

SER Y OBRAR EN EL ÁNGEL SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO¹

BEING AND WORKING IN THE ANGEL ACCORDING
TO SAINT TOMAS OF AQUINAS

Fr. Serge-Thomas Bonino, o.p.²

Pontificia Universidad S. Tomás de Aquino. Roma, Italia

Resumen

Este artículo muestra que es necesario que en toda creatura haya una multiplicidad de principios de ser y de obrar, y que dicha multiplicidad se acrecienta en la medida en que las creaturas se alejan ontológicamente más de Dios. Para ello, usa como terreno de experimentación mental el estudio de los ángeles. Considera la discusión interna a la escuela tomista sobre si el ser de los accidentes y de las operaciones se identifica o no con el ser de la substancia. Muestra, además, cuál es el sentido del operar en las creaturas dotadas de conocimiento. Y, finalmente, señala la apertura a la infinitud que suponen el intelecto y la voluntad.

Palabras clave: Ángeles, *esse* y esencia, accidente y substancia, operación e infinitud.

Abstract

This paper demonstrates the necessity of a multiplicity of principles of being and of operation in every creature. Such multiplicity grows in the same measure as the ontological distance from God. For such demonstration, the paper uses the consideration of the angelic nature as an appropriate ground for mental experiments. It considers, moreover, the discussion among Thomists on whether the being of accidents and op-

¹ Este artículo fue presentado como conferencia en el IV Congreso Internacional de Filosofía Tomista, que tuvo lugar en la Universidad Santo Tomás, del 19 al 21 de julio de 2018.

² Decano de Filosofía, Pontificia Universidad S. Tomás de Aquino (*Angelicum*), Roma, Italia. Presidente de la Academia Pontificia Santo Tomás. Miembro de la Comisión Teológica Internacional. Correo: decanus.philosophiae@pust.it

erations is identical or not to the being of the substance. It shows also what the final end of operating is in creatures endowed with knowledge. And, finally, it notes the openness into infinity which the intellect and the will entail.

Keywords: Angels, *esse* and essence, accident and substance, operation and infinity.

El ángel es para el metafísico lo que la drosófila es para el genetista: un material experimental perfecto que le ofrece la posibilidad de realizar toda una serie de pruebas. De hecho, como espíritu puro, libre de la condición carnal que es la del espíritu humano, el ángel da al filósofo y al teólogo la oportunidad de hacer “experimentos mentales” (*thought experiments*), que enriquecen su conocimiento de la realidad. Efectivamente, nos permiten definir mejor, por contraste, la especificidad del hombre entre las criaturas espirituales, o incluso definir más adecuadamente la naturaleza de las perfecciones espirituales atribuidas analógicamente al hombre, al ángel y a Dios. Por eso, como introducción a este coloquio sobre el ser y el obrar en santo Tomás, he elegido presentar algunas de sus tesis esenciales sobre la naturaleza, modalidades y significado del obrar angélico, así como sobre las estructuras metafísicas del ángel como sujeto operante.

Es verdad que santo Tomás no ha consagrado directamente ninguna cuestión al obrar angélico en cuanto tal. Pero tampoco hay una cuestión en el *corpus* tomasiano que trate directamente sobre el obrar divino en cuanto tal. Es a propósito de las formas concretas del obrar de Dios –el pensamiento y el querer– donde santo Tomás nos entrega una enseñanza sobre el obrar divino. Igualmente, es a propósito de la acción transeúnte del ángel sobre los cuerpos (desplazamiento) o sobre los espíritus (iluminación), y sobre todo, a propósito de sus dos operaciones inmanentes (intelección y volición) donde el Aquinate explicita su concepción del obrar del ángel. Pero no es imposible abstraer a partir de estos desarrollos una teoría más general acerca del obrar.

El ángel está, de alguna manera, a medio camino entre el hombre y Dios. En muchos sentidos, el modo (*modus*) de pensar y de querer del ángel lo aleja del hombre y lo acerca proporcionalmente a Dios, aunque siempre de manera asintótica. Por ejemplo, el ángel, como Dios, siempre está en acto de pensar, mientras que nosotros (en el mejor de los casos) sólo pensamos intermitentemente. Como Dios, otra vez, el ángel conoce “desde

dentro”, es decir, conociéndose a sí mismo primero, mientras que nosotros no nos conocemos a nosotros mismos sino volviéndonos primero a las cosas externas. Sin embargo, las estructuras metafísicas del ángel como sujeto agente lo colocan sin ambigüedad del lado de la criatura, de la entidad por participación. Por esta razón, Domingo Báñez, desde el principio de su comentario sobre las cuestiones de la operación angélica, observa que todo “depende de lo que se dijo antes en la q. 3”³, es decir, la cuestión sobre la simplicidad divina. En efecto, en cuanto se abandona la absoluta simplicidad de Dios, Acto puro y, por tanto, Operación Subsistente, en el que se identifica verdaderamente el ser y el obrar, aparece una distinción real entre el ser y la esencia, así como entre el ser y el obrar; y cuanto más se aleja de Dios, más se multiplican los principios subjetivos de la operación, que no eran más que una sola cosa en Dios: los principios del sujeto operante se distinguen de las estructuras del ente como tal y también se distinguen entre sí. Así, al hacer esta relación en este mismo momento, estoy involucrando a varias facultades (la inteligencia y también las facultades motoras necesarias para hablar) que están cualificadas por diferentes hábitos, los que se actualizan a través de diferentes operaciones.

En esta presentación, en la que me apoyo sobre todo (pero sin exclusividad) en la enseñanza del “tratado sobre los ángeles” de la *Suma Teológica* (Ia, q. 50-64), procederé en dos etapas. En la primera, presentaré las tesis principales de santo Tomás sobre la relación entre el ser y el obrar en el ángel, así como sobre las estructuras metafísicas del sujeto que es el agente angélico. En la segunda, reflexionaré sobre el sentido o, más bien, sobre el propósito de la operación del ángel como forma de superar la irreductible finitud ontológica de la criatura, por medio de su propia integración en el orden del universo y la unión con Dios.

1. Distinguir para unir: orden de ser y orden de obrar en el ángel

Al igual que las preguntas sobre Dios consideradas en la unidad de su propia esencia (Ia, q. 3-26), las preguntas sobre el ángel, en la primera parte

³ D. BÁÑEZ, *Scholastica commentaria super caeteras Primae Partis quaestiones*, Venise, 1602, col. 764: «Tota haec quaestio breviter percurranda est a nobis, quoniam illius intelligentiam pendet ex his quae dicta sunt supra q.3.»

de la *Summa theologiae*, están organizadas según la distinción entre perfecciones subjetivas y operativas, o, para usar el vocabulario de Aquinate, entre la sustancia y las operaciones del ángel⁴. Las tres tesis fundamentales sobre la operación del ángel se enuncian en los tres primeros artículos de la q. 54, que abre la sección dedicada a la operación inmanente del ángel con un tratamiento de su *virtus cognoscitiva*. La forma en que se enuncian estas tesis indica claramente que son válidas no sólo para el ángel, sino, con mayor razón, para cualquier criatura. He aquí las tres tesis:

- “Es imposible que la operación del ángel, o de otra criatura, sea su sustancia”⁵;
- “Ni la operación de los ángeles, ni la de ninguna otra criatura, es su ser (*esse*)”⁶;
- “Ni en el ángel, ni en ninguna otra criatura, la virtud o la potencia operativa se identifica con la esencia”⁷.

⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Corpus Thomisticum, editado por Enrique Alarcón, Universidad de Navarra, Pamplona 2000, *Ia*, q. 50, prol.: «Circa vero angelos, considerandum est primo de his quae pertinent ad eorum substantiam; secundo, de his quae pertinent ad eorum intellectum; tertio, de his quae pertinent ad eorum voluntatem; quarto, de his quae pertinent ad eorum creationem»; q. 54, prol.: «Consideratis his quae ad substantiam angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Haec autem consideratio erit quadripartita, nam primo considerandum est de his quae pertinent ad virtutem cognoscitivam angeli; secundo, de his quae pertinent ad medium cognoscendi ipsius; tertio, de his quae ab eo cognoscuntur; quarto, de modo cognitionis ipsorum». El estudio de la sustancia angelical, sin embargo, lleva al Aquinate a anticipar la cuestión de la acción. De hecho, cuando considera la relación del ángel con el cuerpo (q.51), descarta la idea de un enlace entitativo para apegarse a un enlace operativo: el ángel nunca se une con el cuerpo como la forma se une con la materia, pero a veces se une como el motor con el móvil, lo que releva la acción transitiva. De ahora en adelante, *Sum. theol.*

⁵ *Sum. theol.*, *Ia*, q. 54, a. 1: «Impossibile est quod actio angeli, vel cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia».

⁶ *Sum. theol.*, *Ia*, q. 54, a. 2: «Actio angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae».

⁷ *Sum. theol.*, *Ia*, q. 54, a. 3: «Nec in angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia».

1.1. La distinción entre sustancia y operación

Como observa Cayetano⁸, entre los tres argumentos que, en el artículo 1, establecen la distinción entre la sustancia angélica y sus operaciones, el primero tiene un valor absolutamente universal, es decir, que se aplica no sólo al pensamiento angélico, objeto inmediato del artículo, sino a cualquier operación de cualquier criatura, mientras que los dos últimos se refieren más específicamente a la operación inmanente que es el pensamiento. En todo caso, las tres tesis se insertan al interior de las coordenadas generales de una metafísica de la participación, que constituye el telón de fondo de toda la reflexión de santo Tomás sobre el obrar⁹.

Detengámonos, entonces, en el primer argumento¹⁰. Él utiliza los principios fundamentales que rigen la relación entre el acto y la potencia: “Es imposible que ninguna cosa que no sea acto puro, sino que tenga una cierta mezcla de potencia, sea su propia actualidad: porque la actualidad es lo opuesto a la potencialidad”. Un sujeto compuesto de acto y potencia nunca puede ser idéntico a su acto. Ahora bien, por un lado, “la operación es el acto de la virtud (*virtus*), como el ser (*esse*) es el acto de la sustancia o esencia”,

⁸ Cfr. CAYETANO, «Commentaria in I^{am} partem Summae theologiae», en: *Sancti Thomae Aquinatis, Opera omnia. Iussu impensaue Leonis XIII edita*, Rome 1889, t. V, In q. 54, a. 1, n^o II, 40.

⁹ El segundo argumento hace valer la unicidad de toda perfección subsistente. No puede haber sino una sola Intelección subsistente, es decir, un solo sujeto cuya operación intelectual sea su misma sustancia. Se sigue en toda otra sustancia distinta del Pensamiento divino subsistente, la intelección sea necesariamente distinta de la sustancia. Cfr. *Sum. theol., Ia*, q. 54, a. 1: «Praeterea, si intelligere angeli esset sua substantia, oporteret quod intelligere angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum; sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unius angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens; neque a substantia alterius angeli». En cualquier otro sujeto que no sea Dios, la intelección es participada, de ahí el tercer argumento: la existencia de una jerarquía en el orden del pensamiento es el indicio de una participación diferenciada, graduada de la perfección que es el pensamiento. De hecho, la diferencia de grado no puede venir más que de la recepción de la perfección en diversos poderes que la contraen a su medida. Cfr. *Sum. theol., Ia*, q. 54, a. 1: «Si etiam angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere.»

¹⁰ Cfr. *Sum. theol., Ia*, q. 54, a. 1: «Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere.»

y, por otro, no hay ni puede haber más que un Acto puro, es decir, Dios. Solo Dios es por esencia su obrar, así como solo Dios es por esencia su ser. Es, entonces, imposible que en la criatura el obrar se identifique con la sustancia¹¹. La operación sólo puede ser un “accidente”, en el sentido de una realidad no incluida en sí misma en la sustancia y que se añade realmente a la sustancia (también en el caso de que se deriven de ella necesariamente, como es el caso de los accidentes propios que son las potencias operativas).

En la introducción a su comentario sobre este artículo 1, Cayetano indica que la tesis sustentada por Tomás contrasta con la tesis de Averroes, en su comentario sobre el libro Lambda de la *Metafísica*, según el cual es imposible que existan accidentes en las formas puras e inmateriales¹². En contextos similares, santo Tomás se refiere más bien a *De Trinitate* de Boecio en el que se niega que una forma simple pueda ser sujeto de accidentes¹³,

¹¹ El argumento demuestra solamente que la acción en la criatura no se puede identificar con la virtud activa. Pero, si la acción no se identifica con la *virtus*, menos se identifica, *a fortiori*, con la substancia.

¹² Cfr. CAYETANO, *In Iam*, q. 54, a. 1, n° 1, 40: «Et quod ista quaestio est cum philosophis tenentibus in substantiis immaterialibus omnino, quales sunt Intelligentiae, nullum esse accidens; ut Averroes tenet, in XII Metaphys., comm. xxv»; AVERROËS, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, éd. Venise, t. 8, 1562: *In Metaph.*, XII, com. 25 (f. 310B): «Et sciendum est, quod substantiae sunt duobus modis: modus unus in quo [im]possibile est fugere accidentia et alius sine aliquo accidente. Primus autem est sensibilis, secundus autem intelligibilis»; AVERROËS, *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote. Livre Lam-Lambda*, A. Martin, Paris 1986, 165: «Il faut savoir en effet que les substances sont de deux espèces: une substance qui, tout en subsistant par elle-même, ne peut être exempte d'accidents: c'est la substance qui prédisque les accidents; une substance qui, tout en subsistant par elle-même, est exempte de tous les accidents. La première est la [substance] sensible, l'autre la [substance] intelligible».

¹³ Cfr. BOËCIO, “De sancta Trinitate, De persona et duabus naturis”, en: *Opuscula sacra*, Peeters, Paris 2013, 140-143, vol. 2, Tratados 1 y 5: «Neque enim subiectum fieri potest: forma enim est, formae vero subiectae esse non possunt. Nam quod ceterae formae subiectae accidentibus sunt, ut humanitas, non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subiecta est; dum enim materia subiecta humanitati suscipit quodlibet accidens, ipsa hoc suscipere videtur humanitas. Forma vero quae est sine materia non poterit esse subiectum nec vero inesse materiae: neque enim esset forma sed imago»; *Sum. theol.*, Ia, q. 54, a. 3, arg. 2: «Praeterea, si potentia intellectiva in angelo est aliquid praeter eius essentiam, oportet quod sit accidens, hoc enim dicimus esse accidens alicuius, quod est praeter eius essentiam. Sed forma simplex subiectum esse non potest, ut Boetius dicit, in libro de Trin. Ergo angelus non esset forma simplex, quod est contra praemissa»; *Sum. theol.*, Ia, q. 77, a. 1, arg. 6: «Forma simplex subiectum esse non potest. Anima autem est forma simplex, cum non sit composita ex materia et forma, ut supra dictum est. Non ergo potentia animae potest esse in ipsa sicut in subiecto»...

o de nuevo a la autoridad de san Máximo el Confesor o a la de Simplicio que parecen excluir la presencia de hábitos (accidentes) en el ángel¹⁴. Sin embargo, la respuesta de Tomás de Aquino es siempre la misma: es verdad que el accidente supone alguna potencialidad (dado que la sustancia está en potencia en comparación con la determinación accidental), pero, precisamente, aunque sea forma pura y sea perfectamente inmaterial, el ángel no está exento de potencialidad puesto que está compuesto de esencia y ser, composición más radical y universal que la de la materia y forma sustancial. Es esta potencialidad radical la que hace posible, más aún, necesaria, la presencia de accidentes en el ángel. “Pero, como en los ángeles, aunque falte la potencia de la materia, hay, sin embargo, una cierta potencia (sólo Dios puede ser puro acto); en ellos puede haber hábitos, en la medida en que hay potencia”¹⁵.

¹⁴ Cfr. *Sum. theol., Ia-IIae*, q. 50, a. 6: «Quidam posuerunt in angelis non esse habitus; sed quaecumque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde Maximus [...] dicit, ‘Habitudines earum, atque virtutes quae in eis sunt, essentialiter sunt, propter immaterialitatem’. Et hoc etiam Simplicius dicit, in *Commento Praedicamentorum*: ‘Sapientia quae est in anima, habitus est, quae autem in intellectu, substantia. Omnia enim quae sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia’. Quae quidem positio partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex praemissis quod subiectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur praedicti commentatores quod angeli sunt substantiae immateriales, et quod non est in illis potentia materiae; secundum hoc, ab eis habitum excluserunt, et omne accidens.» Cfr. SIMPLICIO, *Commentaire sur les Catégories d’Aristote*, A. Pattin, Leiden 1975, 331, t. II.

¹⁵ *Sum. theol., Ia-IIae*, q. 50, a. 6: «Sed quia, licet in angelis non sit potentia materiae, est tamen in eis aliqua potentia (esse enim actum purum est proprium Dei); ideo in quantum invenitur in eis de potentia, intantum in eis possunt habitus inveniri.» El mismo razonamiento a propósito del alma humana, cfr. *Sum. theol., Ia*, q. 54, a. 3, ad 2: «Forma simplex quae est actus purus, nullius accidentis potest esse subiectum, quia subiectum comparatur ad accidens ut potentia ad actum. Et huiusmodi est solus Deus. Et de tali forma loquitur ibi Boetius. Forma autem simplex quae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subiectum accidentis, et praecipue eius quod consequitur speciem, huiusmodi enim accidens pertinet ad formam (accidens vero quod est individui, non consequens totam speciem, consequitur materiam, quae est individuationis principium). Et talis forma simplex est angelus»; *Sum. theol., Ia*, q. 77, a. 1, ad 6: «Anima, licet non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum [...]. Et ideo potest esse subiectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus: in qua materia Boetius eam introducit»

1.2. La distinción entre la sustancia y las potencias operativas

La consecuencia inmediata del carácter accidental de la operación en toda criatura es la tesis, enunciada y justificada en el artículo 3 de la q. 54, según el cual, en toda criatura, las potencias o facultades operativas se distinguen realmente de la sustancia. Como es sabido, esta tesis es característica del pensamiento de santo Tomás porque en ese punto se oponía a la mayoría de sus contemporáneos¹⁶. Contrasta con la tendencia “agustinizante”, entonces común, que veía en la esencia misma del alma humana el principio inmediato de las propias operaciones. Para mostrar que “en el ángel, como en cualquier otra criatura, la virtud o el poder operativo no se identifica con la esencia”, santo Tomás utiliza el principio fundamental de la necesaria proporción entre potencia y acto. En varios lugares paralelos, señala que, puesto que el acto al que se ordena la facultad operativa es un accidente, esta potencia también debe ser un accidente¹⁷. Aquí, en cambio, procede a una comparación entre el acto de la sustancia y el acto de la virtud operativa. El acto al cual se ordena la facultad operativa (por ejemplo, la intelec-

¹⁶ Cfr. A. FOREST, *La Structure métaphysique du concret*, Librairie Philosophique J. Vrin, París 1931: «Distinction de l'essence et des puissances»; A. WILDER, “St Thomas and the real Distinction of the Potencies of the Soul from its Substance”, en A. LOBATO (ed.), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milan 1987, 431-454; J. F. WIPPEL, “The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas, From Finite Being to Uncreated Being”, *Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy* 1 (2000) 275-294. Wippel refuta la interpretación que da É.-H. Wéber del estatus de las potencias en: J. F. WIPPEL, “La Personne humaine au XIII^e siècle. L'avènement chez les maîtres Parisiens de l'acception moderne de l'homme”, *Bibliothèque thomiste* 46(1991).

¹⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, 116: «Effectus proprius et immediatus oportet quod proportionetur suae causae; unde oportet quod in omnibus illis, in quibus principium operationis proximum est de genere substantiae, quod operatio sua sit substantia; et hoc solum in Deo est: et ideo ipse solus est qui non agit per potentiam mediam differentem a sua substantia. In omnibus autem aliis operatio est accidens: et ideo oportet quod proximum principium operationis sit accidens, sicut videmus in corporibus quod forma substantialis ignis nullam operationem habet, nisi mediantibus qualitatibus activis et passivis, quae sunt quasi virtutes et potentiae ipsius. Similiter dico, quod ab anima, cum sit substantia, nulla operatio egreditur, nisi mediante potentia: nec etiam a potentia perfecta operatio, nisi mediante habitu»; *Sum. theol.*, Ia, q. 77, a. 1: «Si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura; ut supra etiam de angelo dictum est.»

ción) es verdaderamente distinto del acto de ser que actualiza la sustancia. Por lo tanto, la potencia operativa no puede identificarse con la propia sustancia¹⁸. La demostración presupone eso que santo Tomás ha establecido en el artículo precedente (a. 2): la distinción entre el acto de ser y el acto de obrar. Pronto volveremos sobre esta tesis y su controvertida interpretación, pero hace falta primero desplegar todas las consecuencias que la potencialidad inherente a la criatura entraña en lo referido a las estructuras metafísicas del sujeto agente.

1.3. *Entre la facultad y las operaciones: el hábito*

Cuanto más actual sea un ente, más simple será. Por el contrario, cuanto más potencial, más se multiplican en él los principios y casos de orden operativo. Así, entre la facultad y las operaciones, se insertan los hábitos que determinan la facultad, aún en potencia, en orden a realizar una operación más específica. El hábito matemático, por ejemplo, familiariza a la inteligencia con un cierto tipo de razonamiento más bien que con otro. Resulta muy instructivo comparar al ángel y al hombre en este punto: como criatura, el ángel comparte con el hombre la misma complejidad de los principios

¹⁸ Cfr. *Sum. theol.*, Ia, q. 54, a. 3: «Essentia angeli non est eius potentia intellectiva, nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum, propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse, nec aliqua alia operatio aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse»; cfr. también, TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, a. 11: «Quidam posuerunt, potentias animae non esse aliud quam ipsam eius essentiam: ita quod una et eadem essentia animae, secundum quod est principium sensitivae operationis, dicitur sensus; secundum vero quod est intellectualis operationis principium, dicitur intellectus; et sic de aliis. Et ad hoc praecipue videntur moti fuisse, ut Avicenna dicit, propter simplicitatem animae; quasi non compateretur tantam diversitatem, quanta apparet in potentiis animae. Sed haec positio est omnino impossibilis. Primo quidem, quia impossibile est quod alicuius substantiae createae sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt: semper enim actus proportionatur ei cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu: essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturae operativae potentia sit eius essentia; sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia».

de operación. En ambos, hay una distinción entre sustancia, potencia activa, hábito y operación. Pero la manera en que el ángel usa estos principios lo distingue del hombre. Un artículo angelológico escondido en Ia-II es muy esclarecedor en este sentido. En la cuestión 50, en la que trata el tema de los hábitos, santo Tomás concluye su reflexión con un artículo (a. 6), en el que se pregunta si la sustancia separada puede ser sujeto de algunos hábitos. El hábito significa aquí cualquier forma que viene a determinar la facultad con miras a la operación. De modo que las *species* o formas intencionales que califican el intelecto pueden ser llamadas hábitos. Santo Tomás muestra la existencia en el ángel de tales hábitos, y luego hace una comparación entre el hombre y el ángel:

Respecto de tal hábito (= *species*) son, sin embargo, distintas las condiciones del entendimiento angélico y del entendimiento humano. El entendimiento humano, en efecto, al ser el ínfimo de los entendimientos, está en potencia con respecto a todos los objetos inteligibles, como la materia prima lo está con respecto a todas las formas sensibles; en consecuencia, para entender todas las cosas necesita de algún hábito. En cambio, el entendimiento angélico no está en pura potencia respecto de los objetos inteligibles, sino de algún modo en acto, aunque no sea acto puro (pues esto es exclusivo de Dios), sino con mezcla de potencia; y tanto menos tiene de potencialidad cuanto es superior. Por consiguiente, según se ha dicho en la primera parte (q.55 a.1), en cuanto está en potencia, necesita ser perfeccionado habitualmente por algunas especies inteligibles para ejercer su propia operación; pero en cuanto está en acto puede entender algo por su propia esencia, al menos a sí mismo y otras cosas según el modo de su sustancia, según se dice en el libro *De causis*, y esto tanto más perfectamente cuanto más perfecto sea¹⁹.

¹⁹ *Sum. theol., Ia-IIae*, q. 50, a. 6: «Circa huiusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium, et ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam, non autem sicut actus purus (hoc enim solius Dei est), sed cum permixtione alicuius potentiae, et tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo, ut in primo dictum est, in quantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam, sed in quantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad

La inteligencia humana está marcada por una doble, e incluso triple, potencialidad que es el fundamento y la fuente de la historicidad de la condición humana. *Tabula rasa*, pura potencia, el intelecto humano debe primero adquirir, a través del proceso de abstracción, las *species* inteligibles capaces de informarlo y actualizarlo. Pero, incluso una vez que ha adquirido estas *species*, el hombre no siempre está en acto de pensar. Incluso teniendo estas *species* en primer lugar, necesita pasar, bajo el movimiento de la voluntad, al segundo acto de intelección o consideración²⁰. Además, la multiplicidad de *species*, de las cuales ninguna es capaz de agotar la inteligibilidad de lo real, implica la multiplicación de los actos de intelección²¹. En cambio, la inteligencia angélica combina actualidad y potencialidad. Siempre se actualiza por su esencia, de modo que, a diferencia del hombre, no está ahora en acto y ahora sólo en potencia de pensar. El ángel siempre está en acto de pensar. Por decirlo así, fue creado pensando en acto. Sin embargo, debido a su finitud, su esencia no puede “saturar” ni llenar su capacidad intelectual. El ángel necesita hábitos añadidos a su esencia, es decir, *species* (de las cuales santo Tomás nos dice que son co-creadas con la sustancia angélica), de modo que, desde el primer momento de su creación, el ángel está perfectamente posibilitado para saber todo lo que puede saber “naturalmente”. Sin embargo, la multiplicidad de *species* implica la sucesión de una pluralidad de actos intelectuales distintos. El ángel siempre piensa en acto, pero no siempre piensa la misma cosa²². Existe un movimiento. Sólo Dios es inmutable²³.

minus seipsum, et alia secundum modum suae substantiae, ut dicitur in Lib. de causis, et tanto perfectius, quanto est perfectior».

²⁰ Cfr., por ejemplo, *Sum. theol.*, Ia, q. 79, a. 6, ad 3.

²¹ Cfr., por ejemplo, *Sum. theol.*, Ia q. 85, a. 4.

²² Sobre el conocimiento angélico cfr. BONINO, S.-T., *Les Anges et les Démons: Quatorze leçons de théologie*, Parole Et Silence, París 2017, 171-193.

²³ Cfr. *Sum. theol.*, Ia, q. 9, a. 2. La mutabilité de l'ange ne concerne pas son être mais son agir qui le met en relation à sa fin: «Substantiae vero incorporeae, quia sunt ipsae formae subsistentes, quae tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem huius actus, quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse, et ideo huiusmodi substantiae sunt immutabiles et invariables secundum esse. [...]. Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas. Una secundum quod sunt in potentia ad finem, et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascenus dicit. Alia secundum locum, in quantum virtute sua finita possunt attingere quaedam loca quae prius non attingebant, quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, ut supra dictum est.»

1.4. Las relaciones entre el orden ontológico y el orden operativo

Hasta ahora he dejado de lado el artículo 2 para no molestar a los “tomistas existenciales” que piensan, no sin razón, que la operación del sujeto es sólo el pleno desarrollo de su *actus essendi*. Ahora, en este artículo, santo Tomás afirma que la operación no se identifica con el ser. Una cosa es ser, otra es obrar. Lo muestra para la operación transeúnte y luego para la operación inmanente. En ambos casos, sostiene que para el sujeto el “esse” es algo “interno” (*esse agentis significatur intra ipsum*), mientras que el obrar implica en su definición una relación con lo “externo”. Por lo tanto, existe una contradicción. No más que el exterior pueda ser el interior, pueden identificarse el obrar y el ser. Pero tenemos que entender esta distinción correctamente.

Por un lado, el ser del que santo Tomás nos dice que es distinto de la operación es el *esse* sustancial, es decir, el acto de ser que actualiza la esencia y la pone como sustancia. Esto no excluye en modo alguno que la operación sea también del ser. Esto sería absurdo. Por otra parte, aunque la operación sea realmente distinta de la sustancia, no es un accidente como cualquier otro. El orden dinámico de la operación no está simplemente yuxtapuesto o añadido extrínsecamente al orden estático de ser sustancial²⁴. Existe un vínculo intrínseco entre la sustancia y la operación. Después de todo, santo Tomás no deja de repetir que la sustancia es para la operación²⁵.

No es nada fácil, por tanto, especificar cómo se articulan el orden sustancial y el orden operativo. Tanto la confusión como la separación deben evitarse de una manera “calcedónica”. El sujeto es principio radical de unidad: es el mismo ente el que es y el que actúa²⁶. *Actiones sunt suppositorum*. Ahora bien, este sujeto se compone de ser (*actus essendi*) y de esencia. Su operación deriva de alguna manera de ambos principios. Viene de

²⁴ La forma accidental no puede ser principio de operación sino en la medida en que ella emana de la esencia y depende de ella. Cfr. *Sum. theol., Ia*, q. 77, a. 1, ad 4: «Hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali. Et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum.»

²⁵ Cfr., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, c. 45 (n. 6): «Omnis substantia est propter suam operationem»; *Sum. theol., Ia*, q. 105, a. 5: «Omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius, sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae.»

²⁶ Cfr. *Summa contra gentiles*, I, c. 45 (n. 6); *Sum. theol., Ia*, q. 77, a. 1, ad 3: «Actio est compositi, sicut et esse, existentis enim est agere.»

la esencia o naturaleza en cuanto a su especificación. Es porque es un gato que un sujeto maúlla, y es porque es un perro que este otro ladra²⁷. Pero también se deriva de alguna manera del *actus essendi* de la sustancia, en lo que se refiere a su actualidad existencial. La operación no es una realidad distinta del sujeto existente que la efectúa. Pero, ¿cuál es la relación entre el *actus essendi* de la sustancia y el ser de la operación? En este punto, dos “escuelas” se oponen dentro de la tradición tomista. Para algunos, el ser de la operación es un ser accidental que se añade en el sujeto al ser sustancial. Para otros, sin embargo, el ser de la operación no es un ser diferente del mismo *actus essendi*, del que constituye su despliegue. Hay un único *actus essendi* que actualiza primero la sustancia, luego se extiende y se comunica a los accidentes. Pero esta divergencia sobre el ser de la operación es sólo la punta de un témpano de hielo. En realidad, las dos “escuelas” ya divergen río arriba en la cuestión metafísica del estatuto del *esse* de los accidentes y ellas se separan, además, río abajo en la manera de comprender la causalidad divina actuante en la operación creada. El estatuto del ser accidental, la relación entre el ser y la operación y la naturaleza del gobierno divino constituyen un sistema.

Para algunos (Joseph de Finance, Cornelio Fabro, Lluís Clavell...), sólo hay un *actus essendi* que actualiza la esencia, luego comunica a los accidentes, y entonces a la operación, su “energía ontológica”²⁸. El *actus essendi*, de alguna manera comprimido, limitado, por la esencia específica que participa en él y lo recibe, está dotado de un dinamismo intrínseco que lo empuja naturalmente a propagarse a través de las nuevas posibilidades que le abre la operación.

²⁷ La dualité des natures dans l'unique sujet qu'est Jésus-Christ implique une dualité d'opérations (hiérarchisées), cfr. *Sum theol.*, IIIa, q. 19, a. 1 (ad 3): «Operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam, a qua operatio speciem recipit. Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum, sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum quantum ad operationem speciei»; (ad 4): «Esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae, et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam.»

²⁸ Cfr. L. CLAVELL – M. PÉREZ DE LABORDA, *Metafisica*, Università della Santa Croce, Rome 2006, 265: “L'atto avendo costituito l'essenza e in questa le facoltà, emerge come azione”.

¿No sería más acorde con la unidad del ser concebir el accidente, y más particularmente la operación, como aquello que dilata, por así decirlo, la capacidad del sujeto con respecto al ser, permitiéndole ejercer más su función? Entonces, el ser accidental no sería más que un aspecto particular del único acto de existencia; la operación sería realmente ser-más, no un ser adicional²⁹.

Esta interpretación tiene la ventaja de subrayar la unidad ontológica del sujeto. Sin embargo, su consecuencia es poner en tela de juicio la distinción entre la operación creadora de Dios y su operación de gobierno. De hecho, la reducción de la operación al ser parece tornar inútil y superflua la moción divina a la acción. La moción de Dios en la operación creada no sería otra cosa que el acto creador de dar el ser. Como escribe de Finance:

En nuestra opinión, para un tomista coherente, Dios no mueve a la operación: crea una entidad que actúa. Cuando el acto de existencia se concibe como el acto supremo en el que participan simultáneamente la sustancia del ente y de todas sus acciones, no hay necesidad de introducir una intervención de Dios distinta de la que hace ser al agente en cada momento de su devenir³⁰.

Esta interpretación no cuenta con una aceptación unánime. En 1948, en su reseña por otra parte... muy positiva del libro *Être et agir* de Joseph de Finance, el padre Jean-Hervé Nicolas, o.p., la rechaza. En primer lugar, criticó la negativa de atribuir un ser propio al accidente: “No me parece posible extender a los accidentes el valor actual que el ser sustancial tiene en cuanto acto: la estrecha correlación entre acto y potencia los

²⁹ J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, PUG, Rome 1960², 249.

³⁰ J. DE FINANCE, *Être et agir...*, 237. La reducción de la acción divina al acto creador ha sido defendida recientemente con inteligencia por R. J. Matava (R. J. MATAVA, *Divine Causality and Human Free Choice. Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy de Auxiliis Revisited*, Brill, Leiden- Boston 2016). Allí se une a la tendencia contemporánea a objetar la premoción física, concebida como una acción intramundana, a nombre de una teología negativa de la trascendencia de la acción divina. Cfr. S.-T. BONINO, «Contemporary Thomism through the Prism of the Theology of Predestination», en: S. A. LONG- R. W. NUTT- T. J. WHITE (eds.), *Thomism and Predestination, Principles and Disputations*, Ave Maria University, Florida 2016, 29-50, 41-42.

opone”³¹. Por lo tanto, en la línea del tomismo “clásico”, Nicolas defiende la clara distinción entre el orden del ser, perfección primera, y el orden del obrar, perfección segunda. Ser y obrar son dos actos últimos, es decir, terminales, distintos entre sí³². El obrar, dice Nicolas, “debe concebirse como un orden distinto, al cual el orden de la esencia se ordena por medio de esta determinación [= la determinación accidental que es la cualidad o la operación] [...] que la torna inmediatamente capaz de ser actualizada por el obrar, como por la subsistencia ella [la esencia] se torna inmediatamente capaz de ser actualizada por el *esse*”³³. Según Nicolas, por lo tanto, “el *esse* sigue siendo un acto último, pero es la esencia la que, actualizada por el *esse*, conserva todavía alguna virtualidad que la ordena a ser actualizada en una línea diferente por el obrar”³⁴.

La debilidad de esta posición es que yuxtapone, de manera algo extrínsecista, el orden del obrar y el orden del ser. Según Nicolas, ser y obrar se reconcilian sólo en Dios: “El acto de operar es todavía de ser, pero es una participación original, irreductible a la del acto de ser, en el *Ipsum Esse*

³¹ Sobre la cuestión controvertida del *esse* accidental según santo Tomás de Aquino, cfr. C. FABRO, *Participation et causalité selon s. Tomás de Aquino*, Nauwelaerts, Louvain 1961, 299-302 (Fabro ve en la atribución de un *esse* al accidente el resultado de la deriva formalista de la escuela tomista, que reduce el *esse* a la *existentia*. Según él, el accidente no añade a la substancia sino un *esse in actu* que desarrolla la energía del único *esse ut actus* que actualiza a la vez a la substancia y a los accidentes); B. F. BROWN, *Accidental Being, A Study in the Metaphysics of St Thomas Aquinas*, University Press of America, Lanham - New York - Londres 1985 (Brown concluye su investigación afirmando, que según santo Tomás, «los accidentes son actualizados por su propio ser, que es realmente distinto de su esencia así como del ser y la esencia de su substancia»; J. F. WIPPEL, «The Metaphysical Thought...», 253-265: «Accidents and Accidental Being». Cfr. también S.-T. BONINO, «Le statut ontologique de l'accident selon Thomas Sutton», *Revue thomiste* 112 (2012) 121-156.

³² Cfr. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Philosophia naturalis*, Marietti, Turín 1933, t. II, 83b. En I, q. 4, a. 1: «At vero actus secundus dicitur actus ultimus, ad quem forma ordinatur. Et est duplex, alter in essendo, alter in operando. Forma enim per actualitatem suam est principium essendi et operandi, et in essendo correspondet ei existentia tamquam actus ultimus. [...] In operando autem dicitur actus secundus ipsa operatio, eo quod reducit in actum ipsam virtutem, quae est actus primus tanquam execution eius.»

³³ J.-H. NICOLAS, « Chronique... », 550.

³⁴ J.-H. NICOLAS, « Chronique... », 550. La acción es, pues, promoción en primer lugar a nivel de la esencia o de la naturaleza, cfr. Y. SIMON, *Introduction à l'ontologie du connaître*, Desclée de Brouwer, París 1934, 85: «S'il est vrai que l'action (au moins à l'échelle de l'être créé) soit un acte terminal réellement distinct de l'existence, c'est sur le plan de la nature spécifique, de l'essence graduée ou de la quiddité qu'elle joue son rôle d'achèvement dernier.»

Subsistens, en el cual confluyen, en su cumbre, el orden del obrar y el orden de ser”³⁵. Sin embargo, según Nicolas, “esta naturaleza ordenada al obrar es la esencia misma, que saca de su ordenación constitutiva al ser toda su consistencia ontológica: *agere sequitur esse*, no en el sentido de que el acto de ser estaría ordenado al acto de obrar, sino en el sentido de que, para ordenarse al acto de obrar, y a tal acto de obrar, primero hay que constituirse en ser, es decir, actualizarse por un acto determinado”³⁶. Así pues, el *actus essendi* permanece en el fundamento del obrar, aunque el obrar no sea su simple expansión. Es el acto de ser de la sustancia el que sostiene en la existencialidad a los accidentes, y sobre todo a la operación³⁷.

En este contexto, entendemos que Nicolas rechaza la reducción de la causalidad divina a la única operación creadora y defiende contra de Finance la necesidad de la premoción física. Según él, esta reducción resultaría en la negación de la operación creada como tal. De hecho, la operación es “una emanación del agente, una adición de ser que el ser se da a sí mismo”³⁸, mientras que la operación creadora como tal no admite ningún intermediario. Si Dios hubiera creado el ente operante, la operación no podría emanar del sujeto. ¡No habría operación! Nicolas, por lo tanto, aboga en favor de la necesidad de una distinción real (en términos de los efectos creados) entre la creación y el gobierno divino. “Ciertamente debemos distinguir la operación creadora de la operación motriz con respecto a sus términos. Una razón más para distinguir el acto de obrar y el acto de ser: dos tipos de actos, último el uno y el otro, e irreductibles a nivel de criaturas”³⁹.

³⁵ J. -H. NICOLAS, «Chronique... », 550.

³⁶ J. -H. NICOLAS, «Chronique... », 550.

³⁷ Nicolas subraya más la vinculación del obrar al *actus essendi*. Atribuye al *actus essendi* una actuación en dos tiempos de la esencia. Cfr. J. -H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. Complément. De l'Univers à la Trinité*, Beauchesne, París 1993, 23: il y a «deux moments distincts de l'actuation de la forme (l'essence) par l'être. L'être fait d'abord de la forme un étant (ens). En un second moment, il achève de l'actuer en tant qu'elle est en puissance à ce redoublement d'être qu'est l'agir».

³⁸ J.-H. NICOLAS, «Chronique... », 551.

³⁹ J.-H. NICOLAS, «Chronique... », 551. Cfr. J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique...*, 220: «Il s'agit de deux actions radicalement différentes et pourtant indissociables, comme l'agir et l'être sont distincts et indissociables : si le rôle de la cause efficiente est de donner l'acte, il y a dans le don de l'acte deux phases, deux moments, celui ou l'effet est, avec sa forme qui lui donne la capacité d'agir, d'agir de telle et telle manière, et celui où cet étant agit selon ce qu'il est».

2. ¿Por qué la operación?

El estudio de la anatomía mediante la disección de cadáveres no tiene sentido, excepto para comprender mejor cómo funciona el cuerpo vivo. Del mismo modo, el análisis metafísico de las estructuras del sujeto operante debe ir acompañado de una reflexión más fundamental sobre el significado mismo del obrar para la criatura. El artículo 2 de la q. 54 de la *Prima Pars* nos da un sugerente punto de partida. Allí, santo Tomás, para establecer la distinción entre ser (sustancial) y obrar, escribe a propósito de la operación inmanente:

[La operación inmanente] comporta infinitud en su razón [*ratio*], sea absolutamente, o sea desde un cierto punto de vista. Absolutamente en el caso del entender, cuyo objeto es lo verdadero, y en el caso del querer cuyo objeto es el bien, los cuales se convierten el uno y el otro con el ente. Así, entender y querer en sí mismos se encuentran en relación con todas las cosas y uno y otro reciben su especificación del objeto. El sentir es infinito desde un cierto punto de vista. Él se encuentra en relación con todos los sensibles, como, por ejemplo, la vista con todos los objetos visibles. Pero el ser de cualquier criatura está determinado a una sola cosa según el género y la especie. Solo el ser de Dios es infinito pura y simplemente, y contiene en sí todas las cosas, como lo dice Dionisio en el libro V de los *Nombres divinos*. Entonces, solo el ser divino es su entender y su querer⁴⁰.

La misma doctrina se encuentra más tarde, en el a. 2 de la q. 59, cuando el Aquinate se pregunta si la voluntad del ángel es diferente de su naturaleza:

⁴⁰ *Sum. theol.*, Ia, q. 54, a. 2: «Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem, esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom. Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle.»

La naturaleza o esencia de una cosa está comprendida dentro de la cosa misma. Por consiguiente, todo lo que se extiende a lo que está fuera de la cosa no es la esencia de la cosa. [...] O la voluntad está por naturaleza inclinada hacia el bien. He aquí por qué la voluntad y el bien se identifican solamente allí donde el bien está totalmente contenido en la esencia de ese que quiere, es decir, en Dios, que no quiere nada fuera de Sí mismo, sino en razón de su propia Bondad. Esto no se puede decir de ninguna creatura, porque el bien infinito es exterior a la esencia de cualquier creatura. He aquí por qué ni la voluntad del ángel ni la de ninguna otra creatura se puede identificar con su esencia⁴¹.

En Dios, la operación coincide perfectamente con la esencia porque la esencia de Dios es el objeto perfectamente adecuado que especifica su operación. *Abyssus abyssum invocat*. El infinito poder intelectual, que es Dios por esencia, está plenamente saturado o lleno de la Verdad infinita, que es Dios por esencia. De la misma manera, el infinito poder volitivo, que es Dios por esencia, está plenamente saturado por la infinita bondad de la esencia divina. Pero en cuanto uno “sale” de la absoluta simplicidad de Dios, aparece ya una grieta, que no cesa de ensancharse en la medida en que uno se aleja de esa simplicidad, entre el orden connatural del sujeto espiritual a la infinitud de su objeto, la verdad y el bien, y su propia esencia necesariamente finita. Ninguna criatura puede alcanzar su propia perfección, es decir, su propio fin, con la sola relación a sí misma. Este fue el error y el pecado del demonio. La creatura debe ponerse, por la acción,

⁴¹ *Sum. theol., Ia, q. 59, a. 2:* «Et quod non sit eorum natura, apparet ex hoc, quod natura vel essentia alicuius rei intra ipsam rem comprehenditur, quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus, quod inclinatio quae est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiae; sed per materiam, quae appetit esse antequam illud habeat, et per formam, quae tenet rem in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum, est per aliquid essentiae superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem, inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter. Unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis; scilicet in Deo, qui nihil vult extra se nisi ratione suae bonitatis. Quod de nulla creatura potest dici; cum bonum infinitum sit extra essentiam cuiuslibet creati. Unde nec voluntas Angeli, nec alterius creaturae, potest esse idem quod eius essentia.»

en relación con las otras creaturas⁴², con el todo en el cual ella se inserta y, en definitiva, con el Fin que es Dios. “La operación no sólo completa al sujeto con respecto a sí mismo, sino que lo saca de sí mismo, lo eleva por encima de su propia subjetividad, lo conecta con el resto del universo a través de la acogida y del don”⁴³. Ciertamente, la operación como tal (subjetivamente), sigue siendo un accidente y una realidad finita, pero, por su propia naturaleza (*ratio*) (objetivamente), implica una relación con el todo y con el infinito⁴⁴.

He aquí por qué, volviendo al ángel, aunque el auto-conocimiento y la auto-volición son una manera más perfecta por la que él se posee sí mismo, ellas no pueden bastar para llenarlo como espíritu. El intelecto angélico no se satura por el conocimiento de su propia esencia. Necesita, además, ser informado y actualizado por especies (innatas en su caso) que le permitan convertirse intencionalmente en todo lo que él no es ontológicamente⁴⁵. Por lo tanto, la operación es para las criaturas un “remedio” a la finitud ontológica, como lo dice explícitamente santo Tomás a propósito

⁴² J. DE FINANCE, *Être et agir...*, 243: «L'action, dans la créature, comporte toujours de soi, une relation à un dehors ; elle rapporte l'être à l'autre».

⁴³ J. DE FINANCE, *Être et agir...*, 251.

⁴⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 4, ad 5: «Operatio, prout est accidens quoddam habens esse in subiecto, non extenditur ultra suum subiectum ; sed prout comparatur ad objectum, sic ultra suum subiectum extenditur»; J. DE FINANCE, *Être et agir...*, 252: «À regarder l'opération comme une émanation de l'être, c'est-à-dire sous son aspect subjectif, nous devons la dire moins 'noble' que la substance. À la considérer, au contraire, selon sa face objective, comme un rattachement du sujet au système total de l'être, un remède à sa limite, une élévation de sa valeur au plan de la valeur de l'Univers, elle transcende son support.»

⁴⁵ *Sum. theol.*, Ia, q. 54, a. 2, ad 2: «Ipsa essentia angeli est ratio totius sui esse, non autem est ratio totius sui intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam. Et ideo secundum propriam rationem, in quantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse angeli. Sed ad eius intelligere comparatur secundum rationem universalioris obiecti, scilicet veri vel entis. Et sic patet quod, licet sit eadem forma, non tamen secundum eandem rationem est principium essendi et intelligendi»; *Sum. theol.*, Ia, q. 55, a. 1: «Potentia autem intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia obiectum intellectus est ens vel verum commune. Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere; sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.»

del conocimiento en la q. 2 del *De Veritate*⁴⁶. Por medio de la superación que le permite la operación, que lo dilata a las dimensiones de la totalidad, el sujeto se levanta a sí mismo hacia su perfección y se hace bueno en sentido absoluto⁴⁷.

Demos un último paso y, para ello, terminemos la lectura del artículo 6 de la q. 50 de Ia-IIae. Santo Tomás acaba de explicar que la potencia del ángel implica la presencia en él de hábitos operativos, en este caso de las especies innatas gracias a las que el ángel conoce naturalmente, es decir, según el poder de su propia luz intelectual, lo que no está contenido en su propia esencia. Pero santo Tomás concluye señalando que hay una potencia aún más radical en el ángel: la que marca a toda creatura frente a la esencia insondable de Dios:

Mas como ningún ángel alcanza la perfección de Dios, sino que dista de ella infinitamente, para poder alcanzar a Dios mismo con el enten-

⁴⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Q. de veritate*, q. 2, a. 2: «Sciendum igitur est, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectionis in speciebus aliis invenitur; ut sic cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars perfectionis totius universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem; et ideo in III de anima dicitur, anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat.»

⁴⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones de veritate*, q. 21 a. 5: «Nam unumquodque dicitur esse ens in quantum absolute consideratur; bonum vero, ut ex dictis patet, secundum respectum ad alia. In seipso autem aliquid perficitur ut subsistat per essentialia principia; sed ut debito modo se habeat ad omnia quae sunt extra ipsum, non perficitur nisi mediantibus accidentibus superadditis essentiae: quia operationes quibus unum alteri quodam modo coniungitur, ab essentia mediantibus virtutibus essentiae superadditis progrediuntur; unde absolute bonitatem non obtinet nisi secundum quod completum est secundum substantialia et secundum accidentalia principia. Quidquid autem creatura perfectionis habet ex essentialibus principiis et accidentalibus simul coniunctis, hoc totum Deus habet per unum suum esse simplex»; *Sum. theol.*, Ia, q. 6, a. 3: «Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem.»

dimiento y la voluntad, los ángeles tienen necesidad de hábitos. Ellos están como en potencia en relación a este Acto puro. También Dionisio dice que sus hábitos son deiformes, en el sentido de que ellos los tornan conformes a Dios⁴⁸.

Desde su creación, el ángel está perfectamente equipado para conocer en acto toda la realidad inteligible proporcional a su poder intelectual, incluyendo a Dios como su Creador, pero...

Aunque el espíritu del ángel se encuentre en acto con respecto a aquellas cosas que puede conocer naturalmente, está, sin embargo, en potencia con respecto a aquellas cosas que trascienden su conocimiento natural, y para conocerlas tiene necesidad de ser iluminada por una luz superior. [...] Con respecto a todo eso que se encuentra en el conocimiento divino, todo intelecto angélico se encuentra en potencia, tiene necesidad para conocerlas de ser iluminado por una cierta luz sobrenatural, que es la luz de la gracia divina⁴⁹.

Esta actividad suprema, cuya forma perfecta es la visión beatífica de la esencia divina en sí misma, trasciende las capacidades naturales de toda criatura. Sólo puede ser un regalo gratuito de Dios. Por tanto, en esta visión se realiza perfectamente la lógica ya inscrita en la actividad de la criatura: una lógica de ponerse en relación con la totalidad, y, por lo mismo, de unión con Dios, Principio y Fin de todas las cosas.

⁴⁸ *Sum. theol., Ia-IIae*, q. 50, a. 6: «Sed quia nullus angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat; propter hoc, ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indigent aliquibus habitibus, tanquam in potentia existentes respectu illius puri actus. Unde Dionysius dicit habitus eorum esse deiformes, quibus scilicet Deo conformantur». Cfr. DENYS, *La Hiérarchie céleste*, c. 7, § 1 (« Sources chrétiennes, 58 », p. 106).

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones de malo*, q. 16, a. 6: «Quamvis autem mens eius sit in actu respectu eorum quae naturaliter cognoscere potest; est tamen in potentia respectu eorum quae suam naturalem cognitionem excedunt; et ad ea cognoscenda indiget superiori lumine illustrari. Sicut enim virtus activa quanto est superior, tanto in plura agenda se potest extendere, ita virtus cognoscitiva, quae est altior, ad plura cognoscenda se extendit. Unde necesse est quod respectu eorum in quibus superior intellectus inferiorem excedit, inferior intellectus sit quasi in potentia, indigens perfici per superiorem. Sic ergo respectu eorum quae sunt in divina cognitione, omnis intellectus angelicus est in potentia, indigens illustrari, ad ea cognoscenda, quodam supernaturali lumine, quod est lumen gratiae divinae.»

Bibliografía

- AQUINO, T. DE, *IV Sent.*, Corpus Thomisticum, editado por Enrique Alarcón, Universidad de Navarra, Pamplona 2000.
- _____, *De spiritualibus creaturis*, Corpus Thomisticum, editado por Enrique Alarcón, Universidad de Navarra, Pamplona 2000.
- _____, *Quaestiones de Malo*, Corpus Thomisticum, editado por Enrique Alarcón, Universidad de Navarra, Pamplona 2000.
- _____, *Quaestiones de Veritate*, Corpus Thomisticum, editado por Enrique Alarcón, Universidad de Navarra, Pamplona 2000.
- _____, *Summa contra gentiles*, Corpus Thomisticum, editado por Enrique Alarcón, Universidad de Navarra, Pamplona 2000.
- _____, *Summa theologiae*, Corpus Thomisticum, editado por Enrique Alarcón, Universidad de Navarra, Pamplona 2000.
- AVERROES, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venice 1562, t. VIII: *In Metaph.*
- _____, *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote. Livre Lambda*, A. Martin, París 1986.
- BÁÑEZ, D., *Scholastica commentaria super caeteras Primae Partis quaestiones*, Venecia 1602.
- BOECIO, “De sancta Trinitate, De persona et duabus naturis”, en: *Opuscula sacra*, Peeters, París 2013, vol. 2, tratados 1 y 5.
- BONINO, S.-T., “Contemporary Thomism through the Prism of the Theology of Predestination”, en: LONG, S. A. – NUTT, R. W. – WHITE, T. J. (eds.), *Thomism and Predestination, Principles and Disputations*, Ave Maria University, Florida 2016.
- _____, “Le statut ontologique de l'accident selon Thomas Sutton”, *Revue thomiste* 112 (2012) 121-156.
- _____, *Les Anges et les Démons: Quatorze leçons de théologie*, Parole Et Silence, París 2017,
- BROWN, B. F., *Accidental Being, A Study in the Metaphysics of St Thomas Aquinas*, University Press of America, Lanham - New York - Londres 1985.
- CAYETANO, T. DE VÍO, “Commentaria in I^{um} partem Summae theologiae”, en: *Sancti Thomae Aquinatis, Opera omnia. Iussu impensaue Leonis XIII. P. M. edita*, Rome 1889, t. V.
- CLAVELL. L. – PÉREZ DE LABORDA, M., *Metafisica*, Università della Santa Croce, Rome 2006.

- FABRO, C., *Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin*, Nauwelaerts, Louvain 1961.
- FINANCE, J. DE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, PUG, Rome 1960².
- FOREST, A., "La Structure métaphysique du concret", *Études de philosophie médiévale* 14 (1931).
- JEAN DE SAINT-THOMAS, *Philosophia naturalis*, Marietti, Turín 1933, t. II.
- MATAVA, R. J., *Divine Causality and Human Free Choice. Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy de Auxiliis Revisited*, Brill. Leiden - Boston 2016.
- NICOLAS, J.-H., "Chronique de philosophie spéculatif", *Revue thomiste* 48 (1948) 538-591.
- _____, *Synthèse dogmatique. Complément. De l'Univers à la Trinité*, Beauchesne, Paris 1993.
- SIMON, Y., *Introduction à l'ontologie du connaître*, Desclée de Brouwer, Paris 1934.
- SIMPLICIO, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, A. Pattin, Leiden 1975, t. II.
- WILDER, A., "St Thomas and the real Distinction of the Potencies of the Soul from its Substance", en Lobato, A. (ed.), *L'anima nell'antropologia di s. Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milan 1987, 431-454.
- WIPPEL, J. F., "La Personne humaine au XIII^e siècle. L'avènement chez les maîtres Parisiens de l'acception moderne de l'homme", *Bibliothèque thomiste* 46 (1991).
- _____, "The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being", *Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy* 1 (2000) 275-294.

Artículo recibido el 18 de agosto de 2018.

Artículo aprobado el 18 de noviembre de 2018.