

## LA NOCIÓN DEL *ESSE* EN LOS PRIMEROS ESCRITOS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Los primeros escritos de Tomás de Aquino abarcan el período comprendido entre los años 1252 y 1259, período que se divide, a su vez, en dos etapas especulativas. La primera se extiende desde el año 1252 al 1256 y a ella pertenecen el *Scriptum super libros Sententiarum*, el *De ente et essentia*, la *Expositio super librum Boethii De Trinitate* y el *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*. La segunda etapa se extiende del año 1256 al 1259 e incluye el *De veritate*, las *Quaestiones quodlibetales* (qq. 7-11) y la *Expositio in librum Boethii De hebdomadibus*. Si bien la cronología de estos trabajos no ha sido todavía exactamente determinada, se estima que el escrito sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo ha sido posiblemente el primogénito, y ya en él se perfilan los grandes temas de la metafísica tomista.

### LA *ESSENTIA* Y EL *ESSE*

En primer lugar, la noción de *ens*, que Santo Tomás refiere primordialmente al *esse*, y no a la esencia: «*Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum*»<sup>1</sup>. Mientras que la palabra *ens* apunta directamente al acto de ser, el término *res* señala la esencia o quiddidad: «*Nomen entis imponitur ab esse et nomen rei a quidditate*»<sup>2</sup>. Las nociones de *ens* y *res*, por tanto, no se cubren perfectamente, pues el «ente» remite al ser, en tanto la «cosa» a la esencia. De aquí que sea necesario considerar dos aspectos en toda cosa existente: lo que ella es, o sea, su quiddidad o sentido, y el ser de la misma: «*Secundum Avicennam, ut supra dictum est, hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem eius, et esse ipsius*»<sup>3</sup>.

«Esta distinción —escribe Gilson al respecto— es la raíz de la célebre doctrina tomista de la composición de esencia y existencia en lo finito»<sup>4</sup>. Indudablemente, se trata de la composición de esencia y ser en todo lo creado; términos más pertinentes, como es sabido, que los de esencia y existencia para expresar la citada tesis tomista, pues estos últimos más bien hacen pensar en dos estados o modalidades del ente —lo

<sup>1</sup> *In I Sent.* dist. 8 q. 4 a. 2.

<sup>2</sup> *In I Sent.* dist. 25 q. 1 a. 4.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> É. GILSON, «Avicenne en Occident au Moyen Âge»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* XXXVI (1969) 108.

posible (esencia) y lo actual (existencia—, que en dos principios constitutivos del mismo.

Estos dos principios, que son coprincipios, se distinguen real y metafísicamente entre sí. Santo Tomás se refiere nuevamente a Avicena para expresar que todo lo que existe posee una naturaleza distinta de su ser: «Omne quod est in genere habet quidditatem differentem ab esse»<sup>5</sup>. Todo ente creado, por tanto, se halla real y metafísicamente compuesto de dos principios constitutivos, que son la *essentia* y el *esse*, y esta composición funda la distinción real y metafísica que también media entre ellos.

Al respecto, el *De ente et essentia*, uno de los trabajos juveniles de Santo Tomás, coetáneo, según algunos, del comentario a las *Sentencias*, resulta, a juicio de Weisheipl, una expresión inequívoca de «la distinción real entre la esencia creada y la existencia»<sup>6</sup>. Pensamos que el texto más elocuente en tal sentido se puede leer en el capítulo V del mencionado opúsculo: «Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel fenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate»<sup>7</sup>.

Si uno puede pensar la esencia de una cosa real, tal como el hombre, o de una cosa ficticia, tal como el ave fénix, ignorando si ellas existen, resulta evidente que la existencia de la cosa es distinta de su esencia. Expresado de otra manera, si «toda esencia puede ser pensada sin su ser», como acota Roland-Gosselin<sup>8</sup>, ello significa que el ser actual de una cosa no está incluido en la esencia de esa cosa. Pero de aquí no se sigue que el ser (*esse*) sea un ingrediente constitutivo del ente que se compone con la esencia. La distinción a la cual alude Santo Tomás más bien lleva a pensar en la distinción entre la esencia y la existencia, o sea, entre lo que la cosa es en el pensamiento y el hecho de que ella sea en la realidad.

Se trata, por ello, de una distinción entre la esencia creada y la existencia, como dice Weisheipl, pero no entre la *essentia* y el *esse* entendidos como componentes de la cosa existente. Santo Tomás resulta aquí solidario de la distinción de esencia y existencia, tal como la afirma toda visión creacionista del universo. Dado que ningún ser finito posee en sí mismo la razón de su existencia, ésta le debe haber sido conferida por Dios en el momento mismo de su creación. Por ello, la existencia resulta algo distinto de la esencia: *esse est aliud ab essentia*; pero aquí el *esse* se refiere al ser fáctico de la esencia, a la esencia misma actualizada, a su ser ahí (*Da-sein*); no al *actus essendi* que ella ejerce.

Decir que la esencia de una cosa resulta distinta de su existencia, no es lo mismo que afirmar que, en esta misma cosa, «la existencia proviene de un *actus essendi*, al cual le debe precisamente el ser actual, y esto no se sigue, de ningún modo, del argumento

<sup>5</sup> *In I Sent.* dist. 8 q. 4 a. 2.

<sup>6</sup> J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1994, p. 107.

<sup>7</sup> La misma distinción se encuentra también en *In II Sent.* dist. 1 q. 1 a. 1: «Cum quidditas cuiuslibet rei possit intelligi etiam non intelligendo de ea an sit».

<sup>8</sup> Cfr. *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*, par M.-D. Roland-Gosselin O. P., Le Saulchoir, Kain, 1926, p. 188.

en cuestión», tal como lo destaca vigorosamente Gilson refiriéndose al texto que analizamos<sup>9</sup>.

Por otra parte, en su comentario al *De ente et essentia*, Cayetano entenderá el *esse* como la actualidad última de la cosa, mas no como el principio o raíz íntima de la misma: «cum esse sit ultima actualitas»<sup>10</sup>. Pero si el *esse* designara la actualidad última de la sustancia, no podría distinguirse efectivamente de ella, pues, en tal caso, el ser actual de una cosa coincidiría con esa misma cosa. El *esse*, identificado con la existencia, resulta para Cayetano la misma sustancia existente: «Existentia enim substantiae est substantia»<sup>11</sup>.

Al haber determinado el ser como el *esse actualis existentiae*, Cayetano está visualizando el *essedel* pasaje en cuestión, tal como lo estamos proponiendo, esto es, como el ser de hecho de la esencia. En tal sentido, Fabro ha hablado de una «etapa aviceniense del *esse* tomista»<sup>12</sup>, en la cual el *esse* resulta apreciado más como *esse in actu*, o sea, como *existentia* que como *esse ut actus*. Dicho de otra manera, el *esse* apunta al ser actual del ente y no a su acto de ser.

Sin embargo, en la misma obra invocada por Fabro para respaldar su juicio, Santo Tomás distingue expresamente el *actus essendi* de aquello a lo cual él conviene, o sea, del ente que lo ejerce: «Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: Diversum est esse, et id quod est, distinguitur actus essendi ab eo cui actus ille convenit. Ratio autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi, et ideo ratio non sequitur»<sup>13</sup>.

Como vemos, emerge aquí el *esse* como *actus essendi*, pero poco después parece disolverse nuevamente en la existencia: «Pero lo que es el *esse* no está incluido perfectamente en la razón o sentido de ninguna creatura; pues el *esse* de cualquier creatura es distinto de su quiddidad: por lo cual no puede decirse de la creatura que su ser sea evidente por sí y en sí mismo. Pero en Dios, su ser está incluido en la razón o sentido de su quiddidad, ya que en Dios es lo mismo el ser algo [*quid esse*] y el ser [*esse*], como dicen Boecio y Dionisio, y lo mismo es la existencia [*an est*] y la esencia [*quid est*], como dice Avicena; y, por tanto, resulta evidente por sí y en sí mismo»<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1960, pp. 99-100. Sin embargo, y para nuestra sorpresa, el mismo Gilson interpretará luego el mismo pasaje en el sentido de la distinción de *essentia* y *esse* como componentes de lo real. Crf. ID., «Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* XLI (1974) 12. Por su parte, Fabro visualiza el texto citado desde esta última óptica. Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2a. ed., Società Editrice Internazionale, Torino 1950, p. 218. Como el mismo autor lo señala en una obra posterior, Santo Tomás, a su juicio, «ha admitido siempre una distinción real de *esse* y *essentia*, pero ha habido un desarrollo en su manera de interpretarla, que supone a su vez un movimiento de profundización sobre la manera de entender el *esse* como acto». Cfr. ID., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain 1961, p. 216.

<sup>10</sup> TOMÁS DE VIO CAYETANO, *In De ente et essentia comment.*, Marietti, Torino 1934, p. 159.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, p. 216.

<sup>13</sup> *De verit.* q. 1 a. 1

<sup>14</sup> *De verit.* q. 10 a. 12.

Si nuestra exégesis es correcta, la distinción mencionada por Santo Tomás se remite nuevamente a la distinción que media entre la esencia y la existencia, tal como se afirmaba en el *De ente et essentia*. Tal distinción se remonta a Aristóteles, quien en los *Segundos analíticos* advertía que, mientras lo que la cosa es resulta objeto de conocimiento o definición, el hecho de que ella sea, esto es, su existencia, o bien es evidente, o, si no lo es, debe ser demostrada<sup>15</sup>.

El hecho de que el *esse* no esté incluido en la naturaleza quidditativa de una cosa, es decir, que no sea una nota constitutiva de la esencia, puede referirse tanto al acto de ser como a la existencia. Pero pensamos que apunta a esta última, por cuanto la expresión *an est*, al interrogar si la cosa es, está inquiriendo por la existencia actual de la cosa; no por su acto de ser. Por tanto, y para resumir lo que venimos diciendo, la palabra *esse* señala en ciertos textos el *actus essendi*, mientras en otros apunta a la *existentia*. En consonancia con ello, conviven en el pensamiento tomista dos distinciones; una, entre la esencia y la existencia, y la otra, entre la esencia y el acto de ser.

#### EL QUOD EST Y EL QUO EST

Todas las creaturas, sean materiales o espirituales, están compuestas de *esse* o *quo est* y de *quod est*, lo cual no acontece en Dios, cuya quiddidad es su mismo ser: «Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali vel in spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cuius essentia est suum esse; et ita componitur ex esse, vel quo est, et quod est»<sup>16</sup>. La distinción entre la *essentia* y el *esse* en todo ente finito depende de la composición, íntima e insoluble, de los dos coprincipios ontológicos de la realidad, que se comportan como *quod est* y *quo est*, según la terminología de Boecio utilizada por Santo Tomás.

En una célebre fórmula de su tratado *De hebdomadibus*, Boecio distinguía entre el ser y lo que es: «Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit». Aunque sea todavía motivo de discusión, Boecio distingue aquí entre el *esse*, entendido como forma, y la sustancia que ella actualiza. En tal sentido, el *esse* boeciano resulta el *quo est*, aquello por lo cual la sustancia es. Pero Santo Tomás transfigura las ideas de Boecio y el *esse* se convierte en aquello por lo cual la sustancia es o existe. El *esse* adquiere de este modo un tono existencial del cual estaba desprovisto, pues mientras el *esse* de Boecio hace ser al ente lo que él es, el *esse* de Santo Tomás lo hace existir.

Al respecto, Santo Tomás precisa aún más su doctrina, aludiendo a los ángeles o sustancias separadas, compuestas de *lo que es*, de *lo que subsiste*, y del *eser* por el cual subsisten, o sea por su acto de ser: «Sed quia substantia angeli non est suum esse (hoc enim soli Deo competit, cui esse debetur ex seipso, et non ab alio); invenimus in an-

<sup>15</sup> Cfr. nuestro trabajo «Esencia y existencia en Aristóteles»: *Anuario Filosófico* VIII (1975) 119-129.

<sup>16</sup> *In I Sent.* dist. 8 q. 5 a. 1.

gelo *et substantiam sive quidditatem eius, quae subsistit et esse eius, quosubsistit, quo scilicet actu essendi dicitur esse, sicut actu currendi dicimur currere. Et sic dicimus angelum esse compositum ex quo est et quod est*<sup>17</sup>.

Sin duda alguna, con su noción de *actus essendi*, Santo Tomás ha sobrepujado el acto formal de Aristóteles como raíz primera y última de lo real. En virtud de su forma el ente ejerce el acto de ser lo que es, pero merced al *esse* ejerce el acto de ser o existir. Y así como el que corre es tal por ejercer el acto de correr, y el vidente es tal por ejercer el acto de ver, el ente es un ente por ejercer el acto de ser. Pero todos los actos mencionados presuponen el acto de ser, dado que sin él los entes no podrían ejercer las formalidades pertinentes. Por él, todo es, pero el ser mismo no es (*nondum est*), ya que, si él fuera, sería un ente. El ser es un acto, y aunque no es una forma, puede considerarse como una cierta formalidad; formalidad que todo ente ejerce en tanto que es o está siendo. Una vez recibida por el ente, esa formalidad permite que él sea, consista y subsista: «Y, por tanto, como podemos decir del que corre, o sea del corredor, que corre, en tanto se someta a la carrera y participe de la misma, así podemos decir que el ente, o sea, lo que es, es, en tanto participe el acto de ser; y esto es lo que [Boecio] dice: el ser mismo no es, ya que no se le puede atribuir el ser, como si fuera sujeto del ser; pero lo que es, una vez obtenida la forma del ser [*forma essendi*], a saber, habiendo recibido el acto mismo de ser, es, y también consiste, o sea subsiste en sí mismo»<sup>18</sup>.

Aunque la significación principal de la expresión *quo est* sea el acto de ser, ella posee dos sentidos adicionales. En primer lugar, señala la *forma partis*, es decir, la forma sustancial, que, como parte del todo, da el ser a la materia imprimiéndole un rostro inteligible. En segundo término, señala el acto mismo de ser, o sea, el *esse*, aquello en virtud de lo cual el ente es o existe, así como el acto de correr es aquello gracias a lo cual el corredor corre. Y, finalmente, el *quo est* puede indicar la misma esencia o naturaleza de la cosa, como, por ejemplo, la humanidad con respecto al hombre: «Quia quod est, dicit ipsum suppositum habens esse; materia autem non habet esse, sed compositum, unde in omnibus illis in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio ex quo est et quod est. In compositis autem ex materia et forma quo est potest dice tripliciter. Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae, potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi, potest etiam dici quo est ipsa natura quae relinquitur ex coniunctione formae cum materia, ut humanitas»<sup>19</sup>. El primer sentido y el tercero, la forma y la esencia, pueden reducirse al acto primero en virtud del cual el ente es lo que es. Pero el segundo sentido no puede asimilarse a los otros dos, ya que el *esse* resulta aquello en virtud de lo cual el ente es. Dado que la esencia le da el ser al ente, el ser tal o cual, ella resulta como (*quasi*) un acto primero: «Sed ipsa essentia dat esse habenti: et iste actus est quasi actus primus»<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> *Quodlib. IX* q. 4 a. 1.

<sup>18</sup> *In De hebdom.*, lect. 2.

<sup>19</sup> *In I Sent.* dist. 8 q. 5 a. 2.

<sup>20</sup> *In I Sent.* dist. 7 q. 1 a. 1.

Pero el *esse* también es un acto primero, por no decir primerísimo, ya que actualiza a todo el compuesto y, en tal sentido, a la misma esencia constituida de materia y forma. El *quod est*, en primera y última instancia, indica, por ende, lo que tiene el ser: *habens esse*.

#### EL ACTVS ESSENTIAE

La esencia, por tanto, ejerce dos actos. Uno es el de la forma, que actualiza a la materia, resultando por ello *actus essentiae*; y el otro es el del *esse*, que actualiza a la esencia existencialmente, resultando también, por tal motivo, *actus essentiae*. Dicho de otra manera, mientras la forma es el acto de la esencia en tanto esencia, el *esse* es el acto de la esencia en tanto ente.

Esta bivalencia del término *actus essentiae* se pone de manifiesto en el siguiente texto de Santo Tomás, interpretado por sus exégetas en uno u otro sentido: «Sed sciendum est quod esse dicitur dupliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse: definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essendi; sicut vivere quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei quod est actus essentiae»<sup>21</sup>. En su primera obra sobre la noción tomista de participación, Fabro remite los tres sentidos al ser real, al acto de ser y al ser de la cópula respectivamente.<sup>22</sup> Y más tarde confirmará nuevamente su exégesis, al referir el segundo sentido al *actus essendi*, el cual, a su juicio, ocupa un lugar destacado en el texto<sup>23</sup>.

Por el contrario, Gilson entiende el *actus essentiae* como el acto de la forma, debido al tono aristotélico del texto. Según Aristóteles, para los vivientes, ser consiste en vivir. En tal sentido, la vida es el acto específico del alma, de modo tal que resulta como el ser del alma, y, dado que, gracias al acto de vivir, los vivientes son tales, él se afirma como un acto primero; no como un acto segundo, tal como el nutrirse, el crecer, etc<sup>24</sup>, operaciones todas que se desprenden del acto primero de la vida. Pero más tarde el mismo Gilson se ha referido fugazmente al texto que analizamos como a «la cotribución decisiva a la metafísica del ente» realizada por Santo Tomás<sup>25</sup>. Sin ninguna duda, nuestro autor está pensando aquí en el *actus essendi*, modificando así su primera apreciación. Si bien nos inclinamos por estimar el *actus essentiae* como el acto de la

<sup>21</sup> *In I Sent.* dist. 33 q. 1 a. 1.

<sup>22</sup> Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, p. 191.

<sup>23</sup> Cfr. C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, p. 213. También L. de Raeymaeker adhiere a esta opinión: cfr. su *Filosofía del ser*, Gredos, Madrid 1956, p. 185.

<sup>24</sup> É. GILSON, *L'etre et l'essence*, 2e. éd., Vrin, Paris 1962, p. 94. Nada prueba que el *esse*, escribe Gilson, sea el acto mismo de existir.

<sup>25</sup> É. GILSON, *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona 1979, p. 330.

forma, lo hacemos sin demasiada convicción debido a la bivalencia que afecta a la expresión en juego, la cual puede aludir, como decíamos, tanto al acto de la forma como al acto del *esse*.

Por su parte, y para confirmar su lectura, Fabro cita un pasaje paralelo, en el cual Santo Tomás señala nuevamente tres sentidos de la palabra *esse*: «Dicendum quod secundum Philosophum, V *Metaph.* [7, 1017 a 31], esse duobus modis dicitur: Uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula; et sic ut Commentator ibidem dicit, ens est praedicatum accidentale; et hoc esse non est in re, sed in mente, quae coniungit praedicatum cum subiecto, ut dicit Philosophus in VI *Metaph.* [4, 1027 b 25]. Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera; et hoc quidem esse in re est, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis. Aliquando tamen esse sumitur pro essentia, secundum quam res est: quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiae vel habitus»<sup>26</sup>. «Aunque enunciada por un “duobus modis”—escribe Fabro— esta triple división vuelve, a una distancia no muy considerable, con esta importante variante: que el *esse* como *actus essendi* recibe allí un significado principal, en tanto el *esse essentiae* es introducido por un *aliquando* y asume, por tanto, una función secundaria»<sup>27</sup>.

El ser puede entenderse en este pasaje en tres sentidos: 1) como cópula, 2) como *actus essendi*, y 3) como esencia. En el segundo caso, el ser como *actus entis*, «resulta de los principios de la cosa», lo cual significa que si bien el *esse* hace ser al ente, al actualizarlo, la forma también colabora en la constitución de lo real, al hacer que el ente sea lo que es. Aunque no exista ninguna prelación de orden temporal, el *esse* presupone la forma (ésta es también *principium essendi*), ya que el *esse* no podría hacer existir al ente si no mediara también un principio por el cual el ente es lo que es. La forma resulta, por tanto, un principio indispensable en la estructura de lo real; y si bien por su mediación el ser adviene a lo real («Non enim est esse rei neque forma neque materia ipsius; sed aliquid adveniens rei per formam»<sup>28</sup>), no es menos cierto que la forma adquiere toda su realidad por el *esse* que la actualiza, pues si no la actualizara, ella no podría cumplir con su papel de acto sustancial del ente. Es en este sentido preciso, que el *esse* «resulta de los principios de la esencia» y está como constituido por ellos, tal como más tarde lo reafirmará Santo Tomás<sup>29</sup>.

#### EL JUICIO Y EL *ESSE REI*

El *esse* resulta, por tanto, de los ingredientes ontológicos de la cosa, si se trata de entes compuestos de materia y forma, o bien acompaña a la forma, si se trata de sus-

<sup>26</sup> *In III Sent.* dist. 6 q. 2 a. 2.

<sup>27</sup> C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, pp. 213-214.

<sup>28</sup> *De subst. separat.*, c. 8.

<sup>29</sup> «Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliud superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae» (*In IV Metaphys.*, lect. 2, n. 558).

tancias simples o espirituales. Mientras la primera operación del espíritu visualiza la quiddidad, la segunda divisa el *esse* mismo de la cosa: «La primera operación mira [*respicit*] a la naturaleza misma de la cosa, según la cual la cosa entendida tiene un determinado grado entre los entes, ya sea una cosa completa como lo es el todo, ya sea incompleta, como una parte o un accidente. La segunda operación mira al ser mismo de la cosa [*ipsum esse rei*], el cual o bien resulta de la agrupación de los principios de la cosa, en el caso de las compuestas, o bien acompaña a la misma naturaleza simple de la cosa, en el caso de las sustancias simples»<sup>30</sup>.

Como vemos, el juicio guarda una relación directa con el *esse* mismo de la cosa. Como lo subraya Gilson, mientras «la intelección alcanza la esencia, que la definición formula, el juicio alcanza el acto mismo de existir»<sup>31</sup>. Esto no significa, si hemos entendido bien, que el juicio capture conceptualmente el acto mismo de ser, sino que apunta o mira (*respicit*) al ser mismo del ente. En tal sentido, en el «es» de cualquier juicio palpita el acto de ser, y palpita de un modo manifiesto en los juicios existenciales tales como «la tierra es», pero también en juicios tales como «la tierra es redonda». Por ello, «resulta verdadero decir —escribe Gilson— que, incluso a título de cópula, este verbo tiene un sentido existencial o, como lo han sostenido varios lógicos, que incluso las proposiciones atributivas son existenciales»<sup>32</sup>. Y dado que el juicio apunta al *esse rei*, alcanza también la verdad, ya que ésta se funda en el ser de la cosa: «Prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius, et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est, in corp., ideo veritas et falsitas proprie inveniuntur in secunda operatione»<sup>33</sup>.

A juicio de Fabro, los textos en los cuales Santo Tomás afirma la correspondencia entre las dos primeras operaciones del espíritu, concebir y juzgar, con los dos principios constitutivos del ente, la *essentia* y el *esse* respectivamente, resultan «aislados» y pueden hacer pensar en los dos momentos de la posibilidad y de la realidad<sup>34</sup>. Admitir tal correspondencia implica, incluso, permanecer «en el nivel de la metafísica aristotélica de la forma»<sup>35</sup>. Si fuera así, el *esse rei*, o sea, el ser de la cosa apuntado por el juicio, sería «la realidad de hecho», como dice Fabro, esto es, la esencia ya constituida de materia y forma. Tal es, por otra parte, lo que parece expresar Santo Tomás, cuando al

<sup>30</sup> In *Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 3.

<sup>31</sup> É. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 6e. éd., Vrin, Paris 1965, p. 184. En el mismo sentido se expresa L. DE RAEYMAEKER, *Filosofía del ser*, p. 187. Por el contrario, K. Rahner estima que «todo juicio, de manera mediata o inmediata (y también cuando se trata de los *entia rationis*), recae sobre el *esse*, o dicho por ahora más exacta y precavidamente, sobre lo real existente, sobre el *ens*». (*Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona 1963, p. 175).

<sup>32</sup> É. GILSON, *L'être et l'essence*, p. 283. En el mismo sentido, analizando un juicio tal como «la hoja es verde», Heidegger advierte que el «es» no se remite a la hoja, ni al verde, sino que resulta distinto de ambos: «¿Dónde está y qué es el «es»?», inquiera el filósofo al respecto. Y Santo Tomás responde: es el acto de ser que incumbe y atañe al ente. Véase M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1981, p. 27).

<sup>33</sup> In *I Sent.* dist. 19 q. 5 a. 1.

<sup>34</sup> C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, p. 67.

<sup>35</sup> C. FABRO, *op. cit.*, p. 76.

distinguir entre *formatio* y *compositio*, afirma que esta última apresa el *esse rei*: «Cum in re duo sint, quidditas rei, et esse eius, his duobus respondet duplex operatio intellectus, una quae dicitur a philosophis *formatio* qua apprehendit quidditatem rerum, quae etiam dicitur *indivisibilium intelligentia*, alia autem comprehendit *esse rei*, componendo *affirmationem*, quia etiam *esse rei* ex *materia* et *forma compositae*, a qua *cognitionem* accipit, consistit in *quadam compositione formae ad materiam vel accidentis ad subiectum*»<sup>36</sup>.

Sin embargo, en la misma obra, páginas después, y nuevamente para nuestra sorpresa, Fabro remite la expresión *esse rei* al *actus essendi* como «primer fundamento de la verdad», invocando al respecto uno de los textos en litigio: «Cum in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in *esse rei* magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab *esse* imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis *esse rei* sicut est per *quandam similitudinem* ad ipsum, completur *relatio adaequationis*, in qua consistit *ratio veritatis*. Unde dico, quod ipsum *esse rei* est *causa veritatis* secundum quod est in *cognitione intellectus*»<sup>37</sup>. Si el ser de la cosa, como señala este texto, consiste en cierta composición de materia y forma, el *esse rei* señalaría la existencia concreta del ente, es decir, la esencia en acto, mas no el acto de la esencia. Si bien pensamos que el *esse rei* está mentando el acto de ser, no dejamos de reconocer que la expresión en juego podría también designar el ser actual de la cosa, como dice Fabro, no obstante sus oscilaciones al respecto. Ello ha dado lugar a interpretaciones divergentes y posiblemente sea éste uno de los temas centrales de la etapa inicial del pensamiento tomista sobre el cual no se ha logrado aún el consenso; consenso que, por otra parte, tampoco existe con respecto al controvertido tema del *esse* del Verbo encarnado.

#### EL *ESSE* DE CRISTO

En el *Quodlibetum IX*, Santo Tomás inquiriere si en Cristo hay un solo *esse*: «Utrum [in Christo] sit unum tantum esse». La respuesta comienza con una distinción entre dos sentidos del término *esse*. El primero es el de cópula verbal, que sólo existe en el alma, cuando ésta une al afirmar o divide al negar. El segundo sentido alude al *esse* como *actus entis* y se extiende a las diez categorías de lo real: «Alio modo *esse* dicitur *actus entis* in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura»<sup>38</sup>. Este *esse* se atribuye de dos maneras. En primer lugar, a lo que es verdaderamente «por sí», o sea, a la sustancia. En segundo término, a lo que no es por sí, a saber, a los accidentes, a las formas sustanciales o a algunas partes que no subsisten por sí mismas, o sea, entendidas como aquello por lo cual (*quo*) algo es de un modo u otro, tal como la blancura por la cual algo se dice blanco. Pero, a su vez, se puede atribuir el *esse* a la sustancia de dos modos. Uno es el *esse* que resulta de los principios que integran la unidad de la cosa, que es el *esse* sustancial del sujeto (*suppositum*). Otro es

<sup>36</sup> *In I Sent.* dist. 38 q. 1 a. 3.

<sup>37</sup> *In I Sent.* dist. 19 q. 1 a. 1.

<sup>38</sup> *Quodlib. IX* q. 2. a. 2.

el *esse* atribuido al sujeto, además de los principios que lo constituyen, y sobreañadido al mismo, esto es, el *esse* accidental, tal como el ser blanco puede atribuirse a Sócrates.

Teniendo en cuenta que Cristo es una sola realidad subsistente, aunque compuesta por dos naturalezas (la divina y la humana), sólo hay en Él un único *esse* sustancial, que es el propio del sujeto, aunque pueda darse un *multiplex esse accuidentale*. Por otra parte, si bien un ente puede realizar distintas operaciones, tales como las que efectúan la lengua o la mano, en el caso del hombre, todas ellas integran la unidad del sujeto, la cual se funda en el *esse* del mismo: «Sed esse est in quo fundatur unitas suppositi». He aquí resumido el contenido del artículo. Pero las dificultades hermenéuticas comienzan cuando se trata de dilucidar si el *esse* como *actus entis* se refiere o no, al *actus essendi*. A juicio de Fabro, el *actus entis* «podría ser también la *existentia* entendida como una esencia realizada (por oposición a la esencia posible)<sup>39</sup>. Sin embargo, el mismo autor se remite en la misma obra al libro III de las *Sentencias* para señalar que el *actus entis* que figura en el mismo se identifica con el *actus essendi*: «Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera; et hoc quidem esse in re est, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis»<sup>40</sup>. Este *esse* habita en la cosa como el acto más peculiar del ente, y así como el lucir es el acto de lo que reluce, el ser es el acto de lo que es en tanto que es, con lo cual el *actus entis* está señalando el acto de ser ejercido por el ente. No obstante, el *actus entis* del *Quodlibetum* en cuestión, concluye Fabro, se refiere más bien al ser en acto del ente y no al ser como acto: «Yo no creo hacer violencia al texto al decir que el *esse*, aquí y en todo este primer período de doble influencia aviceniana y averroísta, resulta entendido como *esse in actu* más bien que como *esse ut actus*»<sup>41</sup>.

Por el contrario, en un excelente ensayo dedicado al problema que nos ocupa, Gilson estima que el controvertido *actus entis* es el acto en virtud del cual la sustancia existe. Este *esse* sustancial, único, es el acto mismo de ser del sujeto, el cual está integrado por dos naturalezas (la divina y la humana asumida por el Verbo), de modo tal que Jesucristo ejerce un único acto de ser, el cual, por otra parte, resulta el *esse* mismo del Verbo eterno de Dios. De esta manera, y sin confusión posible, acota Gilson, el Verbo divino ha salido «intacto de la prodigiosa aventura que ha corrido al hacerse hombre»<sup>42</sup>.

El *esse*, por tanto, como *actus entis*, se atribuye de manera pertinente a la sustancia, la cual posee así un *esse* sustancial. Este *esse*, propio del sujeto, es uno solo en el caso de Jesucristo, no obstante estar constituido por dos naturalezas distintas. Pero, el *esse* como *actus entis*, este *esse* sustancial del que venimos hablando, ¿es el ser en acto de Jesucristo, como presume Fabro, o su acto de ser, como asegura Gilson? Tal es la alternativa que nos plantean los dos destacados tomistas de nuestro tiempo. Por nues-

<sup>39</sup> Cfr. C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, p. 215.

<sup>40</sup> *In III Sent.* dist. 6 q. 2 a. 2.

<sup>41</sup> C. FABRO, *op. cit.*, pp. 215-216. Renglones después, sin embargo, nuestro autor escribe que el *esse* al que alude Santo Tomás como fundamento de la unidad del sujeto, «se comprende mejor, si uno lo considera como «*esse ut actus*»» (*Ibid.*).

<sup>42</sup> É. GILSON, «L'esse du Verbe incarné selon saint Thomas d'Aquin»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* XXXV (1968) 30.

tra parte, después de haber leído y releído el texto de Santo Tomás, nos inclinamos por la postura de Gilson, entre otras razones, porque la misma expresión *actus entis* del comentario sobre las *Sentencias* remite, como el mismo Fabro lo reconoce, al *actus essendi*, lo cual nos invita a pensar, que también en el *Quodlibetum* posee el mismo sentido.

#### DIOS COMO *IPSVM ESSE*

La distinción que oportunamente analizábamos entre el *quod est* y el *quo est*, deja de tener vigencia con respecto a Dios, cuyo *quod est* está de tal modo absorbido por el ser, que algunos filósofos estiman que carece de esencia. Ya desde el principio de su carrera doctrinal, Santo Tomás parece haber visualizado a Dios como el mismo ser subsistente, concepción que también atribuye a Avicena y a Maimónides: «*Quidam enim dicunt, ut Avicenna et Rabbi Moyses quod res illa quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse in Deo est. Unde dicunt quod est esse sine essentia*»<sup>43</sup>.

En Dios sólo hay *esse*, o, mejor dicho, Él es el *esse* mismo en estado puro y subsistente; pero decir que su naturaleza íntima es el ser, no implica saber en qué consiste propiamente el *esse* divino, reacio de suyo a toda definición, por cuanto no hay qué definir; y no hay qué definir, porque Dios no es algo, o, expresado de otro modo, porque su quiddidad está como devorada por el ser. «Dios habita en una luz inaccesible», dice San Pablo, o, como lo corrobora Santo Tomás, en una cierta oscuridad; y es justamente debido a nuestra ignorancia al respecto, que nos vinculamos con Dios en esta vida de la manera más pertinente. Leamos y meditemos este elocuente texto de su temprano período especulativo y a cuyas ideas permanecerá siempre fiel: «Todos los otros nombres expresan una cierta manera determinada y particular de ser, como sapiente dice el ser sabio; pero este nombre “el que es” [*qui est*] expresa el ser absoluto y sin nada agregado que lo determine; y, por ello, el Damasceno dice que no significa lo que Dios es, sino que significa cierto océano infinito de sustancia, y como sin término, por lo cual cuando procedemos con respecto a Dios por vía de eliminación, primero le negamos los datos corporales, y, en segundo lugar, los intelectuales según se encuentran en las creaturas, tales como la bondad y la sabiduría; y entonces sólo queda en nuestro intelecto, que Dios es, y nada más, por lo cual él se encuentra entonces como en una cierta confusión; pero, por último, también eliminamos de él este ser mismo [*hoc ipsum esse*], tal como está en las creaturas; y entonces queda en cierta tiniebla de ignorancia, por la cual nos unimos de manera óptima con Dios en nuestra vida presente, como dice Dionisio, y es en esa oscuridad [*caligo*] en la que se dice que Dios habita»<sup>44</sup>.

La creatura designa «lo que es», o sea, un sujeto ejerciendo el ser; pero al eliminar de Dios el ser tal como se halla en las cosas creadas, es decir, actualizando un sujeto,

<sup>43</sup> *In I Sent.* dist. 2 q. 1 a. 3.

<sup>44</sup> *In I Sent.* dist. 8 q. 1 a. 1.

nos asomamos perplejos al misterio metafísico de Dios, enfrentados con un puro «es», sin sostén ni soporte que lo ejerza.

Como hemos podido apreciar, resulta difícil brindar un panorama unitario de la primera etapa especulativa de Santo Tomás. Incluso, hemos visto a eminentes tomistas contemporáneos fluctuar ante los textos en el esfuerzo por desvelar su verdadero sentido. Tal situación, sin embargo, no debe desanimar a todos los que se esmeran por comprender el genuino pensamiento de Santo Tomás, antes bien debe estimularlos, ya que las opciones filosóficas se están planteando cada día con mayor nitidez, lo cual hace pensar en la anhelada unidad de la escuela tomista; una unidad por la cual hay que bregar denodadamente y con la firme esperanza de su conquista definitiva.

RAÚL ECHAURI (†)

Universidad Nacional de Rosario.