

EL CONOCIMIENTO DEL SER Y EL ACCESO A LA METAFISICA

I

Mi primer intención al tomar la palabra esta mañana, es agradecer a la Presidencia de nuestro Congreso el haberme invitado con demasiada generosidad y confianza, sin duda, a reflexionar junto con vosotros sobre uno de los temas más centrales pero también de los más difíciles de la metafísica de Santo Tomás. Para abordarlo se necesita coraje; al abordarlo en una comunicación tan breve se corre el riesgo de omitir elementos esenciales o de exponer solamente generalidades. Sigamos, sin embargo, el consejo de Cayetano de plegar nuestro pensamiento a las estructuras de lo real e intentemos adaptarnos a esta articulación de la vida que es un Congreso científico.

Me propongo entonces en primer lugar en esta comunicación, recorrer muy brevemente la historia de medio siglo de interpretación del ser en la escuela tomista, para estudiar enseguida un punto particular, a saber, la manera en que nos formamos el concepto del *esse*.

Los estudios sobre el pensamiento de Santo Tomás anteriores a la última guerra mundial, han reconocido ciertamente el lugar central que ocupa el *esse* en la metafísica del Aquinate, pero parece que en cuanto a la significación atribuida al *esse* se la veía sobre todo en el hecho de existir. El *esse* era el estado de realidad de una cosa, aquello por lo cual una cosa existe. En esta manera de ver se tendría a utilizar indistintamente los términos *esse* y *existentia*, pues, como lo hace notar De Raeymaeker, *existere* significa "el hecho de ser" y no "el ser esto o aquello"¹. Cuando el ser deviene en sinónimo del existir, sufre una limitación. Sin embargo es necesario cuidarse de hablar de una manera demasiado general de un oscurecimiento del ser en la escuela tomista, como si prácticamente todos los discípulos de Santo Tomás, durante siglos enteros, hubieran desconocido la riqueza del ser.

Cayetano, por ejemplo, ha visto muy bien la importancia del gran texto de la *Summa*, I, q. 4, a. 1, ad tertium: "*esse est perfectissimum omnium...*"

¹ *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique* 2, Louvain, 1947, p. 155.

actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum". Explica que, contrariamente a lo que dice Scoto el *esse* no es un principio potencial que sería determinado por las esencias como por factores de diferenciación². De la misma manera, Juan de Santo Tomás, comentando el mismo texto, afirma que el *esse existente* es concebido por Santo Tomás no en tanto que distinto y diferente de la *esencia*, por lo tanto no como el estado de existir sino como el acto último en la realidad³. Más cerca de nosotros, Jacques Maritain en uno de sus primeros libros, considera el *esse* como una plenitud: el *esse* y la perfección van juntos⁴.

Es verdad, sin embargo que, a partir de los años treinta, autores como Maritain y Gilson han puesto cada vez más de relieve el lugar central del *esse* en la filosofía de Santo Tomás y que, a partir de la segunda guerra mundial, una corriente muy poderosa en el tomismo se ha opuesto al "peligro esencialista". El advenimiento del existencialismo ha contribuido, ciertamente, al resurgimiento de un tomismo más existencialista. El contacto con la problemática de Heidegger, por ejemplo, ha influido sobre un pensador como Cornelio Fabro y, en este contexto, es necesario mencionar también la obra del Padre Joseph de Finance. Sin embargo, es necesario subrayar que Jacques Maritain ha negado una influencia del existencialismo sobre su propio pensamiento.

"No hemos prestado atención a estos sistemas (existencialistas) para denunciar el error en que consiste concebir la filosofía del ser como una filosofía de las esencias"⁵. En cuanto a Gilson, el Padre Geiger, en un "Bulletin de métaphysique"⁶, cita una carta personal de Gilson en la cual éste le dice que sus "investigaciones sobre el *esse* en Santo Tomás no deben absolutamente nada al existencialismo contemporáneo". Es en 1940, al escribir su libro *God and Philosophy*, que luego, de una maduración de la cual él mismo no puede trazar la historia, tuvo claramente esta noción (se entiende de la significación del *esse*) por primera vez. En ese momento aún no había leído una sola línea de Heidegger ni de Jaspers. No sabía nada de Kierkegaard ni de Sartre.

La novedad de la interpretación que Maritain y Gilson dan de la metafísica de Santo Tomás, consiste en que el *esse* vuelva a encontrar su lugar central y que la metafísica deviene una filosofía de la existencia. Gilson, aún vuelve muchas veces sobre su tesis de una dependencia de la doctrina del ser de Santo Tomás de la revelación bíblica del nombre de Dios. Muchas comunicaciones, presentadas en el Cuarto Congreso Internacional de tomistas, con-

² CAJETAN, *In Iam*, 4, IV.

³ *Cursus theologicus*, *In Iam*, disp. 5, a. 1.

⁴ *Antimoderne*, pp. 150-151.

⁵ *Court traité de l'existant et de l'existence*, p. 11.

⁶ *Revue des sciences philos. et théol.*, 34 (1950), 315 ss., p. 321.

ciernen al existencialismo de Santo Tomás⁷. El Padre Joseph de Finance, el profesor Pieper y otros, declaran su acuerdo con una interpretación existencialista del ser, en la cual la esencia tiene una función reducida y el *esse* es concebido no solamente como el estado del ser, sino como una plenitud de perfección. En los Estados Unidos el profesor Ch. A. Hart, da a su libro *Thomistic Metaphysic* el subtítulo *An Inquiry into the Act of Existing*⁸. A su vez, Monseñor G. B. Phelan del Institut Pontifical d'Estudes Médiévales de Toronto, defiende la concepción gilsoniana del *esse*⁹. Pero es sobre todo el Padre Cornelio Fabro quien ha subrayado, con insistencia creciente, que "para Santo Tomás... el *esse* es el valor metafísico primero y original"¹⁰ y que "el concepto del *esse* del Doctor Angélico" sigue siendo absolutamente original frente a todas las concepciones introducidas en el pensamiento occidental y... escapa, por consiguiente, a la crítica de Heidegger¹¹. El Padre Fabro llama la atención incansablemente sobre el así denominado sentido intensivo del ser: el *esse*, según Santo Tomás, es acto, y aún el acto primero y último, el acto más perfecto y más formal, el acto también más último y profundo¹². A la vez, el Padre Fabro condena con los términos más vigorosos el empleo de la palabra "existencia" para significar el *esse*.

El profesor De Raeymaeker de la Universidad de Loviana, se pliega de buen grado a esta manera de ver: examina de cerca los diferentes sentidos del *esse* en los escritos de Santo Tomás¹³ y da una exposición importante sobre el desarrollo de la concepción del ser de Santo Tomás: éste, en un primer momento habría considerado el ser (*esse*) como la actualidad¹⁴. Más tarde, precisamente con ocasión de la redacción del comentario sobre el *De Hebdomadibus* de Boecio, habría ligado esta concepción aristotélica a la doctrina platónica de la participación y habría llegado así a ver el ser como la más englobante de las perfecciones¹⁵. En efecto, según un célebre texto del Angélico, el ser no participa de nada, pero todo participa del ser.

En el gran congreso realizado para conmemorar el séptimo centenario de

⁷ *Sapientia Aquinatis. Communicationes IV Congressus Thomistici Internationalis*, Roma, 1955 (dos tomos).

⁸ Engle Wood Cliffs, 1959.

⁹ Ver G. B. Phelan. *Selected Papers* (edit. A. G. Kirn), Toronto, 1967, p. 67.

¹⁰ "Actualité et originalité de l'esse thomiste", *Revue thomiste*, 56 (1956), 240-270; 480-507, p. 261.

¹¹ L. c., p. 480.

¹² "La problematica dell'esse tomistico", *Aquinas*, 2 (1959), 194-225, p. 201.

¹³ "De zin van het woord *esse* bij den H. Thomas van Aquino", en *Tijdschrift voor filosofie* 8 (1946), 407-434.

¹⁴ Cfr. el *De ente et essentia*, cap. 6: (con respecto a Dios) "similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones".

¹⁵ "L'être selon Avicenne et selon saint Thomas d'Aquin", en *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, 1954, 119-131, p. 128.

la muerte de Santo Tomás, muchos participantes han puesto de relieve la doctrina del *esse* tomista. Muchas comunicaciones de nuestro congreso tratan directamente o indirectamente este mismo tema.

Esta rápida recorrida, no tanto de una revolución que se habría producido en nuestra comprensión del *esse*,¹⁶ sino de un cambio de perspectiva y de acentuación, deja, lo sabemos, un gran número de cuestiones sin respuesta. En el futuro los tomistas deberán dedicarse al estudio de cuestiones de detalle. Señalamos el problema de una evolución eventual en la manera en que Santo Tomás mismo ha comprendido al *esse* y, en relación con este problema, el de la relación entre un vocabulario que puede ser en cierto modo defectuoso en los escritos de juventud por una parte y la doctrina por otra parte. Sería necesario también avanzar en el análisis de las significaciones del término *actus*, que engloban la actualidad y la perfección pero también el principio formal¹⁷. La comunicación que quisiéramos presentar hoy concierne a uno de estos problemas de detalle a saber el de nuestro conocimiento del *esse*.

II

En primer lugar constatemos que, sobre un punto tan importante los tomistas de calidad no están de acuerdo en sus interpretaciones de la doctrina de Santo Tomás. Escuchemos en primer término a Jacques Maritain. Mientras que Adán poseía la intuición del ser como un don de naturaleza, la humanidad caída la ha perdido y "ha sido necesario un teólogo privilegiado por el genio y por la Gracia para hacerlo salir a luz, transfigurando a Aristóteles y volviendo su mirada hacia Dios, no ya como hacia el Primer Motor, sino como hacia el *Ipsum Esse subsistens*"¹⁸. Maritain estima que el juicio afirmativo del existir ("yo soy"; "las cosas son") "no es como los otros, en los cuales un sujeto provisto de una cierta esencia es ligado por la cópula *es* a algún atributo o predicado captado *por modo de esencia*... La idea o concepto (de existencia) no precede al juicio de la existencia, viene después de él y proviene de él"¹⁹. Este juicio es "de otro tipo que todos los otros juicios"²⁰. En efecto, en él se

¹⁶ *Philosophie de l'être*, p. 159.

¹⁷ Ver A. KELLER, *Sein oder Existenz. Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*. München, 1968, p. 195 S. Comparar también con HELEN JAMES JOHN, S.N.D., "The Emergence of the Act. of Existing in Recent Thomism", *Review of Metaphysics*, 595-620.

¹⁸ Seguimos la exposición del estudio "Réflexions sur la nature blesée et sur l'intuition de l'être", *Revue thomiste*, 68 (1968), 5-40, p. 14. Estimamos que este estudio puede ser considerado como un resumen de la posición definitiva de Maritain con respecto a nuestro problema.

¹⁹ *I. C.*, p. 17.

²⁰ *Ibid.*, p. 18.

ve el ser, el existir extramental. "Es después de ello que un retorno de la primera operación del espíritu sobre lo que ha sido así visto (pero no por ella) producirá una idea, un concepto..."²¹. Junto a este concepto de existencia, hay otro que proviene no de un juicio, sino de la operación abstractiva, de la misma manera que todas las ideas tomadas de los fantasmas por esta operación²². Este concepto precede a la intuición del ser; la existencia es concebida como un *quid*²³, cuyo sentido es el de presenciar a mi mundo²⁴.

Maritain reserva esta intuición del ser solamente a algunos privilegiados entre los grandes metafísicos. Los otros no la habían tenido. Se trata de un pasaje repentino, "como por milagro", a un nivel superior, el del tercer grado de abstracción, en el que la inteligencia es liberada de la abstracción. Para explicar cómo el existente material llega a ser proporcionado a la inteligencia y es espiritualizado, Maritain recurre a la doctrina del "recubrimiento" de la sensación externa por la inteligencia (los sentidos no captan el acto de ser).

Habría pues una diferencia fundamental entre un juicio como "Pablo está allí" y la afirmación existencial "Pablo es". Esta se funda, nos dice Maritain, sobre una intuición del ser. Siguiendo esta intuición, se presenta el horizonte sin límite del ser: el espíritu descubre la analogía del ser y los trascendentales²⁵. Maritain conoce aún un tercer concepto del ser de origen abstractivo, cuyo objeto sería un inteligible que no implica en su noción limitación alguna al mundo de la experiencia sensible de donde ha sido tomado. Aunque se sitúa en el tercer grado de abstracción, no resulta de una intuición y presenta al ser a la manera de un *quid*. Aristóteles habría tenido semejante concepto²⁶.

Pasemos ahora al examen de la posición de Etienne Gilson. Según éste la doctrina de Santo Tomás de la distinción real entre la esencia y el ser, depende de la comprensión previa de Dios como el *Ipsum Esse subsistens per se*, una revelación dada en el texto del Exodo 3, 13-14²⁷. Gilson nota que la existencia puede significar sea un estado, sea un acto. En el primer sentido, el término significa el estado en el cual una cosa es puesta por una causa eficiente o creadora. Es el sentido que prácticamente todos los teólogos fuera del tomismo dan al término. El sentido de acto, es decir de plenitud, ha sido concebido solamente por Santo Tomás. En cuanto a nuestro conocimiento del *esse*, Gilson, respondiendo al estudio de Maritain que acabamos de citar, niega la posibilidad de una intuición intelectual del ser. "El más vasto de los

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ L. C., p. 19.

²⁴ L. C., p. 19; p. 22.

²⁵ L. C., p. 23.

²⁶ L. C., p. 31.

²⁷ Ver su *Elements of Christian Philosophy* (édit. Mentor-Omega, 1963, p. 143).

conceptos quidditativos es el del ente (*ens*) o lo que tiene ser (*esse*), pero del *esse* del ente no se puede abstraer más que la noción de *esse commune*; cuyo objeto no existe sino en el pensamiento, a título de ser de razón y no como el acto del ente del que hablamos en la realidad”²⁸. No se podría tener intelección intuitiva del ser de un ente, porque no nos es perceptible sino en la percepción sensible de la substancia que actualiza”²⁹. “...No vemos al ser actual sino en el efecto en el cual se manifiesta, que es el ente sensiblemente percibido e inteligentemente conocido”³⁰. La así llamada intuición del ser no es por lo tanto más que “la intuición de una abstracción, cuyo objeto no existe, salvo como ser de razón en el pensamiento”³¹. Gilson cita a favor de su tesis el texto de la *Expositio super librum de causis*, a saber, “unde illud solum est copabile ab intellectu nostro quad habet quidditatem participantem esse”³².

Como se ve, Gilson no se detiene en el estudio de Santo Tomás en lo que concierne al juicio que “fertur in esse” y el conocimiento de sí, según el cual el hombre, en su actividad cognoscitiva, “percipit se sentire et esse”.

Consideremos ahora las tesis centrales del Padre Fabro relativas a nuestro tema.³³ En primer lugar el Padre Fabro insiste en la importancia de la doctrina tomista de la distinción real, en el ente, entre el ser (*actus essendi*) y la esencia. Por otra parte es solamente en la perspectiva de la creación que Santo Tomás podía fundar la doctrina del ser como el acto del ente³⁴. El Padre Fabro repetirá incansablemente que la mayor parte de los intérpretes de Santo Tomás se han limitado a una reducción de lo real, a la existencia captada en el juicio, mientras que, según él, el juicio no alcanza más que el estado de ser, es decir, la posibilidad realizada. Estima que el ser como *actus essendi*, lejos de ser alcanzado por una intuición existencial en el sentido del juicio existencial, es alcanzada por un proceso de “fundación”, de resolución en profundidad según la metafísica de la participación, a partir del concepto del ente. El juicio, (la cópula), por su parte, es fundada en la realidad del ente³⁵. El Padre Fabro, admitiendo un concepto de ser (*actus essendi*), reduce por tanto singularmente el papel del juicio.³⁶

²⁸ “Propos sur l'être et sa notion”, en *Studi Tomistici. San Tommaso e il Pensiero moderno*, s. a. (1974) (Pontificia Accademia de San Tommaso), 7-17, p. 10.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *L. C.*, p. 11.

³¹ *L. C.*, p. 14.

³² Prop. 6, lectio 6, n. 175. Cfr. por otra parte *Expos. in libr. de div. nom.*, c. 8 lectio 1, n. 751: “quia sic non proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse aliquid sit”.

³³ Ver su *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-París, 1961, p. 35.

³⁴ “Actualité et originalité de l'esse thomiste”, *Revue thomiste*, 56 (1956), 240-270; 480-507, p. 481.

³⁵ “The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of Metaphysics”, *International Philosophical Quarterly*, 6 (1966), 389-427, p. 426.

³⁶ Ver también al respecto algunos más de los textos citados más arriba, “Notes pour la fondation métaphysique de l'être”, *Revue thomiste*, 66 (1966), 214-237. Consultar M. D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible? V. Le problème de l'être chez certains thomistes contemporains*, París, 1975, pp. 37 ss.

III

Hemos constatado divergencias serias en la presentación de la doctrina de la aprehensión del ser. Estas nos invitan a una gran prudencia y modestia en las eventuales nuevas tentativas de interpretación, pero no nos dispensan del trabajo laborioso a fin de ensayar a determinar, por nuestra parte, sobre el apoyo de los textos de Santo Tomás, como el *esse* es captado por la inteligencia. Retomamos pues el análisis.

En primer lugar algunas observaciones sobre la significación del término *esse*. De ordinario Santo Tomás atribuye una doble significación al término *esse*, a saber (a) la realidad de las cosas, que existen según los predicamentos³⁷; (b) la composición del predicado y del sujeto, que hacemos en la segunda operación del espíritu. — (a) es muchas veces subdividida: el sentido principal del término *esse* es por cierto el de *Actus entis resultans ex principiis-rei*³⁸, pero, nota Santo Tomás, el término es empleado también para significar “la esencia según la cual la cosa existe”³⁹. La significación (b) está fundada sobre (a): “Compositio fundatur in esse rei, quod actus est essentiae”. Al subrayar que el *esse* es el acto del ente, que resulta de los principios de la cosa, Santo Tomás pone cuidado en notar que este *esse* no es añadido a la esencia a la manera de un accidente⁴⁰.

Desde el comienzo de su enseñanza el hermano Tomás llama la atención sobre la prioridad absoluta, en la vida intelectual, del conocimiento del ente⁴¹. El intelecto está ordenado a la realidad. Ahora bien, en el concepto del ente (*in quod est*), no es el que es, sino el *acto de ser*, lo que es fundamental⁴². Lo que es, participa del acto de ser, como la potencia del acto⁴³. La distinción de Suárez entre el *ens ut nomen* y el *ens ut participium* no se aplica por tanto ya aquí. No es solamente el *ens ut nomen* que es el primer conocido del espíritu y menos aún, lo que es el sujeto de la metafísica.

Se sigue de ello que el hombre, al comienzo de su vida intelectual, capta en un primer momento, en un concepto abstracto, común y confuso, el ente

³⁷ *In I Sentent.*, d. 19, q. 5, a. 1 ad 1; cfr. *In III Sentent.*, d. 6, q. 2, a. 2; *S. Th.* I, q. 3, a. 4 ad 2. Ver también el estudio del profesor De Raeymaecker citado en la nota 13.

³⁸ *In III Sentent.*, d. 6, q. 2, a. 1.

³⁹ *Ibidem*, a. 2; *In I Sentent.*, d. 33, q. 1, a. 1 ad 1.

⁴⁰ *In IV Metaph.*, lectio 2, n. 558.

⁴¹ *Q. d. de Potentia*, q. 9, a. 7 ad 15: “Primum quod in intellectum cadit est ens”; *Q. d. de Veritate*, q. 1, a. 1: “Illud quod primo intellectus concipit quasi nottissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens”. Cfr. *De ente et essentia, proemium*; *S. Th.* I, 11, 2 ad 4; *In X Metaph.*, lectio 4, n. 1998. *In IV Metaph.*, lectio 6, n. 605: “Et quia hoc principium . . . dependet ex intellectu entis. . .”.

⁴² *Q. d. de veritate*, q. 1, q. 1 ad 3: “Ratio entis sumitur ab actu essendi ab eo cui-convenit actus essendi”; *In I Sentent.*, d. 25, q. 1, a. 4: “Nomen entis sumitur ab esse rei”.

⁴³ *Expos. in Boetii de hebdom.*, lectio 2.

y que el núcleo de este concepto es por cierto la *ratio essendi*, el ser real. Se trata del concepto más universal que se pueda tener, pero este concepto está ligado a la presencia, en los sentidos internos y externos, de una o muchas realidades físicas concretas e individuales (una presencia que se realiza, va de suyo, por intermedio de los signos sensibles impresos por las cosas)⁴⁴. Los sentidos están, por lo tanto, en contacto con la realidad física de la cosa individual conocida. Ahora bien, hay una cierta continuidad entre el intelecto y los sentidos⁴⁵, pues el intelecto está enraizado en la misma alma que las facultades sensitivas, (y es el alma, el supósito, que piensa y que siente. Formalmente el intelecto no conoce la individualidad del acto de ser de las cosas), pues el concepto del ente es abstracto y universal, pero gracias a la colaboración con el conocimiento sensible, que el entendimiento engloba e incluye, el intelecto participa de la intuición inmediata de la cosa existente por los sentidos. Agreguemos que la aprehensión del ente (*ens primum cognitum*) es seguida en el hombre por una experiencia de su propia realidad y que, por consiguiente, su concepto de ente nunca se haya separado de la aprehensión de la realidad concreta⁴⁶.

Luego de la evolución de la vida intelectual del hombre, el conocimiento del ente se diversifica en la distinción entre el ser substancial y los predicamentos accidentales, como también entre el ser en acto y el ser en potencia.

Consideramos ahora cómo se realiza el pasaje del concepto de ente al verbo ser. Notemos para comenzar que no es el uso lingüístico del verbo ser lo que nos interesa aquí exclusivamente: las diferentes familias lingüísticas no dan la misma importancia ni el mismo papel al verbo ser. Se trata de ver cuál es el contenido del pensamiento significado por este verbo.

El objeto propio del entendimiento humano, en esta vida, es la quiddidad de las cosas materiales. En razón de que estas son seres individuales, el cumplimiento del conocimiento intelectual consiste en un retorno a la realidad sensible⁴⁷. Este retorno se realiza de una doble manera: (a) por una *continuatio simplex* gracias al enraizamiento del entendimiento y de los sentidos en la misma alma; (b) mas explícitamente por la aplicación de un concepto (*ratio intellecta*) a la realidad concreta de un sujeto. Esta aplicación tiene lugar en la segunda operación del espíritu. Notemos que esta segunda ope-

⁴⁴ S. Th., I, 84, 7: "Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentem vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata".

⁴⁵ Q. d. de Veritate, q. 2, a. 6: "Intellectus noster... habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam ad imaginationem".

⁴⁶ *Ibidem*, q. 10, a. 8: "In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse quod percipit se sentire et intelligere... Nullus autem percipit se intelligere nisi hoc quod aliquid intelligit".

⁴⁷ Cfr. S. Th. I, 84, 7.

ración presupone el "retorno" imperfecto de la *continuatio simplex*. Sin éste la aprehensión del sujeto del juicio no sería posible, como, por otra parte, tampoco la aplicación del predicado al sujeto⁴⁸.

Según Santo Tomás no hay solamente un primer concepto al cual todos los otros puedan ser reducidos, hay también un primer juicio al cual pueden ser reducidos todos los juicios ulteriores. En este primer juicio el entendimiento constata la oposición entre esto y aquello (*quod hoc non est illud*)⁴⁸ (2). Afirma por lo tanto una división, que, ontológicamente, estaba ya incluida en el ser de estos dos entes⁴⁹.

Este juicio y el concepto que resulta de la *realidad* de esta división dependen del concepto del ente. El ente es por lo tanto la fuente de nuestro concepto del *esse* (*id quod est fons et origo ipsius esse, scilicet ipsum ens*)⁵⁰, aunque, desde el punto de la causalidad formal, el ente es constituido por el ser real (*imponitur ab esse*)⁵¹.

Para nuestro análisis de la segunda operación es importante tomar como punto de partida este primer juicio más que una afirmación como "Pablo existe" o "Pedro está allí", que son, en apariencia, más simples. La razón de ello es que todos los otros juicios dependen de este primero.⁵² Mientras que la primera operación considera la naturaleza de la cosa, la segunda considera el ser mismo de la cosa que resulta de la síntesis de sus principios en los seres compuestos o que, en las substancias simples, es el acto de la naturaleza no compuesta⁵³. El tenor del texto al cual nos remitiremos aquí, demuestra que se trata de un retorno al *actus essendi*, al menos en este primer juicio y en muchos otros. Decimos "en muchos otros" en razón del hecho de que hay casos en que la afirmación o la negación del juicio concierne a leyes universales más que a una cosa individual. Es necesario también mencionar aquí nuestros enunciados acerca de Dios, que no alcanzan al ser íntimo de Dios.

Precisemos aún: entre los juicios que conciernen al *esse* de las cosas que corresponden a nuestro mundo físico, hay enunciados, como "Sócrates es blan-

⁴⁸ *In II Sentent.*, d. 3, q. 3, a. 3: "Ideo ex eis (speciebus a rebus receptis) singularia non cognoscuntur, quae individuantur per materiam, nisi per reflexionem quandam intellectus ad imaginationem et sensum, dum scilicet intellectus speciem universalem quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae". Saint Tomás emplea también la expresión "applicare rationes ad res" (por ejemplo en su *Expos. in Boetii de trinitate*, q. 5, a. 2 ad 4). Ver G. P. KLUBERTANZ, "St. Thomas and the Knowledge of the Singular", en *The New Scholasticism*, 26 (1952), pp. 135-36.

⁴⁹ 2 d. de *Potentia*, q. 9, a. 7 ad. 6; *In IV Metaph.*, lectio 3, n. 596; lectio 6, n. 605; *In X Metaph.*, lectio 4, n. 1977: "hoc et illud dicuntur divisa prout hoc non est illud".

⁵⁰ *Expos. in Boetii de trinitate*, q. 4, a. 1. Ver nuestro "Le premier principe de la vie intellectuelle", *Revue thomiste*, 62 (1962), p. 582.

⁵¹ *In I Peri hermeneias*, lectio 5, n. 70.

⁵² S. C. G. I, 25.

⁵³ *In IV Metaph.*, lectio 6, n. 605.

⁵⁴ *Expos. in Boetii de trinitate*, q. 5, a. 3.

co" y otros como "Sócrates existe". Dos cuestiones se plantean aquí: ¿es siempre necesario un predicado en los juicios? Cuando el verbo "est" (existe) es empleado sin predicado, ¿cuál es su significación? En segundo lugar ¿es necesario, con el Padre Fabró, hacer una distinción radical entre el ser de las cosas por una parte y el ser expresado por el juicio por otra parte? En cuanto a la primera cuestión, notemos que Santo Tomás considera el verbo (la cópula) y el predicado como un solo predicado, así como en el enunciado "Sócrates existe", es el verbo, el que sólo es el predicado. El juicio consta, entonces, de dos elementos esenciales⁵⁴. Cuando Gilson escribe que los juicios en que el verbo *ser* es, compuesto con un sujeto (juicios llamados *di secundo adiacente*), constituyen una clase especial dotada de un carácter propio e irreductible a toda otra clase de juicios, particularmente a la de los juicios de atribución (de *tertio adiacente*), no encuentra apoyo para su tesis en Santo Tomás, ni, por otra parte en la lingüística moderna⁵⁵. Volvamos a la segunda cuestión. El texto del *In Peri hermeneias*, al cual nos remitíamos más arriba, n. 54, atribuye al verbo *ser*, utilizado en los juicios, tanto la función de afirmar el *esse in rerum natura*, cuanto la de relacionar un predicado a un sujeto. Santo Tomás precisa su pensamiento a este respecto, donde nota que el verbo *est* significa sin más *is actu esse, actualita omnis formae vel actus substantialis ves accidentalis* (por lo tanto también el *inesse* da una forma en un sujeto) y que solamente en segundo lugar, *ex consequenti*, *es* significa la composición⁵⁶. Los numerosos textos donde Santo Tomás por otra parte, siguiendo a Aristóteles, distingue entre el *esse*, en tanto que cópula y el *esse* que significa la entidad de los diez predicamentos, deben por lo tanto ser leídos a la luz del pasaje que acabamos de citar. Tomemos, por ejemplo, el *De ente et essentia*, cap. 1., donde el hermano Tomás hace notar que el término ente significa por una parte las categorías y, por otra parte, aquello a propósito de lo cual se puede formar una proposición afirmativa, aún si ello no es un ser real en la naturaleza. Debe compararse también el texto de la *Question disputada de potentia*, 7, art. 2, ad *lum*, donde leemos que ente y ser significan a menudo (*quandoque*) la esencia de la cosa o el acto de ser, pero muchas veces, la verdad de la proposición aún para las cosas que no tienen existencia real, como decimos que la ceguera existe. Santo Tomás aplica esta distinción a nuestros enunciados sobre Dios: estos son verdaderos, pero no alcanzan el *actus essendi* divino, que permanece desconocido a nosotros⁵⁷.

Nos parece poco exacto interpretar la distinción que acabamos de ver,

⁵⁴ *In II Peri hermeneias*, lectio 2, n. 212.

⁵⁵ *L'être et l'essence*, Paris 1948, p. 283. Ver la crítica de L. M. Récis, "Gilson's Being and Some Philosopher", en *The Modern Schoolman*, 28 (1950-1951), 111-125.

⁵⁶ *In I. Peri hermeneias*, lectio 5, n. 73; Quodl. IX, 3 (=IX, q. 2, a. 2).

⁵⁷ Ver también *S. th.*, I, 3, 4, ad 2, donde Santo Tomás dice que el *esse* se dice de dos modos, a saber para significar el *actus essendi* y para significar la *compositio propositionis*. Cfr. también I, 48, 2 ad 2.

en los términos de un contraste entre el ser que expresa un estado y el ser en el sentido intensivo, pues, para Santo Tomás el juicio que se refiere a un hecho o un estado físico real, significa una *actualitas*, una realidad que es la fuente de perfección. Pero es posible que muchos hombres, al utilizar el verbo ser para significar la realidad de alguna cosa, no piensen de ninguna manera en un sentido intensivo del ser.

El juicio que nos formamos, es por lo común y en primer lugar un retorno a la realidad concreta, captada por los sentidos⁵⁸. Para explicar este retorno es necesario insistir en particular sobre el papel de la *cogitative*, la razón particular: "Motus qui est ab anima ad res... procedit in partem sensitivam prout mens regit inferiores vires. Et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam individualis quae alio nomino dicitur cogitativa".⁵⁹ Al utilizar el concepto del ente o de realidad, el espíritu, en presencia de síntesis (u oposiciones) concretan propuestas a él por la *cogitativa*, afirma o niega su realidad y, al menos en nuestras lenguas indo-europeas, emplea a menudo el verbo ser para significar lo que hace. Más tarde el espíritu forma juicios referidos al ser posible, sobre lo que ha sido y, eventualmente, sobre Dios. Al hacerlo puede utilizar el mismo verbo ser, pero en estos últimos casos este verbo significa en primer lugar la verdad de la composición y solo, mediatamente la estructura ontológica sobre la cual se funda esta verdad. Así, el primer sentido del verbo ser, a saber el de existencia ejercida, sigue siendo fundamental (significat per modum actualitatis absolutae)⁶⁰. Cuando decimos "existencia ejercida", entendemos la plena fuerza y la plena riqueza del ser, que es la fuente de todo lo que el ente es.

Se puede, nos parece, aún llevar el análisis más lejos y distinguir, en este plano de la significación fundamental del *esse*, entre un simple ser real, un ser allí, es decir, un formar parte del mundo sensitivo y en sentido metafísico. El sentido simple de *actualitas* es precisado un poco por la significación de *aliquid ponere in re*⁶¹ o de *esse in rerum natura*⁶². El sentido metafísico del *esse* viene a continuación, pero, como lo veremos luego, gracias a un proceso especial del espíritu.

El verbo *esse* está pues formado a partir del concepto de ente. Su sentido primero y fundamental es el de *actualitas*, ser real o realizado (que implica todas las riquezas del ser). El sentido de ser presente, parece así una cierta limitación de este primer sentido. Pero la significación de *actus essendi*,

⁵⁸ Q. d. de Veritate, q. 12, a. 2 ad 2: "Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus".

⁵⁹ Q. D. de verit., q. 10, a. 5.

⁶⁰ In I peri herm., lectio 5 n. 73.

⁶¹ De ente et essentia, c. 1.

⁶² In II Peri herm., lectio 2, n. 212.

entendido según su sentido en la metafísica del ser, presupone un proceso metafísico previo. Nos parece, en efecto, que la distinción, hecho por Gilson y Fabro entre los sentidos de un estado de ser y el *actus assendi*, tiene un fundamento, pero es necesario precisar aún cómo el espíritu pasa a la aprehensión de *esse* como *actus essendi* y plenitud de perfección⁶³.

El concepto del *esse* que es una determinación (y una limitación) del concepto de ente, es formado, a partir de los primeros juicios, por un cierto proceso de *abstracción*, gracias al cual el entendimiento expresa lo que es común a las diferentes maneras de ser real, enunciadas en estos juicios. En la realidad, el ser de las cosas es diferente en cada una de ellas: "Non idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis"⁶⁴. El ser es entonces conocido y significado como algo abstracto⁶⁵. En este proceso de abstracción el aspecto más individual y único de esta realidad permanece fuera de la consideración del entendimiento que forma el concepto del ser, aunque esta dimensión individual de ser sea tocada y alcanzada por el juicio. En este sentido restringido, la tesis de Etienne Gilson, a saber que no se puede formar un concepto del *esse*, nos parece verdadera⁶⁶.

En este proceso de abstracción el entendimiento agente interviene, como por otra parte en el juicio mismo⁶⁷. Intentemos ahora ver cómo alcanzamos un conocimiento más perfecto del ser. Aquí se plantea un nuevo problema, que no podemos evitar, puesto que proyecta luz sobre la cuestión que nos interesa. Se trata de saber cómo se realiza el ingreso en metafísica. Digamos para comenzar —y Maritain y Gilson tienen razón en este punto— que para Santo Tomás este ingreso no va de suyo. No es dado sino a algunos. Más sorprendentemente aún, Santo Tomás estima que Platón y Aristóteles no han ingresado realmente en metafísica. En apoyo de lo que acabamos de decir se pueden citar muchos textos: (a) a pesar de la afirmación tan clara de Aristóteles en *Metaph.* 1003 a 21 ("est autem scientia quaedam, quae speculatur ens in quantum ens...") Santo Tomás comenta así: "Primo *supponit* aliquam esse scientiam cuius subiectum sit ens"⁶⁸ (b) en su comentario sobre el sexto libro de la *Metafísica*, cap. primero, donde Aristóteles propone su teoría de la tripartición de las ciencias teóricas, Santo Tomás agrega una observación que destruye la base misma, sobre la cual Aristóteles funda esta división, por tanto de una "teología" tal como Aristóteles la concebía. Pues Santo Tomás nota

⁶³ ver E. GILSON, *Elements of Christian Philosophy* (Mentor Omega edit. 1963, p. 142). Para C. Fabro ver nn. 34 y 35.

⁶⁴ *S. Th.*, I, 3, 5.

⁶⁵ *Expos. in Boetii de hebdom.*, lectio 2; cfr *S. Th.* I, 12, 4 ad 3.

⁶⁶ *Being and Some philosophers*, Toronto 1949, p. 3: "Being is conceivable, to be is not".

⁶⁷ Ver *Q.d. de spir. creat.*, a. 10 ad 8; *S. Th.* I-II, 171, 2.

⁶⁸ In *IV Metaph.* lectio 1, n. 1165.

que la filosofía primera no considera *solamente* los seres separados e inmutables, sino también el ser sensible en tanto que ser⁶⁹. En efecto, el Doctor Angélico dirá a menudo que el sujeto de la metafísica es el ente⁷⁰; (c) más ilustrativo aún es un texto en el tratado de la creación en la *Suma Teológica*, donde Santo Tomás nota que Platón y Aristóteles no han superado el estadio de la consideración del ser en tanto que es esta substancia o en tanto que es un tal ser, pero que ciertos pensadores (*quidam*) han alcanzado a elevarse a la contemplación del ser en tanto que ser⁷¹.

En cuanto al modo preciso del acceso a la metafísica, Santo Tomás hace notar de una manera general, que ciertos conceptos admiten una abstracción ulterior a la abstracción total o formal, a saber la abstracción de toda materia inteligible⁷². La causa inmediata de la división de las ciencias no es la asimilación del entendimiento a una realidad estructurada, sino el entendimiento mismo⁷³: por el examen de su propio pensamiento el hombre puede comprender que hay en ser inmaterial (su pensamiento, su alma), como por otra parte lo puede comprender también, siguiendo los caminos que le conducen del mundo físico a la admisión de un Primer Motor inmóvil, de un Causa Primera, etc. Se trata de investigaciones que se sitúan en las fronteras de la física y de la metafísica⁷⁴. El descubrimiento de que todos los seres no son materiales, nos conduce mejor, puede conducirnos a un nuevo concepto del ente y del ser. Hasta el momento de este descubrimiento el ser no era para nosotros más que un ser real, un ser presente *in rerum natura*, pero ahora podemos considerar en el ente material, que sigue siendo el sujeto propio de nuestro entendimiento en este estado de unión con el cuerpo, la dimensión del ser en tanto que tal. Vemos que en este ente y su *esse* allí, hay la profundidad del *esse*, que es más fundamental que su realización particular en este ente, este cuerpo, este animal, el hombre. Santo Tomás hace en efecto, la distinción entre ser sin más (*esse simpliciter*), es decir una participación al ser mismo y, por otra parte, una participación a lo otro *para ser alguna cosa (ad hoc quod sit aliquid)*. Es necesario por lo tanto distinguir estratos en la realidad de las cosas, que, aunque coincidan en una misma y única realidad, resultan del hecho de que en esta realidad tan rica se encuentre el fundamento para hablar de una profundidad, de una densidad crecientes, a medida que uno se aproxima al núcleo más profundo del *esse*⁷⁵. Es así que descubrimos que el *esse* es la

⁶⁹ In VI *Metaph.* lectio 1, n. 1165.
la Métaphysique.

⁷⁰ In IV *Metaph.*, lectio 1, n. 531. Ver también el Proeminum del *Commentaire sur*

⁷¹ S. Th., I, 44, 2.

⁷² S. Th. I, 85, 1.

⁷³ *Expos. in Boethii de Trin.*, q. 5, a. 3. Ver nuestro *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii de Trinitate*, Rome, 1974, pp. 96 ss.

⁷⁴ In II *Physic.*, lectio 4, n. 175.

⁷⁵ *Expos. in libr. de hebdom.*, lectio 2, n. 30.

*actualitas omnium actuum et propter hoc perfectio omnium perfectionum*⁷⁶. Notemos que el tenor mismo de este célebre enunciado de Santo Tomás atribuye una prioridad a la *actualitas* por referencia a la *perfectio* (“...propter hoc...”) El así llamado sentido intensivo del ser resulta —según nuestra manera de pensar— del hecho de que el ser es la realidad de todo.

El ser mismo (*esse simpliciter*) es más fundamental que cada una de sus realizaciones particulares como cuerpo, animal u hombre⁷⁷. Lo cual quiere decir que la metafísica del ser desecha toda tentativa de reducir el *esse* al pensamiento (como intentar hacerlo ciertos representantes de la así llamada filosofía trascendental) o de substituir la metafísica por una meta-antropología.

Llegamos así a la conclusión de que el ser no presupone nada, sino que él es presupuesto por todos los otros efectos de la operación divina⁷⁸. Porque el ser de las criaturas es limitado, múltiple y contingente, descubrimos que los entes no son su ser, sino que hay una distinción real entre el supósito por una parte y su acto de ser por otra parte. Y de allí nos remontamos hacia Dios, cuya esencia es *esse per se subsistens*.

Desde el punto de vista histórico, Santo Tomás ha desarrollado esta concepción metafísica del ser a la luz de la fe cristiana en la creación, y más particularmente, a la luz de la revelación del nombre de Dios “*Ego sum qui sum*”, una revelación que él llama “esta verdad sublime”⁷⁹. Gilson tiene razón al señalarla. Sin embargo un proceder puramente filosófico hacia estas conclusiones es teóricamente posible y Gilson afirma, nos parece que sin razón, que las pruebas de la distinción real entre el supósito y el ser dependen del reconocimiento previo de la existencia de Dios⁸⁰. Por otra parte, es evidente que en una verdadera metafísica del ser todo está en relación y que la existencia limitada y en cada caso diferente de las cosas creadas, no puede ser pensada de otra manera que como una participación al *esse per se subsistens*⁸¹.

La elaboración de la doctrina de la distinción real nos permite ver que el *actus essendi* es lo que hay de más formal en el ente y por lo tanto de más íntimo⁸². Este acto de ser es “ejercido” por el supósito, pero juega sin embargo, respecto de él, el papel de una metacausa cuasi-formal y cuasi-eficiente, siendo el primer efecto, al mismo tiempo, de la causalidad divina.

⁷⁶ *Q. d. de potentia*, q. 7, a. 2 ad 9.

⁷⁷ *S. Th.*, III, 16, 9 ad 2. Cfr *q.d. de verit.*, q. 22, a. 6 ad 1: “Et tamen non est verum quod intelligere sit nobilius, quam esse”.

⁷⁸ *Q. d. de pot.*, q. 3, a. 4, Cfr *S.C.G.* II, c. 21 et *Comp. theol.* I, c. 68: “Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse quod omnes alii effectus proesupponunt et super quod fundantur”.

⁷⁹ *S. C. G.* I, c. 22.

⁸⁰ *Elements...*, p. 142.

⁸¹ *Q. d. de pot.*, q. 1, a 1: “Esse dicit aliquid perfectum sed non subsistens”.

⁸² *S. Th.* I, 8, 1: “Esse autem est quod est magis intimum cuiilibet et quod profundius inest, cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt”.

Bajo la influencia del existencialismo ciertos autores han incluso comparado el *actus essendi* con una actividad⁸³. Creyeron encontrar un apoyo para su teoría en un texto de Santo Tomás: "Eiusdem rationis sit tendere in finem et in fine quodammodo quiescere. Haec autem duo inveniuntur competere ipsi esse"⁸⁴. Sería necesario, sin embargo, responder que el *actus essendi* es más profundo que una actividad: ésta expresa lo que está contenido, en otro plano, en el *esse*. El *esse* no es un factor o un componente intermitente. Es la concentración permanente de la realidad de tal o tal ente, que, por su *esse*, es conservado en su identidad fundamental todo el tiempo que existe. Es por ello que se puede decir también con Santo Tomás que el *esse est aliquid fixum et quietum in ente*⁸⁵.

El sujeto de la metafísica, la realidad que la primera filosofía estudia, es por lo tanto el ente real, y en primer lugar el mundo físico del hombre⁸⁶. Lo que la metafísica estudia en el ente es su aspecto de ser, su realidad profunda. Santo Tomás designa este aspecto del ser, en su sentido más universal (que no está ya ligado a la materialidad de la aparición concreta del ente) por medio de los términos *ens commune* y *esse commune*. Estas expresiones significan, por lo tanto, que el ser de las cosas compuestas del acto de ser y de la esencia, y este ser, es percibido en su pureza (es decir, despojado de toda materialidad) gracias a un juicio negativo y concebido, a partir del conocimiento alcanzado en este juicio, por una abstracción formal para el *esse commune* y una abstracción total para el *ens commune*.

La primera y la segunda operación del espíritu son por lo tanto inseparables, aún en este nivel del pensamiento metafísico. Notemos todavía que el ser divino no está de ninguna manera contenido bajo el *esse commune*, sino que más bien es su causa⁸⁷. Lo cual quiere decir que el conocimiento del *actus essendi* no es la última palabra de la filosofía del ser de Santo Tomás. El entendimiento humano después de haber alcanzado el *esse commune* y la aprehensión del *esse* como *actus essendi*, debe continuar su camino siguiendo la vía de la causalidad, la vía de la negación y la vía de la eminencia para discernir, más allá de su horizonte natural otro *esse*, que es por sí mismo necesario y que es pura actualidad y perfección sin límite alguno. Pero el estudiar el *esse divinum*, que lo sobrepasa en todo sentido, el hombre debe permanecer en contacto con la realidad física, la suya y la del mundo, de los cuales Dios es la causa. Hay, por lo tanto, en el itinerario del entendimiento humano hacia y a través del ser, una implicación perpetua de la primera y

⁸³ G. PHELAN, "The Existentialism of St. Thomas", *proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1946, pp. 35-36.

⁸⁴ *Q. d. de verit.*, q. 21, a. 2.

⁸⁵ *S. C. G. I.*, c. 20.

⁸⁶ Cfr. *In VI Metaph.*, lectio 1, n. 1165.

⁸⁷ *De ente et essentia*, c. 5; *Q. d. de pot.*, q. 7, a. 2 ad 6; *S. Th.*, I, 3, 4 ad 1; *Expos. in libr. de div. nom.*, c. 5, lectio 2, n. 658, 660.

de la segunda operación del espíritu. Sería un error negar su distinción⁸⁸: mientras que el juicio asegura el contacto con la realidad existente (con la ayuda de la *cogitativa*), la *simplex apprehension* (que está lejos de ser una simple aprehensión) "conceptualiza", en cada caso, el conocimiento alcanzado en los juicios en los distintos planos de la realidad, que acabamos de enumerar.

IV

El esbozo que acabamos de dar habrá mostrado, según esperamos, que, a pesar de las apariencias de posiciones, a veces inconciliables, de los tres tomistas cuyas teorías hemos resumido, en lo que respecta a nuestro conocimiento del acto de ser, existe al menos una posibilidad de incluir casi todas sus afirmaciones en lo que creemos es la síntesis de Santo Tomás. La intuición del *esse*, tan capital en la interpretación que de Jacques Maritain, pero vigorosamente criticada por Gilson, puede ser salvada, si la entendemos como el contacto que tenemos en nuestros juicios sobre la realidad, con los entes concretos por la intermediación del conocimiento sensible y la *cogitativa*, conocimiento que acompaña necesariamente cada paso intelectual sobre el *esse*. La explicación que Gilson da de su teoría de la imposibilidad de un verdadero concepto del ser, puede también ser incluida en la síntesis de Santo Tomás: un proceso de abstracción interviene en la formación del concepto de *esse*. Como lo ha hecho Gilson, el Padre Fabro también ha puesto de relieve el sentido intensivo del ser como una plenitud de perfección. Notemos sin embargo que después de Santo Tomás el sentido de actualidad (el ser o el hacer real) precede al sentido del ser concebido como perfección. Este sentido se impone luego del ingreso en metafísica, cuando descubrimos que el supuesto participa del ser, pero no lo es y que, en el *esse* de los entes, se puede distinguir entre contenidos formales más particulares (ser esto o aquellos) por una parte, y el aspecto más formal y más profundo del *esse*, por otra parte, a saber el *esse* como fundamento de toda realidad y de toda perfección. Es necesario sin embargo insistir que aún esa idea "purificada" y más formal del *esse* no concierne más que al *esse* creado. La utilizamos, ciertamente, cuando hablamos de Dios, pero si sabemos verdaderamente lo que afirmamos o negamos de Dios, el concepto del *esse* aplicado a Dios, sufre una ulterior purificación, deviene entonces análogo, pero permanece, muy lejos, más aquí del *esse* divino en sí mismo que nosotros no alcanzamos.

LEÓN ELDERS

⁸⁸ J. OWENS, "Aquinas on knowing Existence", *Review of Metaphysic*, 29 (1976), 670-690, estima que el problema de saber si las dos operaciones del espíritu sean realmente distintas o bien que sean dos aspectos de una sola actividad, no tenía importancia para Santo Tomás. Pero esta duda es inadmisibile. Ver, por ejemplo, *In IV Metaph.*, lectio 6, n. 605.