— esta nueva segunda función podía ahora encontrarse en algunos casos enteramente separada de la primera, y hasta excluyéndola, como en el caso de la potencia como esencia de los inmutables espíritus puros, esencialmente incorruptibles.

Lo que a mi entender es más revelador, y lo que me convence de que Santo Tomás tenía plena conciencia de las fuentes de su doctrina y de lo que estaba haciendo con ellas, es el hecho de que el estudio de sus obras en orden cronológico nos permite observar el formarse de esta síntesis, paso a paso. Pues el hecho sorprendente—y que nunca he visto mencionado en ninguna parte— es que a través de las primeras obras de Santo Tomás, hasta la *Contra Gentes* y con exclusión de ésta, al principio de limitación jamás se lo halla expresado en términos de acto y potencia sino exclusivamente en su tradicional forma neoplatónica o una frase muy parecida, v. gr.: «Toda forma abstracta o separada es infinita»⁴⁹. Su proceder corriente es entonces deducir la distinción real de esencia y existencia de este principio, en términos de participante y participado. Solamente como una última etapa dice que dondequiera hay una relación de recibido y recipiente debe haber una composición de acto y potencia. Así acto y potencia son tomados en el aspecto de la limitación sólo como una especie de consecuencia *post factum*, por así decirlo, y no como un primer principio⁵⁰.

Es sólo a partir de la *Contra Gentes* que parece darse cuenta Santo Tomás de la posibilidad de fusionar el principio de limitación y la teoría del acto y la potencia en un único principio sintético. Y por primera vez vemos aparecer las bien conocidas fórmulas citadas tan a menudo en los manuales tomistas, tales como: «Ningún acto es de suyo limitado, excepto por la potencia», «Un acto que no existe en ningún sujeto no es limitado por na-

⁴⁹ P. ej.: *I. Sent.*, XLIII, 1, 1, sol.; VIII, 1, 2, contra et sol.; VIII, 2, 1-2, sol.; VIII, 2, 1-2, sol.; VIII, 5, 1, contra 2; XLVIII, 1, 1, sol.; *III Sent.*, XIII, 1, 2 sol.; *De ente* 4-5; *De ver.*, II, 9; XXVII, 1 ad 8; *Quodlib.*, VII, 1, 1 ad 1; *In Boet. de Hebd.*, lect. 2.

⁵⁰ P. ej.: *De ente*, 4; cf. la clasificación de argumentos en Fabro, *La nozione met. di partec.*, pp. 212 sq.

da», etc.⁵¹. Aquí también por primera vez hallamos explícitamente establecida la razón para la trasposición de las composiciones que resultan de la participación en el acto y la potencia; porque sólo en términos de acto y potencia puede ser mantenida la unidad intrínseca de cualquier ser compuesto⁵².

CONCLUSION

El resultado final de la fusión de las dos teorías en una única síntesis coherente puede así no llamarse propiamente ni aristotelismo ni neoplatonismo. Es algo decisivamente nuevo, que sólo puede ser titulado «Tomismo». Puede parecer, es verdad, a los modernos tomistas que la unión del principio de limitación con el acto y potencia aristotélicos es un paso obvio y casi evidente. El hecho es, sin embargo, que durante unos quince siglos las dos doctrinas corrieron lado a lado por cauces separados—con frecuencia en el mismo pensador, pues muchos de los neoplatónicos también usaron el acto y potencia aristotélicos para explicar el cambio en el mundo inferior de la materia—sin que jamás se le ocurriera a alguien, según parece, el juntarlas. Creemos que aumenta considerablemente nuestra estimación no sólo de la verdadera extensión del genio de Santo Tomás, sino también del pleno significado y rica complejidad del principio del acto y la potencia, el darnos cuenta de que fué Tomás el primer pensador en la filosofía occidental que fué capaz de efectuar con éxito la síntesis de las dos nociones básicas de las tradiciones aristotélica y neoplatónica y fundirlas así en uno de los mejores

⁵¹ *Comp. Theol.*, 18; *CG* I, 43, amplius; y los demás textos citados en nota 48.

⁵² P. ej.: *CG* I, 18: «Nam in omni composito oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter unum fieri nisi aliquid sit ibi actus, et aliud potentia». Cf. *De spir. creat.*, a. 3; *In VII Met.*, lect. 13 (ed. Cathala, n. 1588); *De pot.*, VII, 1; *CG* II, 53.

elementos de las dos corrientes principales del pensamiento filosófico occidental⁵³.

Si el análisis que hemos hecho es correcto, nos vemos obligados a concluir que ya no es posible, sin merecer los más serios reproches, valorar la contribución filosófica de Santo Tomás —como lo han hecho algunos de los más distinguidos historiadores modernos del tomismo— como una decisiva opción por Aristóteles contra el platonismo⁵⁴. Por el contrario, creemos con un número continuamente creciente de tomistas contemporáneos que, al menos en metafísica, Santo Tomás ha tomado a Platón —o, más exactamente, a Platón transformado por Plotino— en una tan estrecha asociación con Aristóteles que el sistema metafísico del Doctor Angélico puede legítimamente ser descrito, con palabras de un reciente historiador de la participación en Santo Tomás, ya como un aristotelismo especificado por el platonismo, o como un platonismo especificado por el aristotelismo. Y en algunos aspectos esto último es quizá lo más exacto⁵⁵.

⁵³ Cf. el rico capítulo final de Fabro (*La nozione metafisica di partecipazione...*), p. 338: «Platonismo ed Aristotelismo. Originalità della sintesi tomista».

⁵⁴ P. ej.: E. Gilson: «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, I (1926), 126; la misma posición ha sido adoptada aun más clara y rotundamente por uno de los más capaces colaboradores del Prof. Gilson de este lado del Atlántico, Anton C. Pegis, en la introducción de su excelente edición de los *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, (New York, 1945). Hacemos notar que este punto ha sido uno de los pocos que han suscitado expresiones de desaprobación en los comentaristas.

⁵⁵ Fabro, *op. cit.*, p. 354.

LA PERSONA HUMANA LA SOCIEDAD Y EL DERECHO*

Proyecciones sociales y jurídicas de una metafísica de la persona

Por ISMAEL QUILES, S. I. — San Miguel

LOS PROBLEMAS

El hombre es un ser social y una característica esencial de la persona humana es su estructura social. Por eso, después de haber señalado la existencia de una personalidad moral en el hombre, íntimamente ligada a su personalidad metafísica, debemos pasar a estudiar el aspecto social de la persona humana. Entre los muchos problemas que plantea a la persona humana *el hecho de ser social*, merece especial atención el de las relaciones entre la persona y la sociedad. Vamos a estudiar detenidamente estas relaciones, que son, en realidad, el eje de toda la estructura social humana, ya que nos dan las normas que deben regir entre el Estado y el individuo; más aún, estas relaciones determinan, en casi todos los aspectos esenciales, la propia manera de ser de la Sociedad humana y del Estado político. Pero antes de pasar a este problema, debemos echar una mirada sobre *el fundamento metafísico de lo social* en el hombre, y, como una consecuencia inevitable, al tratar de lo social debemos plantear también el problema del *fundamento metafísico del orden jurídico* en la persona humana.

Por cierto que el amplio desarrollo del tema requeriría un estudio extenso, y creemos que debería realizarse sobre la base

* Capítulo inédito de la nueva edición de LA PERSONA HUMANA, de próxima aparición.