

1. Introducción

El movimiento, derivado de la convocatoria apuntada en la encíclica *Aeterni Patris*, del Santo Padre León XIII, ha significado un acontecimiento de capital importancia para la restauración de los estudios tomistas. Este hecho trajo aparejado un sinnúmero de controversias en el seno de la propia escuela y, más específicamente, en torno a las nociones claves de Santo Tomás. Precisamente, sobre este particular desacuerdo entre sus seguidores, versa la naturaleza de nuestro estudio, que hemos denominado "El tránsito de la existencia al ser". La sustancia del presente trabajo, sustentado sobre la base especulativa de la ontología tomista, resulta un sincero homenaje a Mons. Dr. Octavio N. Derisi, infatigable amigo de estos estudios metafísicos.

2. Tres corrientes de opinión tomista

El esfuerzo de relectura ha permitido descubrir el auténtico rostro del ser (*esse*) tomista, a la par que ha disipado, de un modo fundamental, las dudas en torno al mentado "olvido del ser" (*Seinsvergessenheit*) atribuido por Heidegger a la tradición metafísica de Occidente. Ni Santo Tomás se olvidó del ser, porque su ontología se funda en él,¹ ni la restauración del ser tomista surge por impulso del pensador germano.²

En este enfoque, donde la metafísica tomista exhibe su doctrina original, se presentan delineadas dos concepciones fundamentales del *esse*. La primera corriente, solidaria con el aristotelismo y ligada a la tradición escolástica, entiende el *esse qua existentia*, porque reviste el *esse in actu* con el ropaje del *esse ut actus*. Esta perspectiva, íntimamente vinculada a Cayetano, Juan de Santo Tomás, Liberatore, Sanseverino, de María, Billot y Mercier, encuentra en Manser, Sertillanges, Garrigou Lagrange, Grabmann, Gredt, Ramírez y Rodríguez,³ a sus más distinguidos seguidores. A esta orientación se asocia Mons. Derisi entre otros tantos de no menor prestigio. El primer período de Maritain y de Gilson asoma tímidamente de esta pléyade de notables, con algunos toques

¹ Cf. DE RAEYMAEKER L., Prefazione a C. Fabro, in *Partecipazione e causalità*, Torino, 1960, p. 4.

² Cf. FABRO C., *L'interpretazione dell'atto in S. Tommaso e Heidegger*, "Atti del Congresso Internazionale", vol. I, Roma, 1974, pp. 514-515.

³ Cf. GREDT, J., *Elementa philosophiae*, v. I, Friburgi, 1937, p. 4; MERCIER, *Metaphysique Générale*, Paris, 1923, p. 26; RODRÍGUEZ, V., "El ser que es objeto de la metafísica según la interpretación tomista clásica", *Estudios Filosóficos*, 14 (1963); en estas obras podemos encontrar la correspondencia del vocablo "existencia" con el "esse" tomista.

de disidencia. Tardíamente se separan del primer grupo para encolumnarse en el segundo.

La otra corriente, acudiendo a la "filosofía esencial" descubre una singular fecundidad en la doctrina del *actus essendi*, entendido como acto participado del *Ipsum esse*, capaz de replantear, desde sus bases, todo el edificio especulativo elaborado hasta el presente. Aquí nos enfrentamos a uno de sus más singulares representantes, el P. Fabro, quien, aplicando el "método genético" en sus estudios, ha avistado con toda profundidad el significado del ser tomista. El mismo nos lo dice: "In questo senso l'approfondimento dell'originalità della nozione metafisica dello esse fondata sulla nozione di partecipazione è appena all'inizio: dalla sua esatta comprensione e dal suo approfondimento dipenderà la consistenza di quell'originalità dell'atto proprio dello spirito, nel suo costituirsi esistenziale, che è la scelta radicale della libertà".⁴

Intimamente ligado a esta novedad interpretativa del tomismo, se encuentra De Raeymaeker. Por su parte, Gilson ve una suerte de formalismo en torno a las nociones claves de la metafísica en la escolástica. De ahí que, junto a de Finance, se asocie a esta perspectiva renovadora. A estos bastiones de renovación tomista, se han sumado representantes de todo el mundo, tales como Alvira, Clavel, Delladonne, González, Echaury, Ferro, Malendo, Mondin, Sánchez Sorondo, Soaje Ramos y Wilhemsenn, por sólo mencionar algunos.

Una visión encontrada al tomismo esencial y a la escolástica considera que Santo Tomás es susceptible de una revisión "crítica". Se trata de la escuela marechaliana de Lovaina. Ellos remiten el *esse* a la cópula del juicio operando una síntesis con Kant. Otros han intentado acercar el tomismo a las propias fuentes hegelianas. Por nuestra parte, consideramos que esta corriente no pertenece al genuino pensamiento tomista por lo que nos excusamos de no abordarlo en el presente estudio. Solamente enfocaremos el tránsito operado del "*esse*", concebido como "existencia", al entendido como "*actus essendi*".

El reverdecer del "tomismo esencial" ha contribuido a esclarecer un punto neurálgico de la metafísica, a saber, que a poco de la muerte del Santo Doctor, se produjo un oscurecimiento de la noción de ser. La intromisión del vocablo "existencia", para significar lo que Santo Tomás denominó *actus essendi* o, simplemente, *esse*, junto a la habitual costumbre de asociar el ser con el ente, y el hecho que se ha convertido al ser en un *quid*, resultan algunas de las causas del mentado eclipse. Dicho con otras palabras, si el *esse* resulta un sinónimo de la existencia, entonces el *esse actu* (perteneciente al ablativo) se devora al *esse ut actus* (propio del nominativo).

3. El ente: lo existente

Para probar que Santo Tomás no olvida el rango fundamental del ser, sino que, por el contrario, le confiere la primacía absoluta sobre cualquier otra

⁴ FABRO, C., *L'interpretazione dell'atto in S. Tommaso*, ed. cit., p. 515.

noción metafísica, observemos la modificación realizada en torno a la noción de ente.

En lo que concierne a la definición, recordemos las fórmulas en las que deriva el ente (*ens*) del ser. *Hoc nomen ens imponitur ab ipso actu essendi*:⁵ acuñada en los primeros escritos de Santo Tomás, se continúa a lo largo de toda la obra. Un ejemplo de ello es la *Suma Contra Gentiles*, I, 25. En los *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles* expresa la misma noción: *ens imponitur ab ipso esse*. Luego, al "ente" se lo designa por cuanto tiene el ser⁶ y, por lo tanto, la razón de ser del ente le viene del ejercicio de su propio acto de ser.⁷ Si esto es así entonces Santo Tomás ha establecido una diferencia ontológica entre el ente y el ser (*esse*), aunque no lo declare de esta manera.

Afirmar que "el ente es lo que tiene ser" no implica absorber el ente en la categoría de "género". De hecho, Santo Tomás dice que el "ente no es un género".⁸ Por lo tanto, si no se le puede "comprender" mediante una categoría intelectual, entonces tampoco se podrá agregar diferencia alguna que no se encuentre contenida en él. Los conceptos genéricos dependen del proceso abstractivo, pero el ente mismo no es un "concepto genérico". Aun las determinaciones y modos de ser están implicados en el ente y acceder a él no significa agotar su realidad.⁹ De esto se infiere que no debemos confundir "lo cognoscible" con "lo que es", porque mientras lo primero depende del proceso abstractivo y tiene por objeto las formas esenciales, lo segundo depende de un juicio de existencia.

Aquí nos enfrentamos a la inestimable riqueza de lo real que nos presenta una dimensión del ente huidizo a toda determinación conceptual y, por lo tanto, lógica. Esto equivale a afirmar que, aunque el entendimiento tiene por objeto el ente, principio de todo conocimiento, lo que podemos conocer de él no se reduce exclusivamente a lo aprehendido por nuestra capacidad intelectual. Por consiguiente, el realismo metafísico mantendrá siempre la primacía de la verdad ontológica sobre la verdad lógica. La lógica, así como todo lenguaje humano, resulta un signo de la capacidad de conocer, pero éste se funda en el ente y no a la inversa.

Por otra parte, se puede sostener que "todos los entes pertenecen a un mismo género",¹⁰ si con ello queremos expresar su pertenencia a todo lo que merece el título de real. En efecto, toda la *comunidad* de los entes existe efectivamente y su entidad no se reduce al rostro eidético significado con la *res* sino que implica su inmediata referencia al *ipsum esse*.

⁵ *In I Sent.*, dist. VIII, q. 1, a. 1.

⁶ Cf. *In I Sent.*, dist. VIII, q. 1, a. 1; y *Comm. Peri Herm.*, lect. 5, n.º 71

⁷ Se denominan entes de razón a aquellas cosas que se encuentran sólo presentes a los ojos de la inteligencia. Estas "ficciones" tiene el ser de aquel que las piensa. Por consiguiente, son entes en tanto que participan del *esse* ejercido por la facultad racional. Se trata, entonces, de conceptos sin realidad extramental.

⁸ *Comm. Met.*, III, lect. 8; cf. también *Cont. Gent.*, I, c. 25; *S. Theol.*, q. 3, a. 5. *De Pot.*, q. 7, a. 3.

⁹ Cf. ALVIRA, T.; CLAVEL, L.; MELENDO, T., *Metafísica*, Navarra, 1982, p. 38.

¹⁰ *Comm. Met.*, IV, lect. 1.

4. Del ente al ser

Santo Tomás no realiza una ontología de la "existencia", sino de lo existente, es decir, del ente. El se presenta a los ojos de la inteligencia como una realidad de hecho. Pero él mismo está fundado (*Grund*) en el ser (*esse*). El cual (el *actus essendi*) no estriba en lo primero que cae al conocimiento, sino el ente: *primo in intellectu cadit ens*.¹¹ Esta afirmación, acuñada en el seno de la filosofía aristotélica, y desarrollada por la vertiente árabe, es asumida en toda su profundidad por Santo Tomás.¹²

Por lo tanto, la inteligencia se atiende naturalmente al ente, porque él resulta lo primero conocido. Los sentidos externos e internos están adecuados al ente por su directa dependencia con la inteligencia; en virtud de que los sentidos no tienen otro objeto fuera de aquel que les proporciona la inteligencia.¹³

Entonces, a partir de la primera concepción de lo real se forja el *id quod est* de una cualquiera cosa que se nos presenta a la inteligencia. En esta operación se labra, entonces, el "ente en común" (*ens commune*) que constituye el "horizonte" de la vida especulativa. En un segundo momento, la inteligencia retorna a lo real existente para alcanzar al ente bajo la razón de verdadero.¹⁴ Se trata de una adecuación del entendimiento a lo que *est*. En este pasaje de la primera operación a la segunda, se transita de lo "formal" a lo "existente", es decir, al ente en acto y en ejercicio de ese acto. Por consiguiente, se pasa de un ámbito lógico a otro de realidades individuales y concretas.

Ahora bien, si observamos la metafísica idealista, veremos que ella sienta sus bases sobre la primera operación, haciendo de lo real una fantástica trama de relaciones conceptuales. Lamentablemente, quienes en el seno del tomismo no dieron relevancia a la segunda operación (permanecieron en el formalismo) abrieron el camino al racionalismo esencialista de la modernidad. En esta particular crítica heideggeriana podemos concordar: "«el ser ha sido perdido» en estas concepciones metafísicas".

Entonces, con la reflexión sobre el ente, el filósofo avanza, allende la *abstractio* hacia los caminos de la *separatio* y, mediante ésta, se presenta lo existente bajo la luz intensiva de un juicio que lo afirma, cada vez que establece "esto es". Aquí estamos en presencia del *ens naturae* y no del *ens rationis*.¹⁵ Éste se funda en aquél sin agotarlo, porque, tal como lo hemos señalado, el sujeto de la lógica resulta coextensivo al sujeto de la filosofía, pero no a la inversa. Entonces, el juicio de existencia, al que alude Santo Tomás,¹⁶ y que confunde Manser con el co-principio de la esencia,¹⁷ responde a la pregunta por el *an est*. Pero esta

¹¹ S. *Theol.*, I, q. 5, a. 2.

¹² Cf. *Comm. Met.*, IV, lect. 2.

¹³ Sobre el particular, cabe recordar el significativo aporte de Fabro, Gilson y de Finance al problema del conocimiento.

¹⁴ Cf. *Comm. Peri Herm.*, I, lect. 3, nº 31.

¹⁵ Cf. *Comm. Met.*, IV, lect. 4.

¹⁶ Cf. *Id.*, VII, lect. 17; *Comm. Sec. Anal.*, I, lect. 3, nº 17.

¹⁷ "Falsch ist es, wenn jemand behauptet, Thomas hätte dem 'esse' nie formell und ausdrücklich den Sinn der Existenz gegeben. Das hat er faktisch getan" (MANSER, G. M., *Das Wesen des Thomismus*, Friburgi, 1949, pp. 549-550).

sentencia sólo enuncia una necesidad lógica: “esto es” o “el ente es”, algo “está de hecho”. Pero un juicio de *actualidad* del ente no debe confundirse bajo ningún aspecto con el *actus essendi* o *esse*. Aun nos estamos moviendo en el ámbito de la existencia o, si se prefiere, del existir de hecho de una determinada cosa.

El esfuerzo especulativo de Santo Tomás va aún más lejos: cabe penetrar en lo más íntimo del ente para descubrir la proporción de las proporciones, la radical inmanencia del acto de ser, y su insondable trascendencia. En este ámbito el metafísico descubre la fuente de “irradiación inteligible”, el ser con toda su intensidad y mismidad, el *ipsum esse rei*.¹⁸ He aquí una de las cuestiones mayores que olvida la escolástica. Perspectiva a la que tampoco divisó Manser y que confundió Maritain con lo que él mismo denominara “filosofía mística”.¹⁹

Finalmente, y siempre en el ámbito de la reflexión metafísica, se alcanza, como en una suerte de panorama, las perfecciones intensivas del *actus essendi*. Perfecciones que se presentan como participaciones recortadas en la existencia por una determinación esencial: “Todo ente, no siendo el ser mismo, tiene el ser recibido en alguna cosa, mediante la cual el ser resulta restringido, y así en todo ente finito una cosa es la esencia (*natura*) del ente que participa del ser y otra cosa es el ser participado”.²⁰ Por consiguiente, el juicio de existencia abre un camino a cuyo término el ente expresa con la categoría de participio su participación en el *ipsum esse*.

En este rango inteligible, lo que *est* manifiesta por un lado, una composición esencial y, por el otro, una composición real.²¹ Mediante ésta, el ente (tón) emerge del no ser (meón) siendo, porque “el primer efecto de la creación es el ser, antes que él nada es”.²² De ahí que, para Santo Tomás, la diferencia ontológica fundamental, que otrora señalara Parménides, se encuentra en la relación dialéctica *ens-esse*. Más aún, la propia realidad del ente depende del *esse*, porque “todo lo que está siendo” estriba en una limitada participación del *actus essendi*. El mismo Aquinate lo expresa de esta manera: “el *esse* no es el *ente*, sino aquello por lo cual el ente es (existe)”.²³ En efecto, el ser tomista desentraña al ente de la nada radical (confiriendo actualidad a todo lo que le pertenece como tal); y lo hace un existente.

A nuestro entender, muchos equívocos se podrían haber evitado distinguiendo el “ser” perteneciente a la cópula del juicio, del “ser” entendido como nombre; porque, mientras el primero expresa el sentido más radical del estar

¹⁸ Cf. *Comm. Peri Herm.*, Proemium, n.º 1.

¹⁹ Maritain cree ver en este ámbito de la realidad un atisbo del “misterio” de Dios y, a la par, un prolegómeno de lo religioso. No negamos el profundo valor que tenía para Santo Tomás lo religioso, pero aún la noción de creación, como toda su filosofía, resulta de cuño natural y no de índole sobrenatural.

²⁰ *De spirit. creat.*, a. 1.

²¹ Dice Santo Tomás: “El ser considerado absolutamente, es infinito”, pero, “si el ser de cualquier ente es finito, es necesario que sea limitado por cualquier otra cosa” (*Cont. Gent.*, I, c. 43).

²² Cf. *De Pot.*, q. 7, a. 2.

²³ *Esse non est ens, sed est quo ens est (De Hebd.*, 1, 2).

siendo de una determinada cosa, el segundo alude al sujeto que ejerce el ser. En este ámbito, la significación verbal queda oculta tras el nombre. Fue éste el sentido que se le otorgó generalmente al *esse*. De esta manera se opacó su aspecto más profundo.

5. De la "existencia" al "esse"

Cabe recordar que detrás de las palabras de un determinado lenguaje se encuentra un problema más profundo aún: las nociones ontológicas presupuestas en dichos vocablos. De ahí que convenga comenzar por aclarar las palabras para disipar la común relativización del ser. Comenzaremos entonces por responder a un interrogante que ha estado presente en el curso de toda la discusión tomista: el *esse*, ¿equivale a la existencia?

Recordemos que el vocablo existencia en la lengua latina tiene un bien definido contenido: *existo, ere, stiti, stitum*, significa "estar en acto fuera de sus causas" o, también, "mantenerse de hecho en la realidad". Por lo tanto, se trata de un concepto "extensivo" del subsistir actual de una determinada cosa.

Clásicamente, este vocablo expresa el momento del "presentarse" o "aparecer" de una realidad, de ahí el tránsito que el propio lenguaje hizo del vocablo "ser" por el "estar". Aquí nos encontramos al bien conocido caso de Egidio el Romano en sus disputas con Enrique de Gante. El es el primero en cambiar la nomenclatura al emplear el *esse* tomista como sinónimo de la existencia. De ahí que, posteriormente, sin cometer los errores de Egidio, la escolástica difundiera este lenguaje. Bien sabemos que Santo Tomás no usó el vocablo "existencia" como sinónimo de *actus essendi*, sino de "entidad".

En nuestros tiempos, encontramos en Manser un típico exponente de quienes piensan que el ser y la existencia son sinónimos. Es categórico: basta que apliquemos las reglas de la lógica para concluir que expresan lo mismo. Afianza su posición en algunos textos de las *Quest. disp. de Anima*, a. 11; *Cont. Gent.* L. 11, c. 56; *S. Theol.* I, q. 76, a. 4 ad 4.²⁴ En ellos, Santo Tomás dice *ex pluribus actu existentibus non fit unum simpliciter*. Por lo tanto, el *esse* expresa el orden del existir: *in genere existentiae*.²⁵ De esta manera se demostraría, para Manser, que el *esse* "realiza a una naturaleza", realización que, por lo demás, para toda criatura implica composición, porque siempre la "esencia" y la "existencia", como potencia y acto respectivo, constituyen al único ser real. Nos llama la atención, en primer lugar, que Manser explícitamente diga que Santo Tomás no use este vocablo y que él lo use; en segundo lugar, no distinga el *Sein* del *Seiende*; en tercer lugar, confunde el *actus essendi* con el *actus existentiae*, es decir, no diferencia entre el acto de la sustancia en tanto que sustancia, esto es, el acto que hace que la sustancia sea y la sustancia en acto (*ens*

²⁴ Cf. MANSER, G. M., *Das Wesen des Tomismus*, ed. cit., pp. 508 ss.

²⁵ Cf. *Anal. Post.*, II, lect. 6, n.º 4.

²⁶ Cf. GREDT, J., *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, v. I, Friburgi, 1937, p. 4 y p. 104.

in actu). Sin estas distinciones, necesariamente se incurre en el error de asimilar un término al otro.

También Gredt adhiere a esta posición cuando habla de las "partes" en que se divide el ente.²⁶ El Cardenal Mercier sostiene que, desde un punto de vista etimológico, los vocablos "ser" y "existencia" no son equivalentes, porque mientras el primer miembro no expresa movimiento ni devenir, el segundo lo trae implicado. Pero, al momento de aclarar el significado metafísico de los términos en cuestión, afirma que "al ser real" se le opone "lo no existente" y, por tanto, decir que una cosa está en acto o que existe es lo mismo. De ello infiere que, lo que el acto de existir o la existencia expresa, resulta aquello que el propio Santo Tomás denomina *esse*.²⁷

Otro ejemplo de ello es el uso que se hace del *actus essendi* para expresar el hecho de que una cosa sea. La presencia de hecho de una cualquiera cosa que existe implica "duración", permanencia en el tiempo y, como Santo Tomás ha dicho que el *esse* "resulta algo quieto y fijo en el ente",²⁸ entonces se tomaron como equivalentes la "existencia" con el acto que hace que lo existente sea. Precisamente, Giacón, González Alvarez, Gredt, Manser, Maritain, Mercier y Ramírez, entre otros, entienden que el permanecer actual de un ente resulta el *actus essendi* por el que ese mismo ente es. Aun el insigne medievalista francés E. Gilson, en sus tres primeras ediciones de *El Tomismo*, incurre en este error que luego corrige en sus tres ediciones posteriores.²⁹

Al vertir el *esse* en los moldes filosóficos de la existencia, se asoció la actualidad del ente con el acto del ente.³⁰ Pero la actualidad del ente designa —lo repetimos una vez más— la condición o estado, más que el *actus essendi*, en cambio la existencia apunta al "estado de actualidad", por contraposición al de simple "posibilidad". Con lo cual desaparece su dimensión de acto intensivo participado para designar aquello indicado con la definición.³¹ Pero como la definición sólo hace saber lo que el ente es, entonces se pierde de vista el acto de ser.

Esta no es más que una revisión del error de Maritain, especialmente en su primer período. Por esto afirma que la razón de ser de los "seres" resulte su esencia. En sus *Siete lecciones sobre el ser* es muy explícito: "Ser existencia... yo no salgo de ellos. Si se me interroga sobre este concepto de ser, termino por explicarlo diciendo, y no puedo decir más que esto (no es una definición sino

²⁷ Cf. MERCIER, *Métaphysique Générale*, Paris, 1923, p. 27. En la misma perspectiva se encuentra LOTTINI, J., *Compendium philosophiae*, Florentiae, 1904.

²⁸ *Cont. Gent.*, I, c. 20.

²⁹ Cf. LA PLANTE, H., "E. Gilson and the concept of existence", *The Thomist*, 1964 (fasc. 3), pp. 302-326.

³⁰ Cf. GIACÓN, C., S. J., *Le grandi tesi del tomismo*, Milano, 1948. En esta obra afirma: "Come in fatti dev'essere sommamente luce ciò che fa splendere tutte le cose, così dev'essere sommamente atto ciò che fa essere in atto tutte le cose; ma essere in atto tutte le cose è effetto dell'esistere poichè, se una cosa non esiste, è nulla; dunque l'esistere è l'atto per eccellenza" (*Id.*, p. 169). Como se puede ver claramente, confunde el estar en acto con el existir por virtud de su *actus essendi*.

³¹ La existencia apunta al estado de actualidad por contraposición al de simple posibilidad. Cf. GIACÓN, C., *Id.*, pp. 172-173.

una simple designación) que el ser es lo que existe o puede existir".³² En este texto se refiere al ente, sólo él existe y, en este sentido, la existencia alude exclusivamente a su estado de actualidad o de posibilidad. En la misma obra, citando a Cayetano explica que: "la palabra «existencia», el concepto y el nombre de existencia, designa la existencia misma desde el punto de vista de la esencia, tanto que es una cierta densidad inteligible, es aquí la *existentia ut significata*, como aprehendida en su concepto, mientras que dado en el juicio y en el verbo donde se expresa el juicio, la existencia es tomada *ut exercita*, en cuanto ejercida".³³

El juicio de existencia, tal como lo formula Maritain, hace referencia a la actualidad o posibilidad de un ente, por lo tanto, de ninguna manera está hablando del *esse* en el sentido de *actus essendi*. Sólo se habla de una existencia actual necesaria o de una existencia posible. Existencia o no existencia que expresa la condición de "contingencia" de las creaturas, pero nada más. El estado de un ente implicaría, por un lado la esencia y por el otro, el *esse ut exercitum*, que resulta su concretez, su propia hechura y, por lo tanto, la posición fuera de la nada.

El error mariteniano, como el de Manser, estriba en la entificación del *actus essendi*. De ahí que resulte irrelevante una vez comprobada la existencia del *ens ex nihilo*. Por otra parte, en *Approches sans entraves*, cap. XI, exploya un doble significado del concepto existencia. Redactado de manera muy oscura presenta al *esse* en el sentido antes señalado y a la existencia como actualidad existencial. Probablemente aquí se refiera a lo que explicita en el *Court traité*: "aquello que tiene por esencia no ser una esencia".³⁴

El problema es que al no desprenderse de la terminología tradicional el *esse* mismo se presenta como la actualidad existencial, haciendo la salvedad que en *El campesino de la Garona* se lamenta que Heidegger no haya reparado en el *esse* tomista. Aquí dice: "Santo Tomás no se detuvo en el *ens*, en el ente, sino que se fue derecho al *esse*, al acto de ser (es una lástima, ya lo he dicho anteriormente, que Heidegger no haya podido ver esto). Yo me excuso de recurrir a un lenguaje técnico, sucede que él debió haberlo hecho bien, ¡es necesario hacerlo bien de una vez!".³⁵ No nos cabe la menor duda que esta última sentencia de Maritain resulte de un significativo valor filosófico: debemos empezar a usar el lenguaje de Santo Tomás con todo rigor, si no queremos perder "los senderos trazados por el propio pensador medieval".

³² "Saint Thomas est bien persuadé qu'un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort, quoi qu'il pense aussi, ce qui irrite certains, qu'un lion (vivant) vaut mieux qu'un chien. Et il est persuadé aussi que par delà tout l'ordre des êtres, *extra omne genus respectu totitus esse*, Dieu contient en soi toute la perfection de l'être parce qu'il est l'Être même ou l'Exister même subsistant par soi" (MARITAIN, J., *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947, p. 64).

³³ *Id.*, pp. 64-65.

³⁴ MARITAIN, J., en una obra editada en el año 1947, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, dice que hay una supremacía de la "existencia" sobre la esencia; ahora bien, veinte años después aclara el correcto sentido del término en un artículo publicado en la *Revue Thomiste* (cf. "Le concept d'existence", *Revue Thomiste* [1968], pp. 5-40). También véase el *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947, pp. 58-59.

³⁵ MARITAIN, J., *Le paysan de la Garonne*, Paris, 1966, p. 198.

En Gilson, en cambio, vemos una profundización del tema y una resolución notablemente superior a la de estos pensadores precedentes. E inclusive, se observa un definitivo paso de la existencia al *esse*. Gilson distingue entre el acto de la forma, que hace que el ente sea lo que es y el acto de ser que confiere realidad a ente mismo. Para Gilson, la forma sigue siendo el acto de la materia, tal como lo señalara Aristóteles, pero Santo Tomás habría introducido una novedad en el orden del existir mismo: *Esse dicitur actus entis in quantum est ens*.³⁶

Así, el *esse* siempre pertenece al *ens*,³⁷ pero no se agota en él. Podríamos decir que excede el orden sustancial que él mismo hace ser. De ahí que, para Gilson, el *actus essendi* no resulte abstraído por una operación de la inteligencia cual si se tratara de un concepto. El intelecto sólo puede afirmar que en todo ente hay una "forma de las formas, un acto de los actos, una perfección de las perfecciones, un principio de los principios",³⁸ pero no lo puede definir. El ser es acto y sólo esto. Gilson, cuidadoso de no equiparar el ser con la esencia y de poner a la existencia como un añadido, reveló el oscurecimiento de la metafísica tomista, precisamente cuando se redujo este vocablo a una dimensión meramente abstracta. En este sentido fue Gilson el primero en ver la formalización esencialista de la escolástica tardía en el seno del tomismo. De aquí en más, un nutrido número de filósofos le han seguido, renovando las expresiones acuñadas por el pensador galo.

De Raeymaeker se inscribe en este grupo de estudiosos del *esse* tomista. "La primera observación importante —nos dice— consiste en que el *esse* es usado por Tomás de Aquino en el sentido de existir de un modo casi exclusivo".³⁹ Para De Raeymaeker, el ser tiene un valor absoluto pues entre lo que existe y lo que no existe media, precisamente, la creación en el ser. El pasaje del ser categorial, también denominado copulativo, al ser entendido como *actus essendi*, implica disociar el sentido abstractivo propio de la primera dimensión; ¿se trata de una intuición? "No se lo descubre ni detrás, ni debajo, ni encima, ni al costado, en suma no es de ninguna manera fuera del ente que se nos presenta a nosotros el *esse*, sino dentro del ente mismo: él se revela como el ser del ente, es decir, como aquello en razón de lo cual lo dado posee intrínsecamente la consistencia propia del ente".⁴⁰ Pero esta "razón de ser" implica la participación en el "valor absoluto" de ser, que se encuentra en toda dimensión finita.

³⁶ *Quod*. IX, II, 3.

³⁷ Cf. *In II Sent.*, dist. 6, q. 2, resp.

³⁸ "L'intellection de l'*esse* pose la forma des formes, l'acte des actes, la perfection des perfections le principe des principes" (GILSON, E., "Propos sur l'être et sa notion", en *Studi Tomistici* 3, p. 16).

³⁹ "Prima osservazione importante: il termine *esse* è usato da S. Tommaso nel senso di *existere* e ciò in modo quasi esclusivo" (DE RAEYMAEKER, L., *Riflessioni su temi filosofici fondamentali*, Milano, 1957, p. 19).

⁴⁰ "Autant dire qu'il n'y a pas de champ d'expérience, hormis celui de l'étant, ou se découvre l'être. Ce n'est ni derrière, ni en dessous, ni au-dessus, ni à côté, bref ce n'est d'aucune manière en dehors de l'étant que se présente à nous l'*esse*, mais s'est dans l'étant lui-même: il s'y révèle comme l'être de l'étant, c'est-à-dire comme ce à raison de quoi le donné possède intrinsèquement la consistance propre à l'étant" (DE RAEYMAEKER, L., "L'idée inspiratrice de la métaphysique thomiste", *Aquinas* III [1960], p. 65).

Por consiguiente, el "influjo" que impregna a todas las cosas manifiesta que todo ente posee su *esse proprium* pero de modo relativo, finito, determinado. No obstante, el *esse* se presenta como la perfección de todas las perfecciones, como una *perfectio essendi* o *esseitas* que penetra en la intimidad de todo lo real. Al igual que Fabro, De Raeymaeker sostiene que la cupla acto-potencia responde a la estructura participado-participante, porque desde esta perspectiva ontológica Santo Tomás podía expresar más cómodamente la relación Creador-creatura y la emanación del *esse* como un valor participado por encima de todo otro valor.

Solidario a la revisión tomista del *esse*, de Finance procura delinear la doctrina diciendo que el ente manifiesta una proporción fundada en el *esse* y expresada por el lenguaje con la categoría de participio esta participación. Se trata del acto de existir o *esse*. De Finance vuelve a plantear el problema de la equiparación del *actus essendi* con el acto de existir. No obstante esta dificultad, lo presenta como el primer principio de entidad y como el último constitutivo de todo lo real.⁴¹ De ahí que distinga entre la existencia, como un efecto formal del acto de ser, y el existir como acto que pone a lo concreto como concreto. A su entender el vocablo existencia poco se encuentra en Santo Tomás. Un simple estar puesto, meramente pasivo, no expresa el efecto de un acto de creación. De ahí que el mismo lenguaje distingue el sustantivo abstracto existencia, de aquel otro vocablo de la tradición latina, *esse*, que expresa más claramente el "principio de ser".⁴² Del mismo modo que Gilson, señala que el *esse* resulta inteligible, pero no conceptualizable, en cambio todas las dimensiones de la esencia resultan objetivables porque expresan la medida y las determinaciones de lo que son.⁴³

A este primer nivel, el *esse* se sitúa en el ámbito de la riqueza ontológica de lo existente y se opone a las determinaciones formales del *an est* y del *quid est*. La existencia, así entendida, no añade ni modifica la textura de las cosas. Con Kant podríamos estar de acuerdo: "el ser no es un predicado real".⁴⁴ Vistas las cosas de esta manera, el *esse* no resulta un acto relativo a la potencia que lo limita. Por el *esse* lo existente resulta existente, porque él resulta el principio de realidad participado de *Esse ipsum*. Sobre este nivel, vemos aparecer —en de Finance— el problema de la participación del acto de ser; de ahí que sostenga que "la suficiencia, exclusividad y privilegio" emerge de lo individual por virtud de su *esse*.

Volquemos nuestros ojos a Fabro. En él descubrimos un rostro original, nuevo, cuyas consecuencias recién comienzan a presentarse a la mira de los metafísicos. Consideramos que es el primero que redescubre, con toda su fuerza original, la doctrina tomista del *actus essendi* como principio constitutivo fundamental de todo lo que merece el título de real. Junto a ello, Fabro señala

⁴¹ Cf. de FINANCE, J., *Connaissance de l'être*, Paris, 1966, pp. 315-316.

⁴² Cf. de FINANCE, J., *Id.*, p. 341.

⁴³ "... puisque ce qu'elle dit, c'est justement dans quelle mesure et jusqu'à quel point l'étra est" (de FINANCE, J., *Etre et Agir, dans la philosophie de Saint Thomas*, III, ed., Roma, 1965, p. 339).

⁴⁴ Cf. DE FINANCE, J., *Etre et Agir*, ed. cit., p. 111.

que la doctrina de la participación en el *esse* es la clave interpretativa de todo el edificio filosófico tomista. Vayamos pues al análisis de sus ideas centrales.

En primer lugar, cabe una cuestión fundamental, la distinción entre la existencia, entendida como hecho (o como estado del ente), y el *actus essendi* (inherente a lo existente sin por ello poderlo agotar). De ahí que Fabro diga que las creaturas son, en el genuino pensamiento de Santo Tomás, una participación finita y, por lo tanto, participada del amor infinito de Dios. La realidad se presenta ahora como una creación donde los grados de perfecciones formales —del orden esencial— remiten a una perfección actual de un orden superior. Esta participación puntualiza dos caras de la realidad: una estática y otra dinámica. Por la primera se pone de manifiesto la relación *Esse ipsum - esse per participationem*, en tanto que por la segunda se expresa la capacidad que tiene una cosa en potencia para recibir su acto respectivo (Fabro denomina participación predicamental).

De este primer desarrollo, extrae la primera conclusión: en Santo Tomás se manifiesta una maduración interna que se consolida en la distinción *participans-participatum*. Pero con esta concepción, ¿debemos ahora hablar de un platonismo-tomista, tal como antes hablábamos de un aristotélico-tomismo? En realidad no se trata de ni de lo uno ni de lo otro. Santo Tomás excede a toda determinación. En él se debe descubrir un pensador original, nuevo en la tradición filosófica de occidente. Allí donde la escolástica postomista aplica la doctrina aristotélica del acto y la potencia para entender la distinción de esencia y existencia, Fabro avizora la dupla de *actus essendi* y *essentia* fundadas sobre la relación “participado-participante”.

Por lo señalado, la tradicional distinción real de Santo Tomás surge como un desarrollo de la doctrina de la participación; y de ahí que tengamos también que hablar de un doble proceso: a) metodológico, y b) sistemático de elaboración del *esse*. Para el primer proceso, Santo Tomás habría recurrido a la doctrina neo-platónica de la participación (distinción *participatum-participans*); en tanto que para el segundo proceso a la cupla acto-potencia de raigambre aristotélica, revisada por los pensadores árabes. Este método “genético” resulta uno de los modos de análisis más originales que se hayan realizado en el corriente siglo sobre el pensamiento de Tomás de Aquino.

Otro aspecto que merece ser destacado es el de la aplicación de la doctrina de la “blancura intensiva” a la doctrina del *esse*. Se trata de explicar la contigüidad de grados ontológicos en el ascenso de lo inferior a lo superior. El tema en cuestión proviene del idealismo ontológico de Plotino, pero que Santo Tomás lo desbroza en el contexto del realismo creacionista. La similitud en el orden formal expresa una continuidad de grados donde lo inferior resulta asumido por las formas superiores. Así se resuelve el salto o la caída causal mediante la ejemplaridad entitativa, es decir, a través de la participación por vía de imitación. Pero, a su vez, este rango de formalidades encuentra su última resolución y determinación en el *esse*, porque él resulta la *actualitas omnium actuum*. Por consiguiente, según el rango intensivo de participación (ser, vivir, inteligir...), resultará la formalidad trascendental emergente. Entonces, los

grados inferiores vienen respaldados por los superiores estableciéndose un ritmo binario entre el *esse per essentiam* y el *esse per participationem*. En esta perspectiva se salva la trascendencia del *esse ipsum* a la par que se funda la causalidad en la participación, porque los entes son realmente participados de su fuente creadora, Dios mismo.⁴⁵

Por otra parte, nuestro autor usa el término "relación trascendental" y "predicamental", en el sentido de la diferencia ontológica fundada sobre el plano real y no solamente lógico, donde el *esse* por participación se presenta trascendiendo un orden de inmanencia (relación predicamental). Trascendencia que lo vincula al *Esse ipsum*. Este conjunto doctrinal salva al pensamiento tomista del esencialismo formalista de la tradición escolástica, porque establece la existencia en el ser y remite el orden causal al de la participación trascendental que vincula el *actus essendi* con el *Esse ipsum*. Toda una reforma que pudo ser realizada gracias a la integración crítica del neo-platonismo y el aristotelismo en la tradición inaugurada en los albores del pensamiento con Parménides.

6. *Del ser como acto al acto de ser*

Resulta conveniente aclarar que, en el lenguaje tomista, la noción de "acto" ocupa un lugar de privilegio. Pero su uso común, en los medios filosóficos, no siempre se ajusta al sentido original conferido por el filósofo medieval. Un ejemplo de ello es la calificación de "aristotelismo maduro" por su relación con la doctrina aristotélica del "acto y la potencia". Una concepción de tomismo de esta naturaleza se la encuentra presente en el pensamiento de Manser, Gredt, Mercier y otros. En cierta medida está emparentada con el "historicismo filosófico" que afirma la emergencia de la doctrina del acto y la potencia como una creación aristotélica. En realidad, el Estagirita no "inventó" estas nociones sino que, más bien, sistematizó una concepción basada en la observación de la realidad.

Tomás de Aquino tenía presente que el objeto de la filosofía estriba en la verdad, así como ésta en el ser, y como las categorías de "acto y potencia", del clásico griego, expresan correctamente dimensiones de la esencia del ente, entonces cabían en su propio pensamiento. Ellas resultan expresión cabal de la estructura de lo real. Pero su lugar de privilegio en el tomismo no implica que hagamos de él un "aristotelismo maduro". Ello tergiversa la genuina doctrina de Santo Tomás. Estas aclaraciones introductorias son una explícita referencia a quienes no distinguieron entre el "ser *in* acto", propio del pensamiento aristotélico,⁴⁶ y el "ser *ut* acto", de raigambre tomista. Vayamos, pues, a la reforma introducida por este pensador a la doctrina del acto y la potencia.

En primer lugar, cabe tener presente que la noción de acto está vinculada a "lo que está hecho", a la concluido, es decir, a aquello que no le falta nada respecto de su término o conclusión: Pero esta noción nos habla solamente

⁴⁵ Cf. FABRO, C., *Partecipazione e causalità*, ed. cit., p. 272.

⁴⁶ Cf. BECK, H., *El ser como acto*, Pamplona, 1968.

de lo que existe *de facto*. Así lo entendió Aristóteles y lo entienden todos aquellos que se precian de aristotélicos. Sobre este respecto, observó Santo Tomás la íntima vinculación existente entre el acto y la perfección, de ahí que diga que todo lo que tiene de perfección el ente le viene dado de su propio acto: *unumquodque est perfectum in quantum est actu*,⁴⁷ más aún, todo lo que *est* implica la perfección del acto.⁴⁸

Además avizoró Tomás de Aquino la posibilidad de disociar la exclusiva relación del acto con la forma otorgada por el Estagirita. Ahora podemos darnos cuenta, más fácilmente, que la perfección participada no le podía corresponder con exclusividad a la forma, sino que, por encima de ella, podía conferirla al ser (*esse*). La reforma implicaba elevar, por sobre el rango propio de la forma sustancial, acto supremo en el orden quiditativo, un acto que establezca al ente en la existencia. De hecho así lo hizo. Ahora se comprende el nuevo rostro del "acto" en relación al ser, pues, entre las perfecciones de "lo que está en acto", el ser (*esse*) se comporta como perfección suprema y última determinación de lo real.

He aquí la originalidad del ser tomista: no se reduce a la forma ni a la esencia de un compuesto sustancial, sino que constituye a una determinada esencia un *est*. Esto implica vislumbrar en el corazón de lo real un acto participado que entre en íntima composición con aquello que lo recibe como tal. Por lo demás, el *actus essendi* tomista, que establece en la existencia a esta o aquella quididad determinada, estriba en una participación aminorada del *Esse ipsum*. De ahí que manifieste, de muchas y variadas maneras, la familiaridad con su causa. Una vez más vemos cómo Santo Tomás no se detiene en el *ens*, sino que se va directo al ser entendido como *actus essendi*: *Omne quod sequitur ad esse rei est ei accidentale*.⁴⁹ Por su parte, el ente encuentra en los elementos que lo componen el correlato del *actus essendi*: la sustancia completa. En este sentido Santo Tomás afirma que la sustancia se comporta como un accidente respecto de su acto de ser.

El *actus essendi* se aloja en lo profundo del ente como en su propia casa: *non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse aliquid sit*.⁵⁰ Más aún, en el estar siendo, el ser se oculta tras la simple actualidad que se presenta a la mirada perpleja por lo existente. De ahí que nosotros estemos tentados de creer que el acto de ser no es; y en cierta forma nada es, antes de que el *Esse ipsum* se dirima en lo que *est*.

Por consiguiente, no vemos con nuestros ojos sensibles al acto de ser, y sin embargo, tenemos conciencia de una realidad actuada: él está en la inmensidad de lo existente, palpitando en su entraña. Él está más allá de toda determinación conceptual. Está ahí, presente, sin que ello signifique que se lo pueda atrapar. Al acto de ser se lo encuentra en la esencia del ente, sin ser una esencia; en las formas actuales de la sustancia, sin ser una forma. En defi-

⁴⁷ *Cont. Gent.*, I, c. 28.

⁴⁸ Cf. *S. Theol.*, I, q. 5, a. 3.

⁴⁹ *Cont. Gent.*, I, c. 22, 2.

⁵⁰ *De Div. Nom.*, Pera, 751.

nitiva, él resulta la *perfectio omnium perfectionum*, como gusta llamar Santo Tomás al *esse*, porque, estando en lo íntimo de la sustancia del ente, resulta un acto más perfecto que la forma misma. El ser expresa así, la perfección de su causa.

Finalmente, el "ser como acto" expresa lo que, en el lenguaje tomista, se denomina ente (*ens*); en cambio, el "acto de ser" resulta el acto por el que las cosas acaecen en la existencia. Si se maneja con el lenguaje de la "existencia" para expresar al "acto de ser", se procede a vestirlo con el ropaje esencialista del *genus generalissimum*. De esta manera se convierte a la realidad en un inmenso piélagos de existencias posibles o de formas compiladas en un diccionario de ideas. Santo Tomás no incurre en este error, aunque se lo interprete de este modo. Por esto mismo conviene tener presente la "caída trascendental" del *esse* en el seno de lo existente y, a la par, la trascendencia absoluta del *Esse ipsum* respecto del *esse* participado y creado por Él.

7. El ser y Dios

Dios se presenta, en el pensamiento tomista, como "algo" más allá de lo cual el pensamiento no puede ir, porque resulta el término de toda búsqueda. De ahí que hable de un ente supremo. Sabemos que nuestro conocimiento tiene por objeto el ente y que, por lo tanto, Dios no se excluye de esta calificación. Los textos, en la obra de Santo Tomás son elocuentes: "Aquel ser, pues, que es ente subsistente, es necesario que no sea causado; ningún ente causado, en efecto, es su ser";⁵¹ "sólo Dios es ente por propia esencia, porque su esencia es su ser; pero toda otra creatura es ente participado, en cuanto que su esencia no es su propio ser".⁵² Pero entonces, Dios, ¿es ente o ser? La pregunta parece obvia, pero no lo es. Por ello conviene aclarar el tema.

Hemos dicho que nuestro conocimiento tiene por objeto al ente. Por lo tanto, todo lo que se conoce se lo conoce bajo la razón de ente. Pero una cosa es atribuirle a Dios la entidad, por analogía con lo conocido, y otra cosa es que Dios resulte con "propiedad" un ente, objeto adecuado a nuestra inteligencia. Conocerlo como ente no significa que Dios se reduzca a existir como un ente. En los textos en los cuales Santo Tomás habla que Dios resulta un cierto "algo", lo dice exclusivamente *quoad nos*, es decir, conforme a la naturaleza de nuestro conocimiento. Pero una inteligencia de Dios no puede confundirse con la afirmación de lo que "Dios es", sin con ello no correr el peligro de entificar la naturaleza divina. Lo que sucede es que el conocimiento de Dios rebasa nuestras posibilidades, de ahí que estemos tentados de verlo como una "cosa más": "*Sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum*".⁵³

⁵¹ *Cont. Gent.*, I, c. 52.

⁵² *S. Theol.*, I, q. 104, a. 1; cf. I, q. 4, a. 3, ad. 3; q. 3, a. 4; *De Pot.*, q. 3, a. 5.

⁵³ *De Causis*, lect. 5, DAROS, W. en su estudio "Notas sobre el concepto de 'ente' en Tomás de Aquino (Dios: ser o ente?)", publicado en *Sapientia* (1978) comete el error común de la escolástica y, particularmente, de quienes no distinguen los planos en los que se mueve el propio Santo Tomás. Cf. al respecto CLAVELL, L., *El nombre propio de Dios*, Navarra, 1980, para aclarar este relevante tema en el pensamiento tomista. También recomendamos el estudio de ECHAURI, R., "Dios y el ser", *Anuario Filosófico*, 1986.

Acertadamente dice el Prof. Echaury: "El entendimiento humano está conaturalmente adecuado a lo que las cosas son, a su esencia; pero frente a un objeto sin quiddidad, o cuya quiddidad está íntegramente absorbida por el ser, el espíritu humano debe reconocer su importancia y sus límites".⁵⁴ De ahí que, cuando Santo Tomás realiza una inteligencia de Dios mismo afirma de Él todo cuanto no pertenece al ámbito de la existencia. No podía ser de otra manera. El juicio: *quod Deus est*, remite al misterio de la intimidad divina. ¿Qué puede decir el hombre, acantonado en las oscuras dimensiones de lo existente, de un ser que es ser y nada más?

El hombre sólo puede remontar la participación hasta su fuente misma y decir: "Dios es". Pero ello no implica conocer "lo que es". Conocer su esencia implicaría tener una inteligencia a su medida. Lo cual es un absurdo. Por esta razón Santo Tomás, al momento de decir lo que Dios es, afirma que a Él sólo le compete ser: "*Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter Ipsum potest esse suum esse*".⁵⁵ Esta perspectiva la funda en razón de que "la naturaleza o esencia de cualquiera de las cosas creadas no es el ser puro, que en Dios resulta su propia subsistencia, mientras que en la creatura es ser recibido o participado";⁵⁶ ello implica, definitivamente, que Santo Tomás sostiene que "Dios es el ser mismo": *Deus autem est ipsum esse*⁵⁷ y no un ente, cuando de la naturaleza divina se trata.

Para comprender el pensamiento de Santo Tomás conviene disociarlo de la metafísica de Aristóteles, aunque use su lenguaje. De esta forma podremos observar la evolución operada en el seno de una bien entendida tradición filosófica. A la luz de esta perspectiva, Santo Tomás entiende la declaración del *Exodo* 3, 14, donde Dios dice su propio nombre: "Yo soy el que soy". Es la luz intensiva del *actus essendi* la que le ha permitido refinar el propio lenguaje para aproximarse, en la medida de lo posible, al misterio de los misterios, a Dios mismo. Él resulta el ser cuyo nombre propio se toma de su naturaleza simple y subsistente. Este nombre le pertenece con propiedad, en tanto que a las creaturas les corresponde por participación: *Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente*.⁵⁸ Observemos la significativa confluencia del Pseudo-dionisio, de Agustín y del gran tratado sobre *Las Causas*, de Proclo.⁵⁹

Ahora bien, las afirmaciones precedentes nos llevan a interrogarnos si la misma idea de Dios presente en las obras de juventud resulta desarrollada en las obras de madurez. La evolución no se puede negar, sin embargo, ya en los *Comentarios a la Metafísica* como a los *Segundos Analíticos* afirma que el "esse no es un género". Ciertamente, no podía hacer del ser un género sin caer necesariamente en la afirmación que Dios resulta el género supremo. Pero, ¿cómo era posible reducir a Dios a una categoría sin con ello destruir el Dios

⁵⁴ Cf. ECHAURI, R., *Id.*, p. 14.

⁵⁵ *Cont. Gent.*, II, c. 52.

⁵⁶ "Ipsa autem natura vel essentia divina est eius esse; natura autem vel essentia cuiuslibet rei creatae non est suum esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum" (*De Verit.*, q. 21, a. 5).

⁵⁷ *Cont. Gent.*, I, c. 25.

⁵⁸ *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 4.

⁵⁹ Cf. CLAVELL, L., *El nombre propio de Dios*, ed. cit., p. 62.

que afirmaba con la fe? La prematura disociación del *esse* respecto de la sustancia y la respectiva redimensión del ente confirma el supuesto que Santo Tomás distingue entre el objeto de aprehensión intelectual (las formas esenciales) y el objeto supremo del conocimiento, Dios.

5. Conclusión

Si pretendemos un reencuentro con el tomismo esencial, debemos revisar la metafísica tomista. Pero, para poder aventar las dificultades a los problemas señalados, en el curso de la exposición, debemos recurrir una y otra vez el proceso operado por el propio Santo Tomás en su doctrina. De ahí que convenenga tener presente algunos puntos en especial:

1. El método genético de análisis de los textos de Santo Tomás, que ha manifestado la indirecta contribución aristotélica en la formación del ser (*esse*) tomista, porque el *actus essendi*, en la distinción de ser y esencia, está concebido en un contexto personal y sin directa derivación de la doctrina propia del Estagirita. Por otra parte, recordemos que para los griegos, entre las causas de todas las cosas no cabe la causa de la existencia misma. Para ellos la "existencia" era el estar siendo inmutable y eterno de las formas. En esta perspectiva no cabe un fundamento de la existencia de la ousía. Ellas no necesitan de ningún otro ser fuera de la propia forma.

Santo Tomás, en cambio, a partir de la noción de participación en el ser, disocia el ser de la forma y establece, para todo lo existente, una causa fuera de ellas mismas. "Por ende —dice Santo Tomás— resulta menester que aquello que es causa de las cosas en tanto que son entes, sea causa de las cosas, no sólo según que sean tales por las formas accidentales, ni según que sean éstas por las formas sustanciales, sino también según todo aquello que pertenece al ser de aquéllas de cualquier modo".⁶⁰

De esta manera, no podía dejar librado al ente a la mera suerte de una efectiva existencia sin con ello olvidar el creacionismo que profesaba. De ahí que siempre tenga presente una distinción entre lo existente y su origen radical. Distinción acuñada en el amanecer de la teología creacionista con una expresión que nunca olvidará Santo Tomás: "la primera de las cosas creadas es el ser". Por lo tanto, el ser no cabe en los moldes de la simple actualidad (*Wirklichkeit*) formal postulada por el Estagirita. El ser establece lo existente permitiendo su manifestación. Pero la manifestación es actual por su acto de ser. El cual resulta "lo más íntimo en cada cosa y lo que en ellas más profundamente está".⁶¹

2. Para el Dr. Angélico el ser, el *esse*, o *actus essendi*, resulta el acto del ente y la perfección suprema de la que participa. Por el ser el ente es,

⁶⁰ S. *Theol.*, I, q. 44, a. 2.

⁶¹ *Id.*, q. 8, a. 6.

de ahí que no quepa la asociación del *esse* con el de una simple *res*, porque su rango ontológico no se equipara al de una esencia. Confundir lo esencial del ente con una esencia implica forjar una filosofía extraña al tomismo, porque se asume un lenguaje que nada tiene que ver con la filosofía de la que se parte. Lamentablemente esto ha sucedido con quienes han querido reforzar la tradicional tesis de la distinción entre la esencia y el *esse*. La sinonimia entre el vocablo *existencia* y el *actus essendi* ha sido la más grave herejía metafísica en el seno del tomismo. Por esta razón, sería muy conveniente no otorgar al vocablo 'existencia' otro significado en el seno del pensamiento tomista, fuera del conferido por su autor, si con ello queremos evitar la confusión que aún se encuentra presente en muchos pensadores de la escuela. En realidad, debiéramos afirmar que lo existente participa del *actus essendi*, así como éste del *Esse Ipsum*. De ahí que el *actus* resulte el signo más evidente de la trascendencia en la inmanencia y la fuente de la cual todo lo existente existe.

Por otra parte, el desafortunado recurso mariteniano a atribuir el rango de 'Filosofía existencial' al tomismo, causó no pocos equívocos, porque se ha pretendido asimilar a Santo Tomás a los más encumbrados existencialistas de nuestro tiempo. El error era más de tenor nominal que real: ni Maritain, ni Gilson han pretendido asimilar el tomismo al rango de un existencialismo antiesencialista. Por el contrario, ellos buscaban alejar definitivamente de las entrañas del tomismo el resto de formalismo que aún permanecía en los seguidores de Santo Tomás. Lamentablemente, la sinonimia entre el vocablo existencia, con el *esse* tomista, no contribuyó a disipar las dudas y cavilaciones en torno a su correcto significado.

3. Para evitar que el ente se 'devore' al ser, conviene no usarlos como sinónimos, sino en su significado original (otorgado por Santo Tomás): El *esse* resulta la actualidad de todos los actos⁶² y, por lo tanto, lo que hace ser al ente; el *esse* no es la existencia, sino "el acto del existente, en cuanto es ente",⁶³ de ahí que una cosa sea el "ser como acto" y otra el acto de ser (*actus essendi*).
4. Por su parte, la causalidad forma las estructuras hipostáticas, en tanto que la participación funda el ser del ente en el *Esse ipsum*. Por consiguiente, la doctrina de la participación aplicada al ente finito establece la constitución esencial del ente desde una perspectiva estática. Por su parte, el principio de causalidad, en un sentido amplio afecta al aspecto dinámico de los seres. De ello se infiere que: la causalidad se funda en la emanación de todo ser participado de su fuente creadora; la cual, en cuanto causalidad eficiente es diversa de la causalidad del movimiento (inmanente a las estructuras hipostáticas).
5. La inteligencia metafísica se encuentra rebasada por la intensidad inteligible del *esse* que excede toda posible definición y, por lo tanto, toda

⁶² *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

⁶³ *In I Sent.*, dist. 19, q. 2, a. 2, sol.

posible conceptualización. De ahí que Santo Tomás, cuidando el lenguaje que usa, particularmente cuando se refiere a Dios, afirme: "*Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens, inquantum est suum esse*".⁶⁴ Como se puede ver, tiene muy clara la dificultad que representa atribuir el rango de "existente" a Dios. De ahí que use el término "*quasi*" para evitar que se otorgue a Dios una determinación esencial tal como les corresponde a todos los existentes. Por lo tanto, está hablando en un sentido analógico: la existencia le pertenece con propiedad a todo lo causado y participado de Dios, y a Él impropriamente, "*quasi*" —dice Santo Tomás—, por cuanto que no entraña ningún origen ni causalidad. Esta diferencia esencial entre el *Esse ipsum* y el *esse per participationem* mantiene intacta la trascendencia divina a la par que impide reducir la divinidad a un *esse formale existentium*.

6. El acto de ser participa del *Ipsum esse*, lo cual significa que Tomás de Aquino funda la estructura entitativa sobre la doctrina de la participación; y, en tal sentido conviene reconocer a Cornelio Fabro como el genuino develador del sentido más profundo del ser, en el pensamiento tomista contemporáneo. En un segundo orden, cabe tener presente la inestimable contribución de Gilson, De Raeymaecker y de Finance a la difusión de la doctrina del *actus essendi*. En tal sentido, sería conveniente evitar los equívocos, en los cuales incurrieron Manser y el primer Maritain, corrigiendo definitivamente los senderos trazados por la escolástica hasta el presente.
7. La definición de Dios como *Ipsum esse* resulta una conquista personal del Doctor Angélico. Ella le permite distinguir el "Ser que es", y nada más, de todo aquello que "es como tal". Finalmente, cabe señalar que el contenido de la revelación en el texto bíblico en cuestión, a saber, *Exodo* 3, 14-16, no enuncia una posición metafísica en Santo Tomás, sino que resulta asumido de acuerdo al propio concepto de *esse*. Noción esta que le permite a la inteligencia llegar poco a poco, de participado en participación a los portales de la divinidad. Es aquí mismo donde silencia su voz el filósofo para dejar la palabra al teólogo.

CARLOS R. KELZ
Roma

⁶⁴ *De Pot.*, q. 12, a. 1, ad 2.