



La constitución del ente en el tomismo contemporáneo
Tomás Tyn, Johannes Baptist Lotz, Cornelio Fabro
Pbro. Dr. Alain Contat
Dios y el hombre, vol. 3, n. 2, e050, 2019
ISSN 2618-2858 - <https://doi.org/10.24215/26182858e050>
<https://revistas.unlp.edu.ar/DyH/index>
Cátedra libre de pensamiento cristiano – UNLP
Seminario Mayor San José
La Plata, Buenos Aires, Argentina

LA CONSTITUCIÓN DEL ENTE EN EL TOMISMO CONTEMPORÁNEO

Tomas Tyn, Johannes Baptist Lotz, Cornelio Fabro

The Constitution of Being in Contemporary Thomism

Tomas Tyn, Johannes Baptist Lotz, Cornelio Fabro

Pbro. Dr. Alain Contat

alain.contat@wanadoo.fr

Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* – Roma – Italia

Resumen

Traducción del francés del estudio *La constitution de l'étant dans le thomisme contemporain: Tomas Tyn, Johann Baptist Lotz, Cornelio Fabro*, publicado originalmente en M. Raffray (dir.): *Actus essendi. Saint Thomas d'Aquin et ses interprètes*. Parole et Silence, Paris, 2019, pp. 369-433. Se analiza cómo fue entendida la metafísica tomista según los mencionados autores, y se da una posición propia al final.

Abstract

Translation of the article *La constitution de l'étant dans le thomisme contemporain: Tomas Tyn, Johann Baptist Lotz, Cornelio Fabro*, published in M. Raffray (dir.): *Actus essendi. Saint Thomas d'Aquin et ses interprètes*. Parole et Silence, Paris, 2019, pp. 369-433. It analyzes how Thomist Metaphysics has been understood by Tomas Tyn, Johannes Baptist Lotz and Cornelio Fabro. Author makes a critical evaluation of them.

Advertencia para el lector

El término francés *suppôt*, que traduce el latino *suppositum* y, en última instancia, el griego *hypóstasis*, no ha sido traducido por el español *supuesto* por los distintos sentidos de esta palabra que pueden llevar a un equívoco en metafísica. De hecho, mientras que *suppositum* señala a la substancia en cuanto ejerce el acto de ser como propio, el término *supuesto* puede aludir a esa misma realidad o, por el contrario, hacer dudar de su existencia. Por esta razón, hemos mantenido el término latino *suppositum* para traducir el francés *suppôt*. Contrariamente, el término francés *sujet* (que traduce el latino *subjectum*, y este, el griego *hipokéimenon*, y señala a la substancia como sustento de los accidentes) sí ha sido traducido por el español *sujeto*; aunque es posible un equívoco sobre este vocablo, sin embargo consideramos que puede salvarse sin dificultad. Hacemos notar que no seguimos el estilo de notas habitual en nuestra revista, sino el que aparece en el original que estamos traduciendo. Además, se han traducido todas las citas directamente de la lengua original cuando son así señaladas por el autor del artículo. Si no aparecen los originales a pie de página, nos ha bastado traducir del francés el sentido que el autor ha querido manifestar al utilizar esas citas en su texto. En contadas ocasiones hemos transcritto el término francés original a pie de página, para ganar claridad en la comprensión de la idea original del autor.

Recibido: 11/11/2019

Aceptado: 18/11/2019

Publicado: 28/11/2019



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

Nadie lo ignora: para santo Tomás de Aquino toda substancia creada, sea material o espiritual, se compone metafísicamente de dos principios realmente distintos, que son, por una parte, el *esse* o *actus essendi*, y, por otra, la *essentia*, llamada una vez *potentia essendi*¹. Una larga y venerable tradición interpretativa ha despejado, primero, la profunda originalidad de esta tesis respecto de las doctrinas devenidas concurrentes de Juan Duns Escoto o de Francisco Suárez, después –y sobre todo– el rol arquitectónico que ella ejerce no solamente en la filosofía primera, sino también en el conjunto de la especulación filosófica y teológica del Doctor Común. Casi independientemente de sus métodos y de sus contextos, los célebres trabajos del P. Norbert del Prado (1911), de Étienne Gilson (1942), de Mons. John Wippel (2000)², por citar solamente algunos jalones significativos, han suscitado un consenso amplio y legítimo sobre este punto capital.

Con todo, desde los años cincuenta, los historiadores de la metafísica tomista han mostrado que los dos principios del ente han sido comprendidos de formas muy diversas e incluso contradictorias por los discípulos de santo Tomás. De hecho, en 1959, el P. Johannes Hegyi establecía que los comentadores dominicos, desde Jean Cabrol (Capreolus) hasta Tomás de Vío (Cayetano), habían progresivamente reducido el significado del término *esse* a la noción de *existentia*³. Más recientemente, Géry Prouvost ponía de manifiesto la neta oposición entre Cayetano y Báñez respecto del rol del *esse* en el *ens*, concebido como *existentia*, ya que el primero la interpretaba como el acto perfectivo último del ente, mientras que el segundo veía en ella su acto primero constitutivo. En el mismo capítulo, mostraba también que Étienne Gilson y Cornelio Fabro evaluaban de manera contradictoria la lectura del *esse* que, precisamente, Báñez defiende contra Cayetano: para el filósofo francés, el

¹ Cf. S. THOMAS, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis* (en adelante: *In Phys.*), Lib. VIII, lect. 21 (Marietti, n° 1153): “In omni ergo substantia quantumcumque simplici, post primam substantiam simplicem, est potentia essendi”.

² Pensamos en Norberto DEL PRADO, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Fribourg (Suisse), Ex typis Consociationis S. Pauli, 1911, notablemente pp. 71-79 y 310-337; Étienne GILSON, *Le thomisme*, 6^e éd. Revue, Paris, Vrin, 1965⁶, pp. 153-189; John F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas, From Finite Being to Uncreated Being*, Washington (D.C.), The Catholic University of America Press, 2000, pp. 94-76.

³ Cf. Johannes HEGYI, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin: Capreolus, Silvester von Ferrara, Cajetan*, [Pullacher Philosophische Forschungen, 4], Pullach bei München, Verlag Berchmanskolleg, 1959, en particular pp. 121-135 sobre la posición de Cayetano.



confesor de santa Teresa de Ávila tuvo el gran mérito de ver en el *esse* el acto originario del ente que la esencia “potencializa”, mientras que, para su colega italiano, el mismo Báñez confunde el acto de ser, que es un principio, con su resultado, que es la existencia⁴.

Hay, así, entre los discípulos de santo Tomás (y por mucho tiempo), un acuerdo casi unánime sobre la composición de la esencia y del *esse*, y algunos desacuerdos considerables sobre la naturaleza de esta composición y de sus constitutivos como también sobre las consecuencias que se derivan de ello. De esta constatación se siguen tres cuestiones conexas. En primer lugar, sería normal preguntarse cuáles textos tomasianos relativos al análisis del ente autorizan, al menos a primera vista, una pluralidad de interpretaciones opuestas entre sí. Sobre esta base, convendría relevar, en segundo lugar, un inventario sistemático de las posiciones aparecidas desde el siglo XV o XVI hasta nuestros días, y manifestar la coherencia interna propia de cada una. Sería necesario, en tercer lugar, determinar si la pluralidad de interpretaciones es ineluctable, porque los enunciados del Aquinate serían decididamente incompatibles entre sí, o bien si, al contrario, esta pluralidad puede ser controlada e incluso superada, porque aparece en aspectos contrastantes, pero no contradictorios, que el ente y sus principios ofrecen a la mirada de la inteligencia. El examen detallado de estas tres grandes cuestiones requeriría evidentemente el espacio de una vasta monografía enteramente dedicada a esta empresa, lo cual sobrepasa el cuadro de la presente obra colectiva*. Sin embargo, habiendo ya publicado varios estudios preparatorios sobre este tema⁵, querríamos diseñar aquí un primer esbozo de este vasto proyecto, limitándonos a un número

⁴ Cf. Géry PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, Paris, Cerf, 1996, pp. 91-102.

* N. del T.: El presente texto fue publicado originalmente, como hemos señalado en la primera página, en una obra colectiva en francés.

⁵ Cf. Alain CONTAT, «Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento (prima parte)», *Alpha Omega* 11/1 (2008), pp. 77-129; Id., «Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento (seconda parte)», *Alpha Omega* 11/2 (2008), pp. 213-250; Id., «Il confronto con Heidegger nel tomismo contemporaneo», *Alpha Omega* 14/2 (2011), pp. 195-266; Id., «La quarta via di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico», en Carmelo PANDOLFI y Jesús VILLAGRASA (ed.), *Sant'Anselmo d'Aosta "Doctor Magnificus", A 900 anni dalla morte*, Roma – Morolo, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum – If Press, 2011, pp. 102-174; A. CONTAT, «L'analyse de l'étant et le constitutif de la personne dans le thomisme du xx^e siècle», *Espíritu* 62/146 (2013), pp. 241-275; Id., «L'analogia dell'ente e l'Essere sussistente nel tomismo contemporaneo», *Alpha Omega* 20/3 (2017), pp. 635-697.

restringido de *problemata* textuales y doctrinales, así como a tres metafísicos que encarnan tres grandes tendencias del tomismo del siglo XX. Para mejor mostrar la riqueza del asunto, hemos elegido autores extranjeros*. En la perspectiva así definida, articularemos nuestra propuesta en tres etapas:

1. Comenzaremos por desplegar una serie orgánica de cuatro aporías relativas a la constitución del ente considerada integralmente.
2. Después, expondremos las soluciones que estos problemas reciben en lo que aparecerá como tres lecturas del acto de ser y del ente irreductibles entre ellas, y haremos ver la coherencia interna de cada una.
3. Por último, consideraremos estas doctrinas de manera reflexiva, mostraremos cómo y por qué ellas se vinculan a tres significados por sí del término *ens*, antes de, y a fin de, formular un juicio de verdad.

1. Cuatro aporías en torno del ente tomado integralmente

En el universo que nos rodea, la experiencia común identifica realidades que tienen una naturaleza existente, a la cual se vinculan ciertas propiedades. Notablemente, es el caso de los vivientes: observando el árbol que está frente a mi ventana del otro lado de la avenida, lo reconozco como un tilo, cuyas hojas tienen una configuración y un color típicos. El análisis metafísico elemental prolonga este acercamiento⁶, y distingue en el tilo, no en tanto que es un vegetal de tal o tal especie, sino en tanto que es un ente, cuatro instancias de las cuales es preciso dar cuenta a continuación con profundidad: 1. Este árbol es un ente, y, bajo este aspecto, es algo que *es*; 2. Este ente tiene una esencia substancial, que es justamente aquella de tilo; 3. Él es también alguna cosa que subsiste, porque tiene el ser en sí mismo y no en otro; 4. En fin, él tiene necesariamente ciertos accidentes, y, en primer lugar, algunos accidentes propios. Lo mismo puedo decir de la golondrina que se posa sobre el tilo, o bien de un joven que se detiene un instante para refrescarse a la sombra de su follaje. En el lenguaje de la Escuela, el ente así existente, subsistente y operante es un *suppositum*, es decir, un todo que integra las cuatro características que

* N. del T.: Se trata de autores no franceses.

⁶ Bien decimos “el análisis metafísico”, porque nos situamos en el registro del ente en tanto que tal, y no en el del ente en tanto que móvil, el cual compete a la filosofía de la naturaleza.



acabamos de enumerar. Pero encontramos que, para cada una de ellas, los diferentes lugares clásicos del *corpus thomisticum* parecen oponerse, hasta contradecirse formalmente, incluso cuando la parte que de ellos se toma se ubica en el contexto y en la cronología entera. Un breve inventario nos convencerá de ello.

[I] *El estatus del esse*

Es sabido que el verbo substantivado *esse* es eminentemente analógico, como todos los términos cuyos significados pertenecen a la esfera de las nociones trascendentales. En un trabajo histórico llevado adelante sin ninguna tesis preconcebida –lo cual es precioso a nuestro propósito–, el P. Albert Patfoort distinguía once usos principales del término *esse*. Entre ellos, identificaba tres sentidos (numerados del 7 al 9 en su tabla) que calificaba de técnicos:

Interpretaciones técnicas de Aristóteles y Santo Tomás.

7) Verdad de los juicios. *Ens verum*. “Existencia”, incluso de las privaciones.

8) La esencia o naturaleza real de las cosas y de sus accidentes, sin exclusión, ni, tampoco, presentación expresa de su acto de ser.

9) El acto de ser⁷.

El autor toma esta tríada de un pasaje de la cristología del *Scriptum super libros Sententiarum*, es decir, de un texto de juventud:

Según el Filósofo, en el libro V de la *Metafísica*, el ser se dice de dos maneras. De una manera, según lo que en el mismo lugar dice, el ente es un predicado accidental, y este ser no es en la cosa, sino en la mente, que conjuga predicado con sujeto, como dice el Filósofo en el libro VI de la *Metafísica*. De donde que esta cuestión no es sobre este [modo de decir el ser]. De otra manera, el ser se dice [en tanto] que es pertinente a la naturaleza de la cosa, en cuanto que se divide según los diez géneros, y este ser es ciertamente en la cosa, y es el acto

⁷ Albert PATFOORT, *L'unité d'être dans le Christ d'après S. Thomas*, Paris – Tournai – Rome, Desclée, 1964, pp. 290-291: “Interprétations techniques d’Aristote et saint Thomas. 7) Vérité des jugements. *Ens verum*. « Existence », même des privations. 8) L’essence ou nature réelle des choses et de leurs accidents, sans exclusion, ni, non plus, présentation expresse de leur acte d’être. 9) L’acte d’être”. La semántica del *esse* constituye el objeto de las pp. 279-291.

del ente que resulta de los principios de la cosa, como resplandecer es el acto de lo resplandeciente. A veces sin embargo se toma ser en lugar de esencia, según la cual la cosa es [lo que es], porque los principios [de los actos], como las potencias o los hábitos, tienen la disposición de ser significados por los actos⁸.

El *esse* que “significa la verdad de la proposición” (sentido 7 en la tabla del P. Patfoort) es la conjunción del predicado con el sujeto (es decir, la intención segunda de atribución) en tanto que ella atiende a la pertenencia de la forma significada por el predicado en la cosa denotada por el sujeto (es decir, la intención primera de la segunda operación del espíritu). Desde luego, este *esse* se funda sobre la actualidad del predicado en el sujeto, que puede ser real, pero en sí mismo es intramental, como lo nota santo Tomás. En la cosa (sentido 8), el ser “a veces se toma en lugar de esencia, según la cual la cosa es [lo que es]”. Retengamos que el ente en acto comprende necesariamente una esencia, y que ella es el principio que le asigna a la actualidad de este ente su determinación constitutiva. En fin, el *esse* designa aquello que el Doctor angélico llama aquí y en otros cuatro lugares *actus entis*⁹: el acto que procede de los principios de la cosa (sentido 9). Este uso, en tanto que es distinto de

⁸ S. THOMAS, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lomardi episcopi Parisiensis t. 3* (en adelante: *In III Sent.*), dist. 6, q. 2, a. 2, c: “secundum Philosophum 5 Metaph., esse duobus modis dicitur. Uno modo secundum quod ibidem dicit, ens est prædicatum accidentale; et hoc esse non est in re, sed in mente, quæ conjungit prædicatum cum subjecto, ut dicit Philosophus in 6 Metaph. Unde de hoc non est hic quæstio. Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera; et hoc quidem esse est in re, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis. Aliquando tamen sumitur esse pro essentia, secundum quam res est: quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiae vel habitus”.

⁹ Cf. S. THOMAS, *In III Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 5, ad 2: “Philosophus non accepit esse secundum quod dicitur actus entis (sic enim relatio non habet esse ex eo ad quod dicitur, sed ex subjecto, sicut omnia alia accidentia), sed accipit esse pro quidditate, vel ratione, quam significat definitio”; *Quaestiones disputatae De Veritate* (en adelante: *De veritate*), q. 10, a. 8, ad 12: “Esse enim est actus entis”; *Quaestiones de quolibet* (en adelante: *Quodlibet*) IX, q. 2, a. 2, c: “Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura”; *Quodlibet* XII, q. 1, ad 1: “esse dupliciter dicitur: quandoque enim esse idem est quod actus entis; quandoque autem significat compositionem enuntiationis, et sic significat actum intellectus”. Según el P. Jean-Pierre TORRELL, en *Initiation à saint Thomas d’Aquin*, Paris, Cerf, 2015³, pp. 433-434, 437 y 443, todos los textos que acabamos de citar se ubican en el primer período de santo Tomás en París (1252-1259), salvo el *Quodlibet* XII, que fue disputado durante el segundo período de enseñanza en París (1268-1272), pero cuya *reportatio* no fue revisada por santo Tomás.



aquel que remite a la esencia, connota el acto en virtud del cual el ente es precisamente un ente, pero lo ve aquí en el ente, y como un resultado que depende de la categoría que lo mide. Podemos decir que se trata, a esta altura de la reflexión tomasiana, del ser en acto propio de cada ente real: aquello por lo que, en el tilo, la esencia de la substancia, la de la cantidad, la de la cualidad, son en acto.

En el Comentario a las Sentencias, y tres veces en sus obras posteriores, santo Tomás hace uso de la locución *actus essentiae*, cuyo sentido es muy cercano a *actus entis*. La aparición más tardía se encuentra en el *De potentia*:

Pero los accidentes que por accidente son en el sujeto de ninguna manera duran perpetuamente según su naturaleza. No puede ser de este modo el mismo ser substancial de la cosa, ya que es acto de la esencia¹⁰.

El *actus essentiae* es aquello en virtud de lo cual la esencia substancial es en acto. La expresión tiene la gran ventaja de fundar implícitamente la actualidad de la esencia sobre un principio que no es la esencia, sino el *esse rei substantiale*.

Mientras que santo Tomás recurre a los dos sintagmas precedentes casi únicamente en las obras que se remontan a su primer período de enseñanza en París, utiliza *actus essendi* a lo largo de toda su carrera –es verdad, de manera puntual–. Un buen ejemplo de ello encontramos en la *Sententia super Metaphysicam*: “en cambio, este nombre *ente* se impone por el acto de ser”¹¹. En

¹⁰ S. THOMAS, *Quaestiones disputatae de potentia* (en adelante: *De potentia*), q. 5, a. 4, ad 3: “Sed accidentia quae per accidens insunt subiectis, nullo modo in perpetuum durant secundum naturam. Huiusmodi autem esse non potest ipsum esse rei substantiale, cum sit essentiae actus”. Hemos citado el pasaje *ad litteram* a partir de la edición Marietti. Nos preguntamos si el texto original de segunda frase no sería “Huiusmodi autem esse non potest esse ipsum esse rei substantiale”, lo cual volvería el sentido más claro. Los otros lugares donde aparece *actus essentiae* son los siguientes: *In I Sent.*, dist. 4, q. 1, a. 1, ad 2; dist. 19, q. 5, a. 1, arg. 1; dist. 28, q. 2, a. 3, *expositio textus*; dist. 33, q. 1, a. 1, ad 1; dist. 37, q. 1, a. 2, c; *De veritate*, q. 10, a. 1, arg. 3; *De potentia*, q. 5, a. 4, ad 3 (principio de la respuesta).

¹¹ S. THOMAS, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis exposition* (en adelante: *In Metaph.*), Lib. IV, lect. 2 (Marietti, n° 553): “hoc vero nomen Ens, imponitur ab actu essendi”. Fuera de este lugar, se encuentra *actus essendi* con sus declinaciones en *In I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 1, c; q. 4, a. 2, ad 2; q. 5, a. 2, c; *In III Sent.*, dist. 11, q. 1, a. 2, ad 2; *De veritate*, q. 1, a. 1 c et ad s.c. 3; *Quodlibet IX*, q. 4, a. 1, c; *Summa theologiae* (en adelante: *Sum. theol.*), I^a, q. 3, a. 4, ad 2; *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 1; *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, lect. 2 (Leonina, t. 50, l. 57-59). Este último texto es

tanto que *actus entis* dirige la mirada del entendimiento hacia el ente ya constituido (el *ens*), la expresión *actus essendi* se concentra sobre el acto propio del verbo *esse*, de la misma manera que *actus intelligendi* significa el acto propio del *intelligere*¹². El acto de ser es, entonces, “la actividad” constitutiva del *esse*, la cual consiste enteramente en hacer ser esto que hay de ser en el ente. Esta perífrasis pesada nos ayuda a comprender que el *actus essendi* no es un resultado, sino un principio.

Pero, ¿qué hay que entender precisamente por este “hacer ser” el ente? Para numerosos tomistas que se inspiran en los comentaristas dominicos de los siglos XVI y XVII, “hacer ser” es “hacer existir”¹³. Esta interpretación, que goza de una gran autoridad, podría reclamar uno de los lugares del *corpus thomisticum* justamente más célebres para nuestra problemática:

Pero cualquier forma designada (*signata*) solo se intelige en acto a través de aquello que es puesto [en] el ser (*esse*). Pues la humanidad o la igneidad puede ser considerada como existente en la potencia de la materia, o en la virtud del agente, o también en el intelecto: pero lo que tiene ser (*esse*) se hace existente en acto¹⁴.

La diferencia entre la forma, de una parte, considerada en la potencia pasiva de la materia, en la potencia activa del agente o aun en el intelecto, y, de otra parte, considerada teniendo el *esse*, es que ella es “vuelta existente en acto”. En la medida en que la naturaleza del ser se identifica con esta función existencial, se concluye fácilmente que el *esse* solo es la *existentia* de la cosa fuera de sus causas y de la inteligencia.

particularmente claro: “possumus dicere quod ens siue id quod est sit in quantum participat actum essendi”.

¹² Ver un ejemplo en S. THOMAS, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* (en adelante: *De spiritualibus creaturis*), a. 10, ad 12.

¹³ Una posición emblemática, a este respecto, es la del célebre manual de Josephus GRETT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. II, *Metaphysica – Theologia naturalis – Ethica*, Barcelona – Freiburg i. Br. – Roma – New York, 1961¹³, n° 704, p. 118: “Cum essentia sit id, quo ens est tale, esse est id, quo est seu existit. [...] Existit quidem ens ab alio formaliter per suum esse”.

¹⁴ S. THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9: “Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens”.



Pero santo Tomás presenta también el *esse*, en algunos lugares que se remontan a su primer período en París, como el correlato propio de la segunda operación del espíritu: “La primera operación atiende a la quiddidad de la cosa, la segunda, a su *esse*”¹⁵. El ser es aquí la pertenencia de la quiddidad aprehendida por el predicado en la cosa denotada por el sujeto. En efecto, el juicio de percepción elemental que finaliza en la enunciación “esto es un tilo” está fundado sobre el ser realmente tilo de lo que es designado por el pronombre deíctico “esto”. Pero el ser-tilo solo es el ser en acto de la quiddidad de tilo que la cópula “es” pone en el objeto considerado. Aunque el Tomás de la madurez no propone más el paralelismo estricto entre las dos operaciones del espíritu y los dos principios del ente, insiste en cambio sobre este significado del verbo conjugado “es” como ser en acto:

Pues ‘es’, dicho absolutamente (*simpliciter*), significa ser en acto, y por esto significa por modo de verbo. Porque, en verdad, la actualidad que principalmente significa este verbo ‘es’, es comúnmente la actualidad de toda forma o acto, substancial o accidental, de donde que, cuando queremos significar cualquier forma o acto que actualmente es en algún sujeto, lo significamos a través del verbo ‘es’, absolutamente según el tiempo presente, relativamente (*secundum quid*) según los otros tiempos¹⁶.

Dentro de un enunciado del tipo $|s \text{ es } p|$, “es” significa entonces la actualidad de p en s . Pero, ¿no se puede universalizar esta valencia ontológica de la cópula, y deducir de ella que el verbo ‘es’ significa todo lo que puede ser en acto (*esse actu*), antes de toda concretización en una forma y un sujeto? Si tal fuera el caso, se podría formalizar esta totalidad por medio del infinitivo sustantivado “ser” (*esse*), cuyo sentido sería entonces la totalidad de lo que

¹⁵ S. THOMAS, *In I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1, ad 7: “prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius”. Cf. también *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3, c; *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 3, c.

¹⁶ S. THOMAS, *Expositio Libri Peryermenias*, I, lect. 5 (Leonina, l. 395-405): “[...] nam ‘est’ simpliciter dictum significat esse actu, et ideo significat per modum uerbi. Quia uero actualitas, quam principaliter significat hoc uerbum ‘est’, est communiter actualitas omnis forme uel actus, substancialis uel accidentalis, inde est quod, cum uolumus significare quamcunque formam uel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc uerbum ‘est’, simpliciter quidem secundum presens tempus, secundum quid autem secundum alia tempora”.

puede ser en acto. Señalemos ya que, en esta hipótesis, el término *esse* no significaría directamente el ser en acto, sino todo aquello que *podría* ser en acto a título de objeto posible de un juicio afirmativo verdadero.

Sin embargo, el significado del *esse* como acto que, en los textos de santo Tomás, prevalece sobre la existencia de la forma o el ámbito de la cópula, es aquella de actualidad y perfección originarias. Tal es el alcance obvio del *locus maior* del cual hemos ya citado un fragmento:

Esto que llamo *esse* es la actualidad de todos los actos y, a causa de esto, es la perfección de todas las perfecciones. No hay que pensar que a esto que llamo *esse* se agregue algo que sea más formal que él, determinándolo como el acto a la potencia: el *esse* que es de este modo es otro según la esencia de aquel al cual se agrega [algo para] determinarlo¹⁷.

“La actualidad de todos los actos”: esta fórmula, en la pureza cristalina de la lengua tomasiana que excluye las redundancias puramente retóricas, ¿no quiere decir necesariamente que el *esse* es en el ente la fuente de toda la actualidad presente en él? En ese caso, toda la perfección existencial, formal u operativa del *suppositum* real en acto procedería, por escalones sucesivos, del acto de ser como de su principio originario.

Vemos así que el *esse*, en tanto que distinto de la esencia, puede ser interpretado de tres maneras profundamente distintas. En la primera hipótesis, se relaciona con la existencia de la esencia, y, entonces, se opone al *esse* entendido en sentido formal (sentido 8 de la tabla de Patfoort). En la segunda hipótesis, significa el fundamento ontológico de la atribución, y, por consecuencia, apunta al *esse* comprendido en sentido copulativo (sentido 7 de Patfoort). Y en la tercera hipótesis, designa la actualidad de todo lo que es en acto, e intensifica entonces el *esse* como *actus entis* (sentido 9 según Patfoort) en *actus essendi* fontal.

¹⁷ S. THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9: “[...] hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam : esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum”.



[II] *El estatus de la esencia*

En tomismo, la esencia es en el ente finito “lo distinto” al *esse*. Pero, ¿cuál es su naturaleza propia, en sí misma y frente al *esse* que la actúa? En la substancia compuesta, el análisis ontológico discierne una doble composición: aquella que instituye una esencia (individual) por la unión de la forma y de la materia, y aquella que constituye la substancia en acto real en virtud de la actuación de esta esencia por el *esse*:

En las cosas compuestas debe considerarse un doble acto, y una doble potencia. Pues en primer lugar ciertamente la materia es como potencia respecto de la forma, y la forma es su acto; y, otra vez, la naturaleza constituida desde la materia y la forma es como potencia respecto del *esse* mismo, en cuanto que es receptiva del mismo.

Luego, la doble composición entraña una dualidad de actos y de potencias en la cosa. Dentro de la esencia, la materia es potencia y la forma es acto, pero la esencia tomada como un todo es ella misma en potencia por relación al *esse*. Ergo, la forma ocupa una posición ontológica intermediaria, en virtud de la cual ella es acto frente a la materia y potencia frente al *esse*. En la substancia inmaterial, esta dualidad perdura. Por una parte (y como en el caso de la esencia compuesta), la forma es en potencia con relación al *esse*, como lo explica la continuación del texto citado:

Así pues, removido el fundamento de la materia, si permanece alguna forma de una naturaleza determinada por sí misma subsistente, no en la materia, todavía se comparará a su ser como la potencia al acto¹⁸.

¹⁸ S. THOMAS, *De spiritualibus creaturis*, a. 1, c: “in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum”. Según J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d’Aquin...*, p. 440, esta cuestión disputada fue sostenida en Roma entre 1267 y 1268.

Por otra parte, toda forma tiene razón de acto, como lo enseña santo Tomás siguiendo a Aristóteles: “toda forma es acto”¹⁹. En suma, sea la esencia creada compuesta o una forma subsistente, es a la vez potencia en tanto que está ordenada al *esse* y acto en tanto que tiene razón de forma.

Esta doble valencia de la esencia, a través de la forma, recoge una cuestión precisa, que no ha sido casi tematizada: ¿de dónde proviene la actualidad de la forma en tanto que forma? ¿Se trata de una actualidad originaria, que el *esse* realiza, pero no constituye? ¿O se trata, en cambio, de una actualidad participada, que resulta del *esse* en la línea misma de la forma? En el primer caso, la esencia recibiría del *esse* su existencia pero no su actualidad propia; en el segundo caso, la esencia debería al *esse* tanto su perfección formal cuanto su existencia real. Cualquiera de las dos tesis buscará reivindicar para sí ciertos lugares del *corpus thomisticum*, sin excluir las obras de madurez. Es así que, para sostener la actualidad autónoma de la forma, se podría citar un inciso de la *I Pars*: “la forma, en tanto que forma, es acto”²⁰. Para muchos tomistas, la reduplicación exige que la forma goce de una actualidad que le sea enteramente propia, aun cuando ella no sería real sin el *esse* – *existentia*. Inversamente, para defender la actualidad participada de la forma, se puede invocar una analogía de proporcionalidad formulada en la Cuestión disputada *De spiritualibus creaturis*: “la misma esencia de la forma se compara al *esse* como la potencia al *propio* acto”²¹. Esta proposición parece indicar que el *esse* es el acto *propio* de la forma subsistente inmaterial, de tal suerte que esta sólo tiene algo de actualidad por aquel. Dado que estas dos justificaciones de la perfección formal están en oposición de contradicción, será preciso decidir por una de ellas.

[III] *El fundamento de la subsistencia*

El ente en sentido propio es la substancia, porque solo ella tiene el *esse* por sí: “la substancia es el ente como teniendo el *esse* por sí”²². Pero tener el ser en sí, es –en sentido metafísico– subsistir; y si el sujeto subsistente es de

¹⁹ S. THOMAS, *De spiritualibus creaturis*, a. 3, c: “omnis forma est actus”.

²⁰ S. THOMAS, *Sum. theol.*, I^o, q. 75, a. 5, c: “forma, in quantum forma, est actus”.

²¹ S. THOMAS, *De spiritualibus creaturis*, a. 6, c: “Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad *proprium* actum”. Las cursivas son nuestras.

²² S. THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 7, c: “substantia est ens tamquam per se habens esse”.



naturaleza racional o espiritual, es una persona. Esta subsistencia de la substancia creada pone un problema ontológico distinto de los dos precedentes: ¿en virtud de qué el subsistente subsiste? ¿Basta para ello que el *esse* actúe la esencia substancial individual? En este caso, la subsistencia consistiría simplemente en la posesión por parte de la substancia de su acto de ser propio. ¿O bien, al contrario, será necesario postular una tercera entidad que haga a la substancia tal*, gracias a la cual la esencia substancial pase de la condición de principio formal a aquella de *suppositum* o persona? Esta alternativa devino una cuestión clásica desde los siglos XV y XVI. En efecto, Capreolo pensaba que el *suppositum* está formalmente constituido por la unión del *esse essentiae* y del *esse existentiae*, mientras que Cayetano juzgaba necesario agregar a la esencia un “modo terminativo”, la *subsistentia*, destinada a cerrar la substancia sobre sí misma y volverla así sujeto del *esse*²³. Desde ese momento, los tratados tomistas de cristología tienen la costumbre de tomar posición por relación a estas dos doctrinas.

Dos pasajes muy breves de santo Tomás ofrecen un soporte textual a las dos tesis antagónicas. En el *Quodlibet* II, el Aquinate parece disociar netamente la *ratio suppositi* del *esse*:

Aunque el *esse* mismo (que, sin embargo, concierne al *suppositum*) no pertenece a la razón de *suppositum*, y tampoco pertenece a la razón de naturaleza, es claro que *suppositum* y naturaleza no son en todo idénticos en aquellos [entes en los que] la cosa no es su ser²⁴.

Esta respuesta apunta a confirmar que, en el ángel, el *suppositum* es distinto de la naturaleza, no obstante la inmaterialidad de la forma subsistente. Para tal fin, es preciso distinguir la manera en que el uno y la otra se relacionan

* N. del T.: En el original francés: *postuler une troisième entité substantifiante*.

²³ Se encuentra una presentación y una discusión detallada de estas dos posiciones históricas en Eudaldo FORMENT GIRALT, *Ser y persona*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 1983²; Id., *Persona y modo substancial*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1984².

²⁴ S. THOMAS, *Quodlibet* II, q. 2, a. 2, ad 2: “licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse”. Según J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d’Aquin...*, p. 492, los *Quodlibet* I a VI fueron disputados durante el segundo período de enseñanza en París, entre 1268 y 1272. Se trata, pues, de un texto de la madurez tardía.

con el *esse*. Este no entra de ningún modo en la *ratio*, es decir, en la noción definitoria de la naturaleza, puesto que la esencia y el acto de ser son realmente diferentes en toda creatura. En cambio, el *esse* toca (*pertinet*) al *suppositum*, sin por eso pertenecer estrictamente a su *ratio*. Hay entonces un hiato entre la naturaleza y el *suppositum*, según que la primera se opone al *esse*, mientras que el segundo “desemboca en” o bien “tiene que ver con” ese mismo *esse*. Pero si son distintos el *esse* y la *essentia* o *natura*, y distintos también el *suppositum* y la *natura*, y distintos todavía el *suppositum* y el *esse*, ¿no debemos concluir necesariamente que el *suppositum* solo puede distinguirse del acto de ser y de la esencia agregando a ella una entidad que la disponga a recibir a aquel? Tal fue, en el siglo XX, el motivo que condujo al P. Guérard des Lauriers a poner tres principios en el ente finito²⁵.

Empero, una observación de la *III Pars* parece anclar la subsistencia en el acto de ser:

Pues el *esse* concierne a la misma constitución de la persona: y así, en cuanto a esto, se halla según la razón de término. Y por esto, la unidad de la persona requiere la unidad del *esse* mismo completo y personal²⁶.

Sin necesariamente contradecir de manera formal al texto precedente, al cual es ligeramente posterior, este pasaje le aporta una precisión que da un giro a la perspectiva. Mientras que el Doctor angélico, en el *Quodlibet* II, solamente afirmaba que el *esse* toca al *suppositum*, aquí enseña que el mismo *esse* atañe a la constitución de la persona, es decir, del *suppositum* por excelencia. De esto se puede deducir que el *esse* es un constituyente del *suppositum* creado tomado integralmente, a pesar de que no sea parte de su *ratio*: en efecto, la definición estricta de un objeto incluye lo que él es (en este tema, una substancia subsistente), pero no lo que él tiene (en este tema, el *esse*).

En definitiva, es preciso elegir entre dos maneras de integrar los dos textos citados. O bien la subsistencia de la substancia está constituida por el *esse*, incluso si el subsistente puede ser definido, por decir así, “bajo” el *esse* que

²⁵ Cf. Michel-Louis Guérard DES LAURIERS, «La struttura ternaria dell'ente creato», en *Renovatio* 9 (1974), pp. 443-479.

²⁶ S. THOMAS, *Sum. theol.*, III^a, q. 19, a. 1, ad 4: “Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae : et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis”.



lo funda; o bien, contradictoriamente, la subsistencia es una entidad distinta del *esse* y de la *essentia*, aunque el subsistente “toque” al *esse* gracias a esta tercera instancia.

[IV] *El esse del accidente*

El tilo que evocábamos más arriba florece en el mes de junio*, y tiene sesenta años de edad: en términos metafísicos, este *suppositum* existente es el sujeto de los accidentes predicamentales, de los cuales algunos son propios (las flores [vivientes]) y otros son simplemente predicables (la edad del árbol). Estos accidentes poseen una cierta determinación formal, cuyo género es aquel de la categoría a la cual pertenezcan; y ellos gozan también de una existencia real, que se añade de alguna manera a la de la substancia en la que inhiere. Sobre estos dos puntos, todos los discípulos del Doctor angélico están de acuerdo. La aporía no concierne entonces ni a la esencia ni al simple hecho de existir, sino al principio de ser: ¿recibe el accidente su inherencia efectiva en el *suppositum* de un *esse* que le sería propio, o bien este *esse in echa* raíces en el único *actus essendi* de la substancia? A este respecto, los textos de santo Tomás son contrastados, de tal suerte que los comentadores y los intérpretes no han cesado de dividirse sobre el asunto²⁷.

Una respuesta a una objeción, en el Comentario a las Sentencias, atribuye a los accidentes eucarísticos una composición entitativa entre sus *esse* y sus esencias:

Puesto que estos accidentes tienen *esse* y esencias propios, y su esencia no es su ser, consta que, en ellos, su ser es distinto de lo-que-es; y así tienen aquella composición que se encuentra en los ángeles, y además la composición de las partes de la cantidad, que en los ángeles no se encuentra²⁸.

* N. del T.: El tilo florece en junio en el hemisferio norte.

²⁷ Una detallada presentación histórica de este problema se encuentra en John WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas...*, pp. 253-265.

²⁸ S. THOMAS, *In IV Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 1, q. 3, ad 5: “cum ista accidentia habeant esse et essentias proprias, et eorum essentia non sit eorum esse, constat quod aliud est in eis esse et quod est; et ita habent compositionem illam quae in Angelis invenitur, et ulterius compositionem ex partibus quantitatis, quae in Angelis non invenitur”. El Comentario al cuarto libro de las Sentencias se remonta probablemente al año universitario 1255-1256.

El paralelismo con el estatus ontológico del ángel es particularmente señalado. Del mismo modo que la substancia separada, los accidentes que permanecen después de la transubstanciación implican una alteridad real entre el ser y lo que es. En uno de sus primeros escritos, santo Tomás explicaba así la diferencia entre el *esse* de la substancia y el del accidente:

El *esse* es doble, es decir, el *esse* esencial o substancial de la cosa (como ser hombre) y este es el ser absolutamente; hay otro *esse*, accidental (como ser blanco el hombre), y este es el ser algo²⁹.

Mientras que el *esse* de la substancia es un “ser absolutamente” (*simpliciter*), porque, salvada la causalidad creadora divina, no depende de nada, el del accidente es solamente un “ser algo” (*aliquid*), porque, al contrario, presupone la substancia real en acto. No hay entonces solamente una relación de proporcionalidad entre los dos *esse*, según la cual el accidente es a su ser como la substancia es al suyo, sino que es preciso admitir también una relación de posterioridad ontológica, gracias a la cual el *esse* accidental es consecuente al *esse* substancial. Este vínculo de dependencia ontológica está explicitado en un pasaje de la Suma contra los Gentiles:

En efecto, dado que todos los accidentes son ciertas formas sobreañadidas a la substancia y causadas por los principios de ella, es preciso que su *esse* sea sobreañadido al *esse* de la substancia y [sea] dependiente de este. Y tanto el *esse* de cada uno de ellos será anterior o posterior cuanto la forma accidental, según su razón propia, sea más cercana a la substancia o más perfecta³⁰.

²⁹ S. THOMAS, *De principiis naturae*, cap. 1 (Leonina, t. 43, l. 4-8): “duplex est esse, scilicet esse essenziale rei siue substantiale, ut hominem esse, et hoc est esse simpliciter; est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse aliquid”. Según J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d’Aquin...*, p. 485, este opúsculo de juventud es anterior a 1256, incluso a 1252.

³⁰ S. THOMAS, *Summa contra Gentiles* (en adelante: *Contra Gentiles*), Lib. IV, cap. 14 (Marietti, n° 3508): “Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae; oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens; et tanto uniuscuiusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis, secundum propriam rationem, fuerit propinquior substantiae vel magis perfecta”.



El *esse* del accidente es “sobreañadido” al de la substancia, del cual proviene, porque las formas accidentales se añaden a la substancia y se siguen de los principios que la constituyen. El principio subyacente a este razonamiento es el axioma “forma dat esse”, en virtud del cual cada forma presente en el *suppositum* le confiere un cierto *esse*, desde la forma de la substancia hasta las de los accidentes reales sucesivos. No es ilegítimo sacar una primera conclusión: en la medida en que el *esse* es determinado por la forma, el *suppositum* comprende tanto el *esse* cuanto las formas.

Al mismo tiempo, sin embargo, muchos lugares tomasianos restringen el *esse* a la substancia en tanto que ella es subsistente. Es el caso de un pasaje particularmente importante del *De veritate*:

Todo lo que es en el género de la substancia es compuesto según una composición real, porque lo que es en el predicamento de la substancia es subsistente en su *esse*, y es preciso que su *esse* sea distinto que él mismo; de otro modo no podría diferir según el *esse* de otros con los que conviene en razón de su quiddidad, lo cual es requerido en todas las cosas que son directamente en el predicamento; y, por esto, todo lo que es directamente en el predicamento de la substancia es compuesto al menos de *esse* y lo que es. Hay, sin embargo, algunas cosas en el predicamento de la substancia por reducción, como los principios de la substancia subsistente, en los cuales la composición mencionada no se encuentra; en efecto, no subsisten, y por esto no tienen un *esse* propio. Del mismo modo, los accidentes, porque no subsisten, no [tienen] propiamente un *esse* suyo, sino que el sujeto es tal o cual según ellos, de donde que, propiamente, se dicen más en-el-ente que entes³¹.

³¹ S. THOMAS, *De veritate*, q. 27, a. 1, ad 8: “omne quod est in genere substantiae est compositum reali compositione eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis, quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento; et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltim [sic] ex esse et quod est. Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis, in quibus praedicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, et ideo proprium esse non habent. Similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse, sed subiectum est aliquale secundum ea, unde proprie dicuntur magis entis quam entia”.

Así, el *esse* en sentido propio pertenece exclusivamente a las realidades subsistentes. En efecto, el ente que subsiste, por definición, tiene en sí un ser propio, y entonces posee este ser; al contrario, el ente que inhiere en otro, no tiene ser propio, sino un ser mediado por el sujeto al cual pertenece, y entonces toma prestado, por así decirlo, este ser de aquel de la substancia. Resulta de ello esta consecuencia capital: la composición real sólo se halla en la primera categoría, porque solo la substancia tiene el ser propiamente hablando.

Del mismo modo que los principios de la substancia hilemórfica, los accidentes son, pero no tienen el ser. La misma doctrina se vuelve a encontrar en la *I Pars*:

Se dice propiamente que es aquello mismo que tiene *esse*, como subsistente en su *esse*; por esto solo las substancias son llamadas entes verdadera y propiamente. El accidente, en cambio, no tiene *esse*, sino que algo es por él, y por esta razón es llamado ente; como la blancura se llama ente, porque por ella algo es blanco³².

La substancia subsiste en su ser, es por esto que ella es el ente que tiene el ser; en cambio, el accidente es aquello por lo que alguna cosa es, es por esto que es el ente que hace ulteriormente ser a la substancia de tal o cual manera. En este sentido, la substancia tiene el *esse*, mientras que el accidente es, pero no tiene el *esse*.

Entonces, ¿qué es, en definitiva, el *esse* accidental? Las dos series de textos que acabamos de leer no dejan, en verdad, entrever una evolución cronológica de santo Tomás sobre este tema, ya que en el *De veritate* rehúsa el *esse* a los accidentes, y en el cuarto libro del *Contra Gentiles*, que es posterior, les concede un *esse superadditum*. La exégesis y la especulación deben asumir esta oposición, y, para resolverla, deben determinar en qué sentido es preciso atribuir un *esse* al accidente, y en qué sentido negarlo.

³² S. THOMAS, *Sum. theol.*, I^o, q. 90, a. 2, c: "Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens, unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album".



2. Las tres soluciones típicas a las aporías del ente

Todas las aporías que acabamos de elaborar han sido discutidas a lo largo de la historia plurisecular del tomismo, de manera más o menos desarrollada según los períodos, los autores y sus centros de interés. En el restringido cuadro del presente estudio, querríamos exponer tres series de soluciones típicas que fueron propuestas en el siglo XX y que se apoyan en los tres significados del *esse – actus entis* que hemos desplegado más arriba: el ser como acto exclusivamente existencial, el ser como correlato de la cópula del juicio, el ser como actualidad originaria. Aquí ilustraremos cada una de estas grandes soluciones a partir de un solo filósofo que la encarne de manera emblemática.

2.1. El *esse participado* como principio de existencia del ente según Tomas Tyn

Los tomistas dominicos de los siglos XVI y XVII construyeron una metafísica que resuelve el ente finito en dos actos constitutivos: la *existentia* de una parte, gracias a la cual la cosa existe, y la *essentia* de otra parte, que confiere a la cosa su especificación formal³³.

El P. Tomas Josef Maria Tyn O. P.³⁴ (1950-1990), fraile predicador de origen checo –nació en Brno (Brünn), Moravia–, incardinado en la provincia de Bolonia, evidentemente no goza de la notoriedad de Garrigou-Lagrange o de

³³ Cf. JUAN DE SANTO TOMAS (= João POINSOT), *Cursus theologici*, t. I, In q. 3 primae partis, disp. 4, a. 4, n° 18, Paris – Tournai – Roma, Desclée et sociorum, 1931, p. 469 a: “Pro resolutione oportet advertere ex Cajetano [...], quod aliter se habet actualitas formæ, et actualitas esse seu existentia; nam forma est actus constituens aliquid in determinato genere et specie, et sic ex sua propria ratione habet terminos suæ determinatæ perfectionis; at vero esse seu existentia, ex suo proprio et formali conceptu, non est forma constituens in specie vel genere determinato, sed rem constitutam extra causas ponens: quod quidem actualitas est, et consequenter perfectio; sed quod sit tanta vel tanta perfectio, mensuranda est et desumenda ex ipsa natura et essentia cui alligatur”.

³⁴ En checo, se debería escribir Tomáš Týn, pero adoptaremos aquí la transcripción italiana, que deja de lado los signos diacríticos originales, porque la mayoría de los escritos del P. Tyn han sido redactados y publicados en la lengua de Dante. Una biografía y una bibliografía completa de este autor se halla en la página web dedicada a él: <http://www.arpato.org/> (consultada el 16 de marzo de 2018). Cf. también Giovanni CAVALCOLI, *Padre Tomas Tyn, Un tradizionalista postconciliare*, Verona, Fede & Cultura, 2007.

Maritain³⁵, por citar dos autores mucho más célebres. Con todo, dos razones complementarias nos han conducido a exponer aquí las soluciones que aporta a nuestras aporías a partir de una comprensión del *esse* como acto de existencia. La primera está ligada a la situación histórica del P. Tyn. En efecto, él retoma por su cuenta la ontología de los “grandes comentadores” después de haber examinado la de sus críticos del siglo XX –es decir, con conocimiento de causa–, y entonces tiene la ventaja sobre sus célebres predecesores de los años treinta y cuarenta de una mirada refleja sobre la tradición interpretativa dominica y sobre los rechazos que ha suscitado. El otro motivo se debe a la posición teórica misma del P. Tyn, que gustosamente calificaremos de químicamente pura.

[I] *El esse participado como principio de existencia*

Debemos a Tomas Tyn una vasta *Metafisica della sostanza*³⁶, en la cual afronta nuestras cuatro aporías retomándolas varias veces bajo múltiples aspectos. Habiendo meditado tanto las críticas contemporáneas delante del tomismo del Renacimiento cuanto los grandes textos de santo Tomás sobre el acto de ser, Tyn admite que es preciso distinguir entre el *esse* como principio y la existencia en acto como resultado³⁷. En este sentido, él declara:

El sujeto sustancial (esencia subsistente) participa del ser que la vuelve existente, de modo que la participación del acto de ser en el sujeto constituye la existencia de este último. Y aquí hay que hacer una delicada observación: a diferencia del obrar que no obra, sino que hace a la substancia obrante, el ser no es, pero, haciendo existente a la substancia misma, confiere reflexivamente un ser al existir mismo, en cuanto, sin embargo, radicado y participado en el sujeto. El ser es entonces un puro *quo aliquid est*, que de ninguna manera puede ser dicho existente, mientras la existencia (ser participado en cuanto

³⁵ Hemos analizado la posición de Maritain sobre el *esse* y sus implicancias en un estudio precedente: cf. A. CONTAT, «Fabro et l'êtr intensif», en Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, Parole et Silence, 2015², p. lviii-lxxii (xv-lxxx).

³⁶ Cf. Tomas TYN, *Metafisica della sostanza, Partecipazione e analogia entis*, ed. Giovanni CAVALCOLI, Verona, Fede & Cultura, 2009². La obra comprende 1021 páginas, de las cuales 969 pertenecen al texto del P. Tyn.

³⁷ En este sentido, cf., por ejemplo, S. THOMAS, *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, cap. 8, lect. 1 (Marietti, n° 751): “non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse, aliquid sit”, y, por supuesto, Id., *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9: “hoc quod habet esse, efficitur actu existens”.



participado) es no solo en el sujeto, sino que es en él entrando a ser parte de él, de modo que el existir de la substancia es, en cuanto la misma substancia existente es³⁸.

El ser no es, sino que hace que la substancia exista, mientras que el existir de esta substancia es, en cuanto que la substancia existente es. Aunque el acto de ser no se identifique pura y simplemente con la existencia, resta que esta es, en la substancia creada, su efecto propio. Pero, ¿la virtualidad actuante del *esse* se limita a la posición del ente fuera de sus causas extrínsecas o bien incluye también su perfección formal intrínseca?

La solución del P. Tyn se apoya sobre la distinción entre el *Esse* divino y el *esse* participado. En Dios, la plenitud infinita del Ser subsistente es indistintamente formal y real; en la cumbre o, mejor, más allá del universo, consecuentemente, el *esse* es la fuente primera de todos los actos y de todas las perfecciones³⁹. Ahora bien, nuestro autor piensa que la creatura participa de esta plenitud según las dos líneas de participación que había definido el P. Louis-Bertrand Geiger en su gran monografía de 1942⁴⁰, que ha sido un hito en la historia de esta noción. De una parte, en cuanto a su contenido formal, el ente creado posee una esencia categorial, que solo es un fragmento finito de la perfección infinita de la esencia divina; desde este punto de vista, que es el del *esse essentiae*, la relación de la creatura al Creador consiste en una participación

³⁸ T. TYN, *Metafisica della sostanza...*, p. 228: “[...] il soggetto sostanziale (essenza sussistente) partecipa l’essere che lo rende esistente, dimodoché la partecipazione dell’atto di essere nel soggetto costituisce l’esistenza di quest’ultimo. E qui c’è una delicata osservazione da fare: a differenza dell’agire che non agisce, ma rende la sostanza agente, l’essere non è, ma rendendo esistente la sostanza stessa conferisce riflessivamente un essere all’esistere stesso, in quanto però radicato e partecipato nel soggetto. L’essere è dunque un puro *quo aliquid est*, che in nessun modo può essere detto esistente, mentre l’esistenza (essere partecipato in quanto partecipato) è nel soggetto, ma non solo, è in esso entrando a farne parte di modo che l’esistere della sostanza è, in quanto la stessa sostanza esistente è”.

³⁹ Cf. *op. cit.*, p. 247: “[...] dell’Essere per sé sussistente, in cui l’essenza non è più un astratto, ma una dimensione reale, realmente identica con l’*ipsum esse*. Proprio tale concezione della realtà mette in risalto l’eccellenza dell’essere e la dipendenza da esso non solo dell’esistenza (essere partecipato) delle essenze finite, ma di tali essenze limitate e limitanti stesse ([...] *del Ser por sí subsistente, en el cual la esencia no es más un abstracto, sino una dimensión real, realmente idéntico con el ipsum esse. Propiamente, tal concepción de la realidad resalta la excelencia del ser y la dependencia que tienen de él no solo la existencia [ser participado] de las esencias finitas, sino también las mismas tales esencias limitadas y limitantes*)”.

⁴⁰ Cf. Louis-Bertrand GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d’Aquin*, Paris, Vrin, 1942.

por limitación de la Esencia ilimitada. Y, de otra parte, en cuanto a su existencia real, el ente es precisamente creado, es decir, producido por Dios fuera de Dios, gracias a la donación de un acto de ser participado que la esencia recibe y delimita; desde este punto de vista, que es el del *esse existentiae*, la creatura se relaciona con el Creador gracias a la participación por composición del *esse* recibido con la esencia que lo recibe. Entonces, la existencia es el único efecto formal que el *esse* participado comunica a la substancia creada: "el ser participado en tanto que participado se dice «existencia», [es decir, es] esto en virtud de lo cual una cosa simplemente es, emerge de la nada y de toda potencialidad"⁴¹.

[II] *La esencia finita como acto formal originario*

Sin el *esse* participado que la pone en el ser, la esencia finita no es; pero, bajo este *esse*, goza de una actualidad formal que no recibe del *esse* y que es distinta de su actualidad existencial. Tomas Tyn insiste muchas veces en esta densidad ontológica propia de la esencia dentro del ente:

Convendrá entonces distinguir dos tipos de acto, cada uno con su potencia propia, según el principio *proprius actus in propria potentia*: uno relativo a la pura potencia totalmente extraña a cualquier tipo de actualidad, otro, en cambio, último y absoluto. El primero será el acto formal constitutivo de la esencia, sea por actuación de la materia, sea por simple separación de ella. El otro será el acto entitativo que conferirá al ente no ya su ser tal o cual cosa, sino su existir, *sic et simpliciter*⁴².

⁴¹ T. TYN, «L'essere nel pensiero di Giovanni di San Tommaso», en A. [Abelardo] LOBATO (éd.), *Giovanni di San Tommaso O.P. Nel IV Centenario della sua nascita (1589), Il suo pensiero filosofico, teologico e mistico*, Atti del convegno di studio della S.I.T.A., Roma 25-28 novembre 1988, Roma, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, 1989, p. 28 (21-55): "L'essere partecipato in quanto partecipato si dice "esistenza", ciò in virtù di cui una cosa semplicemente è, emerge dal nulla e da ogni potenzialità".

⁴² T. TYN, *Metafisica della sostanza...*, pp. 570-571: "Occorrerà allora distinguere due tipi di atto, ciascuno con la sua potenza propria, secondo il principio *proprius actus in propria potentia*: uno relativo alla pura potenza del tutto estranea a qualsivoglia attualità, l'altro invece ultimo ed assoluto. Il primo sarà l'atto formale costitutivo dell'essenza, o per attuazione della materia, o per semplice separazione da essa. L'altro sarà l'atto entitativo che conferirà all'ente, non già il suo essere tale o talaltra cosa, ma suo esistere, *sic et simpliciter*".



Estos dos actos se requieren y se determinan mutuamente en la substancia real. El acto que el tomista checo llama aquí “entitativo” hace existir al ente y a la esencia misma (que sería una pura nada sin él). Al mismo tiempo, el acto formal de la esencia comunica al acto de ser participado su especificación propia, y lo constituye acto de ser tal ente (y no tal otro). Esta determinación de la existencia por la esencia –aquí tocamos la originalidad especulativa de esta posición– implica una cierta anterioridad de esta sobre aquella desde el punto de vista formal. En este contexto doctrinal, Tomas Tyn cita el siguiente texto de Juan de Santo Tomás:

En fin, según santo Tomás, la esencia o forma se halla como principio y razón de la existencia, y la existencia, como efecto y complemento suyo; de hecho, es imposible que lo que se halla como efecto y accesorio o complemento de otro sea más perfecto que su principal. Como pues la razón específica y esencial es por sí y principalmente en la misma naturaleza, es preciso que la existencia, que participa de la perfección específica de la esencia solo participativa y accesoriamente, sea más imperfecta⁴³.

En el orden de la especificación formal, la existencia participa así de la esencia gracias a la cual es la existencia de tal naturaleza. En cambio, en el orden de la efectuación real, ciertamente es la esencia quien participa del acto de ser en virtud del cual es puesta fuera de la nada y de sus causas. Esta doctrina pone en obra la analogía de proporcionalidad según la cual “todo lo que participa de alguna cosa se relaciona con ella como la potencia con el acto”⁴⁴. Estas dos participaciones no son en el mismo plano, puesto que la existencia solo participa formalmente de la esencia cuando esta misma esencia participa realmente del acto de ser que la hace existir. En términos escolásticos, se podría decir que el acto de ser es aquí primero “absolutamente” o *simpliciter*,

⁴³ JUAN DE SANTO TOMAS, *Cursus theologicus*, t. I, In q. 3 primae partis, disp. 4, a. 3, n° 23, p. 471 a-b, citado en T. Tyn, “L’essere nel pensiero di Giovanni di San Tommaso”, nota 6, p. 29: “Denique, secundum D. Thomam, essentia seu forma se habet ut principium et ratio existentiae: existentia vero ut effectus et complementum ejus [...]; impossibile est autem quod id quod se habet ut effectus et accessorium seu complementum alterius, sit perfectius suo principali. Cum ergo ratio specifica et essentialis sit per se et principaliter in ipsa natura, oportet quod existentia quæ solum participative et accessorie participat perfectionem specificam essentiae, secundum hoc imperfectior sit illâ”.

⁴⁴ S. THOMAS, *Contra Gentiles*, Lib. II, cap. 53 (Marietti, n° 1285): “omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum”.

mientras que la esencia es primera “relativamente” o *secundum quid*. Sin embargo, permanece –y es el punto decisivo– que la esencia solo debe al acto de ser su actualidad existencial, excluyendo su actualidad formal propia: “el ser es un constitutivo íntimo de la esencia, pero no en el orden del contenido de la esencia, sino en el orden del acto entitativo”⁴⁵. En la medida en que la actualidad propia de la esencia es no solo distinta que la de la existencia, sino también exterior a ella, debemos admitir que la substancia real se resuelve en dos actos originarios, el *esse* y la *essentia*.

[III] *La subsistencia como tercer componente de la substancia*

Dos principios de actualidad ontológica presidiendo dos órdenes de perfección distintos entre sí: el análisis dual del ente postula una tercera instancia que permite articular el acto existencial sobre el acto formal. Este rol de mediación recae sobre un modo terminativo que se agrega al puro contenido formal de la esencia para volverla apta para ser sujeto de la existencia:

Allí donde la forma es puro acto, no es preciso un receptáculo del acto, mientras que donde el ser se compone con la forma, se vuelve necesario algo que sea más allá de la forma misma y que la constituya en potencia respecto del ser. De hecho, la forma como tal es o acto respecto a la potencia que es la materia, o acto de una esencia completa sin agregado de potencialidad, pero siempre y de todos modos es acto en sí, de modo que, para devenir potencia respecto a algo fuera de sí, es necesario que algo distinto de ella la constituya tal, es decir, receptáculo de ser, antes que ella reciba el ser, y que la vuelva un sujeto en absoluto, no de una u otra forma accidental, sino de su mismo ser esencial y de todas las propiedades que a él pertenecen⁴⁶.

⁴⁵ T. TYN, *Metafisica della sostanza...*, p. 592: “L’essere è, sì, un costitutivo intimo dell’essenza, ma non nell’ordine del contenuto formale, bensì ancora nell’ordine dell’atto entitativo”.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 440-441 : “Là dove la forma è puro atto, non c’è bisogno di un ricettacolo dell’atto, mentre dove l’essere si compone con la forma, si rende necessario un qualcosa che è al di là della forma stessa e che la costituisce potenza rispetto all’essere. Infatti, la forma come tale è atto o rispetto a quella potenza che è la materia o atto di una essenza completa senza aggiunta di potenzialità, ma sempre e comunque è atto in sé, sicché per divenire potenza rispetto a qualcosa al di fuori di sé è necessario che un qualcosa di distinto da essa la costituisca tale, cioè ricettacolo di essere, prima che essa riceva l’essere, e che ne faccia un soggetto in assoluto, non



Dado que todo acto, en tanto que es precisamente un acto, es algo perfecto y acabado en su orden, no se ve cómo podría estar por sí mismo en potencia a un acto ulterior. Es esto lo que hace necesaria una nueva entidad que se agregue a la esencia, cuya consistencia es la de un acto formal, para disponerla a la existencia, que será su acto existencial.

En cuanto al andamiaje de su demostración, otra vez el P. Tyn es deudor de Juan de Santo Tomás:

O, mejor, en cuanto a la recepción del mismo ser de existencia (*esse existentiae*) substancial, que conviene accidental y no quiditativamente [a su sujeto], [la naturaleza substancial] no puede inmediatamente recibirlo bajo la razón de naturaleza, sino bajo la de subsistir determinado y como cosa (*ut quod*)⁴⁷.

En lugar de argumentar a partir de la incompatibilidad entre el acto y la potencia, como precedentemente, el autor de los *Cursus theologici* se apoya sobre la accidentalidad del *esse existentiae* en relación a la *natura substancialis*, a causa de la cual la existencia nunca es un componente de la esencia creada; empero, es la misma heterogeneidad entre los dos principios de la substancia real que exige la subsistencia como instancia unitiva intermediaria. Y como Juan Poinsot, Tomas Tyn piensa esta última como un modo terminativo, que se añade a la esencia substancial según una distinción real modal: real, porque la subsistencia no pertenece a las notas quiditativas de la esencia; pero solamente modal, porque su noción no puede ser totalmente separada de la noción de la esencia⁴⁸. En fin, “en las substancias finitas hay pues una triple dimensión: el

di quella o di quell'altra forma accidentale, bensì dello stesso suo essere essenziale e di tutte le proprietà a esso spettanti”.

⁴⁷ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologici*, t. I, In q. 3 primae partis, disp. 4, a. 3, n° 13, p. 435 b, citado en T. Tyn, «L'essere nel pensiero di Giovanni di San Tommaso», nota 11, p. 37: “Immo ad recipiendum ipsum esse substantiale existentiae, quia accidentaliter et non quidditative convenit, non potest [natura substancialis] immediate illud recipere sub conceptu naturæ : sed sub conceptu subsistendi determinate et ut quod”.

⁴⁸ Con respecto a la subsistencia y su distinción modal delante de la esencia, cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologici*, t. I, In q. 3 primae partis, disp. 4, a. 1 et 2, p. 431-448; Id., *Cursus philosophicus*, t. II, *Naturalis philosophiae*, pars I, q. 7, a. 1, ed. Reiser, Turin, Marietti, 1949², p. 118-123 ; T. TYN, «L'essere nel pensiero di Giovanni di San Tommaso», pp. 34-47.

suppositum, que termina la forma (esencia), y el ser que la esencia recibe en su *suppositum* y por su mediación⁴⁹, estando el *suppositum* constituido como tal por la subsistencia.

[IV] *El esse proprio del accidente*

Como hemos recordado en nuestra problemática, la substancia creada posee accidentes, algunos contingentes (los accidentes predicables) y otros necesarios (los accidentes propios). Los primeros se agregan a la substancia sin estar fundados en su esencia; los segundos también se agregan a la substancia, pero proceden necesariamente de su esencia. ¿Qué hay de su *esse*? Tyn estudia sucesivamente estos dos tipos de accidentes, y concluye que cada uno inhiere en el *suppositum* en virtud de una existencia propia, consecuentemente distinta de la existencia substancial.

En lo que concierne al accidente predicable, nuestro autor señala su total exterioridad, esencial y existencial, delante de la substancia:

Ahora bien, dado que el ser de la substancia confiere la existencia al sujeto a través de su esencia constitutiva (o, mejor, en proporción a ella), como la naturaleza del accidente impropio es añadida a la de la substancia, así la existencia de tal determinación contingente es extraña a la existencia substancial y se pone más allá de esta⁵⁰.

Que la existencia del accidente contingente no esté más enraizada en la de la substancia se debe, pues, a que este tipo de accidente no es mediado por la esencia substancial. El P. Tyn aplica aquí con todo rigor su tesis según la cual la existencia está determinada por la esencia.

⁴⁹ T. TYN, *Metafisica della sostanza...*, p. 841: "Nelle sostanze finite vi è dunque una triplice dimensione: il supposito terminante la forma (essenza) e l'essere che l'essenza riceve nel suo supposito e per suo tramite". En nuestra traducción, hemos agregado dos comas después de los dos puntos a fin de remarcar la triple escansión de la substancia finita.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 448: "Ora, dato che l'essere della sostanza conferisce l'esistenza al soggetto tramite la sua essenza costitutiva (o, meglio, in proporzione ad essa), come la natura dell'accidente improprio è aggiunta a quella della sostanza, così l'esistenza di tale determinazione contingente esula dall'esistenza sostanziale e si pone al di là di essa".



La existencia del accidente necesario se rige por el mismo principio:

Las propiedades indudablemente están contenidas en la esencia: la humanidad implica la racionalidad, la voluntad, la libertad, etc... Sin embargo, el ser de las propiedades se agrega al ser de la esencia, aunque tal "adición" no es ahora contingente y *per accidens* como en el caso de los accidentes impropios. [...] El ser sobreviene a todo contenido esencial, sea al de la substancia misma o al de una propiedad suya, y compone con este extrínsecamente. Solo así se explica el hecho de que la propiedad, en cuanto a su quiddidad, se encuentre en la esencia y, luego, en la substancia, mientras que, en cuanto a su modo de existir, se añade a ella y a aquel ser en sí subsistente que la substancia posee en la medida de su esencia constitutiva⁵¹.

Si, pues, la esencia de las propiedades se despliega a partir de la esencia substancial y en razón de ella, no es menos cierto que el contenido esencial de estas propiedades es distinto que el de la substancia. Ahora bien, la existencia se añade al contenido esencial que ella efectúa por completo, asumiendo sus características; por consiguiente, la existencia de la propiedad se añade a ella, y en la medida en que su esencia difiere de la esencia substancial, su existencia es distinta de la existencia substancial, sin dejar de ser necesariamente conexas a ella, a diferencia de los accidentes predicables.

Pero la esencia accidental es, como acabamos de notar, relativa a la esencia substancial, que es la sola apta para subsistir. Esto es así porque la substancia es el sujeto de su ser, mientras que el accidente, propiamente hablando, no tiene ser, sino que hace ser a la substancia de una determinada manera:

⁵¹ *Op. cit.*, pp. 449-450: "Le proprietà sono indubbiamente contenute nell'essenza: l'umanità implica la razionalità, la volontà, la libertà, ecc... Eppure l'essere delle proprietà è aggiunto all'essere dell'essenza, anche se tale "aggiunta" non è più contingente e *per accidens* come nel caso degli accidenti impropri. [...] L'essere sopravviene a ogni contenuto essenziale, sia esso quello della sostanza stessa o quello di una sua proprietà, e si compone con esso estrinsecamente. Solo così si spiega il fatto che la proprietà quanto alla sua quiddità si trova nell'essenza e quindi nella sostanza, mentre quanto al suo modo di esistere è aggiunta alla sostanza e a quell'essere in sé sussistente che la sostanza possiede nella misura della sua essenza costitutiva".

Puesto que ente se dice como lo que tiene ser, solo la substancia (que subsiste) es ente. En cambio, los accidentes se dicen entes no porque son, sino más bien porque por ellos algo es: como la blancura se dice que es, porque su sujeto es blanco⁵².

Considerado bajo este respecto, el *esse* del accidente depende de su sujeto, al mismo tiempo que le añade un ser que es un ser-tal, como el ser-blanco se añade al ser substancial de Sócrates. El dominico checo interpreta esta dependencia y esta adjunción de la siguiente manera:

El accidente tiene entonces una esencia, pero relativa (*secundum quid*) a la substancia, porque subsiste en la substancia. El ser del accidente es, pues, en primer lugar, el ser de la substancia misma que es tal a través del accidente que posee: se diría que el accidente no es, sino lo otro, el subsistente, es [tal o cual] por obra suya. Empero el accidente posee también él un ser, ciertamente secundario, pero propio suyo de todos modos, en cuanto posee una esencia que, si de un lado depende de la substancia en el subsistir, del otro conforma un contenido añadido a la esencia de la substancia⁵³.

Entonces el P. Tyn resuelve nuestra cuarta aporía distinguiendo, de alguna manera, dos seres en el accidente. Esto implica primero un ser principal, que es el de la substancia, enriquecido sin embargo por la determinación accidental que lo modifica desde adentro: en este sentido, el accidente no tiene *esse*, porque no hay acto existencial del cual sería él su propio sujeto y que él ejercería como suyo. Pero él posee, sin embargo, un ser secundario, que es un modo de existencia añadido al ser de la substancia y distinto de este: en este otro sentido, el accidente tiene un *esse*, porque su existencia difiere de todas las otras instancias ontológicas presentes en el *suppositum*.

⁵² S. THOMAS, *In Metaph.*, Lib. XII, lect. 1 (Marietti, n° 2419): "Nam ens dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantia, quae subsistit. Accidentia autem dicuntur entia, non quia sunt, sed quia magis ipsis aliquid est: sicut albedo dicitur esse, quia eius subiectum est album".

⁵³ T. TYN, *Metafisica della sostanza...*, pp. 634-635: "L'accidente ha dunque essenza, ma relativa (*secundum quid*) alla sostanza, perché sussistente nella sostanza. L'essere dell'accidente è allora anzitutto l'essere della sostanza stessa che è tale tramite l'accidente che possiede: si direbbe che l'accidente non è, ma l'altro, il sussistente, è per opera sua. Eppure l'accidente possiede anch'esso un essere, secondario, sì, ma comunque proprio all'accidente, in quanto possiede un'essenza che, se da un lato dipende dalla sostanza nel sussistere, dall'altro forma un contenuto aggiunto all'essenza della sostanza".



La breve descripción que precede nos permite captar el principio generador del cual procede la configuración integral del ente tal como la ve Tomas Tyn. El ente creado resulta de dos actos originarios: el acto formal o acto de la esencia, que le da su especificación; y el acto entitativo o acto de ser, que le confiere su existencia. Estos dos actos están unidos por el modo terminativo de subsistencia que constituye al ente en *suppositum* subsistente, a partir del cual y en el cual ellos son los principios de dos órdenes, el de las perfecciones predicamentales y el de las existencias reales.

2.2. El esse como correlato trascendental de la intelección según Johannes Baptist Lotz

Como hemos visto, el ser, bajo la forma gramatical del verbo conjugado en el presente de indicativo (*est*), significa la composición operada por el acto judicativo que une un sujeto a un predicado. En el ejercicio concreto del lenguaje, este verbo copulativo siempre está involucrado en una proposición que será o bien del tipo $|s \text{ es } p|$ (*de tertio adiacente*), donde significa la presencia en acto de la forma significada por el predicado en la cosa denotada por el sujeto, o bien del tipo "*s es*" (*de secundo adiacente*), donde significa la presencia en acto en el mundo de la realidad manifestada por el sujeto. Puesto que este significado transcategorial del verbo ser es siempre puesto en juego en la segunda operación del espíritu, ¿no será ella una condición necesaria *a priori*? Esta es la vía de acceso a la metafísica que ha querido explorar toda una escuela de filosofía del siglo XX, aquella del "tomismo trascendental"⁵⁴. Su objetivo manifiesto era refundar la ciencia del ente en tanto que ente a partir del problema de las condiciones de posibilidad del conocimiento, partiendo de Kant y, más ampliamente, de los grandes filósofos de la modernidad, de Descartes a Husserl y Heidegger, para superarlos desde adentro y restablecer la ligazón rota con Tomás de Aquino. Esta estrategia filosófica y cultural, inaugurada por el P. Joseph Maréchal S.J., fue desplegada con una gran

⁵⁴ Sobre el tomismo trascendental, cf. Johannes B. LOTZ, «Joseph Maréchal (1878-1944)», en Emerich CORETH, Walter NEIDL, Georg PFLIGERSDORFER, *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhundert*, t. 2, *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz – Wien – Köln, Verlag Styria, 1988, pp. 453-459; Otto MUCK, «Die deutschsprachige Maréchal-Schule – Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u. a.», en *op. cit.*, pp. 590-622.

potencia intelectual por muchos padres jesuitas provenientes del mundo germánico, entre los cuales se cuenta Johannes Baptist Lotz S.J. (1903-1992), originario de Darmstadt en Hesse. La sistematicidad de su pensamiento, el número y la amplitud de sus publicaciones, la influencia que ejerció desde las cátedras de las facultades de la Compañía de Jesús en Pullach (1936-1969), Munich (1969-1973) y Roma (Gregoriana, 1952-1985)⁵⁵, todo ello basta para justificar la elección que hemos hecho de esbozar aquí las soluciones que él da a nuestras aporías.

Para juzgar legítimamente que “esto es un gato”, debo satisfacer tres exigencias acumulativas: es preciso que pueda poner delante de mi espíritu un singular, el “esto”; es preciso, todavía, que pueda objetivar un universal, el gato; y, en fin, es preciso que pueda pensar el gato como un modo de ser entre los otros, tales como la gota de agua o el color blanco. En su obra *Transzendente Erfahrung* (“Experiencia trascendental”) –una síntesis que, habiendo sido publicada en 1978, representa el estado definitivo de su reflexión– Lotz somete a un examen detallado las condiciones de posibilidad que rigen estos tres momentos del juicio. Para delimitar un sujeto en el flujo de la sensación, es decir, un “esto”, es necesario asociar un esquema a los datos externos y producir así una imagen estructurada: esta es la tarea de la cogitativa y de la memoria, que es análoga a la “facultad imaginativa” (*Einbildungskraft*) kantiana. Sin embargo, el conocimiento intelectual mira, más allá de la intuición sensible, a descubrir el εἶδος del sujeto, es decir, su fundamento esencial interior: este es el rol, fuertemente acentuado por Lotz, del intelecto agente. Su actividad es primero reductiva, en tanto que ilumina las notas esenciales de lo real; después es abstractiva, en tanto que separa la esencia así objetivada de la totalidad concreta en la que era dada. El resultado de esta iluminación activa es a continuación recibida por la razón, es decir, el intelecto posible en su función objetivante y discursiva. La esencia así conceptualizada es la condición de

⁵⁵ Para una presentación de conjunto, cf. Massimo MARASSI, «Introduzione», en J. B. LOTZ, *Esperienza trascendentale*, trad. italiana de Massimo Marassi, Milano, Vita e Pensiero, 1993, pp. xi-lxxxvii. Se encuentra una bibliografía completa de los escritos filosóficos del P. Lotz, que suma trescientos cincuenta y nueve números sin los artículos de diccionarios y las recensiones, en *op. cit.*, pp. 323-357.



posibilidad de la imagen estructurada porque ella es su λόγος. Pero las esencias múltiples que ilumina el intelecto agente se dejan, a su vez, reducir a un modo limitado del ser:

La esencia pertenece al ente, como el modo en el que este participa en el ser; al mismo tiempo, la esencia está relacionada con el ser y se debe a él, ya que los entes participan en el ser a través de su mediación⁵⁶.

Siendo así la esencia el modo de ser del ente, reenvía al ser que contrae y que es su última condición de posibilidad. La imagen estructurada (este gato percibido en nuestro ejemplo) es “posible”, es decir, susceptible de ser no solo percibida, sino también pensada, en razón de la esencia que se anuncia en ella; y esta última (la naturaleza del gato) es, a su vez, “posible”, es decir, inteligible, en razón del ser (el *esse* del cual el gato es una determinación) que está en el inicio de todo pensamiento. Puesto en perspectiva trascendental, en el sentido moderno del término, el ser que significa la cópula es así el medio en el que se ejerce toda la actividad intelectual, más allá incluso de la distinción entre sujeto y objeto:

El ser en sí mismo nunca puede ser solo objeto, pues este está frente al sujeto como algo limitado, mientras que el ser, como lo Ilimitado, es el horizonte de posibilidad de cada encuentro con un objeto y, por lo tanto, uno con el sujeto⁵⁷.

⁵⁶ J. B. LOTZ, *Transcendentale Erfahrung*, Herder, Freiburg i. Br. - Basel - Wien, 1978, p. 97: “Dabei gehört die Wesenheit auf die Seite des Seienden als die Weise, auf die dieses am Sein teilnimmt; zugleich ist die Wesenheit auf das Sein bezogen und zurückzuführen, da das Seiende ja durch ihre Vermittlung am Sein teilnimmt”. Sobre el ser como condición de posibilidad *a priori* de la cópula, cf. Id., *Die Identität von Geist und Sein. Eine historisch-systematische Untersuchung*, [Analecta Gregoriana, 188], Roma, Università Gregoriana Editrice, 1972, pp. 192-226.

⁵⁷ J. B. LOTZ, *Transcendentale Erfahrung*, p. 111: “Das Sein-selbst kann nie nur Gegenstand sein, weil dieser als etwas Begrenztes dem Subjekt gegenübersteht, jenes aber als das Unbegrenzte der ermöglichende Horizont jeder Gegenstandsbegegnung und daher mit dem Subjekt eins ist”. Sobre la apertura del espíritu humano como horizonte infinito de aparición, cf. J. B. Lotz, «Zum Problem des Apriori», in *Mélanges Joseph Maréchal*, vol. II, [Museum Lessianum, 32], Bruxelles-Paris, Desclée de Brouwer, 1950, p. 73: “Entsprechend ist als Möglichkeitsbedingung von Seiten des Objekts verlangt, dass es über Raum-Zeitlichkeit und Wesenheit des materiellen Dinges hinaus das Sein enthalte; andernfalls könnte es nicht in den Vollzug des Ist-sagens eingehen, könnte von ihm nicht mit Recht das „Ist“ oder das Sein ausgesagt werden (*Por consiguiente, se requiere como condición de posibilidad por parte del objeto que este contenga el ser más allá de la espacio-temporalidad y la esencia de la cosa material; de lo contrario, no permitiría la ejecución*”).

Lotz tematiza pues el ser, a este estadio de reflexión, como la apertura del intelecto posible en tanto que tal, bajo la luz del intelecto agente, a la totalidad indeterminada de entes posibles, anteriormente a toda objetivación categorial. El ser, por ser ilimitado, no es conocido distintamente en un concepto; pero, porque es conocido implícitamente en todo concepto, puede ser alcanzado en un "súper-concepto" (*Über-begriff*)⁵⁸.

[I] *El esse (Sein) como ser común a todos los entes*

El esse aparece entonces al término de un proceso reflexivo como el horizonte absoluto de la intencionalidad intelectual. Pero, ¿cuál es su auténtico valor ontológico? En un tratado latino cuyo género literario es un poco escolar, pero que presenta la ventaja de tener una gran claridad conceptual, Lotz mismo precisa que no se trata de un esse determinado, sea su determinación la que resulta de su contracción en una esencia finita (el acto de ser de este gato), o bien sea que se identifique, al contrario, con la subsistencia del *Esse* que excluye toda contracción (el Acto puro de ser divino). Aquí vemos la descripción de este esse según su estatus epistemológico:

En segundo lugar, llegamos al esse en cuanto esse o en cuanto tal, que supera la recepción en un sujeto finito al menos en este sentido: que él mismo es independiente de todo sujeto en particular. Así, se obtiene el esse en cuanto acto o el mismo esse, que es alcanzado por medio de la abstracción formal metafísica⁵⁹.

del decir-es, no se podría decir de él correctamente el "es" o el ser)". Hemos respetado la ortografía de la edición citada.

⁵⁸ Cf. J. B. LOTZ, «Sein und Begriff», *Aquinas* 26 (1983), p. 359: "Den so entstehenden Begriff nennen wir den *Über-Begriff*, weil er dem Sein zugeordnet ist, das alle Wesenheiten und die ihnen entsprechenden kategorialen Begriffe überschreitet (*Llamamos así a este concepto el súper-concepto, porque es asignado al ser, que trasciende a todas las esencias y sus conceptos categoriales correspondientes*)".

⁵⁹ J. B. LOTZ, *Ontologia*, n° 647, Barcelona – Freiburg i. Br. – Roma – New-York, Herder, 1963, p. 352: "Secundo ad esse qua esse seu qua tale pervenimus, quod receptionem in subiecto finito superat saltem eo sensu, quod ipsum ab omni subiecto in particulari independens est. Ita esse qua actus seu ipsum esse habetur, quod abstractione formali metaphysica attingitur".



Este ser es irreal porque no es más el de una substancia creada, y aún no es el del Dios increado, como el autor mismo lo nota: "el *esse* en cuanto tal, al contrario, no puede existir, pues es él mismo indeterminado"⁶⁰. Entonces, estamos delante del *esse commune*, del cual santo Tomás enseña explícitamente que no tiene consistencia, en tanto que común, fuera del intelecto que lo piensa⁶¹.

Es necesario señalar aquí la especificidad de la posición sostenida por nuestro autor. Es claro que todo universal *in praedicando* solo existe, en tanto que tal, en la inteligencia humana: en el registro predicamental, <hombre> solo tiene ser en los hombres singulares que existen; y en el registro trascendental, <ens> solo es real en los entes considerados singularmente. Pero cuando nuestro intelecto concibe la noción de hombres, lo que objetiva es la naturaleza humana tal que es en Vladimir o en Demetrio; y, más radicalmente, pensando toda cosa como un ente, este mismo intelecto es en presencia, cada vez, de un "lo que es" (*id quod est*). La universalidad es así una relación de razón que concierne a la predicabilidad de nuestros conceptos, pero no a su contenido. Al contrario, el *Sein* separado de todo *Seiendes*, del cual habla Johannes Baptist Lotz, no es el ser del ente finito, porque es indeterminado, y no es tampoco el Ser infinito real, porque no es subsistente. Se trata, pues, por así decirlo, de un súper-universal, que no se puede predicar de ningún sujeto y que, sin embargo, vuelve posible la atribución de un predicado a un sujeto. Pero, exigiendo la predicación un fundamento legítimo, ¿qué es, entonces, este *esse*? No siendo ni el acto de un ente, ni el Ser mismo en acto, en el fondo, solo es la condición incondicionada de actualidad: todo lo que es, en tanto que es, es en acto gracias al *esse*.

Llegados a este punto, el P. Lotz asume en su interpretación los lugares más clásicos de santo Tomás:

⁶⁰ *Loc. cit.*: "Realiter existunt et existere possunt tantum ens con-cretum et Esse subsistens, quia haec sola *determinata* sunt. Esse qua tale e contra existere nequit, cum ipsum *indeterminatum* sit" (cursivas en la edición citada).

⁶¹ Cf. S. THOMAS, *Contra Gentiles*, Lib. I, c. 26 (Marietti, n° 241): "Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione [...]. Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum".

El ser mismo es, en términos absolutos, *infinito*, por lo que puede ser participado por un número infinito de entes en un número infinito de formas. Une en sí mismo todos los modos de ser (omnem perfectionem essendi), es por lo tanto lo más perfecto de todo (perfectissimum omnium) y lo que les da a todas las cosas su perfección y realidad (actualitas omnium rerum)⁶².

En sí, el ser mismo (*Sein-selbst – ipsum esse*) connota únicamente la perfección, pero de tal suerte que es susceptible de participaciones imperfectivas, porque no es el Ser subsistente (*subsistierende Sein – ipsum esse subsistens*). En relación a los entes, este ser es la fuente de *toda* su actualidad, sea esencial-perfectiva o bien existencial-efectiva. No se reduce, pues, ni a la simple posición de la cosa fuera de la nada y de sus causas, ni incluso a un principio que solo tendría por efecto esta posición.

Condición de actualidad, el *Sein* es en virtud de su naturaleza misma el origen de toda actuación, y, entonces, la raíz del dinamismo del ente. Por esta razón, Lotz lo caracteriza como *Vollzug*, término que podemos traducir por “consumación”^{*}. Esta denominación tiende a manifestar la relación necesaria entre ser y plenitud:

[... la consumación (*Vollzug*)] es por así decirlo, el ser del ser, a través del cual y en el cual el ser es propiamente sí mismo o es totalmente ser. Por lo tanto, la consumación [*Vollzug*] tampoco se añade como algo nuevo al ser; más bien, se da por el ser y en el ser o como el ser que es completamente ser⁶³.

⁶² J. B. LOTZ, *Transcendentale Erfahrung*, p. 103: “Das Sein-selbst ist, absolut betrachtet, unendlich, weshalb es von unendlich vielen Seienden auf unendlich viele Weisen partizipiert werden kann. Es vereinigt in sich alle Weisen-zu-sein (omnem perfectionem essendi), ist deshalb das Allervollkommenste (perfectissimum omnium) und das, was allen Dingen ihre Vollkommenheit und Wirklichkeit verleiht (actualitas omnium rerum)” (cursivas de Lotz). Las fórmulas latinas reenvían, en orden, a S. THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 4, a. 2, ad 3 ; q. 4, a. 1, ad 3.

^{*} N. del T.: En el original francés: *accomplissement*.

⁶³ J. B. LOTZ, *Mensch Sein Mensch*, [Analecta Gregoriana, 230], Roma, Università Gregoriana Editrice, 1982, p. 170 (agregamos el contexto que precede inmediatamente): “Der Vollzug tritt nicht an die Stelle des Seins, wie man von Bergson her vermuten könnte; vielmehr vollendet sich in ihm das Sein als Sein oder ist er sozusagen das Sein des Seins, das, wodurch und in dem das Sein erst es selbst oder ganz Sein ist. Daher tritt der Vollzug auch nicht als etwas Neues zum Sein hinzu; vielmehr ist er durch das Sein und in dem Sein oder als das Sein, das ganz Sein ist, gegeben”.



Entonces, el ser incluye en sí mismo su propia finalización, lo cual puede darse, en el orden real, de dos maneras. En el Ser subsistente, será por identidad de sí mismo con la Intelección de sí y el Amor de sí, en una unidad absoluta que excluye toda potencialidad y todo movimiento incluso impropriamente dicho. En el ser participado, será, en cambio, por la ordenación virtual a su propio enriquecimiento mediante el obrar del ente en el cual él se despliega, según las posibilidades de la esencia que lo limita: el ser del mineral se expandirá en acción padecida (y en actividad intra-atómica); el del vegetal, en actividad biológica transitiva; el del animal, en operatividad transitiva e inmanente material; y el del hombre, en operación inmanente espiritual. En cada grado de realización y de manera proporcional a cada uno, el ser se consume así en obrar (*Wirken*), el cual debe, por esta razón, ser considerado como un trascendental⁶⁴.

El *esse*, así tematizado como fundamento primero del pensamiento, del ser y del obrar, debe ser cuidadosamente distinguido de la *existentia*. Esta es un resultado, que caracteriza a la realidad del ente, y que no admite grados: la cosa existe o no existe, *tertium non datur*. El *esse*, al contrario, cuando es participado por el ente, es un principio suyo, cuya intensidad varía en función de la esencia de la cosa⁶⁵. Como el gato, la rosa existe; pero el gato tiene más ser que la rosa, aunque ni el gato ni la rosa sean el *ipsum esse*.

[II] *La esencia como límite negativo del esse*

En una metafísica donde el ente debe al *esse* toda su perfección, y no solamente su existencia, la esencia finita pierde toda la actualidad que le sería originaria, para conservar solo la que proviene del acto de ser. Lotz ilustraba del siguiente modo, en 1959, el estatus ontológico de la esencia así diferenciada del ser:

⁶⁴ Cf. *op. cit.*, p. 177: "Sicher gehört das Wirken samt seinen beiden Grundmomenten oder samt dem in ihm wesentlich enthaltenen Vorstellen und Streben, solange keine weitere Differenzierung stattfindet, zu den Transzendentalien (*Ciertamente, la acción, junto con sus dos momentos fundamentales o, junto con representar(se) y aspirar esencialmente contenidos en ella, siempre que no haya más ulterior diferenciación, pertenece a los trascendentales*)".

⁶⁵ Cf. J. B. LOTZ, *Ontologia*, n° 372, p. 206: "*Existentia tantum realitatem seu oppositionem ad meram possibilitatem continet estque in indivisibili seu magis vel minus non admittit; ens aut existit aut non existit. Esse autem secundum prius dicta non solum realitatem, sed etiam plenitudinem omnium perfectionum includit ideoque de se infinitum est; ipsum autem simul limitationem et ita magis et minus admittit*".

La potencia o esencia, mencionada anteriormente, proviene en última instancia del ser, porque no es más que modo de ser, esto es, como un modo de participar en el ser en una medida finita. Por medio de ella, por la delimitación del ser, el ente es constituido, el cual se fundamenta en su conjunto en el ser⁶⁶.

En el interior del ente –sea real en acto o solo pensado en acto–, la esencia consiste en la “manera” (*Weise*) según la cual este ente participa del ser, que corresponde a su grado o a su medida (*Maß*) propia de ser. En este sentido, la esencia del gato es lo que especifica el ser del gato, y lo distingue *ipso facto* del de un corzo o de un plátano. Pero la esencia así considerada es ya una síntesis ontológica entre el ser y su medida. Si se abstrae esta del ser medido, se obtiene la noción precisa de potencia o capacidad de ser:

Pero la esencia, como opuesta al acto de ser, solo contiene potencia subjetiva pasiva o capacidad para recibir el acto de ser; la medida propia de la esencia determina qué modos de ser son realizados en cada ente; por ende, la esencia, en tanto que potencia, solo dice el no-ser del acto y su limitación, no confiere por sí perfección [alguna]⁶⁷.

Esta descripción no solo contradice formalmente aquella del acto formal autónomo que proponía el P. Tyn y todo el tomismo de escuela, sino que explicita sobre todo la esencia como “no-ser” y como “limitación” del acto de ser. Para nuestro propósito, la conclusión del segmento citado, introducida por el adverbio de consecuencia *proinde*, es de una importancia capital: según el P. Lotz, la naturaleza potencial de la esencia es comprendida en último análisis por oposición negativa al acto de ser más que por la ordenación positiva a él. La esencia del gato no es así tanto la capacidad o la medida de ser propia del gato, sino el límite que impide al gato ser el *ipsum esse*. La potencia de ser se

⁶⁶ J. B. LOTZ, «Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik», *Gregorianum* 40 (1959), nota 67, p. 439: “Die potentia oder essentia, von der oben die Rede war, stammt letztlich aus dem Sein, weil sie nichts als Seinsweise ist, nämlich als eine Weise, in endlichem Maße am Sein teilzunehmen. Durch sie wird durch Ausgrenzung aus dem Sein das Seiende konstituiert, das als Ganzes im Sein gründet [...]”.

⁶⁷ J. B. LOTZ, *Ontologia*, n° 372, p. 206: “Essentia autem ut actui essendi opposita nihil nisi potentiam subiectivam passivam seu capacitatem ad actum essendi recipiendum continet; mensura essentiae propria determinat, qui essendi modi in unoquoque ente realizantur; essentia proinde, utpote qua potentia nonnisi non-esse actus huiusque limitationem dicens, de se perfectionem non confert”.



relaciona, entonces, con el ser como privación o, si se prefiere, negación de su plenitud. En fin, la esencia es, en esta ontología, una instancia negativa, cuyo rol es instaurar la diferencia entre el ente y su ser.

Del mismo modo que el *esse* no se identifica con la *existentia*, tampoco la *essentia* se identifica con la *quidditas*. Esta es un resultado, que manifiesta el contenido del ente, mientras que aquella es un principio, que delimita al ser del ente, como lo hemos mostrado. Luego, las dos duplas, ser/esencia y existencia/quiddidad, no son equivalentes. La primera implica la distinción real de sus componentes, porque el principio de actualidad del ente es necesariamente diverso, en el ente mismo, que su principio de delimitación. La segunda dupla solo conlleva, al contrario, cuando se trata de un ente real, una distinción de *respectus*, es decir, de puntos de vista: considerado en tanto que realizado, el ente posee la existencia, pero considerado en tanto que dotado de una perfección específica, el ente tiene una quiddidad. Para nuestro autor, la disimilitud entre las dos distinciones permite integrar las tesis tradicionalmente opuestas en la historia del pensamiento escolástico. Los tomistas habrían sostenido, entonces, con toda razón que la composición de los principios del ente es real, mientras que los suarecianos habrían percibido bien que la distinción entre el contenido y la existencia de la cosa es puramente de razón⁶⁸.

[III] *La subsistencia como incomunicabilidad del individuo y la personalidad como reditio completa del subsistente espiritual*

Según el jesuita alemán, como hemos mostrado, el *Sein* es tematizado en primera instancia de manera reflexiva, a partir de la experiencia trascendental, como horizonte de la consciencia; luego es caracterizado en última instancia como obrar y consumación (*Wirken – Vollzug*), es decir, como realización operativa de la cual la consciencia intelectual y volitiva de sí es la forma más alta. Sin que el ser sea totalmente reabsorbido en la consciencia del ser, como en el idealismo puro, aquel se presenta no obstante como el alfa y el omega de

⁶⁸ Cf. *op. cit.*, n° 376, p. 208: "Thomistae recte distinctionem rationis quoad principia non sufficere dicunt; Suareziani item recte distinctionem realem quoad respectus omni carere sensu affirmant. Ut tenor thesis enuntiat, explicatio respectuum et ea principiorum non solum coniungi possunt, sed etiam coniungi debent, ut completa problematis solutio obtineatur. Quoad respectus tantum distinctio rationis perfecta assumi potest et distinctio realis omni sensu caret. Quoad principia vero distinctio realis metaphysica requiritur et distinctio rationis perfecta revera non sufficit".

la experiencia trascendental⁶⁹. En estas condiciones, el problema de la subsistencia tiende a transformarse en la investigación de la relación entre el ser y la consciencia de sí.

En el tratado de *Ontologia*, el camino procede en dos tiempos. Una primera tesis expone que “el *suppositum* es un individuo incomunicable”, porque es “lo que es”. Pero “lo que es” debe ser distinguido de “aquello por lo que [el ente] es [lo que es]”⁷⁰, es decir de la quiddidad (en el sentido que hemos mencionado). Es preciso entonces preguntarse en virtud de qué el *suppositum* y la quiddidad difieren en el ente finito. Nuestro autor menciona muy brevemente a este propósito las teorías de Cayetano, Suárez y Tiphaine, que postulan, de diferentes maneras, un modo sobreañadido a la naturaleza de la cosa. Pareciéndole esta hipótesis gratuita, Lotz asume otra solución, la del teólogo jesuita Louis Billot (1846-1931): “[Billot] rechaza con justicia el modo substancial como superfluo. El individuo es incomunicable por el hecho mismo de que existe en virtud de su *esse proprio*”⁷¹.

Pero el *esse* se despliega necesariamente en el *operari*, y cuando la esencia del sujeto es al menos parcialmente inmaterial, esta operación es espiritual, y, por ende, transparente a sí misma. La segunda tesis del P. Lotz versa sobre el sujeto cuyo ser accede a la autoconsciencia: se trata de la persona, que se define como “el *suppositum* que es por lo menos capaz de

⁶⁹ Cf. J. B. LOTZ, *Die Identität von Geist und Sein. Eine historisch-systematische Untersuchung*, p. 232: “Genauer gesprochen, geht es dabei um die Identität zwischen dem *Sein* selbst und dem *Erkennen* des Menschen, nicht um die Identität zwischen dem *Sein* selbst und dem *Realbestand* des Menschen (Más específicamente, se trata de la identidad entre el ser mismo y el conocimiento del hombre, no de la identidad entre el ser mismo y la existencia real del hombre)” (cursivas de Lotz).

⁷⁰ Cf. J. B. LOTZ, *Ontologia*, n° 578, p. 314: “Id, quod est, et id, quo est, bene distinguenda sunt. Id, quo tantum ut constitutum illius, quod est, occurrit ideoque in hoc ordinatur”.

⁷¹ *Op. cit.*, n° 580, p. 315 (con el contexto inmediatamente precedente): “Ex sententia Caietani Billot posteriores consequentiae deducit, in quantum ipse modum substantialem iure ut supervacaneum reiicit. Hinc individuum eo incommunicabile est, quod ipsum proprio esse suo existit”. Para la doctrina del gran teólogo lorenense sobre la subsistencia – en verdad, perfectamente extraña a los postulados del tomismo trascendental–, cf. Louis BILLOT, *De Verbo incarnato. Commentarius in tertiam partem S. Thomae*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1949⁹, p. 58: “Sic igitur ex individuo naturae substantialis et proprio eius esse constituitur subsistens creatum, in quo tria veniunt accurate distinguenda. Primo ipsum subsistens ut quod; secundo, id quo subsistit tamquam actu subsistendi; tertio, id quod subsistit tamquam ratione exigiva subsistentiae. – Ipsum subsistens est individuum naturae substantialis habens suum proprium esse in se. Id quo subsistit tamquam actu subsistendi, est esse substantiale debitum huic individuo. Id demum quod subsistit tamquam ratione subsistendi, est natura huius individui, quae in ordine essentiae, non accidentalis, sed substantialis invenitur”.



*reditio completa*⁷². Es preciso entender por esto el retorno competo sobre sí mismo que caracteriza la intencionalidad humana o angélica. Inteligiendo o queriendo su objeto, el sujeto espiritual conoce o quiere su acto; ahora bien, actuando este último una potencia enraizada en la esencia en acto del alma, el conocimiento o la volición completa del acto entraña el de su raíz; luego, el sujeto, inteligiendo o queriendo, se entiende o se quiere a sí mismo⁷³. Pero hemos visto que, en perspectiva trascendental, la intelección –y, correlativamente, la volición– tiene por condición de posibilidad la apertura de un horizonte infinito que no es otra cosa que el ser mismo (*ipsum esse – Sein selbst*). Resulta de esto que la persona es el ente cuyo ser es capaz de descubrirse a sí mismo como apertura al ser mismo:

Después de todo, el propio yo o la autoconsciencia de la persona incluye, como su razón trascendental de posibilidad, la apertura del ser absoluto. Siguiendo las palabras de Pascal que el hombre trasciende infinitamente al hombre, la persona es mediada consigo misma gracias al ser que la trasciende verdaderamente de manera infinita; la paradoja es válida: ella es *gracias al infinitamente Otro, ella misma*, o mediada consigo misma⁷⁴.

⁷² J. B. LOTZ, *Ontologia*, n° 579, p. 314: “Persona est suppositum, quod reditionis completae saltem capax est”.

⁷³ Cf., por ejemplo, S. THOMAS, *De veritate*, q. 1, a. 9, c: “illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. de causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa”.

⁷⁴ J. B. LOTZ, *Person und Freiheit*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien, Herder, 1979, p. 28: “Nach allem schließt das Selbst- oder Ich-Bewußtsein der Person als seinen transzendental ermöglichenden Grund die Eröffnung des absoluten Seins ein. Gemäß dem Wort Pascals, daß der Mensch unendlich den Menschen übersteigt, ist die Person durch das sie wahrhaft unendlich überschreitende Sein mit sich vermittelt; das Paradox gilt: sie ist *durch das unendlich Andere ihrer selbst sie selbst* oder mit sich selbst vermittelt” (cursivas de Lotz). Para la célebre frase de PASCAL, cf. *Pensées*, liasse vii, in Id., *Œuvres complètes*, éd. Jacques Chevalier, n° 438 (éd. Léon Brunschvicg, n° 258), [Bibliothèque de la Pléiade, 34], Paris, Gallimard, 1976, p. 1207: “Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile; apprenez que l’homme passe infiniment l’homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Écoutez Dieu (*Humíllate, razón impotente; cállate, naturaleza imbécil; aprende que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre, y entiende de tu maestro tu condición auténtica, la cual ignoras. Escucha a Dios*)”.

La personalidad consiste, pues, en la consciencia, al menos virtual, de un yo que se descubre como presente a sí mismo en el ejercicio de su actividad intencional gracias a y delante del horizonte infinito del ser ilimitado. Esta capacidad de volver sobre sí constituye a la persona en tanto que ella difiera del simple *suppositum*⁷⁵, y presupone, entonces, la incomunicabilidad de este.

[IV] "Esse est operari"

El P. Lotz no examina *ex professo* el estatus ontológico del accidente, si no para mostrar su distinción real con la substancia. En cambio, desarrolla largamente, como hemos puesto ya en evidencia, la tesis según la cual el *esse* se resuelve en última instancia en *operari*; ahora bien, esta posición exige a la vez que la actualidad del accidente provenga enteramente del acto de ser, y que la intensidad de este varíe en el seno del ente. Esta doble implicación puede establecerse fácilmente en tres etapas.

En primer lugar, nuestro autor infiere que "todo ente obtiene la plenitud de su propia perfección solo en la operación"⁷⁶. En efecto, se constata por inducción que la perfección estática de todo ente se ordena a una perfección dinámica ulterior, que realiza el máximo de perfección de la cual la cosa es capaz.

A partir de esto, Lotz muestra, en segundo lugar, el alcance axiomático de la proposición *esse est operari*:

Además, la perfección propia de cada ente es el modo en el que le compete el *esse*; este mismo ser solo se da plenamente (*plene tenetur*) por la operación o solo por la operación *el ente es plenamente*. Ergo, también el *esse* mismo es plenamente el *esse* mismo por la operación. De manera negativa: sin la operación, el *esse* no es el *esse*, o, anulada totalmente la operación, el *esse*

⁷⁵ Cf. J. B. LOTZ, *Ontologia*, n° 586, p. 317: "Capacitas ad reditionem completam non suppositum qua *suppositum*, sed suppositum qua personam seu qua *natura* rationali praeditum concernit" (cursivas de Lotz).

⁷⁶ *Op. cit.*, n° 168, p. 104: "Omne ens plenitudinem propriae perfectionis tantum operatione obtinet".



mismo es suprimido. En estas [reflexiones] se contiene el axioma: *Esse est operari*; el *esse* en cuanto tal plenamente desplegado y la operación actualmente ejercida coinciden con identidad formal⁷⁷.

No podemos dejar de conceder importancia a la explicitación del axioma que concluye la argumentación: hay "identidad formal", es decir, unidad de *ratio*, en el espíritu como en la cosa, entre, por un lado, el acto de ser llegado a su desarrollo máximo y, por el otro, la operación en acto ejercido.

La naturaleza profunda del *esse* se identifica entonces con la del *operari*. Podemos deducir de ello inmediatamente que el ser del obrar es el *esse* mismo del sujeto que obra. Ahora bien, si esto es así para la operación, que se añade a la substancia finita como un accidente, sería absurdo que no fuera igualmente para las propiedades accidentales estáticas. Pero el principio *esse est operari* reclama otra consecuencia mucho más atendible. En efecto, los entes de los cuales tenemos experiencia, notablemente los vivientes –plantas, animales, hombres–, tienen una actividad discontinua. Si, pues, el ser de estos coincide, según la expresión del jesuita alemán, con el *esse* participado constitutivo de la cosa, entonces este *esse* está él mismo sometido a un cambio perpetuo de amplitud. Ciertamente, el ser mismo (*Sein-selbst* – *ipsum esse*) permanece más allá del devenir y de la historia, en su noción, y sobre todo en su realidad que es la del Ser mismo subsistente. Pero el *esse* participado está sujeto a lo que Lotz llama las "comunicaciones"^{*} (*Mitteilungen*), es decir, a los impulsos o a las participaciones del *ipsum esse*⁷⁸, de manera que su intensidad va cambiando en función de la actividad o de la inactividad del ente.

⁷⁷ *Op. cit.*, n° 168, p. 105: "Porro propria perfectio uniuscuiusque entis est modus, quo ei esse competit; hinc ipsum esse tantum operatione plene tenetur seu tantum operatione *ens plene est*. Ergo etiam ipsum esse tantum operatione est plene ipsum esse; negative: sine operatione *esse non est esse*, vel sublata penitus operatione, ipsum esse tollitur. In quibus axioma continetur: *Esse est operari*; esse qua tale plene evolutum et operatio actualiter exercita identitate formali coincidunt" (cursivas de la edición citada). Este "axioma", como se habrá adivinado fácilmente, no se encuentra en ninguna parte en el *corpus thomisticum*.

^{*} N. del T.: En el original francés: *communications*.

⁷⁸ Sobre este tema, cf. J. B. LOTZ, *Die Identität von Geist und Sein. Eine historisch-systematische Untersuchung*, pp. 226-259; Id., *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*, [Analecta Gregoriana, 94], Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1972², pp. 163-179. En la p. 176 de esta última obra, el P. Lotz señala una convergencia entre su doctrina de la operación y la de Leibniz.

Las características mayores de esta segunda configuración del *ens* aparecen ahora con claridad. Aunque la obra de Lotz es deudora de una metafísica, ya que el discurso está especificado formalmente por el ente en tanto que ente, este parece sin embargo subordinado a una antropología. El *esse* aquí es, en efecto, tematizado como el horizonte absoluto de la consciencia humana, del cual el acto de ser del sujeto singular participa de manera estática según su esencia, y de manera dinámica según la historia propia de cada uno. La verdad de este *esse* que es el *operari* tiende, por una parte, a volver a su principio –es decir, en realidad, al *Esse subsistens*– por la actividad intelectual y volitiva, y, por otra parte, a hacer a su sujeto consciente de sí mismo, por la reflexión concomitante que acompaña a nuestros actos intencionales.

2.3. El *esse* como acto intensivo según Cornelio Fabro

El siglo XX ha visto nacer una interpretación del ente tomista neta y conscientemente opuesta a las dos precedentes. Notemos de inmediato que aquellos que fueron sus iniciadores, al contrario de los autores que acabamos de estudiar, no pertenecían a una escuela de pensamiento homogénea. Hay muchas razones de este hecho importante para situar correctamente esta corriente en la historia del tomismo. La primera es que esta nueva concepción del *ens* y del *esse* fue obra no concertada de muchos filósofos de primer nivel que, al momento de elaborarla, o no se conocían o, por lo menos, bastante poco. Para limitarnos a algunos nombres particularmente significativos, citamos a Étienne Gilson (1884-1978), profesor en la Sorbona y después en el Colegio de Francia, Mons. Louis De Raeymaeker (1895-1970), profesor en Lovaina, Bernhard Lakebrink (1904-1991), profesor en Friburgo de Brisgovia⁷⁹, el P. Cornelio Fabro (1911-1995), profesor en varias universidades romanas y después en Perugia. Dos laicos, uno francés y otro alemán, un prelado belga, un religioso italiano: esta diversidad de contextos eclesiásticos, nacionales y universitarios explica por sí misma el segundo motivo por el cual no encontraremos en estos tomistas un

⁷⁹ Para la constitución del ente según estos tres autores, cf. É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 2007²; Louis DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'être: essai de synthèse métaphysique*, Louvain – Paris, Nauwelaerts, 1970³; Bernhard LAKEBRINK, *Perfectio omnium perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel*, [Studi tomistici, 24], Città del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di religione cattolica, 1984.



cuerpo de doctrina uniforme tal como aquel que estaba destinado a la formación de los hermanos estudiantes dominicos o jesuitas, como era el caso de los otros dos metafísicos. Sin embargo, una tesis de fondo une a los pensadores citados (y otros más todavía): para ellos, el ente desde el principio debe ser pensado a partir del ente real, contrariamente al tomismo trascendental; y este ente debe la totalidad de su actualidad ontológica al *esse*, contrariamente al tomismo de escuela.

Nos concentraremos aquí en la ontología de Cornelio Fabro, porque este religioso estigmatino nos parece haber explorado las virtualidades de esta tercera configuración del *ens* con el máximo vigor especulativo. En una obra póstuma, procura situar él mismo su noción de ente frente a las otras dos y, más ampliamente, frente a dos grandes tendencias de la historia de la metafísica que ellas cristalizan:

El punto de partida constitutivo del pensar no es, entonces, ni lo concreto-concreto formal (lo singular determinado de la Escolástica formalista), ni el *a priori* formal o abstracto trascendental o *cogito* vacío de la inmanencia moderna, sino el *ens* que es el concreto trascendental⁸⁰.

El “concreto formal” sería el repliegue sobre la *quidditas rei materialis*⁸¹ separada del ser en acto que le da su consistencia real. Esta quiddidad es inicialmente concreta, en tanto que proviene de una especie sensible sintetizada a partir de nuestra experiencia externa; es también formal, en tanto que objetiva la determinación específica o genérica de la cosa así experimentada. Si se somete esta quiddidad a una serie de generalizaciones –de gato a animal, de animal a substancia, de substancia a ente– que desde el principio abstraerían del *esse in actu* sin el cual la cosa no se habría presentado nunca a los sentidos ni, consecuentemente, al intelecto, se obtiene un *ens* que solo es un puro

⁸⁰ C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, Segni, Editrice del Verbo Incarnato, 2004, p. 235: “Il punto di partenza costitutivo del pensare non è quindi né il concreto-concreto formale (il singolare determinato della Scolastica formalistica), né l’apriori formale o astratto trascendentale o *cogito* vuoto dell’immanenza moderna, ma l’*ens* ch’è il concreto trascendentale”. El P. Christian Ferraro, editor del volumen, nos ha hecho saber que la reduplicación del término *concreto* probablemente provenga de un error que se encuentra en la dactilografía del manuscrito.

⁸¹ Para este sintagma que expresa el objeto propio de la inteligencia humana en tanto que humana, cf. S. THOMAS, *Sum. theol.*, I^o, q. 85, a. 8, c; q. 86, a. 2, c; q. 88, a. 3, c.

posible totalmente indeterminado: un puro posible, porque el ser real de este ente ha sido dejado de lado; y un posible totalmente indeterminado, porque las generalizaciones sucesivas lo han despojado de toda determinación. Pero tal ente sin actualidad y sin contenido es un ser vacío, que ninguna realidad distingue de la nada.

Al *ens* desrealizado del esencialismo, es decir, al *posse esse*, Descartes opuso su *cogito*, radicalizado en el *a priori* kantiano, al seno del cual Lotz quería reencontrar el *esse* tomista. Ahora bien, el ser que correspondería al horizonte de la actividad judicativa solo sería un "abstracto trascendental": abstracto al máximo, en tanto que indeterminado; trascendental –en el sentido moderno del término–, en tanto que condición de posibilidad de la intelección acabada. Por tal motivo, sufre la misma carencia de ser auténtico que el ente formalista que pretende substituir. En efecto, aunque este *Sein* sea descrito como plenitud de actualidad, sin embargo se trata –mientras tanto no se establezca su existencia real– de una plenitud posible. Afirmar que el juicio tiene por correlato trascendental un horizonte de ser ilimitado es, pues, solamente proyectar delante de la inteligencia la totalidad de los posibles susceptibles de suministrar la materia de una proposición verdadera. Pero este ser-horizonte, dado que una totalidad de actos posibles no es ni acto ni en acto, permanece irreal; y, siendo esta misma plenitud de posibles totalmente indeterminada, es igualmente vacía de contenido. En fin, la reducción del ente o del ser a lo posible, sea objetiva o subjetiva, guía al pensamiento a los parajes de la nada: "El ser, entonces, como ha sido entendido tanto en la tradición objetivista como en la subjetivista, es el 'ser de abstracción' llevado al extremo de la rarefacción"⁸².

A fin de evitar los dos escollos opuestos de lo posible esencialista y de lo posible trascendental, urge que la reflexión metafísica reencuentre su auténtico "comienzo" (*Anfang*), que no podría ser otra cosa que el ente en acto, es decir, el "concreto trascendental": concreto, en tanto que el *ens* es siempre la síntesis de un acto que da el ser y de un contenido que recibe el ser; trascendental –esta vez en el sentido clásico de la palabra–, en tanto que esta síntesis precede a la expansión del ente en las categorías. Es preciso imperativamente, en suma, tomar en serio la descripción de santo Tomás: "Y lo que es en acto, es ente

⁸² C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, p. 225: "L'essere allora, come è stato inteso sia nella tradizione oggettivistica come in quella soggettivistica, è l'"essere di astrazione" portato all'estremo della rarefazione".



absolutamente. En cambio, lo que es solo según la potencia, es no ente⁸³. El ente, en consecuencia, no puede no incluir el acto de ser del cual participa y que es su fundamento propio. Esta es la razón por la que Fabro puede escribir:

[El término] "ente", entonces, en cuanto es el semantema originario que indica "lo que tiene acto de ser", es el semantema de la primera y de la última concreción* de la realidad en acto, dentro del cual se actúan todas las otras determinaciones de lo real como sus participaciones⁸⁴.

El ente es así constituido desde dentro por el *esse*, y no solo ordenado a este prácticamente desde afuera, como acontece en las dos posiciones precedentes.

[I] *El esse como acto primero y último del ente*

Comentando el *De causis*, santo Tomás sitúa así la relación del ente con su acto de ser, y, por ello mismo, *in nuce*, la naturaleza y el rol de este en aquel: "se llama 'ente' a lo que participa finitamente del *esse*"⁸⁵. El ente, que otros lugares describen como "lo que es" o "lo que tiene *esse*"⁸⁶, es aquí asido por medio de una relación de participación. Esto supone, en primer lugar, una instancia o abstracta o separada, que es una perfección en sí, susceptible de ser participada según el más y el menos; a continuación, la relación en cuestión

⁸³ S. THOMAS, *In Metaph.*, Lib. XI, lect. 11 (Marietti, n° 2369): "Et id quod est actu, est simpliciter ens. Quod autem est secundum potentiam tantum, est non ens".

* N. del T.: En el original francés: *concrétude*. El autor traduce *concretezza* por *concrétude* en vez de *concrétion* porque este último término, aunque antiguo, sería inadecuado al sentido dado por Fabro (cf. nota 84). En español hemos vertido *concreción*, aunque cabría atender la indicación del autor también para nuestra lengua, y convendría hablar de *concretitud*. La diferencia entre ambos términos sería algo así como la distinción entre hacer que algo se vuelva concreto (*concreción*) y ser concreto por sí (*concretitud*).

⁸⁴ C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, [Opere Complete, 34], Segni, Editrice del Verbo Incarnato, 2016³, p. 130: "'Ente', allora, in quanto è il semantema originario che indica "ciò che ha l'atto di essere", è il semantema della prima e ultima concretezza della realtà in atto, all'interno del quale si attuano tutte le altre determinazioni del reale come sue partecipazioni". Hemos traducido "concretezza" por "concrétude" porque el término "concrétion", recibido mucho más antiguamente en nuestra lengua, sería aquí inapropiado.

⁸⁵ S. THOMAS, *Super librum De causis expositio*, prop. 6 (Saffrey, p. 47, l. 13-14): "ens autem dicitur id quod finite participat esse".

⁸⁶ Cf., por ejemplo, S. THOMAS, *In Phys.*, Lib. I, lect. 3 (Marietti, n° 21): "id quod est, idest ens, dicitur multipliciter"; Id., *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 26, a. 4, c: "ens simpliciter est quod habet esse".

implica, en segundo lugar, tres instancias inmanentes: primero, la perfección en tanto que participada por otro; luego, el sujeto participante de esta perfección participada; en fin, la medida de la participación según la cual el participante tiene parte en la perfección participada. El conocimiento matemático ilustra bien, en el orden predicamental, esta noción. El máximo del saber matemático, al menos en una época dada, puede ser considerado como una perfección participable por la inteligencia humana. Se ve inmediatamente que la perfección participada será aquí el hábito matemático tal como es en el matemático; este será, pues, el sujeto participante; y la intensidad del hábito (objetiva y subjetiva, en este caso) será la medida según la cual el matemático participa de esta perfección que es la ciencia matemática. En el orden trascendental, que nos interesa aquí, el *Ipsum esse subsistens* es lo participable separado e infinitamente trascendente; el *esse* recibido fuera de Dios por una substancia creada es lo participado inmanente; el *ens* que es constituido tal por el *esse* –pero no es su *esse*–, es el sujeto participante; y la esencia es, considerada en sí misma, la medida de participación que determina, por así decirlo, la intensidad de ser propia de tal ente⁸⁷.

Cuando la metafísica analiza su *genus subiectum* a la luz de la participación, el *esse* aparece como el principio de *toda* la perfección del ente. Así como el matemático solo es específicamente matemático (y en absoluto historiador o gramático) en la medida que tiene parte de la ciencia matemática, así también, y más profundamente, el ente solo es trascendentalmente ente (y en absoluto la nada) porque tiene una cierta parte de *esse*. Este no es reductible al mero hecho de existir, como tampoco a un principio cuyo efecto se limitaría

⁸⁷ Cf. C. FABRO, «Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione», in Id., *Esegesi tomistica*, [Opere Complete, 23], Segni, Editrice del Verbo Incarnato, 2017, p. 423 : “[...] mediante la nozione di partecipazione in due tappe: a) La perfezione pura (*perfectio separata*) non può essere che una soltanto, e l’essere è la prima perfezione e l’atto di tutti gli atti; l’essere sussistente è uno soltanto è questo Dio ch’è lo *esse* per essenza. b) Le creature tutte sono allora esseri per partecipazione in quanto l’essenza partecipa l’*esse* e quindi l’essenza è potenza rispetto all’*esse* ch’è l’atto ultimo di ogni realtà ([...] mediante la noción de participación en dos etapas: a) La perfección pura [perfectio separata] solo puede ser una, y el ser es la primera perfección y el acto de todos los actos; el ser subsistente es solo uno, es este Dios que es el *esse* por esencia. b) Las creaturas todas son entonces seres por participación en cuanto la esencia participa del *esse* y, entonces, la esencia es potencia respecto del *esse* que es el acto último de toda realidad)”.



al hecho de existir. Según Cornelio Fabro, una tal reducción del *esse* a la *existentia* se enraíza históricamente en la adopción, a partir del siglo XIV, de un binomio lexical profundamente extraño a la letra y al espíritu de santo Tomás*:

Esse essentiae – esse (actualis) existentiae: esta es la terminología (¿de inspiración aviceniana?) en la que *esse* significa “realidad” en el sentido más vago (*esse essentiae, esse existentiae, esse generis, esse speciei...*) donde ya aparece el equívoco que hace tomar el *esse essentiae* por “la esencia en sí misma” (la esencia posible o la esencia abstracción hecha de su posibilidad como de su actualización) de suerte que la esencia no es considerada como el *quid creatum ut potentia* actualizada por el *quid creatum ut actus* que es el *esse-actus essendi* participado⁸⁸.

Considerando que el *esse essentiae* y el *esse existentiae* constituyen dos planos de realidad, e incluso admitiendo que el primero esté ordenado al segundo, se perdería primero la unidad del ente, puesto que se lo vincularía con dos principios *actuales*, de los cuales cada uno sería originario en su orden; después y sobre todo, se perdería la primacía del *esse* de manera que se diluiría en dos entidades complementarias, de las cuales cada una sería a la vez perfecta e imperfectiva.

En preciso, pues, reencontrar el *esse* auténtico de santo Tomás, que es “la actualidad de toda cosa”⁸⁹. Para Fabro, este acto de ser es, a la vez, primero y último:

* N. del T.: En este caso, el autor toma directamente la traducción francesa para citar, por eso traducimos desde esa versión.

⁸⁸ C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, trad. fr. de Jean-Julien de Santo-Tomás, Paris, Parole et Silence, 2015², p. 283: “*Esse essentiae – esse (actualis) existentiae* : c’est la terminologie (d’inspiration avicennienne ?) dans laquelle *esse* signifie « réalité » au sens le plus vague (*esse essentiae, esse existentiae, esse generis, esse speciei...*) où déjà apparaît l’équivoque qui fait prendre l’*esse essentiae* pour l’« essence en elle-même » (l’essence possible ou l’essence abstraction faite de sa possibilité comme de son actualisation) en sorte que l’essence n’est pas considérée comme le *quid creatum ut potentia* actualisé par le *quid creatum ut actus* qu’est l’*esse-actus essendi* participé”. Se encontrará un diagnóstico muy completo sobre la transformación de la dupla *esse-essentiae* en *existentia-essentiae* en el estudio de Id., «Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica», in A. [Abelardo] Lobato (éd.), *Giovanni di San Tommaso O.P.. Nel IV Centenario della sua nascita (1589)*, pp. 56-90.

⁸⁹ S. THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 5, a. 1, c: “*esse enim est actualitas omnis rei*”.

[El *esse*] es el "acto primero" porque le compete la actuación, en la esfera real, de toda forma y naturaleza, las cuales, de por sí, no están en acto, sino que expresan solamente una "capacidad de ser". [...] Y el *esse* es también el "acto último", porque es el acto del ente subsistente completo: presupone, pues, la estructura del ente en sus principios constitutivos, substanciales y accidentales... ya cumplida en su orden⁹⁰.

El *esse* es el acto primero: asumida en todo su rigor, esta tesis exige que todo lo que es en acto en el *suppositum* deba su actualidad al *actus essendi*. Luego, la esencia substancial, las formas accidentales, las operaciones solo son en acto gracias a la actualidad originaria del *esse* que se comunica por niveles sucesivos a las diversas instancias ontológicas de la cosa. Por lo mismo, el *esse* es también el acto último: esta tesis es correlativa a la primera, porque el *actus essendi* que es primero en cuanto a la actuación efectiva del ente es también lo último en cuanto a su constitución formal, en tanto que solo puede actuar a una *potentia essendi* finalmente dispuesta a recibirlo. Aunque la metafísica no termina ni en la experiencia externa ni en la imaginación interna⁹¹, podemos ayudarnos con una aplicación a lo sensible para ilustrar esta doble característica del *esse*. He aquí un herrerillo en el tilo, delante de mi ventana. Todo lo que hay de perfección en este pájaro –su naturaleza propia, su fisonomía típica, su color distintivo– proviene de su acto de ser, a través de la esencia que lo recibe y lo mide: en este sentido, el *esse* es el acto primero del herrerillo; pero este acto solo puede subsistir en él si él mismo ha sido constituido como capacidad específica e individualmente determinada de ser herrerillo, y no ruiseñor o gorrión: en este sentido, el *esse* es el acto último de este pájaro.

⁹⁰ C. FABRO, «La problematica dello "esse" tomistico», in Id., *Tomismo e pensiero moderno*, [Cathedra sancti Thomae, 12], Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 114: "[L'esse] è l'"atto primo" perchè ad esso compete l'attuazione nella sfera reale di ogni forma e natura le quali di per sè non sono in atto ma esprimono soltanto una "capacità di essere". [...] E l'esse è anche l'"atto ultimo", perchè è l'atto dell'ente sussistente completo: presuppone quindi la struttura dell'ente nei suoi principi costitutivi, sostanziali e accidentali... già compiuta nel suo ordine". Para la justificación textual de esta doble primacía del *esse*, cf. S. THOMAS, *De veritate*, q. 23, a. 4, ad 7: "esse non dicit actum qui sit operatio transiens in aliquid extrinsecum temporaliter producendum, sed actum quasi primum"; Id., *Quaestio disputata De anima*, q. 6, ad 2: "ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nichil participat".

⁹¹ A este respecto, reenviamos a S. THOMAS, *Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 2, c.



En razón de que todos los grados de actualidad ontológica en el ente proceden en última instancia del *esse*, este debe ser pensado como acto "intensivo" y "emergente" (*atto intensivo ed emergente*)⁹². El primer calificativo significa que la energía ontológica desplegada en el *suppositum* está como oculta a su máximo virtual en el acto de ser, de la misma manera, *mutatis mutandis*, que una perfección predicamental sería poseída "intensivamente" por el sujeto en el cual ella alcanzaría su punto más alto⁹³. En estado puro, el *esse* intensivo no es otra cosa sino el *Ipsum esse subsistens*; pero este solo comunica algo de su esplendor infinito a la creatura finita por la mediación del *esse* participado: y esto porque este último puede ser también considerado como intensivo, de manera subordinada y en la medida autorizada por la esencia substancial que lo mide. El otro carácter del *esse* es su "emergencia". El verbo *emerger* y el adjetivo *emergente*, que habitualmente evocan un cuerpo que surge o sale a la superficie del agua, evocan metafóricamente la trascendencia del *actus essendi* por encima de la *potentia essendi* que, limitándolo, empero, no lo absorbe. Es así que el *esse* puede actuar sucesivamente las propiedades y las actividades del sujeto que lo posee, porque, en efecto, sobrepasa a la esencia en la cual es recibido. En nuestro ejemplo, el acto de ser es "intenso" porque contiene toda la densidad ontológica que se concretiza actualmente o se puede concretizar virtualmente en el herrerillo. Y el mismo *esse* es también "emergente" en tanto que es irreductible al conjunto de los componentes que el ornitólogo o incluso el filósofo pueden discernir en este pájaro.

⁹² Sobre estas dos características del acto de ser, y más ampliamente para una profundización sistemática del *esse* según Fabro, recomendamos vivamente la obra de Christian FERRARO, *L'atto di essere nel "tomismo intensivo" di Cornelio Fabro*, [Tomismo intensivo – *philosophica* 1], Roma, Edizioni Ex Corde, 2017, en particular pp. 39-109. Cf. también Id., "Brevi note sull'interpretazione fabriana dell' 'esse' tomistico", *Aquinas* 55/3 (2012), pp. 367-386; *La svolta metafisica di san Tommaso. Riflessioni sull'emergenza dell'esse e la fondazione della libertà radicale*, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2014, pp. 9-42; "Sinteticità dell'essere e parmenidismo tommasiano", in A. CONTAT (éd.), *Miscellanea in onore di Marco Arosio*, Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum – If Press, 2017, pp. 149-172.

⁹³ Para un ejemplo tomasiano del término "intensivo", cf. S. THOMAS, *Sum. theol.*, III^o, q. 7, a. 9, c: "Totalitas autem et perfectio potest attendi dupliciter. Uno modo, quantum ad quantitatem eius intensivam, puta si dicam aliquem plene habere albedinem, si habeat eam quantumcumque nata est haberi".

[II] *La esencia finita como potentia essendi del ente*

Las soluciones de las otras tres aporías se derivan fácilmente, en Fabro, de su concepción del *esse* intensivo. Puesto que este es el acto fundante del cual procede toda la actualidad del ente, se sigue inmediatamente que el rol de la esencia substancial es el de un principio potencial. Nuestro autor sintetiza perfectamente su posición a este propósito en las siguientes líneas:

Pero es igualmente cierto que cualquier esencia o forma está en potencia y es potencia respecto al *esse* que es acto *κατ' ἐξοκὴν*, lo cual significa que la forma, para ser en acto, debe ser actuada por el *esse* o *actus essendi*, que ella, si es acto en su orden, no es por sí misma *en acto*, sino que llega a ser en acto a través de la participación del *esse*. En esto principalmente consiste el significado de la composición de la creatura de esencia y *esse*⁹⁴.

La forma, y entonces *a fortiori* la esencia de la cual ella es el principio especificador, no es creada como un acto que está delante del *esse*, como en la ontología dual de Tomas Tyn y de los comentaristas. Al contrario, ella es "en potencia" y "potencia": "en potencia", si la consideramos en sí misma sin el *esse*, porque, entonces, simplemente no es; "potencia", si consideramos esta forma aún en sí misma, pero ya bajo el *esse*, porque, entonces, es la capacidad de ser que, por así decirlo, "potencializa" al *esse* midiéndolo de manera finita, de tal suerte que el ente constituido de este modo será herrero o ardilla según la intensidad que ella le asigna⁹⁵. Así, la forma en sí misma es una cierta medida de

⁹⁴ C. FABRO, «La determinazione dell'atto nella metafisica tomistica», en Id., *Esegesi tomistica*, p. 326: "Ma è altrettanto certo che qualsiasi essenza o forma è in potenza ed è potenza rispetto all'esse ch'è l'atto *κατ' ἐξοκὴν*, ciò significa che la forma per essere in atto, dev'essere attuata dall'esse o *actus essendi*, ch'essa se è atto nel suo ordine non è di per sé *in atto* ma diventa in atto mediante la partecipazione all'esse. È in questo che anzitutto consiste il significato della composizione della creatura di essenza ed *esse*".

⁹⁵ Citamos dos breves textos para sentar esta tesis. C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, p. 129: "[...] nel pensiero tomista l'atto appartiene anzitutto e soprattutto all'esse, così che ogni forma (essenza, perfezione) ha tanto di attualità quanto essa partecipa dell'esse (*en el pensamiento tomista, el acto pertenece ante todo y sobre todo al esse, de modo que toda forma [esencia, perfección] tiene tanto de actualidad cuanto participa del esse*)"; Id., *Dall'essere all'esistente. Hegel, Kierkegaard, Heidegger e Jaspers*, Genova – Milano, Marietti, 2004², p. 409: "[...] così che l'essenza realizzata rimane ancora potenza ed è quindi... "potentia cum actu" in modo che l'esse è atto schietto ([...] *de tal manera que la esencia realizada permanece todavía potencia y es, entonces... 'potentia cum actu' de modo que el esse es acto simple*)".



esse. Pero esta medida nunca es sin el *esse* que la actúa y del cual participa: bajo este aspecto, es decir, no solamente “bajo”, sino también “con y por” el *esse*, la forma es claramente en acto. En el compuesto hilemórfico, este acto participado informa la materia y constituye la esencia o naturaleza, que a su vez es, precisamente en razón de la forma en acto, el principio de actualidad de los accidentes propios y, notablemente, en el caso de la substancia viviente, de las potencias operativas. En fin, la esencia substancial, determinada por la forma, es entonces potencia de ser en el orden trascendental: la naturaleza del herrerillo recibe y contrae su *esse* en los límites exactamente precisos de esta especie ornitológica; al mismo tiempo, la forma es acto en el orden predicamental: el alma del herrerillo actúa su cuerpo y compone con él una substancia en acto.

La constitución primera del ente revela así un círculo metafísico en virtud del cual el *esse* es, en el ente por participación, el acto actuante primero que no puede ser por sí solo en acto, mientras que la forma y, por ella, la esencia son, por y bajo el *esse*, un acto actuado que, sin embargo, no es su actualidad. Fabro aclara esta “diferencia ontológica” entre el ente en acto y su acto de ser por medio de dos sintagmas: por una parte, el *esse ut actus*, que indica el acto de ser en tanto que acto intensivo, y, entonces, en tanto que distinto del ente que actúa; y, por otra parte, el *esse in actu*, que significa todo ente en acto, y ante todo la síntesis de *essentia* y de *esse*. El *esse ut actus* del herrerillo es su acto de ser originario, *fixum et quietum in ente*, precisa santo Tomás⁹⁶; su *esse in actu* es el ser en acto de su substancia, luego el de sus partes, de sus potencias, de sus accidentes individuales, y así sucesivamente.

[III] *La subsistencia como resultado de la composición entitativa*

Una segunda implicación del *esse* intensivo es que la subsistencia solo tiene por fundamento la posesión del *esse ut actus* por la substancia real. En el texto de un curso de metafísica dado en Roma, el P. Fabro se expresa muy claramente sobre este punto. En un primer momento, expone las condiciones requeridas para que el *suppositum* pueda subsistir:

⁹⁶ S. THOMAS, *Contra Gentiles*, Lib. I, cap. 20 (Marietti, n° 179).

De ahí que, mientras que el *esse* divino no “supone” nada para subsistir, el *esse* creado por el contrario supone fuera de sí (y de alguna manera “ante” sí) la esencia y los accidentes (al menos algunos). Por consiguiente, todo *esse* substancial exige un sujeto con una última determinación en la línea formal: esta última determinación no es otra cosa que la misma individuación tomada concretamente con los accidentes reales, sean de la especie o del individuo, todo lo cual constituye inmediatamente la última potencia próxima al *esse*, cuyo acto absoluto *simpliciter* es el mismo *esse* participado⁹⁷.

Por definición, el acto de ser participado es inherente al sujeto que lo recibe, y que es su potencia próxima. Este sujeto o *suppositum* comporta la esencia substancial y las propiedades sin las cuales ella no podría tener el ser: la naturaleza del herrerillo del cual hablábamos necesita de potencias y órganos vitales para subsistir; pero estos solo son en acto, es decir, solo son “a secas” [*tout court*] por el *esse*. Para nuestro autor, el principio al cual el herrerillo debe su actualidad es también aquel que le permite subsistir:

Así como el ser de los accidentes es “ser en” (*inesse*), el ser de la sustancia es subsistir: de donde el subsistir no es realmente otra cosa que el *esse* substancial, o acto de ser (*actus essendi*) de la misma sustancia. Pues el *esse* y la esencia (ya individuada) constituyen el “ens simpliciter” y habría una ruptura en la metafísica tomista si entre la esencia y el ser se interpusiera algún medio⁹⁸.

Subsistir es tener el ser en sí; pero esta característica pertenece a la naturaleza munida de sus propiedades *sine qua non* desde el momento en que se encuentra bajo su acto de ser, precisamente porque el *esse* participado y la esencia individuada están vueltos el uno hacia el otro como el acto y la potencia, salvada la emergencia de este sobre aquella.

Una tercera instancia tal como la *subsistentia* de Juan de Santo Tomás y de Tomas Tyn hace notar, de hecho, una “flexión formalista” que se sigue de la reducción del *esse* a la *existentia*:

⁹⁷ C. FABRO, *Curso de Metafísica*, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, s.d., p. 145. El volumen citado es una traducción de un curso que reúne las clases dictadas por el P. Fabro en Roma en 1948 en la Pontificia Universidad “De Propaganda Fide” (hoy Pontificia Universidad Urbaniana) para uso de sus alumnos.

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 146.



La inextricable confusión en la que la escuela tomista ha arrojado al *esse* y el equívoco creado por el desplazamiento semántico del *esse* en *existentia* se reencuentran todavía en la doctrina, ya presente en Bañez y que se remonta a Cayetano, que introduce la “subsistencia” como “modo” real y realmente distinto de la naturaleza individual y de la *existentia*: posición lógica desde el momento en que se hace declinar el *esse* en la función de *existentia* y que se lo ha declarado más imperfecto que la esencia⁹⁹.

La dualidad de actos originarios en el ente exige un término medio unitivo, para que uno pueda ser constituido en potencia próxima del otro. Esta necesidad desaparece totalmente desde que se resuelve el ente en *actus essendi* intensivo y en *potentia essendi* receptiva y limitativa.

[IV] *El esse ut actus, causa del esse in actu de los accidentes*

Para el filósofo de Flumignano, la aporía del *esse* accidental es solidaria con la de la subsistencia y se soluciona de la misma manera:

[...] ahora hay que desconfiar de dos tesis que han sido tenidas por valiosas en la escuela tomista y que deben ser atribuidas al desplazamiento semántico de la terminología de “*esse essentiae* – *esse existentia*”, mezclando la esfera formal con la real. Ante todo, la tesis bastante difundida que atribuye un *esse* propio (*actus essendi*) también a los accidentes [...]. En realidad, para la primera tesis, en conformidad a los textos citados y según la exigencia de la metafísica de la participación, se debe decir –y santo Tomás lo dice abundantemente– que los accidentes no tienen un acto de ser propio diverso del de la substancia, sino que su *esse* es el *inesse* o bien el adherir a la propia substancia¹⁰⁰.

⁹⁹ C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, p. 302: “L’inextricable confusion dans laquelle l’école thomiste a jeté l’*esse* et l’équivoque créée par le glissement de l’*esse* dans l’*existentia* se retrouvent encore dans la doctrine, déjà présente chez Bañez et que l’on fait remonter à Cajetan, qui introduit la « subsistance » comme « mode » réel et réellement distinct soit de la nature individuelle soit de l’*existentia* : position logique dès que l’on fait déchoir l’*esse* à la fonction d’*existentia* et qu’on l’a déclaré plus imparfait que l’essence”. Hemos respetado la ortografía de la edición citada, que vuelca “subsistance” en lugar de “subsistence”.

¹⁰⁰ C. FABRO, «La problematica dello “*esse*” tomistico», p. 117 : “[...] vanno allora diffidate due tesi che avunno largo credito nella scuola tomistica e che sono da attribuire allo scivolamento della terminologia di “*esse essentiae* – *esse existentiae*” mescolando la sfera formale con quella reale. Anzitutto la tesi abbastanza diffusa, che attribuisce un proprio *esse* (*actus essendi*) anche agli accidenti [...]. In realtà, per la prima tesi in conformità dei testi citati e secondo l’esigenza della metafisica della partecipazione si deve dire – e S. Tommaso lo dice abbondantemente –

Así, aunque el accidente posee sin dudas un *esse in actu*, este no le es propio; al contrario, proviene del único *esse ut actus* de la substancia, del cual participa. Los textos aparentemente contradictorios de santo Tomás sobre este problema se dejan componer fácilmente: aquellos que afirman un *esse* distinto del accidente deben ser entendidos en la línea del *esse in actu* por inherencia, mientras que los que niegan un tal *esse* se refieren al *esse* substancial emergente.

La célebre controversia sobre el *esse secundarium* que la cuestión disputada *De unitate Verbi incarnati*¹⁰¹ reconoce a la humanidad de Cristo puede ser fácilmente dirimida por medio de la misma distinción:

Luego, en Cristo hay un único *esse suppositi*, si se toma *esse* como acto constitutivo intensivo. Hay un doble *esse* si se toma el *esse* como “*esse in actu*” porque dos son las naturalezas según las cuales la Persona del Verbo es en acto, la divina y la humana; uno es, pues, el modo de “ser en acto” según la naturaleza divina y otro según la naturaleza humana. [...] La naturaleza humana de Cristo no tiene un propio *esse* participado: como acto de la humanidad asumida en Cristo, es el mismo *esse* divino, que es el *esse per essentiam*, el que sostiene *in esse* a la naturaleza humana¹⁰².

Si, pues, la naturaleza humana de Jesús es plenamente en acto (*esse in actu*), su actualidad no proviene de un *esse ut actus* creado, sino de su actuación directa por el *Esse* increado, en tanto que poseído por la Persona del Hijo. Por esta razón, esta humanidad individual no subsiste, porque ella no tiene acto de ser propio.

che gli accidenti non hanno un atto di essere proprio diverso da quello della sostanza, ma il loro *esse* è *l'inesse* ovvero *l'aderire* alla propria sostanza”.

¹⁰¹ Cf. S. THOMAS, *De unione Verbi incarnati*, a. 4, c: “Est autem et aliud esse huius suppositi, non in quantum est aeternum, sed in quantum est temporaliter homo factum. Quod esse, etsi non sit esse accidentale - quia homo non praedicatur accidentaliter de filio Dei, ut supra habitum est - non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium”.

¹⁰² C. FABRO, «La problematica dello “*esse*” tomistico», pp. 122-123: “Quindi in Cristo c'è un unico *esse suppositi*, se si prende *esse* come atto costitutivo intensivo. C'è un duplice *esse* se si prende l'*esse* come “*esse in actu*”, perché due sono le nature secondo le quali è in atto la Persona del Verbo, la divina e l'umana: altro quindi è il modo di “*essere in atto*” secondo la natura divina e altro secondo la natura umana. [...] La natura umana del Cristo non ha un proprio *esse* partecipato: come atto dell'umanità assunta in Cristo è lo stesso *esse* divino ch'è l'*esse per essentiam* a sostenere *in esse* la natura umana [...]”.



Por sucinto que sea el panorama que se acaba de leer, es suficientemente preciso como para poder rastrear la parábola del *suppositum* en acto según la concibe Fabro. El ente está constituido por la unión del *esse*, principio actuante, y de la esencia, principio especificante y receptor. El primero es “actus omnium actuum et propter hoc perfectio omnium perfectionum”¹⁰³: toda la actualidad y, por consiguiente, toda la perfección de la cosa se deriva de él; el segundo es “potentia essendi”: midiendo al *esse*, según la especificación indicada por la forma, la esencia individuada lo contrae; y recibéndolo, ella deviene su sujeto subsistente. En tanto que este es en acto gracias a su *esse*, actúa ulteriormente a sus accidentes intrínsecos; y en tanto que es potencia en razón de su esencia, este mismo sujeto recibe sus accidentes¹⁰⁴. Ulteriormente –pero este punto sobrepasa el cuadro que nos hemos fijado aquí– el sujeto plenamente constituido en acto primero con sus accidentes propios provoca en acto segundo sus operaciones propias, principalmente cuando su forma substancial es un alma o una forma separada. En síntesis, todos los grados de *esse in actu* presentes en el *suppositum* deben su actualidad, por mediaciones sucesivas, a su único *esse ut actus*.

3. Evaluación crítica

La primera constatación, casi banal, que se impone como resultado de los tres análisis del ente que hemos presentado aquí, es que divergen profundamente entre ellos. ¿Por cuáles motivos? Se podría invocar el condicionamiento histórico, o también psicológico: el P. Tyn, exiliado en una Europa occidental atacada, después del Mayo del 68, en los fundamentos de su cultura, se vincula a la gran tradición de los comentadores dominicos; el P. Lotz, siguiendo la estrategia cultural que el P. Maréchal legó a los jesuitas, explora la posibilidad de invertir desde adentro el inmanentismo de Kant, Hegel o incluso

¹⁰³ Cf. *supra*, nota 17.

¹⁰⁴ Con respecto a las dos valencias del sujeto substancial delante de los accidentes propios, cf. S. THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 77, a. 6, c: “[...] actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentalī, unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, in quantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis, in quantum autem est in actu, est eius productivum”. C. Fabro comenta este texto en *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d’Aquino*, [Opere Complete, 19], Segni, Editrice del Verbo Incarnato, 2010, pp. 375-379. Nos hemos interesado en la cuestión de la expansión dinámica del *esse* a través de la naturaleza en A. CONTAT, «*Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa*», en *Espíritu* 61/143 (2012), pp. 9-71.

Heidegger; y el P. Fabro, excelente conocedor de estas mismas filosofías, pero decididamente vuelto hacia la trascendencia y hostil a los compromisos híbridos, busca una tercera vía. Estas hipótesis no son falsas, pero no dan cuenta de la especificidad propiamente teórica de cada una de las tres doctrinas, y sobre todo no ofrecen criterio alguno para elaborar un juicio de verdad. Esta es la razón por la que querríamos explicar filosóficamente las elecciones filosóficas de los autores que hemos considerado, antes de tomar posición brevemente a nuestro turno.

3.1. Las estructuras de pensamiento en juego

Comenzamos por poner en evidencia las tres configuraciones sistemáticas del ente (de las cuales nuestras investigaciones han desglosado sus elementos), o, por decir con André de Muralt, las tres estructuras de pensamiento que nuestras descripciones ya han actualizado parcialmente¹⁰⁵.

1: LA CONFIGURACIÓN DUAL DEL ENTE

Según el análisis que Tomás Tyn hereda de la tradición interpretativa dominica, el *ens* se resuelve en dos actos originarios: la *existentia*, principio actual que pone la cosa fuera de sus causas; y la *essentia*, principio también actual que confiere a esta cosa su perfección específica. El acto existencial es ontológicamente superior al acto formal, pero este no tendría realidad sin aquel: en este sentido, el *esse* así entendido es anterior a la esencia que él actúa en la línea de la existencia; no obstante, al mismo tiempo, el efecto de este mismo *esse*, que es la existencia real de la cosa, debe recibir su especificación formal de la esencia y, bajo esta relación, él es determinado por la actualidad de ella. El *esse* es, pues, verdaderamente acto solo en el orden existencial; cuando se trata del orden formal, la esencia es primera, y, aun cuando ella no actúa al principio de existencia, sin embargo especifica su efecto al modo como un acto determina a una potencia. Puesto que, en este sistema, la esencia y la existencia

¹⁰⁵ El método que seguimos en el presente estudio debe mucho al expuesto por André DE MURALT en las siguientes obras: *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes & grégoriennes*, Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1993², pp. 26-36; *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, Paris, Vrin, 1995, pp. 44-56; *L'unité de la philosophie politique de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, Paris, Vrin, 2002, pp. 89-114.



son dos actos, es necesario ordenarlos mutuamente. Ciertamente, la esencia incluye en su noción una capacidad de existir, pero no está referida inmediatamente al *esse* como a su acto existencial propio. Para hacer esto, se requiere una tercera instancia, la subsistencia, gracias a la cual la esencia individuada es cerrada sobre sí misma y sobre el grado de perfección que le es propio, de tal suerte que queda así dispuesta a recibir la existencia como suya. En razón de la misma lógica según la cual el *esse* solo tiene una función existencial proporcionada a la esencia que actúa, es preciso admitir que la forma accidental, incluso en el caso del accidente propio, existe formalmente en virtud de un *esse* sobreañadido al de la subsistencia. En síntesis, la configuración ontológica que resulta de la dualidad de dos actos constitutivos desemboca en una resolución del *suppositum* en cinco componentes: la existencia substancial, la esencia substancial, la subsistencia, las formas accidentales y las existencias accidentales.

2: LA CONFIGURACIÓN TRASCENDENTAL DEL ENTE

La hermenéutica del *ens* propuesta por el tomismo trascendental se apoya en la objetivación de las condiciones de posibilidad del juicio. Ahora bien, en la proposición [esto es p], la cópula presupone la apertura de un horizonte de ser ilimitado, al tiempo que el predicado limita este horizonte a un cierto εἶδος formal. El ente proviene por consiguiente de la síntesis del *esse*, principio de ser de por sí infinito, y la esencia, principio de finitud y, entonces, *–sīt venia verbo–* de “sustracción”: según Johannes Baptist Lotz, la esencia es aquello por lo que el ser del ente no es el ser puro. Este *–ipsum esse–* es sin límites, pero es irreal fuera del *Ipsum esse subsistens*; aquel *–hoc esse–* es limitado, pero es real en el ente que él hace ser. El ente está así concebido de manera dialéctica, como la resultante de una posición, la del *esse*, y de una negación, la de la esencia. Este resultado (*Seiendes*) debe todo lo que contiene de perfección a su acto de ser (*Sein*), mientras que su imperfección proviene de la esencia (*Wesen*). La primera propiedad característica del acto *–si no incluso su identidad profunda–* es el obrar (*Wirken*): “*esse est operari*”, “*Sein ist Wirken*”. Por este motivo, el ente está en tensión, en la medida autorizada por su esencia, a retornar sobre sí mismo realizándose como consciencia obrante (en el hombre), o como esbozo parcial de un tal retorno (en los sujetos infrahumanos, sobre

todo los vivientes). Es en esta capacidad reflexiva que consiste formalmente la personalidad, único tipo de subsistencia que interesa verdaderamente a Lotz, aunque la posesión de un *esse* participado por un ente participante sea su condición *sine qua non*. En tal ontología dinamista, es obvio que el accidente por excelencia es la operación efectiva, y que el ser de esta no difiere del *esse* constitutivo del ente. En esta perspectiva, el sujeto en acto requiere, en síntesis, tres momentos: el acto de ser, la esencia que es su límite negativo, y las formas complementarias que disponen al ente próximamente a la operación.

3: LA CONFIGURACIÓN INTENSIVA DEL ENTE

Para Cornelio Fabro, el ente está constituido por la síntesis de un acto de ser y de una esencia que es su potencia receptiva y especificativa. El *esse* es cualificado como "intensivo" por dos razones. En primer lugar, su noción –en nuestro espíritu– expresa solamente la perfección de ser, de tal suerte que todo lo que se le pueda "añadir" debe ser considerado como una determinación "imperfectiva". En segundo lugar, la realidad del *esse* en el *suppositum* es la de un principio del que este obtiene por niveles sucesivos toda su actualidad, substancial o accidental, formal o real. De cara a este acto primero, la potencialidad originaria de la esencia creada debe ser comprendida principalmente y por sí como una capacidad positiva de perfección ontológica; solo secundariamente y con respecto al *Esse subsistens* es que la esencia juega el rol de límite negativo. Si el *esse* es, a causa de su *virtus essendi*, la fuente del dinamismo de la substancia, sin embargo, permanece inmóvil al principio de aquella. "Sin" el *esse* intensivo, todos los otros componentes del *suppositum* restan de cualquier modo en potencia; "bajo" este mismo *esse*, están en acto. Al mismo tiempo, el *esse* del ente pudiendo ser solo un *esse* participado, necesita de la esencia y de las otras determinaciones potenciales que lo reciben para ser. Es por esto que la composición real tiene por implicación la diferencia ontológica entre, por una parte, el ente que es en acto pero no es su acto y, por otra, el *esse* que es el acto del ente pero no es solo en acto. Siendo la relación entre el *actus essendi* y la *potentia essendi* inmediata, la substancia real que resulta de ella subsiste entonces en el ser, sin que sea necesario algún modo unitivo. Y siendo el acto intensivo la actualidad de todos los actos, el *esse in actu* de los accidentes no es un nuevo acto de ser, incluso secundario, sino que



proviene del único *esse ut actus* de la substancia. En síntesis, el *suppositum* se resuelve en tres instancias: el *esse*, la esencia substancial y las formas accidentales.

De lo dicho emerge que las tres ontologías que hemos examinado se articulan en tres configuraciones o estructuraciones del ente incompatibles entre sí, así como podemos visualizarlo en un cuadro sinóptico:

Configuración del ente	Estatus del esse substancial	Estatus de la esencia	Estatus de la subsistencia	Estatus del esse accidental
1: Dual	acto solamente existencial	acto formal por sí	modo terminativo de la esencia frente al esse	acto existencial secundario
2: Trascendental	acto dinámico originario	límite negativo del esse	capacidad de posesión dinámica de sí	expansión del esse en vistas del obrar
3: Intensiva	acto intensivo originario	potencia positiva del esse	resultado de la actuación por el esse	<i>esse in actu</i> participado del único <i>esse ut actus</i>

La más manifiesta de las oposiciones compete al esse. En la primera figura, él es solamente el acto que hace existir al ente, pero permaneciendo exterior al contenido de este, que él pone sin constituirlo. Al contrario, en las otras dos figuras, el esse es pensado como el acto al cual el ente debe tanto su existencia real cuanto su perfección formal. Sin embargo, esta actualidad originaria no tiene el mismo estatus: en la segunda figura, es tomada de manera dinamista, de tal suerte que el *Sein* varía de intensidad; al contrario, el *actus essendi* es concebido en la tercera figura como *fixum et quietum*. La otra gran oposición concierne a la esencia. El análisis dual le atribuye una actualidad formal primera, que le niegan las otras dos interpretaciones, según las cuales ella solo es, por sí, nada más que potencia. Aún aquí, empero, estas divergen

profundamente: el análisis trascendental ve primordialmente en la esencia la "sustracción" o negación de la plenitud característica del *esse ipsum*, mientras que el análisis intensivo reconoce allí principalmente la capacidad de ser que mide la intensidad del acto de ser participado.

¿Cuáles son las raíces profundas de las oposiciones que acabamos de constatar? Como lo que aquí está en cuestión no es otra cosa que "lo eterno problematizado y lo eterno buscado"¹⁰⁶, es preciso volver a comenzar desde la semántica del ente. Ahora bien, el Estagirita distingue cuatro series de significados del término ὄν:

Lo ente se dice o por accidente o por sí mismo [...]. Ser por sí mismos se dice cuanto significan los esquemas del predicamento: pues de tantos modos se dice cuantos se significa el ser. [...] Además el "ser" y el "es" significan lo verdadero, mientras el "no ser", lo que no es verdadero, sino falso [...]. También el ser significa o lo ente en potencia o lo ente en entelequia, dicho de todos esos ya mencionados¹⁰⁷.

El ser por accidente no interesa al metafísico, porque está desprovisto de la necesidad y de la universalidad requeridas para el saber científico. Los otros tres significados del ente conciernen, en cambio, a nuestro propósito. Las categorías son los contenidos quiditativos del ente, de los cuales el primer analogado es, como cualquiera sabe, la esencia substancial. La cópula "es" significa, en cuanto a sí misma, la aplicación de la forma significada por el predicado a la cosa denotada por el sujeto, apuntando a la verdad de esta afirmación. Y el ser tomado en el sentido de acto reenvía o bien a la actualidad de la forma en la cosa de la cual se habla, o bien a la adecuación actual del predicado pensado con el sujeto al cual reenvía la enunciación.

¹⁰⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 1, 1028 b 3.

¹⁰⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ, 7, 1017 a 7-8 ; 22-24 ; 31-32 ; 1017 b 1-3, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924: "τὸ ὄν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ' αὐτό [...]. καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας: ὅσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. [...] ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθές ἀλλὰ ψεῦδος. [...] ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν τὸ μὲν δυνάμει ῥητὸν τὸ δ' ἐντελεχεία τῶν εἰρημένων τούτων".



El contenido del ente, la verdad del enunciado, la actualidad del ente o del enunciado: estos tres significados de los términos εἶναι y ὄν se vuelven a encontrar en la pluma del Aquinate. Leemos, en efecto, en el *Scriptum*:

el esse se dice de dos [sic] maneras. De un modo, se llama esse a la misma quiddidad o naturaleza de la cosa, como [cuando] se dice que la definición es la oración que significa lo que es el esse; la definición, en efecto, significa la quiddidad de la cosa. De otro modo, se llama esse al mismo acto de la esencia, como vivir, que es el ser para los vivientes, es el acto del alma, no un acto segundo (que es la operación), sino el acto primero. De un tercer modo se llama esse a lo que significa la verdad de la composición en las proposiciones, en cuanto que [el verbo conjugado] “es” expresa la cópula: y, según esto, [el esse] está, en cuanto a su complemento, en el intelecto que compone o divide, pero fundado en el esse de la cosa, que es el acto de la esencia¹⁰⁸.

Santo Tomás se refiere aquí claramente a la semántica de Aristóteles, que utiliza reservándose la valencia del acto al *actus essentiae*, es decir, al ser en acto de la esencia. Aunque este pasaje no profundiza la naturaleza ni el origen de esta actualidad, esta no está menos distinguida de los otros dos significados del esse, y es esto lo que nos importa acá. Cuando una proposición verdadera, de tipo [esto es p], afirma la pertenencia en acto de una perfección a un sujeto, las tres instancias consideradas están involucradas: la cosa posee la quiddidad significada por el predicado; esta quiddidad es en acto en la cosa en virtud del *actus essentiae*; y la cópula expresa la verdad de esta pertenencia fundada sobre el *esse rei*, es decir, justamente sobre este mismo *actus essentiae*. De cualquier manera que este sea comprendido, todos los significados del término “esse” convergen así hacia este “acto de la esencia”: sea porque la esencia, es decir, el contenido categorial del ente según la tabla de Aristóteles, solo es real por él; sea porque la verdad de la proposición se funda sobre él; sea, en fin, porque se trata de él. Ahora bien, dado que la metafísica es la ciencia del ente en su ser, es

¹⁰⁸ S. THOMAS, *In I Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1, ad 1: “esse dicitur dupliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae, sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus, non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum, sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae”.

precisamente llamada a dar cuenta en profundidad de este *actus essentiae*. Luego, las lecturas de la ontología tomasiana se diferenciarán entre sí según la comprensión que cada una elabore del fundamento de este acto, en función de la relación que este mantiene con la esencia y con la cópula.

En esta óptica, los resultados que ya hemos alcanzado nos permiten mostrar fácilmente como cada una de las tres figuras que hemos examinado se construye en torno de una de las tres instancias, a la cual se asigna un rol privilegiado. ¡Que se nos comprenda bien! Es evidente que toda metafísica que remonta su identidad al Doctor angélico distingue realmente la cópula, la esencia y el acto de ser, y que entiende honrar la primacía que pertenece a este último: los autores que hemos estudiado rechazan aquí el idealismo –como el de Hegel– que absorbería el ser en el ser-conocido, y rechazan el esencialismo –aquel de Suárez, por ejemplo– que negaría la composición real de los principios del ente en tanto que ente. Pero si bien las tres doctrinas en cuestión se esfuerzan por integrar las magníficas fórmulas tomasianas respecto de la *actualitas omnium rerum* y la *perfectio omnium perfectionum*¹⁰⁹, no es menos cierto que el centro de gravedad propio de cada una difiere del de las otras.

Cuando el ente es analizado según la configuración dual del tomismo de escuela, el acento cae sobre la esencia en acto, es decir, sobre el contenido de la cosa. Sin dudas, como acabamos de señalar, Tomas Tyn –de acuerdo a la larga tradición en la que se inscribe– pone de relieve la anterioridad del *esse*, concebido como principio de existencia, respecto de la esencia que él realiza. Sin embargo, la actualidad formal autónoma de esta conduce a pensar el ente primero como un contenido, y principalmente, siguiendo a Aristóteles, como una substancia, que luego se relaciona con la existencia, sea real o solamente posible. Y, porque este contenido es objetivado por sí mismo, es necesario cerrarlo sobre sí mismo por la subsistencia cuando se trata de la substancia, y después es preciso atribuir una existencia a cada forma distinta cuando se trata de los accidentes. En este contexto, Tyn asume una tesis particularmente sorprendente de Juan de Santo Tomás: “[la existencia] es, entonces, un principio formal, un por-lo-que algo es. A través de ella, un ente se dice puesto fuera de

¹⁰⁹ Cf. S. THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. 4, a. 1, ad 3; Id., *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.



las causas y de la nada”¹¹⁰. En esta descripción del *esse* principio de existencia, el “por-lo-que” está especificado por la posición de la cosa *extra causas et extra nihil*. No sabríamos mejor decir que, aun cuando se dispone a mostrar la primacía del *esse*, la reflexión metafísica está focalizada sobre el contenido del ente.

En la configuración trascendental del ente imaginada por los discípulos germánicos del P. Maréchal, la construcción teórica se apoya sobre la intencionalidad ejercida por la cópula del juicio. Según Johannes Baptist Lotz, el “es” incluido virtualmente en todo verbo conjugado se abre a la totalidad ilimitada de los posibles, puesto que significa todo lo que es o puede ser sin contradicción. Es a partir de este horizonte que se piensa en primer lugar el ser mismo, como plenitud ideal, luego el Ser subsistente mismo, como plenitud real. A través del prisma trascendental así elaborado, el ente aparece como la síntesis de una esencia limitante y de un acto de ser limitado, pero radicalmente “activo”, de tal suerte que tiende a sobrepasar dialécticamente su propio límite por la acción y, en los sujetos espirituales, a volver sobre sí mismo por la reflexión. Entonces, del mismo modo que, en la intencionalidad judicativa, la cópula proyecta una actualidad posible absoluta que el predicado contrae en actualidad limitada, así también, en el ente real, la actualidad de sí ilimitada del *ipsum esse* está delimitada por los confines de la esencia que lo circunscriben. La antítesis inicial entre el horizonte infinito de aparición y el objeto finito que aparece nos revela, pues, la estructura que sostiene toda esta reinterpretación de la metafísica tomista¹¹¹.

Según Cornelio Fabro, el *esse* no se devela inmediatamente a la inteligencia que encuentra su “comienzo” (*Anfang*) en el *ens primum cognitum*. Pero es importante precisar de inmediato que este ente, sobre el cual se va a

¹¹⁰ T. TYN, «L’essere nel pensiero di Giovanni di San Tommaso», p. 21: “Essa [= l’esistenza] è dunque un principio formale, un quo aliquid est. Tramite essa un ente si dice posto all’infuori delle cause e del nulla”.

¹¹¹ En este sentido, cf. J. B. LOTZ, «Erkenntnistheorie, Erkenntnismetaphysik, Metaphysik», en Id. (ed.), *Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. Festschrift für Josef De Vries*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien, Herder, 1968, p. 89: “Insofern das Miterkennen des Seins selbst den ermöglichenden Grund all unseres geistigen Erkennens bildet, meldet sich in jedem solchen Akt notwendig die von Heidegger so genannte ontologische Differenz oder wird das Sein vom Seienden abgehoben (*En la medida en que el reconocimiento del ser en sí mismo constituye el fundamento de posibilidad de toda nuestra cognición espiritual, en cada uno de esos actos aparece necesariamente la así llamada por Heidegger diferencia ontológica, o el ser es extraído del ente*).

ejercer la *resolutio* ontológica, solo se ofrece a la conciencia intelectual porque es en acto gracias a su acto de ser. Es en este sentido que el *esse ut actus* está presente en todos los momentos de la configuración intensiva que Fabro descubre en el ente. La esencia substancial en tanto que principio es tematizada aquí como *potentia essendi* destinada a ser actuada por el *actus essendi*; y la esencia real tiene un doble *esse in actu*, formal y real, que proviene de este mismo *actus essendi*. Lo mismo vale analógicamente para las formas accidentales, cuya actualidad proviene también del *esse*, a través de la mediación de la forma en acto. En cuanto a la actividad intencional del intelecto, sea judicativa o aprehensiva, es movida del lado del objeto conocido por la *apprehensio entis*, y actúa del lado del sujeto cognoscente por la voluntad, que mueve a las otras potencias. Ahora bien, el *ens*, por un lado, y la voluntad, por otro, solo tienen ser por el *esse*, mediante la forma substancial. Ergo, "el ser es verdaderamente el constitutivo trascendental de nuestro conocimiento del ente y, aún antes, de la realidad del ente"¹¹². Debiendo ser entendido aquí el término "trascendental" en sentido clásico y no moderno, el acto de ser es, para Fabro, el alfa y el omega de toda la metafísica.

3.2. Breve toma de posición teórica

Tres "figuras" del ente, que asumen y prolongan los tres significados por sí del *ōv* aristotélico, y que son incompatibles entre ellas: ¿cuál es, entonces, adecuada a su objeto, y de dónde viene el error de las otras dos? No podemos no considerar, para terminar, esta doble cuestión, puesto que "el estudio de la filosofía no está ordenado a saber lo que los hombres pensaron, sino cómo se relaciona con la verdad de las cosas"¹¹³. Al mismo tiempo, sin embargo, la experiencia antigua y reciente de lo que hoy en día se llama "diálogo" nos inspira un cierto pesimismo en cuanto a la fuerza de persuasión efectiva de una

¹¹² C. FABRO, *Dall'essere all'esistente. Hegel, Kierkegaard, Heidegger e Jaspers*, p. 60: "L'essere è veramente il costitutivo trascendentale della nostra conoscenza dell'ente e, prima, della realtà dell'ente".

¹¹³ S. THOMAS, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, Lib. I, lect. 22 (Marietti, n° 228): "studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum".



argumentación que se tiene con justa razón por verdadera. No obstante, nos arriesgaremos, por el motivo que acaba de formular santo Tomás, y por el honor de la inteligencia.

Uno de los lugares mayores sobre la constitución del ente nos va a servir de hilo conductor. El Doctor angélico distingue, en efecto, en el célebre *ad 9^{um}* del *De potentia*, tres maneras según las cuales la esencia podría relacionarse con el *esse*. Sigámosla paso a paso. Según la primera hipótesis, la esencia añadiría al *esse* algo “más formal” que el *esse* mismo:

Lo que llamo *esse* es la actualidad de todos los actos y, a causa de esto, es la perfección de todas las perfecciones. No hay que entender que a aquello que llamo *esse* se le añada algo que sea más formal, determinándolo, como el acto [determina] a la potencia: en efecto, el *esse* que es de este modo es distinto, según la esencia, de este al cual se añade [algo] para determinarlo¹¹⁴.

La de-terminación del *esse* –literalmente: su colocación adentro de las fronteras de la cosa– no puede suceder por actuación, bajo pena de negar que sea la actualidad de todos los actos y, entonces, la perfección de todas las perfecciones. De allí que sea preciso invertir, en el orden trascendental, la jerarquía que rige el orden predicamental¹¹⁵: mientras que la determinación de la materia por la forma es una actuación, la del *esse* por la esencia es, en cambio, –*si dicere licet*– una “potencialización”. No se puede, entonces, hacer alguna adición al *esse* que implique una actuación ulterior de este, como lo hacen las ontologías esencialistas¹¹⁶. Ahora bien, la metafísica elaborada según

¹¹⁴ S. THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9: “[...] hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum”.

¹¹⁵ Este punto ha sido bien visto por É. GILSON, *Le thomisme*, pp. 177-178: “C’est une règle générale que, dans tout rapport de déterminant à déterminé, le déterminé se tient du côté de la puissance et le déterminant du côté de l’acte. Dans le cas présent, au contraire, cette règle ne saurait s’appliquer (*Es una regla general que, en toda relación de determinante a determinado, lo determinado permanece del lado de la potencia, y lo determinante, del lado del acto. En el caso presente, al contrario, esta regla no se aplicaría*)”.

¹¹⁶ Pensamos aquí en la ontología de Duns Escoto, que se construye por adición al *ens* de sus pasiones convertibles (lo uno, lo verdadero, lo bueno) según una distinción formal, luego por adición de sus pasiones disyuntivas (notablemente los dos modos del ente, infinito y finito) según una distinción modal. Para un primer contacto, cf. Peter KING, «Scotus on Metaphysics»,

la primera figura es, en este punto, al menos ambigua. Si Tomas Tyn, así como Juan de Santo Tomás, de quien depende, admiten sin dificultad que el *esse* es el acto último en sí y en el orden de la existencia, sostienen también que la esencia es, en su orden, más perfecta que el *esse*. En este plano, por consiguiente, la actualidad formal de la esencia se añade a la del efecto propio del *actus essendi*, que es la existencia. En síntesis, estos tomistas profesan, entonces, no solo que el *esse* no confiere al ente otra cosa que su actualidad existencial, sino también, además, que esta recibe de la esencia una determinación formal que es de tipo actuante. Por nuestra parte, no vemos cómo estos dos postulados podrían escapar de la contradicción formal con la primacía del *esse*, actualidad de todos los actos, claramente afirmada por el Doctor común en el texto citado.

La adición al *esse* de un acto que le fuera anterior equivaldría, de hecho, a aquella de una instancia exterior; pero, no siendo exterior al *esse* nada de lo que es, esta adjunción sería la adjunción de la nada:

Nada puede ser añadido al *esse* que sea extraño a él, puesto que solo el no-ente le es extraño, el cual no puede ser ni forma ni materia¹¹⁷.

Añadir la nada sería no añadir nada, mientras que la forma e, incluso, en su lugar de pura potencia, la materia "añaden" algo al *esse*: santo Tomás reafirma aquí la positividad de los componentes del ente. Además, y aunque él no dispuso de ejemplos históricos en su tiempo, anticipa también las filosofías de tipo dialéctico que hacen surgir los entes (*Seiende*) y sus perfecciones fragmentarias a partir de la negación del ser (*Sein*). Como hemos mostrado –y *salvo meliori iudicio*–, la proximidad de Lotz con Hegel¹¹⁸ y Heidegger lo lleva a pensar el rol de la esencia, en la constitución del ente, de manera fundamentalmente negativa, porque ve allí un principio de "sustracción" en

en Thomas WILLIAMS (éd.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge, The Cambridge University Press, 2003, pp. 15-68, en particular, pp. 21-38.

¹¹⁷ S. THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9: "Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia".

¹¹⁸ Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §§ 86-89, [*Gesammelte Werke*, 20], éd. Wolfgang Bonsiepen et Hans-Christian Lucas, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992, pp. 122-129. Para Hegel, la nada (*Nichts*) explicita el carácter puramente abstracto del ser (*Sein*); añadiéndosele desde adentro, se pasa al devenir (*Werden*). La tríada fundante de la lógica procede por la adición al ser de su propio vacío.



virtud del cual el *esse* creado real no tiene la plenitud que le pertenece en tanto que *esse ipsum*. A esta altura, la esencia es concebida como no-*esse*, puesto que el *esse* no connota ninguna imperfección; pero lo que es no-*esse* es también no-ente, puesto que el ente es lo que tiene *esse*. Ergo, la esencia se añade al *esse* como un *non-ens*. Pero el no-ente, como el no-*esse*, es evidentemente indeterminado, mientras que lo que buscamos es un principio de determinación. Es por esto que la esencia, y la forma que indica su especificidad, no consisten formalmente en la negación del *esse*, sino en su capacidad positiva.

El *esse* no es, pues, determinado ni por la adición de un acto formal cuya actualidad propia no vendría del mismo *esse*, ni por la adición de una negación que constituiría por sí misma un grado de ser. Solo resta una posibilidad: la esencia determina al *esse* como una potencia y no como un acto. Tal es la conclusión del *ad 9^{um}* que comentamos:

De allí que el *esse* no sea así determinado por otra [cosa] como la potencia por el acto, sino antes bien como el acto por la potencia. Pues también en la definición de las formas se ponen las propias materias en lugar de las diferencias, como cuando se dice que el alma es el acto de un cuerpo físico orgánico. Y de este modo, este *esse* se distingue del otro *esse*, en cuanto es de tal o tal naturaleza. Y por esto dice Dionisio que, aunque los vivientes son más nobles que los existentes, sin embargo el *esse* es más noble que el vivir: en efecto, los vivientes no solo tienen vida, sino que, con la vida, al mismo tiempo tienen también el *esse*¹¹⁹.

Se encuentran aquí, *in nuce*, los dos grandes ejes de la ontología intensiva desplegada por Fabro. Verticalmente, por así decir, el *esse* no es determinado por la esencia –luego tampoco por las propiedades consecutivas a esta última– sino de manera potencial, porque él es el acto intensivo primero del cual se deriva toda la perfección del ente. En razón de la anterioridad del

¹¹⁹ S. THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9: "Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius, quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse".

acto sobre la potencia, el *esse ut actus* es así más perfecto que el *esse in actu* que resulta de él en el compuesto entitativo. El acto de ser es, pues, más noble, en este sentido preciso, que el acto de vivir o el acto de entender, porque es la actualidad de la vida o de la intelección. Horizontalmente, en cambio, el *esse in actu* del existente simple –la gota de agua– es menos denso que el del viviente –el rosal– o que el del inteligente –el arcángel Gabriel–, porque la participación de estos entes del *esse ut actus* se escalona jerárquicamente del inferior al superior: “tanto cada cosa es cuanto participa del ser mismo”¹²⁰. *Intelligenti pauca*: para quien medita su sentido, esta proposición comparativa encierra toda la ciencia de los principios del ente*.

¹²⁰ S. THOMAS, *De spiritualibus creaturis*, a. 1, ad 8: “in tantum unumquodque est, in quantum ipse esse participat”.

* Traducción de Diego José Bacigalupe. Agradecemos al Lic. Ignacio María Rubio Hípola L.C. la traducción de las citas en alemán, y al Prof. Claudio Mayeregger la de las citas en griego.