



UCAM

UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

Programa de Doctorado en Ciencias Sociales

Gilson: una interpretación del *actus essendi*
de Tomás de Aquino

Autor:

D. Manuel Alejandro Serra Pérez

Directores:

Dr. D. Alfonso García Marqués

Dr. D. Juan Ramón Carbó García

Murcia, mayo de 2018



UCAM

UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

Programa de Doctorado en Ciencias Sociales

Gilson: una interpretación del *actus essendi*
de Tomás de Aquino

Autor:

D. Manuel Alejandro Serra Pérez

Directores:

Dr. D. Alfonso García Marqués

Dr. D. Juan Ramón Carbó García

Murcia, mayo de 2018



UCAM

UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE MURCIA

AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR DE LA TESIS PARA SU PRESENTACIÓN

El Dr. D. Alfonso García Marqués y el Dr. D. Juan Ramón Carbó García como Directores⁽¹⁾ de la Tesis Doctoral titulada “Gilson: una interpretación del *actus essendi* de Tomás de Aquino” realizada por D. Manuel Alejandro Serra Pérez en el Departamento de Ciencias Humanas y Religiosas, **autoriza su presentación a trámite** dado que reúne las condiciones necesarias para su defensa.

Lo que firmo, para dar cumplimiento a los Reales Decretos 99/2011, 1393/2007, 56/2005 y 778/98, en Murcia a 7 de junio de 2018.

Fdo.: Alfonso García Marqués

Fdo.: Juan Ramón Carbó García

⁽¹⁾ Si la Tesis está dirigida por más de un Director tienen que constar y firmar ambos.

UCAM



EIDUCAM
Escuela Internacional
de Doctorado

RESUMEN

La metafísica fue considerada ciencia «primera» por tener como objeto el ente «en cuanto ente», el ente en sí mismo considerado en cuanto tal ente, y no en cualquiera de sus aspectos accidentales o secundarios. Por esta razón, se la consideró ciencia «primera», dado que el conocimiento que ella proporcionaba era acerca de los principios y las causas primeras del ente. Si ciencia es conocimiento por causas, ésta es la más alta al versar sobre la búsqueda de las causas primeras de la realidad.

De una u otra manera, la historia de la filosofía da testimonio de cómo el hombre ha experimentado siempre un gran estupor al contemplar el misterio del ser. La inteligencia humana está siempre interactuando con la realidad, con el ser de las cosas, y ha ido generando conocimiento y sabiduría. Una de las preguntas que más le han despertado su interés intelectual y espiritual es *por que existe todo*, es decir, *por qué el ser y no más bien nada*. Los primeros filósofos son aquellos hombres que empezaron a intentar responder a esta pregunta por el principio (arché) de todas las cosas.

Aristóteles habla al comienzo del libro primero de su *Metafísica* de esta vocación universal del hombre al saber. Más allá de la simple curiosidad o del placer intelectual del conocimiento, emprender el camino de búsqueda de las respuestas a los interrogantes más importantes de nuestra vida y de la realidad de la que formamos parte, no sólo pertenece al filósofo sino a todo hombre. Es más, es su vocación primera, pues sólo él tiene la capacidad de preguntarse por la realidad, y si tiene esta posibilidad debe ser porque ésta esté relacionada con su propia vocación humana.

Esto quiere decir que el sentido de la vida del hombre está en descubrir las respuestas a los interrogantes que a realidad le plantea: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿Qué me cabe esperar? ¿Quién está detrás de la existencia del universo, y cuál es su fin? En definitiva, si el ser emerge, pero en seguida se agosta, ¿qué sentido tiene?

De alguna manera, estas cuestiones han sido siempre la razón de la ciencia metafísica. En cada época, según el espíritu del momento, condicionada por el

conocimiento científico-técnico, físico y moral, la metafísica ha tenido una orientación determinada, pero siempre preguntándose en el fondo el por qué de todo como preocupación fundamental.

Esta situación se ha visto inmersa en una gran crisis especialmente en la posmodernidad. La revolución científico-técnica y el idealismo extremo comenzaron a poner en crisis la metafísica como ciencia posible. Descartes pretendió establecer un método filosófico adaptado a las ciencias exactas tal y como eran conocidas en su época. El resultado fue que el paradigma cambió y tomó un carácter difícilmente conciliable con lo que hasta el momento había sido la metafísica. Ésta empezó una historia de decadencia progresiva, que culminó en la demostración de Kant de la imposibilidad de una metafísica como ciencia. Pero, en realidad, esta imposibilidad era debida al paradigma desde el cual se pretendía elaborar la metafísica. En cambio, el paso del tiempo fue siguiendo inexorablemente las consecuencias de una filosofía que poco a poco fue desembarazándose de la metafísica, hasta llegar a un punto de total declive. La metafísica u ontología es una ciencia imposible y estéril.

Cuando parecía que la pregunta por el ser no iba a ver jamás la luz del sol de la filosofía, los escritos del alemán, Martin Heidegger, provocaron una vuelta al estudio de las fuentes de la metafísica, especialmente Aristóteles. Además, debido a sus particulares ideas, otros autores entraron en debate con él suscitando un resurgir metafísico que ha tenido un importante impacto.

Uno de los autores que polemizaron con Heidegger fue Étienne Gilson, filósofo medievalista francés que consagró su vocación filosófica al estudio del ser en santo Tomás de Aquino. Su magisterio, que tuvo un notable impacto, ha contribuido sin duda a que vuelva a proponerse el estudio del ser como problema fundamental a que debe enfrentarse la filosofía.

El presente trabajo, fruto del interés en la obra de Gilson, ha motivado que eligiera como autor y tema de investigación lo que él propone: la novedad del *esse* tomista, y lo que esta metafísica puede todavía hoy contribuir en el presente filosófico en que nos encontramos.

La principal tesis propuesta por el pensador francés consiste en recuperar la originalidad y la importancia para la metafísica de la doctrina tomista del *actus essendi*. El ente, objeto de la metafísica, no es ya principalmente lo que era para

Aristóteles, la substancia, sino el acto de ser. La forma, que en la ontología del Estagirita es acto y, por tanto, el elemento de mayor actualidad, queda supeditada al *esse*, el acto más íntimo de todas las cosas, acto de todos los actos. El *esse* es acto primero incluso respecto de la forma, la cual, respecto de él, pasa a ser potencia receptiva.

Naturalmente, estos cambios introducidos por la metafísica del *esse* de Tomás, son interpretados por Gilson como la razón de una filosofía que ahora es más capaz de explicar la realidad, tanto la del ente como la de la Causa Primera del ente. Dios y el ser van de la mano, y nuestro autor pretende demostrar que el *esse* tomista es el camino más adecuado para mostrar cómo una correcta doctrina del ser hace posible llevar a la metafísica a su fin, que es la teología, es decir, a Dios como Causa Primera y suprema de todo. Algo que había intentado la ontología aristotélica, pero sin un éxito completo, debido a que a ésta le faltaba una correcta comprensión del ser.

A lo largo de los cuatro capítulos que componen el trabajo, esta investigación trata de exponer con el máximo rigor posible cómo entiende este autor la contribución del *esse* tomista a los problemas más importantes que trata la ciencia metafísica. Además, se detiene particularmente en la relación entre Tomás de Aquino y Aristóteles, dando alguna sugerencia que sirva para renovar la comprensión tradicional de ambos autores. Finalmente, el trabajo pone en confrontación el tomismo de Gilson con dos autores, uno más afín a él (Cornelio Fabro) y otro más crítico (Lawrence Dewan).

PALABRAS CLAVE

Ser, acto, esencia, existencia, ente, Gilson, Aristóteles, santo-Tomás.

ABSTRACT

Metaphysics was considered a "first" science because its object was the being the "as an entity", the being itself considered as such and not as any of its accidental or secondary aspects. For this reason, metaphysics was considered "first" science, since the knowledge it provided was about the principles and the first causes of the being. If science is knowledge by causes, it is the highest one when dealing with the search for the first causes of reality.

In one way or another, the history of philosophy bears witness to how the man has always experienced a great amazement when contemplating the mystery of the being. Human intelligence is always interacting with reality, with the being of things and it has been generating knowledge and wisdom. One of the questions that has awakened most intellectual and spiritual interest in man is why everything exists, that is, why the being rather than nothing. The first philosophers are those man who began to try to answer this question by the principle (arché) of all things.

Aristotle speaks at the beginning of the first book of his *Metaphysics* of this universal vocation of the man to knowledge. Beyond the simple curiosity or the intellectual pleasure of knowledge, the fact of undertaking the search for answers to the most important questions of our life and the reality of which we are part does not only belong to the philosopher but to every man. Moreover, it is his first vocation, because only he has the capacity to ask himself about reality and if he has this possibility, it must be because it is related to his own human vocation.

This means that the meaning of the life of the man is to discover the answers to the questions that reality poses: Who am I? Where do I come from? What can I expect? Who is behind the existence of the universe and what is its purpose? In short, if the human being emerges, but then becomes exhausted, what is the point?

In a way, these questions have always been the reason for metaphysical science. According to the spirit of the moment, in each epoch, conditioned by the scientific-technical, physical and moral knowledge, metaphysics has had a certain

orientation, but always asking itself ultimately the reason of everything as a fundamental concern.

This situation has been immersed in a great crisis especially in postmodernity. The scientific-technical revolution and extreme idealism began to put metaphysics into crisis as a possible science. Descartes intended to establish a philosophical method adapted to the exact sciences as they were known in his time. The result was that the paradigm changed and took a nature that was difficult to reconcile with what metaphysics had been until that moment. Then, metaphysics began a story of progressive decline which ended with Kant's demonstration of the impossibility of metaphysics as a science. But this impossibility was actually due to the paradigm from which metaphysics was intended to be elaborated. Instead, the trace of time was inexorably following the consequences of a philosophy that was gradually getting rid of metaphysics until reaching a point of total decline. Metaphysics or ontology is an impossible and sterile science.

When it seemed that the question for the being was never going to see the sunlight of philosophy, the writings of the German Martin Heidegger provoked a return to the study of the sources of metaphysics, especially Aristotle. In addition, due to his particular ideas, other authors entered into debate with him, which provoked a metaphysical resurgence that has had an important impact.

One of the authors who entered into an argument with Heidegger was Étienne Gilson, a French medievalist philosopher who devoted his philosophical vocation to the study of the being in saint Thomas Aquinas. His teaching, which had an important impact, has undoubtedly contributed to the proposal of the study of being as a fundamental problem that philosophy must face.

The present work, which is the result of the interest in the work of Gilson, led me to choose as author and subject of research what he proposes: the novelty of the thomistic *esse* and what this metaphysics can still contribute in the philosophical present we are.

The main thesis proposed by the French thinker is to recover the originality and importance for the metaphysics of the thomistic doctrine of the *actus essendi*. The being, which is the object of metaphysics, is no longer what it was for Aristotle, that is, the substance, but the act of the being instead. The form, which

in the ontology of the Stagirite is act and, therefore, the most current element, is subordinated to the *esse*, which is the most intimate act of all things, the act of all acts. The *esse* is the first act even with respect to the form, which, with respect to it, becomes a receptive power.

Of course, these changes introduced by the metaphysics of Thomas's *esse* are interpreted by Gilson as the reason for a philosophy that is now more capable of explaining reality, both that of the being and that of the First Cause of the being. God and the being go hand in hand, and our author tries to show that thomist *esse* is the most appropriate way to show how a correct doctrine of the being makes it possible to bring metaphysics to its purpose, which is theology, that is, to God as the First and supreme Cause of everything. That was something the aristotelian ontology had tried, but without complete success, because it lacked a correct understanding of the being.

Throughout the four chapters that compose the work, this research tries to expose with the greatest possible rigor how this author understands the contribution of the thomist *esse* to the most important problems dealt with by metaphysical science. In addition, the author dwells particularly on the relationship between Thomas Aquinas and Aristotle and gives some suggestion that can be used to renew the traditional understanding of both authors. Finally, the work puts in confrontation the thomism of Gilson with two authors, one more akin to him (Cornelio Fabro) and another more critical (Lawrence Dewan).

KEYWORDS

To be, act, essence, existence, being, Gilson, Aristotle, St. Thomas

RIASSUNTO

La metafisica è stata considerata scienza «prima» per avere come oggetto l'ente «in quanto ente», cioè l'ente in sé stesso considerato in quanto tale ente, e non in qualsiasi dei suoi aspetti accidentali o secondari. Perciò, ne è stata considerata scienza «prima», giacché la conoscenza che ne forniva era sui principi e le prime cause dell'ente. Se la scienza è conoscenza per cause, essa è la più alta poiché tratta sulla ricerca delle prime cause della realtà.

Da una o un'altra forma, la storia della filosofia rende testimonianza di come l'uomo ha vissuto sempre con un grande stupore la contemplazione del mistero dell'essere. L'intelligenza umana agisce costantemente con la realtà, coll'essere delle cose, è stata generando conoscenza e sapienza. Una delle domande che con più forza le hanno svegliato il suo interesse intellettuale e spirituale è *perché esiste tutto* cioè *perché l'essere e non anzi il nulla*. I primi filosofi sono quegli uomini che cominciarono a tentare di rispondere a questa domanda per il principio (arché) di tutte le cose.

Aristotele parla all'inizio del libro primo della *Metafisica* di questa vocazione universale dell'uomo a la conoscenza. Oltre la semplice curiosità o del piacere intellettuale della conoscenza, prendere la strada di ricerca delle risposte alle domande più importanti della nostra vita e della realtà alla cui apparteniamo, non soltanto appartiene al filosofo ma a qualsiasi uomo. Anzi, è la sua prima vocazione, poiché soltanto lui ha la capacità di fare le domande alla realtà, e si ha questa possibilità deve essere perché questa abbia rapporto con la sua vocazione fondamentale.

Questo vuol dire che, il senso della vita dell'uomo è nella scoperta delle risposte alle domande che la realtà gli mette davanti. Chi sono? Da dove vengo? Cosa può sperare? Chi è dietro l'esistenza dell'universo, e qual'è il suo fine? Insomma, se l'essere emerge, ma di seguito scompare, quale il suo senso?

In qualche modo, questi problemi sono stati sempre il motivo della scienza metafisica. In ogni epoca, secondo lo spirito del momento, condizionata dalla conoscenza scientifico-tecnica, fisica y morale, la metafisica ha avuto

un'orientamento determinato, ma sempre domandandosi dallo sfondo il perché di tutto come preoccupazione fondamentale.

Questa situazione si è vista immersa in una grande crisi specialmente nella posmodernità. La rivoluzione scientifico- tecnica e l'idealismo estremo, cominciarono a mettere in crisi la metafisica come scienza possibile. Descartes ebbe la pretesa di stabilire un metodo filosofico adattato alle scienze esatte, tale e come erano conosciute alla sua epoca. Il risultato fu che il paradigma è cambiato e ha preso un carattere difficilmente conciliabile con quello che fino a questo momento era stata la metafisica. Questa è cominciata una storia di declino progressivo che ha culminato nella dimostrazione da Kant dell'impossibilità d'una metafisica come scienza. Ma, in realtà, quest'impossibilità era dovuta al paradigma dal quale si aveva la pretesa di elaborare la metafisica. Invece, lungo il tempo è stato inesorabile con le conseguenze di una filosofia che, man mano fue liberandosi di essa, fino al punto di arrivare a un declino totale. La metafisica u ontologia è una scienza impossibile e sterile.

Quando tutto sembrava che la domanda dell'essere no verrebbe più la luce del sole dela filosofia, gli scritti dal tedesco Martin Heidegger, provocarono un ritorno allo studio delle fonti della metafisica, specialmente Aristotele. Altresì, per le sue particolari idee, altri autori entrarono in dibattito con lui suscitando una rinascita della metafisica che ha avuto un importante impatto.

Uno degli autori che sono entrati in dibattito con Heidegger fu Étienne Gilson, filosofo medievalista francese, che ha consacrato la sua vocazione filosofica allo studio dell'essere in san Tommaso. Il suo insegnamento, che ha avuto un grande impatto, ed è stato un grande contributo al ritorno dello studio dell'essere come problema fondamentale a cui deve confrontarsi la filosofia.

Questa ricerca, frutto dell'interesse nell'opera di Gilson, ha incoraggiato la mia scelta su di lui come autore e tema di lavoro: la novità dell'*esse* tomistico, e ciò que questa metafisica può ancora oggi contribuire nel presente filosofico nel cui siamo.

La tesi principale difesa da lui è il recupero dell'originalità e l'importanza per la metafisica della dottrina tomistica dell'*actus essendi*. L'ente, oggetto della metafisica, non è già principalmente ciò ch'era prima per Aristotele, la sostanza, ma l'atto di essere. La forma, che nell'ontologia dello Stagirita è atto, e quindi,

l'elemento di maggior attualità, resta soggetta all'*esse*, l'atto più intimo di tutte le cose, atto di tutti gli atti. L'*esse* è atto primo pure riguardo alla forma, la cui è adesso –riguardo lui– potenza ricevente.

Naturalmente questi cambiamenti introdotti dalla metafisica dell'*esse* di Tommaso sono interpretati da Gilson come il motivo di una filosofia che ora è più capace di spiegare la realtà, tanto quella dell'ente come quella della Prima Causa. Dio e l'essere vanno insieme, ed il nostro autore ha la pretesa di dimostrare che l'*esse* tomista è il cammino più adeguato per mostrare come una corretta dottrina dell'essere rende possibile portare la metafisica al suo fine, ch'è la teologia, cioè, Dio come Prima Causa e suprema di tutto. Una cosa che aveva tentato l'ontologia aristotelica ma senza buon successo, perché ad essa mancava una adeguata comprensione dell'essere.

Lungo i quattro capitoli che compongono il lavoro, questa ricerca tenta di esporre col massimo di rigore possibile come capisce questo autore il contributo dell'*esse* tomistico alle problemi più importanti che studia la scienza metafisica. Addirittura, si ferma specialmente nel rapporto fra Tommaso d'Aquino ed Aristotele, offrendo qualche suggerimento che possa aiutare a rinnovare la comprensione tradizionale di entrambi autori. Finalmente, il lavoro mette in confronto il tomismo di Gilson con due autori, uno più vicino a lui (quello di Cornelio Fabro), ed un altro più critico (quello di Lawrence Dewan).

PAROLE CHIAVE

Essere, atto, essenza, esistenza, ente, Gilson, Aristotele, san-Tommaso.

AGRADECIMIENTOS

Han sido muchas las personas y las circunstancias que han hecho posible este trabajo, pero, antes de nombrar a algunas de modo especial, quisiera iniciar mi agradecimiento expresando una profunda y total gratitud a Dios, porque a Él le reconozco como la razón y el sentido de mi vida, de mi vocación y de esta tesis. Es su voz y su presencia la que me llamaban, desde dentro de mi espíritu, a través de los interrogantes que este mundo y la vida me planteaban, a esta aventura. Por eso, esta tesis ha querido ser el comienzo de un estudio que no acabará nunca, la búsqueda de la verdad, de encontrar caminos que hagan accesible a otros un encuentro con quien es el principio y el fin, el alfa y la omega.

La primera persona que alentó en mí esta vocación al estudio filosófico fue mi obispo ordenante, Monseñor Manuel Ureña Pastor, quien ha sido para mí siempre, padre y amigo.

Otra persona que también estimuló mucho mi amor por el conocimiento fue Fernando Egea Albadalejo, Rector del Seminario de Murcia durante mi preparación al sacerdocio. También doy gracias a Dios por el bien recibido de su parte, especialmente en lo que a mis estudios se refiere.

Doy gracias a Dios por quien también fue mi obispo en los cursos 2005-2009, Monseñor Juan Antonio Reig Plà, el cual me confió una preparación teológica y filosófica más profunda, ayudándome así a avivar más aún si cabe mi amor por el saber. También de él he recibido un gran bien por su paternidad y confianza.

Directamente relacionado con la elaboración de la tesis, agradezco enormemente la labor, la dedicación, el tiempo y la disponibilidad de mi principal director, Alfonso García Marqués, Catedrático de Metafísica de la Universidad de Murcia. Profesor y *maestro*, consciente vivamente de su vocación, ha conseguido transmitir lo que durante siglos otros han realizado, la hermosa tarea de legar el saber por amor a la verdad. Junto a él, agradezco la acogida del grupo de investigación *Noesis*, de la Universidad de Murcia, donde he encontrado compañeros con quienes compartir la pasión común por la filosofía.

Agradezco la acogida y la cordialidad de la Universidad Católica San Antonio de Murcia, en las personas de su Presidente, Don José Luis Mendoza Pérez, Andrés Hernández Rodríguez, Secretario de la Comisión de Posgrado, y en

mi co-director y tutor, Don Juan Ramón Carbó García, por su acompañamiento y dedicación en la elaboración del trabajo.

De igual manera, a la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, en la persona del Profesor Kevin Flannery, que siempre me ha acompañado en mis estudios y trabajos, con su inestimable ayuda y confianza en mí. Doy gracias a Dios por él.

Por último, al Profesor Giovanni Salmeri, de la Universidad de Tor Vergata de Roma y del Pontificio Instituto Juan Pablo II; y a los profesores Lluís Clavell, de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz de Roma, y a Jaroslaw Merecki, del Pontificio Instituto Juan Pablo II, también de Roma, por su inestimable colaboración en la evaluación y defensa de la tesis.

Agradezco la colaboración que, de modo particular, han tenido algunas personas en la elaboración del trabajo. Pedro Javier Moya Obradors, por su interés y seguimiento, sobre todo en los comienzos. De modo concreto, por su gran ayuda en la recopilación de la bibliografía sobre Gilson. Igualmente, agradezco la ayuda de Justo José Sánchez Muelas, en la revisión de textos latinos. A mi cuñada, Nuria Losa, en los textos ingleses. E Irene Haiku, en los textos italianos.

A mis padres, Arturo y María, in memoriam

*A mis cinco hermanos, Arturo, Francisco Javier, Miriam, Raúl y Nuria; y a mis
sobrinos, Nuria, Gabriel, Miriam, Ángel, Javier, Álvaro, Marc y Marco*

A mi tía Fina

A mis cuñados, Ángel, Sandrine y Nuria

A José María Díaz, amigo y hermano

A Mons. Manuel Ureña Pastor

A Fernando Egea Albadalejo, sacerdote

A Juan Sánchez Díaz, sacerdote

A Mons. Juan Antonio Reig Plà

*Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón anda inquieto hasta que descansa en Ti
(San Agustín. Confesiones, I, 1, 1)*

*Te doy gracias, Padre, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos,
y se las has revelado a los pequeños (Mt 11, 25)*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	27
I. MARCO HISTÓRICO DEL PENSAMIENTO DE GILSON	35
1. La renovación del problema del ser en la época de Gilson	37
a) Étienne Gilson y la filosofía.....	37
b) La metafísica entre la crisis y la renovación	44
c) Heidegger y el “olvido del ser”	47
2. Nacimiento y ocaso del <i>esse</i> tomista	53
a) Evolución de la comprensión del <i>esse</i> en el Aquinate	53
b) Oscurecimiento del <i>esse</i> tomista: historia de un olvido	58
II. PRESUPUESTOS DE LA HERMENÉUTICA DE GILSON	67
1. La terminología de Gilson	67
2. La recepción gilsoniana del cristianismo	72
a) Metafísica del <i>Éxodo</i>	74
b) La noción de creación	76
3. El problema aristotélico del ser en perspectiva gilsoniana	80
a) Planteamiento de Gilson	80
b) Etapas de la comprensión del ser en la filosofía griega	83
c) Ser en Aristóteles.....	90
d) Límites de la <i>ousía</i> aristotélica según Gilson	106
III. EL <i>ESSE</i> TOMISTA SEGÚN GILSON	125
1. Metafísica del <i>actus essendi</i>	125
a) Aproximación general al <i>actus essendi</i>	127
b) El <i>actus essendi</i> como causa de la existencia de los entes	128
c) Procedencia ontológica del <i>ens</i> respecto del <i>esse</i>	131
d) El <i>actus essendi</i> , fuente originaria de actualidad del <i>ens</i>	132
e) La determinación extrínseca del <i>actus essendi</i> sobre la esencia en la constitución del ente.....	133
f) El conocimiento del <i>actus essendi</i> a través del juicio.....	134
g) Respuesta de Gilson a las objeciones planteadas: la «cosificación» del <i>esse</i> , y el conceptualismo metafísico	137

2. Diferencia entre <i>ens</i> y <i>esse</i>	143
3. Composición y distinción real de esencia y ser	147
a) El <i>ipsum Esse</i> como fundamento de la distinción real	148
b) Estudio gilsoniano de la distinción real en el Aquinate.....	154
c) El doble orden ontológico formal y existencial: forma y <i>esse</i>	166
4. El <i>actus essendi</i>, la «sexta vía» tomista.....	171
5. Síntesis de lo expuesto.....	177
6. El <i>esse</i> tomista, más allá de la forma aristotélica	179
IV. DISCUSIONES CRÍTICAS SOBRE GILSON	185
1. La crítica de Lawrence Dewan a Gilson.....	185
a) Relación entre <i>forma</i> y <i>esse</i>	186
b) <i>Esse in actu</i> y <i>esse ut actus</i> en Dewan	192
c) El reclamo dewaniano de la prioridad de la forma.....	193
d) Diferencia entre «forma» y «formal».....	196
e) Valoración final	201
2. El <i>actus essendi</i> en Cornelio Fabro.....	206
a) Prioridad del <i>esse</i> tomista.....	207
b) Progreso principal de la noción tomista de <i>esse</i>	213
c) Etapas del descubrimiento tomista del <i>actus essendi</i>	221
d) La causalidad predicamental	226
e) Valoración crítica del <i>esse</i> tomista de Fabro.....	248
CONCLUSIONES.....	253
1. Síntesis de lo que conformaría un «tomismo gilsoniano».....	253
a) Recuperación de una metafísica auténticamente tomista.....	254
b) Metafísica del <i>Éxodo</i>	254
c) Elementos de una metafísica tomista del ser	255
d) Aportación e influencia del pensamiento de Gilson.....	257
2. Valoración crítica del tomismo de Gilson	259
3. Posibles líneas de investigación abiertas: aportación de esta tesis.....	267
a) Aristóteles y santo Tomás después de Gilson	267
b) El fin último de la metafísica: o Dios o nada.....	271

CONCLUSIONI.....	273
1. Sintesi di ciò che conformerebbe un «tomismo gilsoniano»	273
a) Recupero di una metafisica autenticamente tomista	274
b) Metafisica dell' <i>Essodo</i>	274
c) Elementi di una metafisica tomistica dell'essere	275
d) Contributo ed influsso del pensiero di Gilson	277
2. Valoración critica del tomismo di Gilson	279
3. Possibili linee di ricerca aperte: contributo di questa tesi	287
a) Aristotele e san Tommaso dopo Gilson	287
2. Il fine ultimo della metafisica: o Dio o il nulla	291
BIBLIOGRAFÍA.....	293
1. Obras de Gilson	293
2. Fuentes primarias	294
3. Estudios sobre Gilson.....	295
4. Otros estudios.....	297

INTRODUCCIÓN

En cada época de la historia, los hombres han destacado un aspecto determinado de la realidad, bien de tipo técnico bien cultural o artístico. Pero, junto con estos elementos que van variando con el correr de los tiempos, existe un conjunto de interrogantes que provienen de lo más hondo del ser humano, que permanecen y no cambian, porque no están sujetos a modas ni ideologías, y cuya respuesta es fundamental para el sentido de su vida. Son las preguntas que le brotan del centro de su corazón, a saber, ¿quién soy? ¿Por qué existo? ¿Qué es el mundo? ¿Por qué hay vida? ¿Qué habrá tras la muerte? Estas preguntas no conocen ideologías ni imperios ni son susceptibles de manipulación. Pertenecen al hombre, están en su propia naturaleza.

De aquí nace por inclinación natural la vocación de todo hombre al saber¹. Todos necesitan y quieren el conocimiento. Pero, existe la posibilidad de que el saber sea para el hombre una vocación con un fin en sí mismo o un instrumento para otros fines. El hombre antiguo consideraba el saber, en su doble dimensión teórica y práctica, la vocación a la que está llamado el hombre y el camino que le otorga la auténtica sabiduría. El hombre actual “utiliza” un aspecto parcial del saber para fines que nada tienen que ver ni con su vocación ni con su propio bien integral; lo utiliza para fines materiales. El “sabio actual” no es el que vive más “humanamente” por el saber que, atesorado con el tiempo, ha ido poniendo en práctica; el sabio de hoy es el que pone todo su empeño en desarrollar destrezas que le hagan dominar la naturaleza, conquistar fama, éxito, poder, dominio, dinero.

Dada esta situación generalizada de nuestra época, cabe preguntarse, ¿qué puede hacer una persona para llegar a ser realmente tal? ¿Qué la dignifica más? Posiblemente podríamos estar tentados de responder directamente, por ejemplo,

¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 1, 980a. A cura di REALE, G. (2000). Milano: Bompiani.

el amor o la libertad. Y, ciertamente, la respuesta es correcta, pero carece de fundamento. El amor necesita un fundamento, una razón. La libertad necesita igualmente un fundamento, una razón. ¿Cuántas personas en distintas épocas han hecho auténticas barbaridades supuestamente por “amor”? En nombre de la libertad, ¿a cuántas personas se les ha privado de esa misma libertad que se reivindicaba y se les ha incluso matado? No. La respuesta no puede ser ni lo uno ni la otra.

El fundamento y la razón que sostiene el universo y equilibra todo elemento físico, metafísico y moral es una realidad que, sólo por ser nombrada, se puede uno ganar la enemistad de la sensibilidad actual. Se le ha echado encima tanta fealdad y tanta indignidad, que todo está al servicio de su destrucción, se espera que, apenas sea nombrada, los hombres de hoy la vomiten inmediatamente, la expulsen de sí. Sin embargo, a pesar de todo, siempre serán aplicables las palabras de san Agustín de Hipona, según el cual ningún hombre, ni siquiera el más ruin o embaucador, mentiroso o ladrón, querría jamás ser engañado². Con estas palabras, el obispo teólogo pretendía enseñar cómo la vocación universal al saber está por encima de todo, y resiste a todo.

El fundamento y la razón del mundo, del hombre y de la sociedad es la verdad. Un amor desprovisto de su raíz, que es la verdad, se convierte en dominio y tiranía. Una libertad sin verdad igualmente se transforma en dictadura. No es el amor ni la libertad la que nos hace verdaderos, sino todo lo contrario: es la verdad la que nos conduce al amor y nos hace libres³. ¿Cómo hallar, pues, la verdad? De ningún modo, porque ella no se deja aferrar por nadie, es celosa de sí misma hasta el extremo, y no se deja poseer ni manipular. Sucede que, aquél que se pone en camino en su búsqueda, se encuentra con ella. Nadie puede decir “tengo la verdad”, en el sentido de “la verdad me pertenece”. Es ella la que posee al que la busca, pero, de tal modo, que ella no se deja maniatar por él, porque no se pertenece sino a sí misma, y no al que acude, de ahí que pueda estar a la vez con todos los que le abran la puerta.

² AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermónes*, 394. Obras Completas, X. Madrid: B.A.C.

³ Cf. Jn 8, 31. Madrid: Edición de la Conferencia Episcopal Española (2014).

La vocación más elevada a la que está llamado el hombre es, por tanto, encontrar la verdad, y para ello, necesita atender el camino natural por el que quiere conducirse su espíritu, que no es otro que el saber, el conocimiento. Todo hombre que viene a este mundo debe sentir alguna vez el impulso, desde dentro de sí, a confrontarse con los interrogantes que conforman el misterio del ser. No todos están llamados a ser filósofos, pero sí a cultivar parte de la actividad propia del filósofo, que es pensar la realidad, dejarse impactar por ella.

Esta tesis doctoral es fruto de esta inquietud que a duras penas he intentado esbozar en estas líneas introductorias. Es una aventura que no parece conducir a un punto de llegada sino al revés, a un punto de partida. La historia del pensamiento filosófico es tan amplio que no permite reducir ni simplificar la realidad. El autor y el tema que será desarrollado aquí no es sino un medio para introducir un estudio más amplio y estimular al investigador a un amor más grande y recto por el saber. Es la misma experiencia viva de la realidad la que intenta responder a las preguntas que están dentro de nosotros, pero para eso es necesario el estudio, el silencio, la contemplación. Y esto es lo que intenta reproducir este trabajo, un pequeño estudio de un tema muy amplio y complejo, pero apasionante.

Es difícil sintetizar los distintos elementos que han confluído para llegar a esta tesis, pero podrían ser resumidos en lo antedicho: la vocación universal al saber. Más en concreto, ¿por qué el estudio del ser? ¿Cómo algo tan general puede resultar de interés? Como será expuesto en diversas partes del trabajo, el corazón de este estudio está reflejado en la pregunta *por qué el ser y no más bien la nada*. La ciencia más alta que existe no es la que se pregunta por un aspecto parcial del ente, sino por el ente en cuanto ente⁴. Como bien estableció el Filósofo, la metafísica es la ciencia más alta porque, si por ciencia se entiende el conocimiento de un fenómeno por sus causas, la ciencia que estudia las causas primeras y los principios del ente tiene que ser la más alta. Esto me parece la razón más importante que justifica este estudio. Aunque sea la pregunta más general y vaga que pueda proponerse, es, sin embargo, la más radical y fundamental. ¿Cuáles

⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* Γ, 1003 a 21.

son, por tanto, las causas de los entes? No es suficiente ni satisfactorio contestar según causas segundas. Realmente sabemos qué son las cosas cuando conocemos sus causas primeras y principios, más aún, cuando conocemos su causa primera, razón por la cual Aristóteles se preguntará en su *Metafísica* si es posible una ciencia de lo divino (teología), para introducirlo en su tratado de modo específico.

Debía ser elegido, pues, un autor que pudiera ser una ayuda para el estudio del problema de la metafísica, el ente en cuanto ente. Uno de los autores que han tenido cierto impacto en el siglo XX en lo que a la filosofía del ser se refiere es Étienne Gilson. Su estilo tenía el atractivo de ser claro y persuasivo, por lo que podría ser de gran ayuda para desarrollar un trabajo sobre este particular. Como es sabido, algunos filósofos de esta época coincidieron en recuperar el valor de los escritos y de la filosofía del ser de santo Tomás de Aquino. Junto con Gilson, Edith Stein, Jacques Maritain, Louis de Raeymaeker, Cornelio Fabro etc. Concretamente, la motivación que estaba debajo era la de revalorizar una filosofía que, por estar demasiado vinculada al cristianismo, había caído en descrédito con el paso del tiempo. Estos autores reivindicaban la originalidad y la contribución del Aquinate a la metafísica.

A lo que Gilson dedicó más tiempo al principio de su carrera fue a la historia de la filosofía medieval, fruto de lo cual nacieron distintas obras de gran interés para revalorizar también este período de la historia del pensamiento filosófico. Pero, poco a poco, fue generándose en él una vocación particular, la de responder a la acusación de Martin Heidegger de que Occidente había dado la espalda al ser en detrimento del ente. Gilson, junto a otros, reaccionó frente a esta acusación precisamente con la filosofía tomista del *actus essendi*. ¿Cómo podía un pensador del siglo XX afirmar tal cosa habiendo en los escritos de Tomás un tratamiento claro del ser, bien distinguido de la esencia? La vocación de Gilson fue concretándose en una reivindicación de esta doctrina capital del Aquinate, algo que le llevó a posturas algo radicales, pero que, en cualquier caso, le hicieron estudiar la historia de la recepción y la interpretación del *actus essendi* tanto en la propia escuela tomista como en las demás, algo que a nosotros nos sirve hoy para valorar este concepto clave de la metafísica del ser.

De otra parte, como era de esperar, la íntima relación que hay entre la ontología aristotélica y la tomista, hizo que la recepción tomasiana de los escritos

del Estagirita estuviera en el punto de mira del estudio de Gilson. Podría decirse, incluso, que, después del *actus essendi*, la substancia aristotélica y su relación con el *esse* tomista, es para Gilson lo más destacado en sus escritos.

Las conclusiones a las que el Francés llegó después de muchos años de investigación fueron aceptadas y discutidas. Gilson tuvo una amplia acogida en algunas universidades, en cambio, también tuvo críticos que no aceptaron ni su interpretación de la filosofía del ser de Tomás ni la de Aristóteles. Bien en un sentido o en el otro, es un autor que merece la pena ser estudiado no sólo por su impacto sino porque toca el corazón de la metafísica estimulando a los estudiosos a ir más allá de lo que se ha dicho hasta el momento.

El título del trabajo es *Gilson: una interpretación del actus essendi de Tomás de Aquino*. Durante el desarrollo del mismo, he procurado recoger todas las vicisitudes del estudio gilsoniano de este tema en los distintos capítulos de la tesis. En total son cuatro capítulos ordenados según el siguiente criterio metodológico y sistemático:

En el primer capítulo se considera el marco histórico del problema que se va a tratar en torno al *actus essendi*. Dentro de éste, hay un apartado amplio que es dedicado al problema del ser en Heidegger, y otro que resume brevemente el nacimiento y el ocaso del *esse* tomista. Para su desarrollo he consultado directamente las mismas obras del pensador alemán con el fin de conocer bien en qué consistía exactamente su conocida crítica a la llamada «onto-teología». Para el otro apartado, las mismas obras de Gilson han sido las fuentes principales.

En el segundo capítulo he querido introducir el estudio del *actus essendi* en la obra de Gilson con los presupuestos de su hermenéutica, dándole a este punto el nombre de *presupuestos de la hermenéutica de Gilson*. En él se abordan principalmente dos apartados, uno dedicado a la recepción gilsoniana del cristianismo, donde destacan los dos conceptos clave de su interpretación, la así llamada «metafísica del Éxodo» y la noción de *creatio ex nihilo*. Las fuentes principales han sido aquí también las obras tempranas del propio Gilson, donde el filósofo está descubriendo los conceptos básicos de lo que él reivindica como una «filosofía cristiana», sobre la cual se apoyará para su lectura particular de los escritos de santo Tomás.

Otro apartado de gran importancia todavía dentro de los presupuestos de su hermenéutica es el dedicado a lo que he llamado *el problema aristotélico del ser en perspectiva gilsoniana*, donde expongo, por un lado, las ideas básicas de la ontología aristotélica y, por otro, la particular lectura que de ella hace nuestro autor, teniendo en cuenta la importancia que esto tiene en la valoración final que él hace de entrambas metafísicas, y lo que la una le debe a la otra. Los autores que he consultado para este punto son prácticamente todos actuales, auténticos especialistas en el *Corpus aristotelicum*, como son Giovanni Reale y Enrico Berti.

El capítulo tercero nos introduce en el objeto principal de la tesis, de ahí su nombre *El esse tomista según Gilson*. Está dividido, a su vez, en distintos apartados, que corresponden a los puntos más sobresalientes que conforman una filosofía tomista del ser. Estos son: *metafísica del actus essendi*, donde se pretende hacer una presentación inicial del *actus essendi* en la obra gilsoniana. Y, a continuación, lo que se deriva de aquí, a saber, la *diferencia entre ens y esse*, por un lado, y la *composición y distinción real de esencia y ser*, por otro. Las fuentes utilizadas para este central apartado son, naturalmente, las principales obras de Gilson donde trata el *actus essendi* y algunas de las obras de santo Tomás por él citadas.

Finalmente el trabajo tiene un capítulo dedicado a cuestiones críticas en torno a la obra de Gilson. Me pareció importante, en orden a una valoración final ponderada, confrontar las ideas gilsonianas con otros enfoques o críticas. La estructura del capítulo está dividida en dos apartados. En el primero se lleva a cabo un estudio de Lawrence Dewan, dominico investigador de santo Tomás, que dedicó su magisterio a matizar y criticar las intuiciones del Francés. Para el desarrollo del apartado he podido consultar las ediciones que los propios alumnos de Dewan han publicado en la Universidad Sergio Arboleda, en Bogotá. En el segundo apartado, se expone el tomismo de Cornelio Fabro, el filósofo italiano también investigador de la obra del Aquinate, más afín a Gilson, aunque con sus propias ideas, y algo más crítico con la interpretación de Dewan, lo que nos da la oportunidad de conocer un estudio distinto al de nuestro autor, pero a la vez, crítico con Dewan. He podido consultar directamente las Obras Completas de Fabro.

Después de estudiar el marco histórico, los presupuestos, la misma interpretación de Gilson y algunos aspectos críticos de su pensamiento, la tesis se

completa con las conclusiones, las cuales tratan de presentar de modo sintético lo que constituye un tomismo gilsoniano en torno al *actus essendi*, cómo puede enfocarse un estudio de la filosofía del ser tomista, teniendo en cuenta lo que hay de aristotélico en él y lo que va más allá de éste; cuáles son los puntos que, a la luz de todo el trabajo, pueden considerarse como más débiles del planteamiento de Gilson; y, finalmente, una propuesta de estudio al que podría conducir el presente trabajo, enderezada a la recuperación del problema filosófico de la Causa primera del ente, que es el fin natural al que tiende la metafísica.

I. MARCO HISTÓRICO DEL PENSAMIENTO DE GILSON

De entre las diversas sensibilidades y enfoques que la ciencia metafísica hace posible, existe una pregunta que siempre está a la base de todo: *¿Por qué el ser y no más bien la nada?*⁵. La búsqueda del principio de toda la realidad nos termina enfrentando a la pregunta por la causa y por la razón del ser. El ser se impone en la realidad, de eso no se puede dudar. Pero, al descubrir el ser plasmado en ella, inmediatamente nos viene la pregunta de «por qué». Primero, nos preguntamos «qué» es el ser, y después, al final, terminamos preguntándonos ese «por qué». Quizá esto sea debido a que la respuesta a estos interrogantes encierran una parte muy importante del misterio del ser. La historia de la filosofía parece ser un eco continuado de este interrogante que, por diversos caminos y de diversos modos, los filósofos se vienen haciendo desde hace mucho tiempo. Es verdad que, ha habido épocas, y sigue habiendo escuelas, que se detienen más en el «cómo» del ser. Otras, han apuntado más hacia su razón originaria. La metafísica es esa disciplina, nulamente práctica, que conduce todas las energías humanas a la directa y sola contemplación del ser, ejercicio del que Aristóteles podría ser situado como auténtico maestro. El ser tiene una parte de misterio—como acertadamente señaló con tanto denuedo Heidegger—, pero no se oculta del todo. Conservando su inagotable riqueza, insobornablemente inaferrable, se despliega, se manifiesta, celebra en cada instante una epifanía accesible a todos los que han sido dotados de la capacidad del conocimiento intelectual, sobrevolando la crítica de Kant. De ahí que, toda reflexión acerca de él haga innecesaria una justificación previa.

⁵ Esta frase va dando vueltas por escritos y conferencias de modo sorprendentemente irreductible. Cada uno la pone en boca de un pensador distinto: Heidegger, Spinoza etc. Según la opinión que he encontrado más aceptada habría que ponerla en boca de Leibniz, al plantear la cuestión del principio de “razón suficiente”.

Podemos prescindir de cualquier aspecto subordinado a él, pero nunca de él. Cuando una época o un filósofo han prescindido de él o lo han sustituido por otra realidad, las consecuencias han conducido a un callejón sin salida, a hacer de la realidad un absurdo sin sentido. Tanto el nihilismo de Nietzsche, como el existencialismo del siglo XX, son testigos de que, con el ser muere el hombre mismo, todo. Sin el ser, primero desaparece Dios, sin Dios ve su ocaso el hombre, y una vez despojado éste de su dignidad personal, el mismo universo queda reducido al absurdo.

El filósofo que da razón de este trabajo, afirmaba en el ocaso de su vida: “Obsesionado desde mis años jóvenes por el ser y su importancia primordial, no me he podido separar de Tomás de Aquino desde el día en que comprendí que —también para él— todo partía de su noción y a ella volvía”⁶.

Si el ser se basta a sí mismo para justificar una reflexión filosófica, no ocurre lo mismo cuando nos centramos en una interpretación concreta. La interpretación está sujeta a elementos emergentes de la propia cultura, e incluso al hecho religioso. Pasamos, aunque sea de soslayo, por el famoso debate acerca de si es correcto afirmar la existencia de una «filosofía cristiana» o, al menos, cómo ésta interactúa de hecho con la filosofía. Lo que estábamos diciendo nos vale como ejemplo ilustrativo acerca de si hay o no una filosofía cristiana. No para entrar a debatirlo, sino para ver cómo un hecho religioso puede arrojar luz a la razón humana, que dedica su atención a desentrañar el misterio del ser.

Esto ocurrió con el cristianismo y la filosofía de san Agustín o de santo Tomás, por mencionar dos casos sobresalientes. En este punto, es necesario el esfuerzo por mostrar qué interés puede tener una interpretación del ser, máxime cuando el tiempo fue encargándose de sepultarla. Santo Tomás de Aquino ha sido considerado como uno de los pensadores cristianos de mayor altura intelectual. Hay recelos sobre la conveniencia de llamarle «filósofo», más por prejuicios injustificados que por razones acertadas. Se le suele llamar «teólogo», si bien se le concede el título de insigne comentador de Aristóteles, del que se “sirve” para

⁶ GILSON, É. (1992). “Elementos de una metafísica tomista del ser”. *Espíritu*. Vol. 41, 12.

hacer teología. Este es el santo Tomás que aún en nuestros días sigue enseñándose en algunos centros docentes, Institutos y Universidades.

Desde el primer cuarto del siglo pasado, algunos filósofos se han encargado de poner en duda esta imagen del Doctor de Aquino, además de dar auge a la profundidad del estudio de sus obras y de su pensamiento. Algunos de esos filósofos⁷, entre los que se encuentra, de modo destacado, Étienne Gilson, convienen en señalar que el aspecto más sobresaliente y original del pensamiento del Aquinate es su doctrina del *actus essendi*, o también llamada doctrina del *esse ut actus*⁸. ¿Qué interés tiene esta doctrina en sí misma, y qué relación puede establecerse entre ella y la Causa primera de todos los entes, como fin al que conduce la ciencia metafísica? Estos interrogantes son los que trataremos de ir respondiendo en el conjunto de este estudio.

1. LA RENOVACIÓN DEL PROBLEMA DEL SER EN LA ÉPOCA DE GILSON

a) Étienne Gilson y la filosofía

Étienne Henri Gilson nace en París el año 1884. En la etapa de educación primaria frecuentó una escuela parroquial llamada Sainte-Clotilde, que era dirigida por unos religiosos llamados Hermanos de las Escuelas Cristianas. Después, en secundaria, estuvo en el Seminario de Notre-Dame-des-Champs, donde asistían alumnos de dos clases, los que se empezaban a formar para el sacerdocio y los que simplemente recibían una educación humanista de orientación católica, que es el caso de nuestro autor⁹. Aquí empezó a ser cultivada su sensibilidad por la cultura cristiana, el pensamiento y el saber, algo que

⁷ Junto a los ya mencionados Fabro, Geiger, Raeymaeker, Forest, Maritain, etc.

⁸ Cf. MOYA OBRADORS, P. J. (1992). "Teología y pluralismo teológico en Étienne Gilson". *Sapientia*, Vol. 185, 6.

⁹ Cf. LIVI, A. (1970). *Étienne Gilson. Filosofía cristiana e idea del límite crítico*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 59.

permanecerá siempre con él y le marcará profundamente, sobre todo a la hora de su quehacer filosófico.

Al margen de su condición de creyente, por un lado, y de su condición de intelectual, por otro, en el caso de Gilson, como en casi todos los pensadores contemporáneos a él, la educación católica se basaba aún en una mirada de conjunto que no distinguía entre fe y filosofía. Es más, quedaba todavía ese cierto residuo que ha pasado a la historia con la famosa afirmación según la cual *philosophia ancilla theologiae est*. En los ambientes intelectuales católicos, no se comprendía el saber como algo legítimamente separado de la fe. El único valor que podía tener la filosofía es *ayudar* a la comprensión del Misterio revelado, servirse de ella para *expresar racionalmente* las verdades de la fe, pero no la mera especulación. El simple ejercicio racional que filosofa a partir de los conceptos abstractos no tenía valor para un erudito católico.

Al acabar sus estudios de secundaria, quiso frecuentar el último curso de Bachillerato en el *Liceo*, que era el centro estatal de estudios pre-universitarios, después de lo cual, emprendió su servicio militar, teniendo en mente su vocación a la literatura, no pasando por su cabeza interés alguno por la filosofía¹⁰. Todo cambió cuando, durante su período de servicio militar, cayó en sus manos los libros *Introduction à la vie de l'esprit*, de Léon Brunschvicg y las *Méditations Métaphysiques* de René Descartes. En uno de sus muchos discursos académicos, Gilson manifestó que el encuentro con la obra capital de Descartes fue para él una verdadera *iluminación*, no porque a través de esta misma obra en él hubiera nacido el entusiasmo por el saber filosófico, sino más bien al contrario, por la inquietud que produjo en su espíritu el encuentro con una filosofía que él intuía estéril para una nítida comprensión de la realidad¹¹. Nació en esta experiencia a modo de semilla lo que será para él durante su vida intelectual un punto firme de apoyo y una auténtica convicción intelectual: la imposibilidad de una cosmovisión idealista de la realidad. El fruto de este primer encuentro con el

¹⁰ Cf. GILSON, É. (1962). *El filósofo y la teología*. Madrid: Guadarrama, 110.

¹¹ Cf. LIVI, A. *Étienne Gilson...*, cit. p. 61. Cf. DE URMENETA, F. (1967). "Sobre estética gilsoniana". *Revista de Ideas Estéticas*, nº 25, 150.

saber filosófico engendró una de las obras más conocidas suyas, *El Realismo metódico*, un ensayo que trata de mostrar la imposibilidad de fundamentar el idealismo, y lo infértil de intentar una conciliación entre un método realista con el idealismo¹².

Lejos de alejarle del mundo filosófico, al revés, esta experiencia le alejó de su antigua pretensión de dedicarse al mundo literario, para dedicarse al estudio de la filosofía, por lo que ingresó en la Facultad de Letras de la Sorbona.

Su estancia en la Sorbona no tuvo, al parecer, ningún sobresalto ni problema alguno de adaptación. Existía en aquél ambiente un clima más bien relativista, en lo que a la religión se refiere, pero la sólida formación religiosa que tenía hizo que pudiera relacionarse perfectamente con su nuevo ambiente¹³. Cabe destacar de este período, el gran afecto que nació en él por uno de sus profesores, Lévy-Bruhl, que formaba parte de un claustro marcado con acusada intensidad por la interpretación sociológica de Auguste Comte, y seguida ahora por Durkheim y el propio Bruhl, ambos profesores de Gilson. Pero era nuevamente Descartes quien hacía nacer su particular lucha interna, entre el interés por el mundo filosófico y la sensación de rechazo provocada por el idealismo cartesiano. Otro profesor por el que siente gran admiración y gratitud es Henri Bergson, del cual guardará buen recuerdo¹⁴.

Después de obtener su licenciatura en Letras, comenzó su estudio de la historia de la filosofía. En aquél momento, está completamente ausente de ese ambiente intelectual un interés ni siquiera vago por una *filosofía cristiana*. Lo que sí es destacable es que, desde el comienzo, el estudio de la filosofía para él estuvo marcado por un interés metafísico¹⁵. Era para él un reto la firme condena intelectual de la metafísica, mirada como una ciencia acabada sin posibilidad de resurgir. Según barruntan los investigadores de la persona y la obra de Gilson, no es fácil explicarse cómo, en un ambiente tan hostil a los temas filosóficos más

¹² Cf. LIVI, A. *Étienne Gilson...*, cit. p. 62.

¹³ Cf. LIVI, A. *Étienne Gilson...*, cit. p. 63.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 64.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 66.

cercanos al cristianismo (Dios, mundo y hombre), éste pudo inclinarse por la opción que le llevará, finalmente, al descubrimiento del tomismo. En aquel contexto, el estudiante de filosofía podía acomodarse intelectualmente al sentir general del ambiente estudiando la historia de un pensamiento infértil (metafísica) para aferrarse a un pensamiento marcadamente *crítico* (positivismo)¹⁶. No contento con el presupuesto común de lo que le enseñaban, se propuso conocer por él mismo en qué consistían las diferentes denostadas concepciones metafísicas. Quiso comprobar el valor del criticismo del momento aplicándolo a las ideas metafísicas supuestamente superadas, no tanto desde el punto de vista histórico cuanto especulativo¹⁷.

Nuevamente salió a su paso Descartes. Su estudio atento le familiarizó con las ideas metafísicas, que él mismo quiso estudiar en profundidad para conocerlas y ponderar su valor filosófico. La ocasión se la brindó su profesor Lévy-Bruhl cuando, con el fin de obtener su diploma, le propuso a Gilson estudiar las fuentes medievales del pensamiento de Descartes¹⁸. Después de éste, siguió el doctorado, que obtuvo después de trabajar un tema cuyo objeto se tituló *La Liberté chez Descartes et la théologie*. Durante estos años de estudio pudo por fin conocer directamente a los pensadores medievales, santo Tomás, san Buenaventura, san Alberto Magno, Duns Escoto. Quedó impresionado —según él mismo expresó¹⁹— porque conoció un período de pensamiento desconocido completamente para él, ya que, hasta ese momento, para él la historia de la filosofía comenzaba en Grecia, pero enlazaba directamente con Descartes. Este momento es de especial importancia en la vida intelectual de Gilson.

Lo que se designaba como «filosofía cristiana» no era, por tanto, un pensamiento ficticio o de segunda clase, sino que era una filosofía original, no reductible a Aristóteles, Platón o Plotino. Se hacía necesario, por consiguiente, volver a discutir la fácil alternativa de la literatura

¹⁶ Cf. GILSON, É. *La filosofía y la teología...*, cit. p. 115.

¹⁷ Cf. LIVI, A. *Étienne Gilson...*, cit. p. 69.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, 69.

¹⁹ Cf. GILSON, É. *La filosofía y la teología...*, cit. p. 108.

decimonónica: o la filosofía cristiana entendida como pura exposición del dato revelado, independientemente o incluso contraria a la filosofía clásica; o la filosofía cristiana entendida como auténtica filosofía, pero reduciéndola entonces a la misma filosofía clásica, con la añadidura de un ropaje teológico. Si la nueva conclusión a la que había llegado Gilson era válida, muchos problemas nuevos, o al menos insólitos, debían tomarse en consideración²⁰.

Después de un período de interrupción por su participación en la guerra (1916-1918), en 1919 reemprendió su investigación sobre el rigor con que los pensadores medievales habían elaborado su producción filosófica, poniendo especial atención en su metafísica. En este preciso momento tuvo lugar su primer encuentro con la filosofía de santo Tomás de Aquino, que produjo su primera obra dedicada a éste, *El Tomismo*, que verá al menos seis ediciones más. Aunque varió su contenido y fue perfeccionando las ideas allí expuestas, no abandonó nunca, en cambio, el esquema en que exponía la filosofía del Aquinate, derivado de la misma estructura de la *Summa theologiae*²¹. Desde este primer estudio de Tomás existe en Gilson una fuerte convicción que mantendrá a lo largo de su carrera.

No olvidemos que su punto de partida sigue siendo este: que en la escolástica —y en santo Tomás de manera especial— existe un conjunto orgánico de *nociones filosóficas que no pueden reducirse a las que ya existían en la especulación griega*, y que, sin embargo, son auténticamente filosóficas, es decir, tienen consistencia especulativa y solidez crítica (tanto que el mismo Descartes las aprovechó). Ahora bien, “sistematizar” la filosofía tomista como algo separado, era lo mismo, en definitiva, que “aristotelizar” esta filosofía cristiana: con lo que se perdía uno de los datos fundamentales del problema, y se desaprovechaba una intuición que podía tener gran valor²².

²⁰ LIVI, A. *Étienne Gilson...*, cit. p. 71.

²¹ Cf. *Ibid.*, 73.

²² *Ibid.*, 76.

A este estudio de la obra de Tomás, siguió el de san Buenaventura, san Alberto, san Anselmo, san Agustín, Duns Escoto. De aquí nace otra de sus obras importantes, *El espíritu de la filosofía medieval*, nacido de este período de investigación sobre estos filósofos cristianos²³. En todos cree encontrar un empleo metafísico concreto, pero diverso, de ninguna manera irreducible el uno al otro. La visión de las ideas metafísicas más importantes, el ser, la causalidad, el concepto etc. son diferentes en cada uno. Este modo de entender a los pensadores medievales suscitó críticas que hicieron pensar al francés. De hecho, de esta idea de encarar el problema aislando lo estrictamente racional de lo sobrenatural, pasó a lo contrario, hasta el punto de convertirse en el adalid de lo que se conoció más tarde como *controversia en torno al concepto de filosofía cristiana*²⁴.

Otra razón que acercó decisivamente a Gilson a una profunda investigación del tomismo fue el documento pontificio llamado *Aeterni Patris* (1935), de León XIII. En la encíclica papal, el Pontífice invita a los pensadores del mundo intelectual, especialmente a los católicos, a un estudio más esmerado del Aquinate, si bien deja abierta la puerta a otros posibles enfoques o escuelas de pensamiento, de modo que el Magisterio eclesial no se compromete oficialmente con una filosofía particular. No es que Gilson pudiera, por tanto, apoyarse en este documento del Magisterio para elaborar una filosofía cristiana, pero sí que fue razón para continuar en esa misma línea de investigación, ocasión que favoreció su consagración intelectual al estudio de la obra de santo Tomás²⁵.

Si, finalmente, nos preguntamos, ¿qué motivó, desde el punto de vista del marco histórico-filosófico, la emergencia del problema del ser, en pleno siglo XX, después de casi dos siglos de abandono de la metafísica? Dos nombres tienen gran parte de responsabilidad. En opinión de Raúl Echauri, uno de los especialistas que han estudiado a Gilson, Martin Heidegger es uno de ellos, quizá el más importante.

²³ Cf. GOULMEN MADEC (1985). "Étienne Gilson et la philosophie augustinienne". *Doctor Communis*, vol. 38, 221-225.

²⁴ Cf. LIVI, A. *Étienne Gilson...*, cit. p. 77.

²⁵ Cf. *Ibid.*, 79.

Sin embargo, y no obstante el conocimiento puramente epidérmico que posee Heidegger de la metafísica tomista, nuestro autor no le regatea elogios a este «metafísico de raza», llamándolo incluso, «el espíritu más metafísico de nuestro tiempo». Por otra parte, a él le debe el pensamiento actual, en gran medida, la restauración del problema del ser, y este solo hecho lo vincula directamente a la revitalización de las tesis metafísicas centrales de santo Tomás, promovida y realizada por Gilson²⁶.

Y, junto a éste, el anteriormente citado Bergson, cuya filosofía ayudó a Gilson a reaccionar frente al positivismo de su ambiente intelectual.

Es bien conocida la saludable reacción contra el positivismo, que provocó la filosofía bergsoniana. Tomistas eminentes como Maritain, Gilson y muchos otros le deben, en tal sentido, sus primeros contactos con el dominio metafísico. Pero, lo más notable, en el caso de nuestro autor, es que el filósofo de la duración haya incidido en la comprensión de santo Tomás, debido, quizá, a que en la *durée* latía, de alguna manera, el *esse* como *actus essendi*, tal como Gilson mismo lo declara: “Lo que esta metafísica ha buscado, bajo el nombre de duración, es la existencia como acto de ser, pero ella misma no lo sabía”²⁷.

Entre estos dos autores, por tanto, se fraguó la emergencia del problema del ser en el mundo intelectual. Si Heidegger provocó el renacimiento de la metafísica con su crítica del *olvido del ser*, Bergson, por su parte, condujo a Gilson al descubrimiento del *ipsum purum Esse*: “La filosofía de Bergson nos ha facilitado el acceso al Dios auténtico de santo Tomás de Aquino”²⁸.

Con lo que se acaba de reseñar podemos concluir que el influjo de Heidegger en la filosofía del siglo XX ha sido, junto a otras corrientes y

²⁶ ECHAURI, R. (1980). *El pensamiento de Étienne Gilson*. Pamplona: Eunsa, 231.

²⁷ *Ibid.*, 236.

²⁸ Cf. GILSON, *El filósofo y la teología...*, 211, *apud.* ECHAURI, R. *El pensamiento de...*, *cit.* p. 236.

pensadores, decisivo. He creído oportuno, por esta razón, dedicar algunas páginas de nuestro trabajo a conocer algo más de cerca las razones por las que el tomismo ha pasado, en el siglo XX, entre el oscurecimiento y la renovación, para concluir dedicando un apartado a las ideas más sobresalientes de Heidegger, con el fin de situar el marco histórico de nuestro tema.

b) La metafísica entre la crisis y la renovación

Nos vamos a detener a considerar en este punto cuáles son las causas que han suscitado un interés por el estudio del ser, en concreto desde la metafísica tomista, que lo considera “acto de todos los actos”²⁹. Pero, antes de afrontar cómo ha surgido ese renovado interés, tenemos que detenernos a considerar aquello que produjo, primero, su oscurecimiento y, después, su renovación.

Se podría analizar este hecho como una dialéctica cuyos polos son un elemento de desgaste y otro de renovación³⁰. El elemento de desgaste ha sido introducido posiblemente por la deriva del idealismo. Lo que empezó siendo un nuevo punto de partida para la metafísica, la conciencia, fue radicalizándose hasta el punto de abandonar completamente la esfera del ser, desembocando en un idealismo puro, el cual tiene en Hegel su cima.

El olvido del ser denunciado por Heidegger tiene en este amplio período de la historia de la filosofía su oscurecimiento más sombrío. Los frutos de un idealismo tan exacerbado fue la pérdida total del verdadero sentido de lo real, algo que fue letal para la misma filosofía como ciencia, no ya del ser, sino, al menos, como ciencia del pensamiento. A todo esto le sobrevino, en consecuencia, una sospecha muy acentuada del valor de una filosofía que, a fin de cuentas, se reducía a conceptos puros y a un discurso completamente lógico, que, a la postre,

²⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Sum. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad. 3. “Actus omnium actuum”. Cito todas las obras de Tomás de Aquino por: Corpus Thomisticum, en: <http://www.corpusthomicum.org>.

³⁰ Cf. DE LUBAC, H. (1989). “Correspondence avec Étienne Gilson”. *Revue philosophique de Louvain*, vol. 87, 615.

nada podía aportar a la vida de las personas, sobre todo en su aspecto social y político. Cuando algunas filosofías empezaron a calar en el mundo político fue para sembrar destrucción.

En resumidas cuentas, con una palabra acaba expresándose la deriva de la historia de la filosofía: «desgaste». La razón pura, el ser lógico, acabado su periplo, empezó a transformarse en nuevas formas de plantear la ciencia filosófica, de las cuales cabe destacar el análisis del lenguaje bajo su aspecto formal (filosofía analítica) y la fenomenología.

Pero, ¿cómo renace, entonces, el problema del ser como elemento de interés filosófico y como raíz de una vuelta a la metafísica? Gracias a una paradoja que identificamos con la persona y los escritos del filósofo alemán Martin Heidegger³¹. Según él, la metafísica occidental habría caído en un verdadero «olvido» del ser en detrimento del ente. El interés de los filósofos que han estudiado y escrito sobre el ser, no habría ido más allá del ente, entendido como esencia, pero sin advertir el ser, olvidándolo. Independientemente del valor de las observaciones de Heidegger acerca del ser³², no podemos menos de reconocerle dos grandes virtudes³³. Una, la de provocar una emergencia del ser en plena fase de extinción

³¹ Sobre la interpretación del ser de Heidegger hay bastantes estudios. Cf. CORVEZ, M. (1966). "La pensee de l' être chez Martin Heidegger". Barcelona: Rev. Thorn. Cf. COUTURIER, F. (1971). "Monde et etre chez Heidegger". *Presses de l'Université de Montréal*. Cf. KOM, E. A. (1970). La question de l' etre chez Heidegger. *Revue Thomiste*, 227-263. Cf. BERCIANO, M. (1990). "La crítica de Heidegger al pensar occidental". *Universidad Pontificia de Salamanca*. Cf. BERCIANO, M. (1996). "La superación de la metafísica en Martin Heidegger", *Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo*.

³² Cf. VERDÉS Y RIBAS, A. (2002). "El claroscuro del fundamento" (Nihilismo del destino del ser y memoria substancial del espíritu), PETIT SULLA, J. M.–ROMERO BARÓ, M. (Eds.), *Actas del Congreso La síntesis de Santo Tomás de Aquino*, p. 683. Barcelona: Publicacions i Edicions, Universidad de Barcelona.

³³ Cf. KELZ, C. (1990). "El tránsito de la existencia al ser", *Sapientia* Vol. XLV, N° 177, 167-184.

total³⁴. Otra, la del acierto en mostrar cómo la escolástica se excedió de tal manera en sus disquisiciones que dio la impresión de convertir el misterio del ser en un problema puramente lógico.

Como opinión personal, diré que, lo que podría ser para Heidegger esa parte incognoscible del ser, inaferrable por el entendimiento humano, para la metafísica tomista podría concebirse como aquello divino que tiene el ser, su parte de misterio³⁵, su ser participación del Ser por esencia. Heidegger nunca identificará esa parte de misterio del ser con el Dios personal de santo Tomás y la tradición cristiana, pero, entre lo que dicen ambos no tiene por qué haber un hiato. Edith Stein, por ejemplo, partió en su camino filosófico de parecidos presupuestos, y, al encontrarse con los escritos de santo Tomás, pudo reorientar su percepción del ser. Menos conciliadora es la opinión de Joseph Seifert:

La ontología de Heidegger representa más bien (...) un radical olvido del ser entendido como “el ser en cuanto ser”, o como el ser que verdaderamente es (...). Una concepción metafísica que, en última instancia, defiende que el ser es totalmente incognoscible y lo identifica con la nada, y que niega y excluye la ascesis metafísica hacia el Ser absoluto (...) expresa un radical olvido del ser, más aún, representa una doble abdicación de la metafísica³⁶.

Sea como fuere, una de las consecuencias del impacto de sus escritos ha sido la vuelta al estudio del ser como elemento esencial del estudio filosófico. En el primer cuarto del siglo XX diversos autores volvieron a poner su atención sobre los escritos de Aristóteles, especialmente de su *Metafísica*, y de santo Tomás. Acerca del estudio del ser en el Aquinate, se reabrió el debate acerca de la interpretación del *esse* en su magisterio, hecho que ha contribuido a estudiar con más lucidez aspectos olvidados de su metafísica del ser, además de hacer posible

³⁴ Cf. LA CRUZ, C. (1995). *La problematique de l'être et de Dieu selon Étienne Gilson*. Roma: Pontificia Universitas Urbaniana. Facoltà di Filosofia, 39.

³⁵ Cf. GAYO BERLANGA, C. (2003). *Vida y pensamiento de Raúl Echaurren. Un filósofo tomista argentino del siglo XX*. Pamplona: Universidad de Navarra. Facultad de Filosofía, 204.

³⁶ SEIFERT, J. (1989). *Essere e persona*, Milano: Vita e pensiero, 225.

un auténtico discernimiento sobre la razón o no de sus diversas interpretaciones. En cualquier caso, por el impacto que ha tenido el pensamiento del filósofo alemán y por lo que ha supuesto en la cuestión de la recuperación del problema del ser, vamos a profundizar un poco en sus tesis más importantes.

c) Heidegger y el “olvido del ser”

Como venimos afirmando, la reciente emergencia de la filosofía del ser nacida en el primer cuarto del siglo XX tiene su origen en las especulaciones del filósofo alemán Martin Heidegger. Si bien su ontología no está precisamente en la línea aristotélico-tomista, sino más bien en el criticismo de Kant, en la fenomenología de Husserl y en la filosofía del lenguaje, en cualquier caso, supuso un auténtico despertar de la metafísica del ser, dando así la oportunidad a filósofos como Gilson o Fabro de elaborar una esmerada defensa de las ideas más importantes de la herencia tomista. Por el papel que ha tenido el impacto de las ideas de Heidegger, vamos a dedicar en este punto de contextualización del pensamiento de Gilson sus ideas más sobresalientes acerca del ser.

La principal tesis que está debajo de toda su producción literaria es la denuncia de un oscurecimiento (*endurecimiento* lo llama él) del ser. En la historia de la metafísica occidental se ha producido un auténtico ocultamiento del ser³⁷. El objetivo debe conducirse hacia una *destrucción*, motivada por la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua³⁸. En los primeros pensadores griegos, nació el interrogante por el ente (*physis*) en totalidad. En la lengua latina, *physis* fue traducido por *natura*, que significa nacer, nacimiento. Esta es la primera etapa de la marginación del ser. ¿Qué dice, en realidad, la palabra griega *physis*? Indica lo que se abre por sí solo, lo que se despliega y nace abriéndose. Para Heidegger, la pérdida irreparable de este sentido original del término griego está en que, de suyo, “significa el ser mismo, aquello en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable”³⁹. Meta-física, por tanto,

³⁷ Cf. HEIDEGGER, M. (1993). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 22.

³⁸ Cf. HEIDEGGER, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 46.

³⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *Introducción a...*, cit. pp. 22-23.

puede considerarse como la pregunta filosófica por el ente como tal, la pregunta por algo más allá del ente⁴⁰.

¿Qué entiende, entonces, Heidegger por «ente»?

El ente nos sale al encuentro por todas partes, nos rodea, nos sostiene y nos somete, nos encanta y nos colma, nos realza y nos decepciona (...). Podríamos responder que esta diferencia entre el ente y su ser podría tener a veces cierta importancia en sus aspectos lingüístico y de significado (...)⁴¹.

No hay una respuesta a tal pregunta. Sí hay, en cambio, para el pensador alemán, como un tránsito, a través del ente, al ser, aunque conservando su carácter apofántico e in-epifánico.

Preguntamos por el fundamento del ente que *es*, y es *lo que es*; y debido a que *no es* más bien la nada. En el fondo preguntamos por el ser. Pero ¿cómo lo hacemos? Preguntando por el ser del ente, interrogamos al ente con referencia a su ser⁴².

Heidegger se encuentra con su propia contradicción (por él mismo reconocida expresamente) cuando declara que el ser es lo más vacío y vaporoso que existe, diciendo, poco después lo contrario. En efecto, sostiene que:

Por tanto, apartémonos del hueco esquema de la palabra «ser». ¿Pero, para ir hacia dónde? La respuesta no puede resultar difícil. A lo sumo, podemos extrañarnos de que nos hayamos entretenido tanto tiempo y con tanta pedantería en la palabra «ser». Apartémonos de la palabra vacía y general «ser» y acerquémonos a las especificidades de los distintos ámbitos del ente mismo.

Y poco más adelante dice:

Ahora bien, a cada paso que damos topamos con el ente. Lo distinguimos en su ser-así y en su ser-diferente; formulamos juicios sobre el ser y el no-ser.

⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, 25. Se advierte sobre todo aquí la plena identificación entre *fisis* y *ens*.

⁴¹ *Ibíd.*, 37.

⁴² *Ibíd.*, 38.

Según esto, sabemos inequívocamente lo que significa «ser». La afirmación de que esta palabra es vacía e indeterminada sería por tanto tan sólo un modo de hablar superficial y un error⁴³.

Por otra parte, en su obra más célebre, *Ser y tiempo*, que pertenece a la primera etapa de su pensamiento, podemos ver la influencia que el *criticismo* de Kant ha tenido en sus ideas. En concreto, en dos niveles: el ontológico y el gnoseológico. A partir de estos defiende la incapacidad de llegar por los sentidos al conocimiento del noúmeno (ser en sí).

Los sentidos no hacen conocer en absoluto el ente en su ser, sino que sólo anuncian el carácter útil o perjudicial de las cosas “externas” del mundo para el ser corpóreo. *Nos non docent, qualia (copora) in seipsis existant*; por los sentidos no recibimos ninguna información sobre el ente en su ser⁴⁴.

Y en otro texto acusa este influjo más agudamente aun:

Cuando el idealismo insiste en que el ser y la realidad sólo están “en la conciencia”, con ello expresa la comprensión de que el ser no puede explicarse por medio de los entes. El previo análisis ontológico de la conciencia misma es una consecuencia inevitable de la tesis idealista. Sólo porque el ser está “en la conciencia”, es decir, sólo porque es comprensible el

⁴³ *Ibid.*, 76. Más adelante volverá a declarar, en contra de lo dicho en este segundo texto, la vaciedad del ser, y la imposibilidad de acceder a él. Llega incluso a decir que el ser debe permanecer indeterminado para ser determinable. *Ibid.*, 87. “¿No podemos atenernos simplemente al ente, a este o a aquél que nos incumbe, que nos oprime o nos alegra o que nos acaba de salir directamente al paso? El ser de lo ente: eso se lo podemos confiar a los filósofos para sus vacías y dudosas especulaciones”. HEIDEGGER, M. (1983). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial, 420. Esta afirmación de Heidegger pertenece a una de sus últimas obras, donde ha alcanzado la madurez de sus ideas. Reafirma, pues, sus constantes fluctuaciones entre el valor real del ser y la imposibilidad de acceder a él. Es más, parece que carece de sentido que siquiera planteemos la cuestión.

⁴⁴ *Ibid.*, 122-123.

Dasein, puede este último comprender y conceptualizar caracteres ontológicos tales como la independencia, el “en sí” y la realidad misma⁴⁵.

Sobre todo en esta primera etapa de su filosofía dedica amplio espacio a un tema que se ha identificado con su mismo pensamiento metafísico, el *Dasein*, si bien en las obras de madurez lo abandonará, al menos explícitamente. Es su tema central en estos primeros escritos. Como sucede con el enfoque acerca del ser con Kant, otro tanto sucede con el *Dasein*, donde puede percibirse claramente la influencia del existencialismo de la época. El ser del hombre, *sein*, no es un puro ser creado bondadosamente por un Dios creador que lo hace a su imagen y semejanza, como lo presenta el texto bíblico. Es un *da-sein*, es decir, un ser que, no sólo está *ahí*, como indica el prefijo alemán, sino que está *arrojado* en el mundo⁴⁶. Son temas propios de esta filosofía existencialista marcada por la angustia existencial.

Es propio de la facticidad de este *factum* que el *Dasein*, *mientras* es lo que es, se halla en estado de lanzamiento y es absorbido en el torbellino de la impropiedad del uno. La condición de arrojado, en la que la facticidad se deja ver fenoménicamente, pertenece a ese *Dasein* al que en su ser le va este mismo ser. El *Dasein* existe fácticamente⁴⁷.

Enraizado en el mismo estilo de Heidegger encontramos lo que quizá podría haber sido para él una especie de recurso literario, la «contradicción». Lo vemos en esta frase inicial donde parece que quiere encarar directamente el problema del ser:

La pregunta por el sentido del ser sólo es posible si se da algo así como una comprensión del ser. Al modo de ser del ente que llamamos *Dasein* le pertenece la comprensión del ser. Cuanto más adecuada y originaria haya podido resultar la explicación de este ente, con tanta más seguridad el

⁴⁵ *Ibíd.*, 228.

⁴⁶ Cf. HEIDEGGER, M. (1974). *¿Qué es metafísica?* Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 76. La esencia del *Dasein* es su constitución fundamental de ser-en-el-mundo.

⁴⁷ *Ibíd.*, 201.

proceso ulterior de la elaboración del problema ontológico-fundamental llegará a su meta⁴⁸.

Siempre se moverá entre estos dos caracteres, el apofántico y lo contrario. Él mismo llegará a manifestar, como decíamos poco más arriba, que es consciente de esta contradicción, y a lo largo de sus escritos se va moviendo entre un aspecto o el contrario, sin saber el lector a qué atenerse. El ser en sí es «indecible», inaccesible (apofantismo), pero, como dice en el último texto reseñado, “la pregunta por el sentido del ser sólo es posible si se da algo así como una comprensión del ser”. Es comprensible que algunos de sus críticos le hayan echado en cara el carácter ambiguo y con doblez de sus planteamientos.

El ser «arrojado» no es un ser cerrado. Esta es la puerta que deja abierta para una “comprensión del ser”. Su esencial estado es el del “estar-en-el-mundo”.

Pero queda cooriginariamente desvelado en lo que respecta al mundo al estar-en, y al sí mismo. En la fáctica aperturidad del mundo queda, además, codesubierto el ente intramundano. Esto implica que el ser de este ente en cierta manera ya es comprendido siempre, aunque no ontológicamente conceptualizado en forma adecuada⁴⁹.

Igualmente pertenece a una interpretación propia del ser en Heidegger el binomio «óntico-ontológico». Es tenaz en su crítica al modo en que la tradición metafísica occidental ha entendido el término «ontológico». Denuncia que se ha empleado de modo superficial y con desconocimiento⁵⁰. Cuando se emplea el término «ontológico», en realidad, desde los filósofos posteriores a Aristóteles hasta Kant, debería haberse utilizado, más bien, el término «óntico». Lo óntico es lo que deja ser al ente en sí mismo lo que es, y cómo es⁵¹. Pero, a pesar de este

⁴⁸ *Ibid.*, 221.

⁴⁹ *Ibid.*, 222.

⁵⁰ Cf. HEIDEGGER, M. *¿Qué es metafísica?...*, cit. p. 69.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, 70.

matiz, aún no se declara preparado el camino para llegar al ser. Para Heidegger «verdad ontológica» es, en parte, un misterio poco accesible⁵².

En este por qué enunciado en cualquiera de los modos, reside ya una precomprensión pre-conceptual de la quiddidad (*Wassein*) de la modalidad (*Wiessein*) y del ser (nada) en general. Sólo esta comprensión del ser posibilita el «por qué». Esto quiere decir que ya contiene la respuesta primigenia, primera y última, para todo preguntar. La comprensión del ser da en cuanto respuesta que antecede toda otra, la fundamentación primera y última. En ella se fundamenta la transcendencia como tal. Puesto que allí se descubre el ser y la estructura del ser, el fundamentar transcendente se llama *verdad ontológica*⁵³.

Podemos resumir finalmente en varios puntos los temas que van a influir y estar presentes en la obra de Gilson:

—La metafísica occidental ha desdibujado el verdadero rostro del ser, aquél perfil barruntado por los más grandes pensadores griegos, como Aristóteles.

—Este verdadero «ocultamiento» ha producido un giro hacia el ente en detrimento del ser.

—El ser del hombre, *Dasein*, se encuentra arrojado en el mundo pero abierto al mismo tiempo, no teniendo, sin embargo, la capacidad de ir más allá del ente que se muestra. Podemos reconocer al ente, pero no el ser del ente.

—A pesar de utilizar conceptos que nos recuerdan lo más genuino de la tradición metafísica occidental, en Heidegger no existe, en realidad, una verdadera *filosofía del ser*, puesto que su presupuesto metafísico y gnoseológico se enraízan más bien en el kantismo.

—No obstante, la especulación del pensador alemán trajo consigo la emergencia de un estudio renovado de la filosofía del ser, además con la virtud

⁵² Cf. HEIDEGGER, M. *Los conceptos fundamentales...*, cit. p. 425.

⁵³ *Ibíd.*, 102.

de cuidar con esmero las ideas más genuinas tanto de Aristóteles como de santo Tomás (los conceptos de substancia, en el primero, y de *esse*, en el segundo)⁵⁴.

2. NACIMIENTO Y OCASO DEL *ESSE* TOMISTA

a) Evolución de la comprensión del *esse* en el Aquinate⁵⁵

Parece comúnmente aceptado que los aspectos novedosos de la metafísica tomista del ser fueron fruto de un camino progresivo que acomunó el genio del propio Tomás junto a las investigaciones que otros pensadores fueron descubriendo⁵⁶. La producción filosófica del Doctor de Aquino no se puede estudiar como una unidad lograda como punto de partida, sino como consecuencia de un largo recorrido no exento de involuciones y novedades⁵⁷. La impresión de Gilson es que él nunca tuvo la intención, por otra parte, de elaborar una síntesis filosófica propiamente dicha, porque su interés parte siempre del terreno teológico, en vista del cual necesita comprender a fondo las nociones filosóficas más importantes en toda su pureza⁵⁸.

Teniendo, pues, en cuenta los estudios realizados acerca de esta evolución en los escritos de santo Tomás, parece conveniente tenerlos en cuenta a la hora de

⁵⁴ En su artículo *L'être et Dieu*, Gilson se confronta con esta propuesta de Heidegger. Cf. GILSON, É. (1962), "L'être et Dieu", *Revue Thomiste*, vol. 62, 399-403.

⁵⁵ Para algunos pensadores, entre ellos Étienne Gilson, esta doctrina de santo Tomás es absolutamente capital y su interpretación no está sujeta a discusión, sin embargo, para otros este punto no está tan claro. Cuando digo debate "abierto" me refiero, por tanto, a que, en conjunto, es una cuestión discutida, pero para Gilson no lo es.

⁵⁶ *Vid.*, nota 18.

⁵⁷ Cf. HERRERA, J. J. (2015). El *actus essendi* en Tomás de Aquino. Distinción, evolución y síntesis personal. IRIZAR, LILIANA B.-SAETEROS, T. (Dirs.), *La fascinación de ser metafísico. Tributo al magisterio de Laurence Dewan*, (pp. 55-85), Argentina: Universidad Sergio Arboleda, Universidad del Norte (Santo Tomás de Aquino).

⁵⁸ Cf. TOSO, M. (1982). "Étienne Gilson e la filosofía realista di San Tommaso". *Salesianum*, Vol. 44, 647.

contextualizar los textos en los que Gilson se introducirá para encontrar en ellos una metafísica del *esse* original. Puede ser interesante que nos detengamos un poco en esta consideración⁵⁹.

¿Cuál es la verdadera naturaleza del *esse* para santo Tomás de Aquino?
¿Qué hermenéutica se ha ido desarrollando a lo largo del tiempo en las escuelas

⁵⁹ Para mostrar este camino progresivo tomo en consideración el estudio citado poco más arriba de Juan José Herrera, el cual reconoce y asume en su análisis este hecho de la gestación evolutiva del pensamiento tomista, sin embargo, este autor dice: “Pensamos que, desde el punto de vista metodológico no es adecuado iniciar la investigación de una temática tomasiana con el prejuicio de que está necesariamente afectada por una evolución de fondo o con la prevención de que el autor fue tan influenciado por sus predecesores que no pudo brindar en su juventud un aporte original. En esta sección queremos discutir brevemente la opinión de quienes han percibido en la obra del Aquinate un cambio notable en su concepción del *esse*”, 67. Sorprende esta conclusión cuando poco antes afirma este mismo autor en el mismo artículo: “La obra de Tomás de Aquino no es una unidad invariable, como si el autor hubiese pensado cada uno de los temas exactamente en los mismos términos desde el principio de su magisterio hasta el último de sus escritos. De hecho, el avance de las investigaciones sobre la enseñanza del fraile dominico ha revelado marcados desarrollos, cambios o evoluciones, tanto formales como doctrinales, en distintas áreas de su producción teológica. Actualmente existe una mayor sensibilidad para acercarse a los textos tomasianos desde una perspectiva histórica”, 64. Es difícil defender la coherencia entre ambas afirmaciones. Al contrastar los dos textos no puede dejar de advertirse una profunda contradicción. Si se admite una evolución, que, además, se considera necesaria para llevar a cabo cualquier estudio de la obra del Aquinate, luego no se puede afirmar justo lo contrario, porque asumir el hecho de la evolución implica necesariamente al revés de lo que dice, o sea, que sí que es adecuado desde el punto de vista metodológico asumir esa realidad, y no —como paradójicamente sostiene el mismo autor— como prejuicio, sino como mera coherencia reflexiva. Nos parece mejor defendida la tesis del profesor García Marqués, la cual tiene en cuenta la autoridad de filósofos clave en la cuestión, como son Roland-Gosselind, o el mismo Fabro.

tomistas? Para elaborar sus propias tesis, nuestro autor no sólo estudió los textos del Aquinate, sino que se acercó a las fuentes donde él bebió para encontrar su propio pensamiento. De igual manera, Gilson emprendió esta tarea encontrándose con una comprensión variada en lo que a la interpretación de los textos de Tomás se refiere. Puede sernos de utilidad conocer brevemente lo más sobresaliente de este contexto histórico según los investigadores contemporáneos a él.

Por ejemplo, Cornelio Fabro y Bernard Montagnes creen que las primeras obras de santo Tomás están fuertemente influenciadas por Avicena. Prueba de ello son las expresiones que el Doctor de Aquino utiliza en el *De ente et essentia*⁶⁰. La tesis de Fabro es que, en este período inicial, el Aquinate entiende el *esse* más como *esse* «*in actu*» que como *esse* «*ut actus*»⁶¹. En realidad, a mi parecer, no es que Fabro afirme que no se encuentra el ser concebido como acto en este primer momento de su magisterio, sino, más bien que, este *esse* tratado aquí no se aprecia en toda su fuerza y contundencia como *esse ut actus* sino como *esse in actu*. Habrá que esperar al *Contra Gentiles* y, sobre todo, al *De substantiis separatis* y a la *Summa Theologiae* para contemplar esta doctrina en toda su profundidad. No estaríamos tanto ante un problema de cambios substanciales ni de variación, cuanto de profundización y de claridad a la hora de entender su propia convicción⁶².

En cambio, para Herrera, las afirmaciones de Tomás ya desde el mismo *De ente* serían lo suficientemente clarividentes en la profundización de la doctrina del *esse* como *actus essendi*, que no permitirían si quiera hablar de un progreso o evolución⁶³. Sin ánimo de entrar de lleno en la problemática en cuestión,

⁶⁰ *Esse est id quo fundatur unitas supposit: unde esse multiplex praejudicat unitati essendi*. Cf. HERRERA, El *actus essendi* en..., cit., 66.

⁶¹ Cf. FABRO, C. (2010). *Partecipazione e Causalità*. Roma: EDIVI, 216.

⁶² Cf. GARCÍA MARQUÉS, A. (2014). *¿Hay tres Tomás de Aquino?* Navarra: Eunsa, 285.

⁶³ Según mi apreciación, Herrera interpreta las afirmaciones de Fabro acerca de este particular en un sentido que Fabro nunca le dio. Al menos eso me parece a mí cuando uno se confronta con ellas. Decir que Tomás entendía el ser más como existencia, en sentido aviceniano, en sus primeros escritos, no sólo no tendría nada de particular dada la clara

adelantando algún apunte significativo, se podrían mencionar dos textos donde Herrera encuentra con claridad una afirmación de un *esse* entendido ya como *actus essendi*. Estos textos serían: el *Quodlibetum* noveno, de finales de 1257: “De otro modo se dice el ser como acto del ente en cuanto esente, es decir, por lo que algo se denomina ente en acto en la naturaleza de las cosas”⁶⁴. También este otro: *Expositio libri Boetii De ebdomadibus* (posterior a 1259), donde se dice:

Lo que es se significa como sujeto del ser, así aquello que corre se significa como el sujeto de la carrera. Por eso como podemos decir del que corre o del corriente, que corre en cuanto está sujeto a la carrera y participa de la misma, así podemos decir que el ente o lo que es, es en cuanto participa del acto de ser. Y esto es lo que dice: que *el mismo ser no es*, porque no se atribuye a sí el ser como sujeto del ser, pero *lo que es, recibida la forma de ser*, a saber, recibiendo el mismo acto de ser, *es y en eso consiste*, esto es, subsiste en sí mismo⁶⁵.

Oigamos las conclusiones de este autor con sus mismas palabras:

influencia que todos los pensadores tienen respecto de sus influyentes, sino que, además, no tendría por qué estar negando con ello que el ser sea acto, ya desde ese momento. Una cosa es el *modo* en que él podría haber concebido su ser acto en esta época, y otra que su concepción del ser como existencia fuera excluyente respecto de su ser acto. De todas formas, por no dar por cerrada una cuestión que es susceptible de profundización e interpretación, quizá lo más razonable es no hacer afirmaciones demasiado rígidas dado que el pensamiento de un autor tan singular como Tomás no puede ser interpretado reduciéndolo a un solo texto.

⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibet.*, IX, q. 2, a. 2, lin. 41-43.

⁶⁵ “Id quod est significatur sicut subiectum essendi, uelud id quod currit significatur sicut subiectum currendi; et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit siue de currente quod curratin quantum subicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens siue id quod est sit in quantum participat actum essendi. Et hoc est quod dicit quod ipsum esse nondum est quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi, set id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est atque consistit, id est in se ipso subsistit”. TOMÁS DE AQUINO, *De ebdomadibus*, c. 2, lin. 52-63.

De acuerdo con estos textos, es muy difícil corroborar una evolución en el contenido formal de la enseñanza tomasiana del *esse*. No nos parece que haya que excluir la idea del *esse ut actus* de la posición inicial del Aquinate. Lo que sí se constata, sobre todo cuando se analizan sus obras de madurez, es una mayor precisión en la formulación de las tesis metafísicas, que lleva a detectar más vivamente sus implicancias y, por ello, a establecer de modo más perfecto las conexiones entre ellas⁶⁶.

De estas consideraciones lo que se echa en falta es una asimilación de lo que fueron los distintos períodos de la evolución del pensamiento de santo Tomás. En el estudio detenido del profesor García Marqués, se da cuenta de dos acercamientos distintos del Aquinate a los escritos de Aristóteles; uno, donde lo conoce a través del comentario de Avicena, cuestión ésta de mucha importancia porque el filósofo árabe interpretó a Aristóteles dentro del esquema filosófico del platonismo, que es la interpretación común que había permanecido en el tiempo. En un segundo momento, santo Tomás habría conocido directamente los textos del Estagirita, esta vez a través de Averroes. Así, se consumaría una apuesta más decidida por el aristotelismo⁶⁷.

⁶⁶ HERRERA, J. J. *El actus essendi* en..., 71. Que en las obras de madurez de Tomás se constata una mayor profundidad en la enseñanza del *esse ut actus* es la misma conclusión a la que llegan Fabro y los demás autores que la defienden.

⁶⁷ Cf. GARCÍA MARQUÉS, A. "¿Hay tres Tomás...?" 286. Veamos el equilibrio de la conclusión a que llega su investigación: "Sobre las posiciones doctrinales de Tomás durante este periodo, sólo señalo que el haber tenido en cuenta la inestable posición tomista entre Avicena y Averroes podría haber llevado a entender mucho mejor el sentido y alcance de sus cinco vías, y de las doctrinas que en ellas hallamos". Sin duda, creo que podemos decir que, la doctrina del *actus essendi* está dentro de las que aquí refiere García Marqués. Así lo afirma él mismo poco después: "El triple estado aviceniano de la esencia es abandonado. La teoría de la esencia *ante rem* desaparece. Abandona la filosofía esencialista para defender una filosofía del acto. Ciertamente seguirá manteniendo la distinción entre la esencia y el ser, pero ya no con argumentos lógicos, sino metafísicos.

b) Oscurecimiento del *esse* tomista: historia de un olvido

La aportación de santo Tomás a la comprensión de los conceptos básicos de la metafísica del ser advino tras un proceso de enriquecimiento paulatino que fue de menos a más. En esto parece haber acuerdo entre todos los especialistas. Lo que nos planteamos en este apartado es si la recepción del magisterio filosófico de Tomás fue correctamente asimilado, no ya por las escuelas en general, sino por sus propios discípulos. Acerca de este particular existen estudios rigurosos que conviene reseñar con el fin de ir perfilando esta contextualización en torno al *esse* tomista⁶⁸. Es Étienne Gilson uno de los autores que con más precisión ha puesto

Incluso no le dará preferencia al binomio participante-participado, sino acto-potencia: el *esse* es *actus*; la esencia, *potentia*".

⁶⁸ "El reverdecer del "tomismo esencial" ha contribuido a esclarecer un punto neurálgico de la metafísica, a saber, que a poco de la muerte del santo Doctor, se produjo un oscurecimiento de la noción de ser. La intromisión del vocablo "existencia", para significar lo que santo Tomás denominó *actus essendi* o, simplemente, junto a la habitual costumbre de asociar el ser con el ente, y el hecho que se ha convertido al ser en un *quid*, resultan algunas de las causas del mentado eclipse. Dicho con otras palabras, si el *esse* resulta un sinónimo de la existencia, entonces el *esse actu* (perteneciente al ablativo) se devora al *esse ut actus* (propio del nominativo)". KELZ, C. "El tránsito de la...", *cit.* p. 168. Cornelio Fabro subraya en sus escritos la diferencia entre *esse in actu* y el *esse ut actus*, para diferenciar la existencia fáctica del acto metafísico. Que ha habido confusión por hablar de existencia, siendo así que el término puede entenderse en los dos sentidos está fuera de discusión porque es un hecho. Por ello, los dos problemas a los que se debería poner atención son: no entender el *esse* como mera existencia (facticidad), ni agotarlo en el ente, es decir, conceptualizarlo, algo que nos llevaría a entificarlo y, por tanto, hacer de él lo que no es, una "cosa", o una "parte", lo cual, en el fondo, sería de alguna manera una esencialización más del *esse*. Me parece interesante, a propósito de esto, lo que comenta Carlos Kelz sobre las intuiciones de Raeymaeker: "el ser tiene un valor absoluto, pues entre lo que existe y lo que no existe media, precisamente, la creación en el ser. El pasaje del ser categorial, también denominado copulativo, al ser entendido como *actus essendi*, implica disociar el sentido abstractivo propio de la primera dimensión. Dice él: "No se lo

de relieve esto. Como es bien sabido, una de sus cualidades fue la de gran perito en historia de la filosofía medieval. Uno de los temas a los que más atención dedicó fue sin duda la original concepción del *esse* en santo Tomás.

Según el filósofo francés, ya en tiempos cercanos al mismo Tomás, se empezó a producir un desplazamiento del *esse*⁶⁹. Lo que significó este hecho puede ser reconstruido a partir del debate que tuvo lugar entre Egidio Romano y Enrique de Gante, disputa que tuvo consecuencias muy importantes para la comprensión de la estructura metafísica del ser finito⁷⁰. Este debate se dio en un contexto que conviene tener presente. Poco después de la muerte de santo Tomás, el obispo de París, Étienne Tempier, condena 219 tesis de Averroes, algo que hirió directamente las especulaciones del Aquinate, cuyo esfuerzo se orientó siempre hacia la necesaria comprensión y reciprocidad entre razón y fe. Esta condena produjo una violenta separación entre ambas. Reproducimos las palabras con que el mismo Gilson hace mención de esto, por su particular estilo, casi poético:

Después de 1277, uno ve cómo cambia la marcha de todo el pensamiento medieval. Tras su corta luna de miel, teología y filosofía creen advertir que su boda había sido un error. En espera de la separación de cuerpos, que no tardará, se procede a la separación de bienes. Cada una vuelve a tomar posesión de sus problemas y prohíbe a la otra que los toque⁷¹.

descubre ni detrás, ni debajo, ni encima, ni al costado, en suma no es de ninguna manera fuera del ente que se nos presenta a nosotros el *esse*, sino dentro del ente mismo: él se revela como el ser del ente, es decir, como aquello en razón de lo cual lo dado posee intrínsecamente la consistencia propia del ente". DE RAEYMAEKER, L. (1957). *Riflessioni su termini filosofici fondamentali*, Milano: Marzorati, 19.

⁶⁹ Cf. MOYA OBRADORS, P. J. (2002). "Étienne Gilson: El arte de ser tomista". PETIT SULLA, J. M.-ROMERO BAR, M. (Eds.), *Actas del Congreso La síntesis de Santo Tomás de Aquino...*, cit. p. 525.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 525.

⁷¹ GILSON, É. (1965²). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 288.

Pero esta condena tuvo consecuencias no sólo en el plano teológico sino también en el plano metafísico. Egidio Romano —discípulo de santo Tomás— consignó la controversia en torno al problema de la comprensión del ser en el ente finito en su obra llamada *Theoremata de esse et essentia*. Paradójicamente, es en esta obra donde, quien por su condición de discípulo de Tomás pretendía defender sus tesis, más se alejó de la más importante.

En su defensa del *esse*, Egidio no lo concibe como lo que actualiza la esencia constituyéndola en un ente existente. Lo que hace que un *ens* sea es la forma: *quaelibet forma dat rei quod sit ens* (*Theoremata, Th. XIII*). Como la actualidad de la esencia no es suficiente para constituir al ente como existente, entonces, a la esencia, le «sobreviene» la existencia como acto que le hace existir. Pero, adviértase que este «acto» así concebido viene a actualizar a la esencia para hacerla existir desde *fuera*, y no como un elemento unido, en el ente, a esa misma esencia. El *esse* ya no es lo que concebía santo Tomás, a saber, el acto «primero» por el que la cosa existe, sino más bien, “un suplemento de actualidad en la misma línea de la esencia”⁷². El primero que se alzó contra tales consideraciones fue otro discípulo de Tomás, el dominico inglés Thomas Sutton, quien evidencia que Egidio Romano está concibiendo las esencias como preexistentes a la actualidad que reciben de la existencia, siendo así que, antes de recibir la actualidad del *esse*, ellas no son nada⁷³.

Pero el que con más fuerza contribuyó al oscurecimiento del *actus essendi* fue —a juicio de Gilson— Enrique de Gante, contrincante en la polémica en torno al ser, de Egidio Romano. Para Enrique, la esencia es la raíz última de los seres.

⁷² GILSON, É. (1955). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. USA: Sheed and Ward, 742.

⁷³ “In questo senso l’approfondimento dell’originalità della nozione metafisica dello *esse* fondata sulla nozione di partecipazione è appena all’inizio: dalla sua esatta comprensione e dal suo approfondimento dipenderà la consistenza di quell’originalità dell’atto proprio dello spirito, nel suo costituirsi esistenziale, che è la scelta radicale della libertà”. FABRO, C. (1974). “L’interpretazione dell’atto in San Tommaso e Heidegger”, *Atti del Congresso Internazionale*, Vol. I, Roma, 515. En KELZ, C. “El trásito de la...”, *cit.*, p. 168.

Esta esencia se entiende como una idea divina que posee un ser propio, llamada *esse essentiae*⁷⁴. Por su parte, la existencia que se concibe aquí no forma parte de la composición metafísica real del ente, sino meramente una esencia posible que ha sido creada por Dios.

En la misma línea de Enrique de Gante, hará su planteamiento Duns Escoto, llamado el *Doctor subtilis*. Una esencia actualmente existente, por haber sido creada, se distingue realmente de la esencia potencialmente existente. Cuando una esencia es creada deja de ser puramente posible para ser en acto. Así, la existencia no es más que una «manera» de ser de la esencia: *Ad secundum dici potest quod essentia et eius existentia in creaturis se habet sicut quidditas et modus, ideo distinguuntur*⁷⁵. La existencia actúa respecto de la esencia como un nuevo modo de ser adquirida por haber sido creada por Dios⁷⁶.

Hay quien ha ido más allá incluso de estas conjeturas hasta llegar a afirmar la superioridad de la sola esencia posible sobre la existencia, a la manera de aquella cosa posible actualizada, como si el ser de la esencia se concibiera más perfecto que el ser de la existencia: *Inter esse essentiae reale et existentiae est ordo perfectionis, et probatur, quia esse essentiae est perfectius esse existentiae, quia esse existentiae est quodam accidentale adveniens naturae. (Scotus dilucidatus in II Sent., p. 724)*⁷⁷. En este texto puede advertirse la superioridad de la esencia sobre la existencia, hablando en términos de perfección, según su sentido metafísico. Ésta, a pesar de ser sólo algo posible, en cuanto que es perfecta en sí misma y recibe todos los atributos propios de la «forma», es «más»⁷⁸.

⁷⁴ Cf. ECHAURI, R. *El pensamiento de...*, cit., p.131.

⁷⁵ DUNS ESCOTO. *Op. Ox.*, I, d. 2, q. 2. Madrid: B.A.C.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 132.

⁷⁷ Cf. GILSON, É. (2005⁵). *El ser y los filósofos*. Pamplona: Eunsa, 92. «Entre el ser de la esencia real y la existencia está el orden de la perfección; y está probado, porque el ser de la esencia es más perfecto que el ser de la existencia, pues el ser de la existencia adviene para algunos de modo natural».

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, 133.

En estas consideraciones, la existencia aparece como accidente de la esencia, como ya Avicena había enseñado. Frente a esta concepción, seguida por Escoto, encontramos la defensa de Gilson de un modo de concebir el *esse* tomista según el cual, la existencia no es un accidente metafísico (de la esencia) sino un *acto*, como tendremos ocasión de mostrar a lo largo del trabajo.

Hay que reconocer a Avicena, en cambio, la virtud de haber puesto de relieve que la existencia no posee un carácter analítico. Por mucho que el entendimiento analice lo que hay en una esencia, no hallará la existencia como «algo» observable unido a ella⁷⁹. Al contrario de lo que concluyen algunos, este hecho no debería llevar a negar la condición de «real» de la existencia sino un desbordamiento por así decir del orden de la esencia, precisamente por no ser un dato inteligible *de* ella, sino como lo que compone *con* ella, como su acto propio, el acto a través del cual *es*, resultando ambos elementos intrínsecamente unidos, el *ens*.

Esto no debe llevar al menosprecio del valor que la intuición de Avicena sobre el papel de la existencia y al oscurecimiento de lo que significó. Aunque el *esse* no llegaba en sus especulaciones a ser más que un accidente de la esencia, ésta se ve ya, en cambio, como un elemento que de algún modo rebasa la esencia, se distingue de ella con un valor propio, no como algo absolutamente ahogado en ella. Lo que sí sucedió irremediabilmente es que, al actualizar los puntos de vista de Avicena sobre la existencia, ignorando la fuerza especulativa de los hallazgos de santo Tomás sobre el *actus essendi*, las escuelas posteriores a la muerte del teólogo dominico, incluidas las llamadas «tomistas», perpetuaron la consideración metafísica del *esse* en la línea de la *essentia*,⁸⁰ más que como lo que es, *actus*. Que autores como Enrique de Gante o Escoto no siguieran el pensamiento de Tomás resulta coherente porque no se reconocen como discípulos suyos. Lo que resulta inaudito, en palabras de Raúl Echaury, es que algunos de sus discípulos más destacados, como Cayetano, hayan abierto ese hiato con lo más genuino de su pensamiento. Cayetano —sostiene el filósofo argentino—

⁷⁹ Cf. *Ibíd.*, 134

⁸⁰ Cf. KELZ, C. "El tránsito de...", *cit.*, p. 175.

inmerso completamente en la esencia, queda diluido en ella, llegando a negar la posibilidad del conocimiento de la inmortalidad del alma por la sola razón. Pero, a lo que nos interesa a nosotros, el *actus essendi* no aparece en los escritos de uno de los más brillantes comentadores del Aquinate⁸¹. Como hace ver Gilson, su vocabulario está transido de expresiones «no tomistas» sino de unas tomadas de Enrique de Gante y de Escoto, como son las antedichas de *esse essentiae* y *esse existentiae*⁸².

Otro autor que juega un papel importante para Gilson es Francisco Suárez, quien contribuyó notablemente, según el medievalista francés, al fortalecimiento de la primacía de la esencia. El *ens*, para él, se contrae en dos posibilidades, el ente entendido como participio presente, y que se refiere a la esencia real con existencia actual; y el *ens*, concebido como nombre, que indica también una esencia real, pero sin la existencia. Así, el ente se concibe como posible o actual. En ambos casos, nos encontramos con una esencia «real», dando lugar esta concepción a la pérdida del término «real» como lo que existe (*esse habens*), como aquello que pertenece a la esencia, independientemente de su efectiva existencia. «Real» no es ya «actual», sino la idea de una esencia, el conjunto de elementos inteligibles, aunque sólo estemos en la esfera de lo potencialmente posible⁸³.

No tiene sentido preguntar si hay algo distinto en una esencia actual existente, porque esto vendría a decir que la esencia no agota el ser, lo que se opondría directamente a su propio modo de concebir el *esse*. Para santo Tomás, lo que proporciona la actualidad y la existencia al ente es el *esse*. La esencia, por sí sola, no constituye el ente. El *esse* actualiza la esencia, constituyendo, de este modo, el ente existente. Esta composición, en el ente, de una esencia que es actualizada por el *esse*, se da entre dos elementos distintos y es real desde el punto de vista metafísico. Lo que Suárez no alcanza a ver, para Gilson, por su falta de comprensión del alcance del *esse ut actus*, es que, en la realidad haya un acto que sea de verdad distinto realmente de la esencia y con la cual pueda componerse

⁸¹ Cf. ECHAURI, R. *El pensamiento de..., cit.* p. 136.

⁸² Esta es, según Echaury, la hipótesis de Gilson. Cf. *Ibid.*, 137.

⁸³ Cf. *Ibid.*, 140.

formando el ente existente. Esta inyección metafísica de la esencia, así como la ignorancia y consecuente devaluación del *actus essendi*, hacen de Suárez un contribuyente más de la línea esencialista que ayudará al período posterior a olvidar más el ser para centrarse aún más en la esencia. La realidad queda así totalmente «desexistencializada»⁸⁴.

Por esta razón, Gilson concluye que, los autores más influyentes en la ciencia metafísica de la era moderna, como son Descartes o Spinoza, siguiendo esta estela, van construyendo un edificio filosófico donde todo lo que puede considerarse propio del terreno ontológico se sumerge poco a poco en un modo de esencialismo, la «idea», cada vez más lejos de la realidad existente. Este proceso culminará en Wolff. Este será el primero en definir directamente el ente como: *quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat* (*Ontología*, 134). El

⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, 143. En palabras del propio Echaurren: “Aquí se comienzan a perfilar ya las graves consecuencias que tuvo para el pensamiento moderno el olvido del *esse* tomista. En plena gestación del mundo moderno, las intuiciones centrales de santo Tomás no jugaron ningún papel, porque habían quedado completamente inadvertidas. La influencia de Suárez, en cambio, fue notable, pero lejos de favorecer la especulación filosófica, la llevó por un rumbo, que desembocó finalmente en una filosofía totalmente abstracta, como la de Hegel, porque se había eliminado de lo real la savia existencial del *actus essendi*, con lo cual se obnubiló el fundamento que otorga al ente su gravedad ontológica y su peso existencial”. A propósito de esto, no deja de llamar la atención una cosa. El compendio que resume el magisterio metafísico del profesor Carlos Valverde carece de un tratamiento del *actus essendi*. Esto no debería llamar la atención siempre y cuando no fuera porque su autor se profesa seguidor de Suárez y no de santo Tomás. Pero más allá de gustos personales, hay que resaltar, al menos esta es nuestra impresión, que los seguidores de la metafísica de Suárez (Valverde, o el mismo Zubiri) continúan interpretando el *esse* tomista como su maestro. No han avanzado en su comprensión. Expresión de eso —aquí venimos a parar— es que Valverde no le dedica un solo párrafo al *actus essendi* en su obra más acabada y sintética de metafísica, siendo la doctrina más sobresaliente del Doctor de Aquino. *Vid.*, VALVERDE MUCIENTES, C. (2009). *Prelecciones de metafísica fundamental*. Madrid: B.A.C., 628-635.

ente es independientemente de su existencia real y concreta. Ya no es lo que es porque tiene el acto de ser, sino sólo lo que «puede» ser. Ser y poder ser conviven en la misma metafísica, llamada ahora «ontología», una nueva ciencia del ser que culminará un proceso de auténtico «olvido del ser»⁸⁵.

⁸⁵ Cf. CARDONA, C. (1997). *Memoria y olvido del ser*. Pamplona: Eunsa, 112.

II. PRESUPUESTOS DE LA HERMENÉUTICA DE GILSON

1. LA TERMINOLOGÍA DE GILSON

Antes de entrar de lleno en el estudio gilsoniano del *esse* tomista, considero de interés hermenéutico dedicar un pequeño capítulo, a modo de excursus, a la comprensión etimológica o semántica de las nociones centrales que están presentes en la metafísica del ser de santo Tomás. Más allá del valor lingüístico como tal, es de gran interés para el pensamiento filosófico, partir de aquello que por sí mismas dicen las palabras, teniendo en cuenta que todo concepto especulativo hunde sus raíces en el lenguaje común que utilizamos las personas para la vida ordinaria⁸⁶. Es más, podríamos llegar a decir que, aquello que un filósofo entiende por una palabra, condiciona el enfoque de su especulación. Pensemos en el alto grado de cambio que el concepto de «ser» ha tenido desde Parménides o Heráclito hasta Kant o el mismo Heidegger. De este ámbito es de donde la filosofía ha ido construyendo su tejido, razón por la cual empezaremos nuestra labor examinando qué dicen las palabras más sobresalientes desde su mismo uso meramente comunicativo⁸⁷.

«Ser» proviene del verbo latino *esse* (*sum, esse, fui*), que es un verbo polirrizo, pues se ha formado a partir de dos raíces indoeuropeas distintas. Una, «es-», que aparece en la conjugación de tres formas: «es-» (*esse, essem*); «s-» (*sum, sumus, sim*), por pérdida de la «e» breve inicial; y «er-» (*eram, eris*), por rotacismo

⁸⁶ Cf. GARCÍA MARQUÉS, A. (2014). "Tò ti êinai, tò ti esti, tò ón: su sentido y traducción". *Anales de Filosofía*, nº 10, 1.

⁸⁷ "Es absolutamente necesario acudir al lenguaje ordinario, si se quiere entender el origen, evolución y contenido semántico de un término o de una expresión filosófica. Sin esa previa tarea, es muy difícil proporcionar una traducción adecuada". *Ibid.*, 2.

(transformación de la «s» en «r»). La otra raíz es *bheuΘ*⁸⁸, que se transforma en «fui-» con la variantes «fue-» ante «r». Aunque la segunda raíz, quizá significó “crecer”, una vez formado el nuevo verbo por conjunción de las dos raíces, el significado que predominó fue el de la primera raíz: no significó primeramente la existencia, sino el mero «estar en un sitio». Así lo expresan, por ejemplo, algunos poemas de Homero⁸⁹. Otra prueba de este sentido locativo inicial está en que el significado de todos los compuestos de *sum* tienen un significado local que se conserva claramente: *ab-sum* (estar lejos), *in-sum* (estar dentro), *ad-sum* (estar aquí, presente), *de-sum* (estar debajo), *ob-sum* (estar frente, obstaculizar)... Y a esto podemos añadir que el propio verbo *sum*, en latín clásico, tiene un significado predominantemente locativo: el único modo de decir simplemente «estoy en la urbe» es *in urbe sum*.

Más problemático se presenta para la filosofía el término *ens* (tò ón), ente. El verbo *sum* carece de participio de presente, pues, el que tuvo, *sons*, varió su significado alejándose de su sentido propio. Se creó *sens* (o quizá *esens*), que también se perdió sin dejar testimonio escrito, pero está presente en sus compuestos *absens* y *praesens*. Cuando los romanos se encontraron en la tesitura de tener que traducir «ón», crearon un neologismo *ens* malformado, pues no tomó como base el tema de presente «es-», que hubiera dado *esens* o *sens* (por pérdida de la «e» inicial). A pesar de esto, aunque siempre fue sentido por los romanos como una palabra extraña y dura, con el paso del tiempo se consolidó su uso y se ha mantenido de modo estable⁹⁰.

Como se quejará Gilson en repetidas ocasiones cada vez que trata del problema del ser desde el punto de vista de las lenguas, la dificultad está en la traducción de este concepto cuando pasa a cada lengua propia. Los resultados no son satisfactorios en todos los casos, y como venimos diciendo, para la

⁸⁸ Cf. <http://www.dechile.net> (consultado el 20 de noviembre de 2017).

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 23. La referencia a Homero es encontrada por el Profesor García Marqués a través del Profesor Tomás Calvo.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 23.

especulación filosófica esta confusión no ayuda precisamente, sino todo lo contrario.

No será extraño asistir a encendidos debates originados por una mala comprensión del concepto mal traducido e interpretado. Y, si hay una palabra que da pie a esto, es la nuestra, *ser*. Pensemos en la lengua española. Al no tener participio de presente, usamos la palabra *ente*, que poco nos dice al oído, por ser una palabra que no proviene del uso cotidiano para entendernos las personas⁹¹. Esto “saca de contexto” el término y lo sitúa en un nivel abstractivo que requiere un gran esfuerzo de comprensión y contextualización. *Ente* no es en realidad un participio, sino un sustantivo, lo que lleva consigo dificultades dignas de consideración. ¿Cómo, entonces, podemos traducir *ens*? Hay que reconocer el límite de la frecuente traducción «lo que es», que obliga a construir la fórmula de la definición de la metafísica como ciencia del “ente en cuanto ente”⁹².

Peor suerte corre τὸ ὄν traducido por «ser», porque aquí «ser» no se comporta como verbo, sino como sustantivo puro, de ahí expresiones como “los seres humanos”. Esta traducción crea la indeseable confusión entre «ser» como verbo, y «ente o existente» como participio, que sería el ὄν (*ens*).

Me parece muy sugerente la propuesta de traducción que ofrece García Marqués en el artículo que venimos citando. Hay un resto de participio latino que sí es usado en el lenguaje ordinario y está perfectamente integrado en nuestro modo de comunicarnos que es el de *existente*. Es un auténtico participio de presente con sus tres géneros (el, la, lo existente) que se acomoda perfectamente en el uso común como equivalente no culto de *ente*. Se propone, pues, la posibilidad de usar el doble modo de expresión de *ente*, junto con *existente*⁹³.

Vamos ahora a considerar desde el punto de vista lingüístico la palabra esencia (*essentia*). En su constitución también presenta anomalías, circunstancia que la hará problemática, desde su mismo origen, en el uso filosófico. *Essentia* tendría que haber tenido su origen no sobre el infinitivo (*esse*), sino sobre el

⁹¹ Cf. *Ibid.*, 24.

⁹² Cf. *Ibid.*, 24.

⁹³ Cf. *Ibid.*, 26.

participio de presente (*sens*). *Essentia* fue la palabra que se creó para traducir *ousía*, pero también se tradujo por *substantia*, una vieja palabra latina con el mismo significado cotidiano que *ὄυσία*. La traducción de *ὄυσία* por *substantia* alejó *essentia* de *ὄυσία*, bifurcando sus significados. *Substantia* significó la realidad propia y última de algo, y *essentia* las características universales de una cosa. De aquí partirá uno de los debates más importantes para Gilson, el de la diferencia entre esencia y existencia, como uno de los problemas capitales para la comprensión de la filosofía del ser.

El significado que ha cristalizado para *essentia* en las lenguas modernas es de algo común a muchos individuos, con ese matiz abstracto. El filósofo español Millán-Puelles la define en su *Léxico filosófico* como modo de ser abstracto, sin referencia a la realidad individual: “Una esencia puede ser concebida sin incluirla en un ente”⁹⁴. Carlos Valverde recoge este sentido universal definiéndola como aquello que responde a la pregunta ¿qué es esto? (*τὶ ἐστὶ* en griego, *quid est* en latín). La esencia es lo primero que decimos cuando sensitiva-intelectualmente hemos aprehendido un ente (es un hombre, es un perro, es un árbol). También se le ha llamado «forma» (morfé), pero se reconoce que esta traducción se presta a confusiones por lo que este término indica por sí mismo en el lenguaje aristotélico. Igualmente, se puede entender como aquello por lo cual un ente queda necesariamente constituido en un determinado grado de ser, y por lo que se le puede conocer como distinto de todos los demás grados de ser. Puede advertirse aquí que un ente cualquiera puede ser considerado en cuanto género, especie e individuo. De ahí que puede hablarse de esencia genérica, específica o individual⁹⁵.

Los diccionarios generalistas entienden esencia como “el ser y la naturaleza de las cosas” (DRAE 1791), y ofrecen como traducción *natura*. Así pues, el denominador común de los diccionarios presenta este término como la naturaleza de algo general que puede ser definido, bien diferenciado de su substancia, que

⁹⁴ MILLÁN PUELLES, A. (1984). *Lexico filosófico*, Madrid: Rialp, 283.

⁹⁵ Cf. VALVERDE MUCIENTES, C. *Prelecciones...*, cit. p. 794.

queda reservado para *ousía*⁹⁶. *Essentia* indica lo abstracto, la definición de algo, sus aspectos característicos considerados en su universalidad.

Finalmente vamos a considerar el término *existentia*, que, por su valor metafísico en la filosofía del ser, tiene gran importancia, siempre desde el punto de vista desde el cual vamos a trabajar, que es el de Étienne Gilson.

Existentia, del verbo *existere*, procede del verbo latino *sistere*, que, a su vez, tiene relación con la raíz indoeuropea *sta-* (estar en pie), griego *στατός* (estar firme)⁹⁷. A su vez, el prefijo latino *ex-* procede de la raíz indoeuropea *eghs-*, conocida en el griego con el prefijo *ek/ex* (exorcismo, eclipse)⁹⁸. *Sistere*, por tanto, es un verbo que indica estabilidad, firmeza, estar, mantenerse firme; mientras que *ex-* encontraría su significado en la expresión “salir de”, o, simplemente, “proceder de”, «procedencia». En conjunto, como puede observarse, *ex-sistere* podría definirse como el acto de constituirse de algo en una estabilidad, firmeza o bien, una realidad que recibe su constituirse en algo “saliendo de”, que viene a ser no desde sí mismo.

Así pues, desde el punto de vista etimológico, «ser» tiene un sentido local (estar en un sitio). Por su parte, «ex-sistere» indica no tanto el hecho de ser sino su relación con algún origen, de ahí que podamos definirlo por aparecer, mostrarse, “salir de”. Tanto «ser» como «existir» poseen un significado muy parecido. En un primer momento estas nociones parecen haber indicado vagamente el hecho de aparecer o surgir, y más tarde han visto ampliado su sentido. La razón de la orientación más elemental de estos significados está claramente ligada a nuestra percepción sensorial, y su posterior desarrollo está ligado a cómo el conocimiento intelectual humano lleva los datos sensibles más allá de ellos mismos⁹⁹.

«Existencia» también es definida como un cierto ser o estar fuera. Lo que aún está en la causa se entiende como no existente; y, a su vez, lo que existe se

⁹⁶ Cf. GARCÍA MARQUÉS, A. “Τὸ τί einai...”, *cit.* p. 16.

⁹⁷ Cf. <http://www.wikilengua.org> (consultado el 20 de noviembre de 2017). Cf. <http://www.rae.es> (consultado el 20 de noviembre de 2017).

⁹⁸ Cf. <http://www.dechile.net> (consultado el 20 de noviembre de 2017).

⁹⁹ Cf. GARCÍA LÓPEZ, J. (2001). *Metafísica tomista*, Pamplona: Eunsa, 46.

concibe como «fuera de» la nada, como lo que se opone a ella¹⁰⁰. En la concepción moderna, la «existencia» expresa el *factum*, y no algo más allá, como tendremos ocasión de ver cuando entremos en el análisis metafísico. «Ser» y «existir», por esto mismo, tomados desde el punto de vista solamente conceptual o etimológico, no puede expresar este alcance metafísico que tendremos que valorar después. Por su parte, santo Tomás no empleó muchas veces en sus escritos el término «existencia» para referirse al ser. Según Gilson, esto se debe a razones de tipo metafísico, algo que en este punto aún no entraré a valorar.

En contraposición con su opuesto, «existencia» quiere decir también, en un sentido más propio, lo que no es un ente de razón. A diferencia de lo que defendió Suárez, el ente se constituye en relación a la existencia, y no en orden a la mera posibilidad (Wolff).

Finalmente, consideraremos la noción de «acto». La palabra «acto» viene del término latino *actus*, que, a su vez, procede del verbo latino *agere*. Su significado primario es «acción», pero esto fuera del ámbito filosófico. Puede ser entendido al mismo tiempo como lo que resulta de una acción, lo acabado, realizado, hecho¹⁰¹.

2. LA RECEPCIÓN GILSONIANA DEL CRISTIANISMO

Es particularmente importante señalar al comienzo de este estudio las fuentes principales que sirvieron a Étienne Gilson para elaborar su interpretación de la filosofía del ser de santo Tomás de Aquino. Los autores que han estudiado más detenidamente la obra de Gilson¹⁰² coinciden en determinar que son tres: la «substancia» aristotélica, la doctrina judeo-cristiana de la creación y lo que se ha venido llamando como «metafísica del Éxodo»¹⁰³. Metodológicamente expondré

¹⁰⁰ Cf. MILLÁN PUELLES, A. (2001¹⁴). *Fundamentos de Filosofía*, Madrid: Rialp, 430.

¹⁰¹ Cf. MILLÁN PUELLES, A. *Fundamentos de...*, cit. p. 449.

¹⁰² Estos son, principalmente, Cornelio Fabro, Louis De Raeymaeker, Raúl Echauri, Pierre Aubenque y Antonio Livi.

¹⁰³ Se conoce de este modo la exégesis filosófica elaborada por Gilson del texto bíblico de *Ex. 3, 14*, y que fue expuesta sobre todo en su libro *Dios y la filosofía*, aunque esta

primero la influencia que la teología cristiana tuvo en la interpretación de nuestro autor, para considerar a continuación el influjo aristotélico.

Convencido de la mutua cooperación que *cristianismo* y *filosofía* pueden prestarse, siempre desde el respeto a la autonomía de ambas realidades, Gilson dedicó un capítulo de su libro *Dios y la filosofía*, en particular, el capítulo llamado *Dios y la filosofía cristiana*, al contenido especulativo del cristianismo. Aunque él parte del presupuesto de que éste no es una filosofía, insiste en que la filosofía cristiana es algo que se ha conformado históricamente a través de las reflexiones de filósofos que fueron abrazando la fe, con una actitud abiertamente positiva respecto a la filosofía griega. Piénsese, por ejemplo, en el caso de san Justino o el mismo san Agustín y, por supuesto, santo Tomás. El encuentro se produjo cuando los teólogos cristianos empezaron a querer expresar las verdades sobrenaturales apoyándose en los conceptos de la filosofía griega. Lo que observa nuestro autor es que, fruto de este encuentro, surgieron temas y problemas nuevos que nunca habían estado en la mente griega. El tema principal de esta reflexión acerca de la Revelación bíblica es la autorrevelación de Dios como “El que es”. Según Gilson, a partir de esta confesión de parte de Dios de Su propio Nombre, los pensadores cristianos no tuvieron más remedio que orientar sus reflexiones metafísicas hacia un plano más *existencial*¹⁰⁴.

Mayor fortuna tuvo santo Tomás (respecto de san Agustín), al disponer de unos instrumentos filosóficos más aptos: tanto el externo (la metafísica aristotélica) como el interno (su propia intuición del *esse*). Santo Tomás consiguió dar una perfecta interpretación metafísica del dato revelado, explicando el *Qui est* con el *ipsum Esse*. De este modo, el “Pensamiento supremo” de Aristóteles es superado: en su mismo esquema él estructura la noción del Acto puro de existir, que es capaz de dar el ser, o sea, crear de la nada. La filosofía cristiana logró así realizar en medida insuperable, la

interpretación estará siempre de fondo en las obras posteriores, especialmente en tres de las obras más importantes, que son, las distintas ediciones de *El Tomismo*, *El ser y la esencia*, y *Elementos de una metafísica tomista del ser*.

¹⁰⁴ Cf. LIVI, *Étienne Gilson...*, 200.

vocación existencial de la metafísica. La Revelación cristiana, aceptada por el filósofo como guía e inspiración, había permitido a la filosofía conquistar la meta más ambiciosa¹⁰⁵.

a) Metafísica del *Éxodo*

Se ha hecho célebre esta exégesis filosófica llevada a cabo por Gilson a partir del texto bíblico de Ex. 3, 14, donde el hagiógrafo pone en boca de Dios la afirmación, acerca de Sí mismo, de su propio Nombre: “Yo soy el que soy”. La verdad filosófica contenida en esta afirmación, conocida y aceptada como válida para el pensador francés, es de capital importancia, porque sería una afirmación metafísica, conocida por vía de Revelación sobrenatural, pero con una valencia filosófica válida¹⁰⁶. Lo que los griegos habrían conocido de Dios por vía natural, los judíos lo habrían alcanzado, con más perfección, con la autorrevelación divina a Moisés.

Mientras los filósofos griegos andaban preguntándose qué lugar asignarían a sus dioses en un mundo filosóficamente inteligible, los judíos ya habían hallado al Dios que había de dar a la filosofía la respuesta solicitada. Y no un Dios imaginado por los poetas o descubierto por los pensadores como contestación última a sus problemas metafísicos, sino el Dios que se había revelado a Sí mismo a los judíos, diciéndoles su nombre y explicándoles su naturaleza divina hasta donde ella puede ser comprendida por los humanos¹⁰⁷.

Siempre en contraposición con la multiplicidad de lo divino en la concepción griega, esta declaración teológica sería como a modo de «semilla» lo que contendría la verdad de la unicidad de Dios y de su ser la única auténtica

¹⁰⁵ *Ibid.*, 201.

¹⁰⁶ Cf. ZUM BRUNN, E. (1969). “La «philosophie chrétienne» et l’exégèse d’*Exode* 3, 14”. *Revue de theologiae et de philosophie*, vol. 19, 96.

¹⁰⁷ GILSON, É. *Dios y la filosofía...., cit.*, p. 59.

Causa Primera de toda la realidad creada¹⁰⁸. Al revelar un «Nombre» (“Yo Soy”) con la existencia (“el que Soy”), y no con la esencia (mera cosa), nuestro autor es partidario de interpretar que, si la única y verdadera Causa Primera de todo el ser es “Alguien que es”, es decir, “El que existe”, entonces Dios es Acto Puro de Ser, entendido como existencia pura, sin mezcla de composición ni de limitación. De ahí que la tradición cristiana le haya concebido como *ipsum Esse*, es decir, Aquél cuya esencia *es* su existencia, donde Ser y esencia coinciden¹⁰⁹.

Los historiadores de la filosofía se enfrentan aquí de nuevo con el hecho, para ellos tan poco agradable, de una declaración no filosófica que desde entonces hizo época en la historia de la filosofía. El genio judío no era filosófico sino religioso. Así como los griegos son nuestros maestros en filosofía, los judíos lo son en religión. Mientras los judíos reservaron para sí su propia revelación religiosa, nada le ocurrió a la filosofía; pero, con la predicación del Evangelio, el Dios de los judíos dejó de ser el Dios particular de cierta raza elegida, y se convirtió en Dios universal de todos los hombres (...). Usando nuestra terminología moderna, digamos que la filosofía de los cristianos es “existencial” por derecho propio¹¹⁰.

A pesar del alcance de la especulación griega, sobre todo con Platón y Aristóteles, la diferencia entre una concepción de Dios y la otra estaría, según Gilson, en un «artículo». Mientras que para Platón, Dios puede ser concebido como «"lo" que es», para el pensamiento judeocristiano, Dios es «"el" que es»¹¹¹. Como puede observarse, debajo de esta diferencia estaría lo que él juzga como orientación metafísica «esencialista» o «existencial».

Al poner como causa suprema de todo lo que es en alguien que es, y del que lo mejor que puede decirse es que “Él es”, la Revelación cristiana estaba

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 60.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 61.

¹¹⁰ *Ibid.*, 62.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, 63.

poniendo a la existencia como la capa más profunda de la realidad y a la vez como el atributo supremo de la divinidad¹¹².

Por tanto, Gilson ve en esta revelación sobrenatural de Ex. 3, 14 la fuente para él totalmente fiable de conocimiento (religioso) de la Causa Suprema de todo, y el núcleo de su naturaleza o esencia, que es el existir mismo. Partiendo de esta concepción de Dios como “El que es”, el siguiente elemento que será la base de su interpretación metafísica del ser es el de la «creación», concebida de un modo bien determinado. Dios, como Acto Puro de Existir, produce con su divino querer otros entes inferiores comunicándoles la existencia, la cual a cada uno le tocará en suerte según su propia esencia o naturaleza. Pero, aquello que nuestro autor pone de relieve frente a todo elemento importante, es la existencia misma como acto a través del cual advienen los seres a la existencia, siendo ésta, como acto, la máxima perfección.

b) La noción de creación

Ha sido una cuestión filosófica siempre muy discutida la concerniente a la relación entre el mundo y su Causa primera. Aristóteles creía que el mundo era eterno, y por la descripción que hace de las causas de la substancia, no encuentra necesario —según entiende Gilson— llegar a una causa absolutamente primera¹¹³. Tomás de Aquino, por su parte, no tomó partido por una posición determinada acerca de la eternidad del mundo, porque esto no era necesario para su verdadero objetivo, que era establecer el fundamento del mundo en la doctrina de la creación por parte de Dios. Gilson toma partido en el debate estableciendo un hiato neto entre lo que, al respecto, dijo Aristóteles, y lo que dijo el Aquinate.

Pero la realidad es que hay algo que no es Dios. Los hombres, por ejemplo, no son tales actos eternos de existencia absoluta. Hay, pues, algunos seres que son radicalmente distintos de Dios, al menos en que, a diferencia de Él, podían no haber existido, y puede, en cualquier momento, dejar de existir.

¹¹² *Ibid.*, 64.

¹¹³ Cf. GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 52.

Así, ser o existir, no es, de ninguna manera, ser o existir, al modo como Dios es o existe; tampoco es ser una clase inferior de Dios, sino más bien no ser Dios. La única explicación posible de la presencia de tales seres finitos y contingentes es que han sido libremente dados a la existencia por “El que es”, y no como partículas de su propia existencia, que, por ser absoluta y total, es también única, sino como imitaciones finitas y parciales de lo que Él mismo es eternamente por derecho propio. Ese acto por el que “El que es” hace que exista algo que no es por sí, es lo que en filosofía cristiana se llama *creación*. De donde se sigue que, supuesto que todo lo que engendre el Dios cristiano debe participar necesariamente de la unidad de Dios, todo lo que comparta esa unidad tiene que ser, por necesidad, no engendrado, sino creado¹¹⁴.

En cambio, tal y como entiende nuestro autor, puesto que el Dios de Aristóteles es una de las causas y uno de los principios de todas las cosas¹¹⁵, pero no *la* causa ni *el* principio de todas las cosas, queda en el dominio aristotélico del ser algo que el Dios de Aristóteles no explica, la materia, y por esta razón la metafísica de Aristóteles no puede reducirse a una indiscutible unidad.

La respuesta está muy clara en la doctrina de Tomás de Aquino, en la que Dios es la causa de todo lo que es, incluso de la materia. La doctrina de la creación está llamada a modificar la noción de metafísica, en tanto en cuanto que introduce en el reino del ser una Causa primera a cuya causalidad todas las cosas están estrictamente sujetas. Por eso, en el *Contra Gentiles*, donde no habla como comentador de Aristóteles, sino en nombre propio, Tomás de Aquino puede asumir las fórmulas de Aristóteles dándoles, sin embargo, un sentido claramente nuevo. Porque aún sigue siendo verdad decir que el conocimiento perfecto es el conocimiento por causas, pero el conocimiento metafísico no se define ya suficientemente como ciencia del ser por sus

¹¹⁴ GILSON, É. *Dios y la filosofía...*, cit. p. 72.

¹¹⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica A*, 983, a 8-9.

causas primeras; lo que la metafísica es realmente, es la ciencia del ser por su «causa» primera¹¹⁶.

Subrayemos de este texto el párrafo que más no interesa: “La doctrina de la creación está llamada a modificar la noción de metafísica, en tanto en cuanto que introduce en el reino del ser una Causa primera a cuya causalidad todas las cosas están estrictamente sujetas”. Esto que denominamos *creatio* es un concepto «teológico» que proviene de la Revelación judeo-cristiana¹¹⁷.

Al demostrar la existencia de Dios por el principio de causalidad, hemos establecido simultáneamente que Dios es el creador del mundo. Puesto que es el existir absoluto e infinito, Dios contiene virtualmente el ser y las perfecciones de todas las criaturas; el modo según el cual todo ser emana de la causa universal se llama creación (...). La creación no puede ser considerada sino como el mismo don de la existencia¹¹⁸.

Desde el punto de vista metafísico, el concepto de creación expresa el acto por el cual Dios, *ipsum Esse Subsistens*, hace que existan, de la nada, otros seres, confiriéndoles un grado de ser que les permite subsistir, aunque de modo contingente y no necesario. Lo que este concepto aporta a la reflexión filosófica es, para Gilson, de capital importancia. La *creatio* como doctrina posee una doble virtualidad: una, resolver la cuestión de la eternidad del mundo; otra, ser la raíz y el fundamento del descubrimiento de lo que en la filosofía de Tomás de Aquino será su mayor contribución, el *actus essendi*. La auto-revelación de Dios como *ipsum Esse* permite articular el fundamento ontológico de todas las posibles vías racionales de acceso al conocimiento de Dios. Si Dios es *el Ser Subsistente*, el Ser en plenitud, el Ser necesario, todo lo demás no puede ser, igualmente, necesario, sino sólo contingente.

Efectivamente, cada una de las vías parte de este dato: que, al menos bajo uno de sus aspectos, algo de la realidad no contiene en sí la razón suficiente de su

¹¹⁶ GILSON, É. *El ser y los filósofos...*, cit. p. 206.

¹¹⁷ Cf. GILSON, É. *La filosofía en la Edad Media...*, cit. p. 495.

¹¹⁸ *Ibid.*, 496.

propia existencia. Lo que es cierto cuando se trata del movimiento y del orden de las cosas, lo es, con mayor razón, de su mismo ser. Cada ser es «alguna cosa que es», y, cualquiera que sea la naturaleza o esencia de la cosa considerada, jamás incluye su existencia¹¹⁹.

¿Cómo el primero *da* el «ser» que los segundos no tienen? A través del acto de la creación, que metafísicamente podemos traducir de la siguiente manera: Dios, Ser necesario, no puede no ser considerado sino como únicamente el plenamente existente.

Decir que la creación es la emanación *totius esse* equivale a decir que es *ex nihilo*. Si la creación no presupone, por definición, materia alguna, presupone, igualmente por definición, una esencia creadora que, por ser ella misma el acto puro de existir, puede causar actos finitos de existir¹²⁰.

Ser, fuera de este Ser que es sólo Él, no puede acontecer sino por *participación*, pero ¿qué participan los seres respecto del Ser necesario? Su existencia, que es la raíz de toda otra perfección, porque, como ha quedado explicado, nada puede asumir forma alguna sino *después* de la existencia.

Un hombre, un caballo, un árbol, son seres reales, es decir, substancias, ninguno de los cuales es la existencia misma, sino solamente un hombre que existe, un caballo que existe, un árbol que existe. Por tanto, en este marco interpretativo gilsoniano, se puede decir que la esencia de todo ser real es distinta de su existencia; y, a menos que se suponga que lo que de suyo no es, pueda darse a sí mismo la existencia, lo cual es absurdo, hay que admitir que todo aquello cuya existencia es distinta de su naturaleza recibe de otro su existencia.

Ahora bien, lo que es por otro no puede tener más causa primera que aquello que es por sí. Es, pues, necesario que exista, como causa primera de todas las existencias de este género, un ser en quien la esencia y la existencia sean una sola y misma cosa. A este ser le llamamos Dios (...). Dios es el Acto Puro de existencia, o sea, no una esencia cualquiera, como el Uno, o el Bien, o

¹¹⁹ Cf. *Ibíd.*, 494.

¹²⁰ *Ibíd.*, 496.

el Pensamiento, a la que se atribuyese, además, la existencia; tampoco es una determinada manera eminente de existir, como la Eternidad, la Inmutabilidad, que se atribuyera a su ser como característica de la realidad divina; Dios es el Existir mismo (*ipsum Esse*), puesto en sí y sin añadidura alguna, ya que todo lo que se le pudiera añadir lo limitaría determinándolo (...). Lo que en los otros seres se llama «esencia», en Dios es el acto mismo de existir¹²¹.

Si el ser es la raíz de toda otra perfección y el elemento máximo actualizador de la realidad, entonces, apoyados en la metafísica aristotélica, pero superándola, el ser es *actus*, dado que, todo lo que perfecciona es lo «formal»¹²², en contraposición con aquello que *recibe* la actualización, lo «potencialmente posible»¹²³; luego, el primer y más radical sentido del *esse* es ser *actus*; el *esse* es, por tanto, *actus essendi*.

3. EL PROBLEMA ARISTOTÉLICO DEL SER EN PERSPECTIVA GILSONIANA

a) Planteamiento de Gilson

Junto a las ideas que acaban de ser expuestas, Gilson piensa que la ontología tomista tiene una relación muy importante con la metafísica aristotélica¹²⁴. Por esta razón, en el presente punto debemos considerar cómo entiende nuestro autor las principales ideas del Estagirita, para de ahí valorar en qué medida éstas pasaron a su manera al pensamiento del Aquinate.

En la filosofía de Aristóteles, la «metafísica» es la ciencia más alta, «filosofía primera», y es definida con la célebre fórmula τὸ ὄν ἢ ὄν, traducida al latín, a su

¹²¹ *Ibid.*, 494.

¹²² Cf. GOOK, KIM J. (2008). *L'essere e Dio nel pensiero de Etienne Gilson: una possibile ontoteologia dell'ineffalibità di Dio*. Roma: Pontificia Universitas S. Thomae in Urbe, Facultas Philosophiae, 113.

¹²³ Cf. GILSON, É. *Elementos de filosofía cristiana...*, cit. p. 130.

¹²⁴ Cf. STEENBERGHEN, F. VAN (1987). "Étienne Gilson et l'Université de Lovain". *Revue philosophique de Louvain*, vol. 85, 12.

vez, por la fórmula *ens qua ens*, o *ens in quantum ens*. Es, por tanto, el estudio de la noción de ente, no particularmente considerado, sino en cuanto ente. Del ente particular se encargarán las diferentes ramas del saber. Pero, la metafísica estudia aquello que hace al ente ser «eso» que es, «ente». La mirada de esta ciencia, entendida como «filosofía primera», abarca todo lo que puebla la realidad, todo lo ente, en cuanto ente. La pregunta por lo que existe en cuanto ente (τί τὸ ὄν) ha sido como la «razón» principal del pensamiento filosófico desde sus comienzos¹²⁵.

Como vamos a ver detenidamente en el presente apartado, Aristóteles identifica el ente con la οὐσία, de ahí que algunos autores, entre ellos Gilson, conciben la ontología aristotélica como una «usiología»¹²⁶. Platón había designado οὐσία como lo verdaderamente real, inmutable, idéntico e inteligible. Lo sensible no puede mantener estos requisitos propios de la substancia porque en él todo se evapora. Existe una realidad inmutable, permanente, fundamento de lo sensible εἶδος, que es la verdadera realidad.

Para Aristóteles, en cambio, no hay otra realidad que la que vemos con los sentidos. Él era reacio a aceptar de Platón un mundo o una realidad más allá de lo sensible. «Substancia», por tanto, indica lo real y concreto que ven nuestros sentidos. También forma parte de la realidad del ente la *essentia*. “Mientras la substancia indica el ente en su facticidad, la esencia constituye el ente en su intimidad. La primera resulta objeto de percepción sensible, en tanto que la segunda, de percepción intelectual”¹²⁷.

La substancia o ente, forma un todo completo, dotado de una estructura constituida por una unidad ontológica, una unidad de ser. En tanto que la sustancia puede ser concebida como una y definida, toma el nombre de esencia. La *essentia* no es sino la *substantia* en tanto que susceptible de definición¹²⁸.

¹²⁵ Cf. ECHAURI, R. *El pensamiento de...*, cit. p. 14.

¹²⁶ Junto a Gilson, Echaury y Reale.

¹²⁷ *Ibid.*, 15.

¹²⁸ GILSON, É. (2000³). *El Tomismo*: Pamplona: Eunsa, 243.

Ambas (la substancia y la esencia) son el ente, porque siempre un ente es algo individual y concreto; y a la vez, es una cosa determinada, tiene una esencia concreta. Pero aún no lo hemos dicho todo sobre la ontología aristotélica. Existe un principio que tiene un papel importante, y que debemos conocer para entender bien lo común y lo diverso entre esta metafísica y la tomista, siempre desde el punto de vista gilsoniano. En el Libro Z de su *Metafísica*, Aristóteles se está preguntando qué es la substancia de modo más perfecto, y concluye que es la forma (εἶδος), cuya virtud consiste en hacer al ente ser lo que es. El Estagirita construye así, a través de la teoría del acto y la potencia, la doctrina hilemórfica, por la cual explica la realidad del ser del ente y su dinamismo. Profundizaremos todo esto a lo largo de este mismo punto, un poco más adelante.

Igualmente, será necesario conocer bien y ahondar en el capital papel de la forma para Aristóteles, ya que Gilson insistirá mucho en la relación que en la ontología tomista tendrá el *esse* respecto de la forma. Especialmente será objeto de nuestra investigación conjugar esto mismo con la fórmula, aceptada plenamente por Tomás, *forma dat esse*, algo que servirá al Francés para poner en evidencia tanto lo común como lo original entre ambas perspectivas.

Es indudable que en los escritos de santo Tomás —repetirá constantemente Gilson— hay un nivel aristotélico del ser donde éste se entiende como aquello que puede ser identificado con la substancia. Y ello se da —a su juicio— en buena lógica, primero, porque el segundo parte del hallazgo del primero; segundo, porque la originalidad de Tomás no está en partir de otra raíz que no sea la substancia, o menos aún, de negar dicha base, sino en no detenerse ahí como explicación última en el intento por comprender el ser en su realidad más radical. Lo que el Aquinate vendría a decir, junto a Aristóteles, es que el ser es la substancia. Pero después, analizando sus afirmaciones, no es sólo esto, sino algo más.

El eclipse mencionado (del ser) afectó, sobre todo, a la doctrina tomista del ser; pero, para poder introducirnos de lleno en ella, resulta necesario que nos remontemos previamente a la ontología aristotélica, cuyo esquema

básico asumió santo Tomás, aunque sin que con ello quedase menoscabada su propia originalidad¹²⁹.

El ser es la substancia, pero, ¿es sólo, y, sobre todo, *fundamentalmente* la substancia? Esto es lo que se pregunta el pensador francés, para quien la metafísica tomista se separa definitivamente de la metafísica aristotélica justo en este punto, pero no para continuar por un camino «contrario», sino por la misma dirección, con el fin de perfeccionarla. Ahora bien, para comprender con más profundidad y en su contexto la importancia que Aristóteles da a la substancia y a la forma debemos adentrarnos algo más en la ontología del Estagirita y su precedente inmediato, que fue su maestro Platón.

b) Etapas de la comprensión del ser en la filosofía griega

Antes de encarar estas cuestiones, parece oportuno delinear, aunque sea someramente, algunos puntos del contexto filosófico donde nace la especulación del Estagirita, con el fin de conocer con fundamento el resultado de su investigación. Por esta razón, pasaré «rápidamente» por los autores más sobresalientes —ya mencionados al principio de la primera parte— pero, dedicaré algo más de tiempo a quien provocó en la historia de la filosofía un salto cualitativo, el discípulo de Sócrates y maestro de Aristóteles, el filósofo ateniense Platón.

i) El ser en la primera navegación: los filósofos de la physis

La historia de la filosofía va emergiendo a través de la natural inclinación del espíritu humano hacia el conocimiento, hacia el saber¹³⁰. El ser humano, dotado de inteligencia, se ve impulsado a preguntarse el «por qué» de los fenómenos y de los seres. Las preguntas que le brotan acerca de la realidad — «¿qué es tal o cuál cosa?», «¿por qué son?», y, «¿para qué son?»— son las que motivaron el nacimiento de la filosofía, considerada en la época clásica como la

¹²⁹ ECHAURI, R. *El pensamiento de...*, cit. p. 14.

¹³⁰ Cf. ARISTOTELES, A, 980.

disciplina del saber más elevada. Naturalmente, como los especialistas han señalado, esto se da dentro de un contexto socio-político y económico favorable¹³¹.

El objeto primero de consideración de los primeros pensadores griegos no fueron ni las ideas ni la pura especulación, sino los datos proporcionados por la realidad circundante, la realidad del mundo y de los seres. La filosofía nace por el impacto de lo que aparece primeramente al entendimiento humano, lo sensible, lo empírico, lo físico. De ahí que, el primer filósofo reconocido por los historiadores, el jonio Tales de Mileto, inauguró la ciencia del saber al preguntarse por el principio originario (*arché*), causa de todas las cosas existentes, el cual, según él, era el agua¹³².

En este contexto filosófico, el agua tiene un significado que va más allá de su mera naturaleza material y física. Estas serían sus características: 1ª) es fuente y origen de todo lo existente; 2ª) es su fin propio; 3ª) es lo que siempre está y hace de base de todo. En conjunto, los historiadores han juzgado que esta realidad primigenia y permanente, puede ser denominada con el nombre de *physis*, un concepto que debe ser entendido más como principio filosófico que como algo superficialmente físico, dicho en sentido actual¹³³.

Los pensadores posteriores al jonio Tales contribuyeron al desarrollo de la filosofía, pero siempre quedando dentro del paradigma de la *physis*. Cabe destacar entre estos a Parménides de Elea, cuyo pensamiento hace nacer la llamada escuela «eleática»; y Heráclito, quien presentó la antítesis del planteamiento parmenideano.

De esta etapa surgieron, pues, lo primeros y más fundamentales interrogantes acerca de los principios del mundo real y del saber. Ellos pusieron las bases de un movimiento intelectual, que nació en Occidente, y que llegará

¹³¹ Cf. REALE, G. – ANTISERI, D. (2004). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. (I) Antigüedad y Edad Media. Barcelona: Herder, 28. Cf. COPLESTON, F. (1979). *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Ariel, 32.

¹³² Cf. *Ibid.*, 33.

¹³³ Cf. BERTI, E. – VOLPI, F. (2014). *Storia della Filosofia*. (A) Dall'antichità all'oggi. Bari: Laterza, 12.

hasta nuestros días, distinguiendo la civilización y cultura occidental del resto de enfoques acerca del saber en otros pueblos. No obstante, los resultados de la filosofía de la *physis* no llegaron más allá de la toma de conciencia de las preguntas más esenciales, dentro de un contexto meramente físico, y, además, estos resultados no estuvieron exentos de aporías y planteamientos contradictorios¹³⁴. Es el mismo Aristóteles el que se muestra crítico frente a estos filósofos por no pensar la realidad más allá de la *physis*. Los problemas más acuciantes que estos no pudieron resolver, dejando para los siguientes, eran: la comprensión de la síntesis entre la unidad y la multiplicidad de los seres, el devenir, el principio de contradicción, y la inconsistencia de que lo sensible pueda explicar, por sí sólo, la misma realidad física¹³⁵.

ii) *Platón y la segunda navegación: descubrimiento del ser suprasensible*

Sin duda fue Sócrates, maestro de Platón, quien preparó el terreno para el surgimiento de uno de los elementos más revolucionarios de la historia de la filosofía, como consecuencia del viraje dado desde el paradigma cosmológico hacia el antropológico. Para Sócrates, el punto de partida del saber es el hombre; y la realidad más importante que constituye al hombre es su alma, su interioridad, aquella realidad inmaterial que no puede reducirse ni identificarse con ningún elemento físico del universo, y que, sin embargo, juega un papel esencial en lo que significa la realidad «hombre». Si bien todavía no cristaliza de una forma acabada en Sócrates una determinada visión de la realidad inmaterial y espiritual en sentido filosófico, en cambio, este giro pondrá las bases para que, uno de sus discípulos, descubra un ámbito del ser que cambiará para siempre el rumbo de la investigación filosófica. La novedad de la que hablamos, será llamada «segunda navegación», y hace referencia al descubrimiento de la realidad suprasensible. ¿En qué consiste? En una dimensión no física, por tanto, inmaterial, que fundamenta el ser tal y como se nos presenta en la realidad y a nuestro conocimiento. Nosotros conocemos las cosas, los seres —los *entia*, diremos más

¹³⁴ Cf. REALE, G. – ANTISERI, D. *Historia del pensamiento...*, cit. p. 83.

¹³⁵ Cf. BERTI, E. – VOLPI, F. *Storia della...*, cit., p. 38.

tarde— pero sólo su aspecto superficial, su materialidad. Pero, por sí mismos, los entes no son, en su mera apariencia, suficiente fundamento de sí, sino que reclaman un principio constitutivo que los haga ser lo que son¹³⁶. A esta dimensión la llamamos «ser *supra-sensible*», por estar constituida por una realidad más allá de lo sensible. Platón explica este descubrimiento en un pasaje del *Fedón*:

Tuve miedo de que mi alma quedase completamente ciega al mirar las cosas con los ojos y al tratar de captarlas con cualquiera de los otros sentidos. Y por eso decidí que debía refugiarme en los razonamientos (*logoi*) y considerar mediante estos la verdad de las cosas (...). Me he internado en esta dirección y, en cada caso, tomando como base aquél razonamiento que me parezca más sólido, juzgo verdadero lo que concuerda con él, tanto con respecto a las causas como con respecto a las demás cosas, y lo que no concuerda lo juzgo no verdadero¹³⁷.

En el fondo de la cuestión estaba, sin duda, el problema antes mencionado de la falta de fundamento, que lo puramente empírico presenta en la realidad. Nada que existe, pero corruptible, mudable y pasajero, puede ser la causa última de su propia naturaleza. Podemos conocer las características de los seres, pero en ellas no pueden estar sus verdaderas causas, teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, y que hasta el momento era un escollo insuperable. Así lo expresa un destacado historiador del pensamiento clásico, Giovanni Reale: “Los problemas más importantes de la filosofía resultan estrechamente ligados al problema de la generación, de la corrupción y del ser de las cosas, y, en particular, al problema de fondo del *por qué* nacen las cosas, *por qué* se corrompen, y *por qué* son”¹³⁸.

¹³⁶ Cf. REALE, G. – ANTISERI, D. *Storia della...*, cit. p. 126.

¹³⁷ *Ibid.*, 127.

¹³⁸ PLATONE, *Tutti gli scritti*. A cura di: REALE, G. (2014). Milano: Bompiani, XXXVIII. “I problema più importante della filosofia —ci dice Platone— risultano strettamente legati al problema della generazione, della corruzione e dell’essere delle cose, e in particolare al problema di fondo del *perché* esse nascono, *perché* si corrompono e *perché* sono”.

Todos los intentos de solucionar esta aporía de la falta de fundamento de las cosas, que los filósofos de la *physis* habían intentado, tuvieron poco éxito porque bien venían a contradecirse con algún aspecto válido y esencial propuesto por alguno de ellos, bien porque, simplemente, se permanecía en la misma realidad física y corruptible, incapacitada —insistimos— para ser la verdadera causa del ser. Veámoslo en otro texto, con un lenguaje aún más directo.

—¿Y acaso no es verdad que, mientras estas cosas mutables las puedo ver, tocar o percibir con los otros sentidos corporales, en cambio aquellas otras que permanecen siempre idénticas no hay otro medio para captarlas si no es mediante el puro razonamiento y la mente, porque estas cosas son invisibles y no se pueden captar con la vista?

—Es muy cierto lo que dices, respondió.

—Supongamos, por tanto, si quieres —agregó él— dos especies de seres: una especie visible y otra invisible.

—Supongámoslas, respondió.

—Y que la invisible permanezca siempre en la misma condición y que la visible nunca permanezca en la misma condición.

—Supongamos eso también, dijo¹³⁹.

La «segunda navegación», pues, posibilita el conocimiento de dos dimensiones del ser: la de lo sensible, y la de lo inteligible, sólo captable con la mente.

iii) *De la Academia al Peripato: unidad y ruptura entre la Idea platónica y la forma aristotélica.*

Es necesario partir de una circunstancia de capital importancia a la hora de estudiar la relación entre la Idea platónica y la forma aristotélica. Existen menciones de la concepción platónica de las Ideas en algunos textos de la *Metafísica*, y, sin duda, tenemos los *Diálogos* del mismo Platón. En cambio, es un

¹³⁹ *Ibíd.*, 128.

hecho puesto en evidencia por todos los críticos, que es lamentable que no haya llegado a nosotros nada acerca de las lecciones orales de Platón, donde hubiéramos podido quizá comprender mejor cómo el filósofo fue profundizando y asimilando las críticas que iban haciéndole los diversos autores de su época¹⁴⁰.

Conviene igualmente advertir, con el fin de conocer más de cerca la propuesta del Estagirita, el giro efectuado por él *desde* lo positivo que su maestro adquirió a partir de su teoría de las Ideas. Quizá se insiste poco en esto, por ser algo obvio, pero me parece que conviene resaltarlo. Es posible que la concepción del ser de Aristóteles se contraponga a la de Platón, y que el primero critica firmemente la teoría de las Ideas del segundo. En un sentido, ciertamente, se puede considerar así. En cambio, esto puede llevar al olvido de que hay un importante acuerdo entre los dos. Es otro estudioso del pensamiento griego, W. K. C. Guthrie, el que llega a expresar la idea de que Aristóteles trata de justificar con sus reflexiones los argumentos del maestro. Según éste, el Estagirita parte del hallazgo principal de su maestro, la existencia de una realidad inteligible que explica el ser sensible. La dificultad que los separará y los distinguirá es que Platón considera la Idea *separada* de la substancia, por tanto, pura forma preexistente; en cambio, Aristóteles, aceptando lo más importante, que es el ser suprasensible, aduce que la forma, aun siendo de naturaleza inteligible, es inmanente a la substancia. No obstante, Guthrie comenta: “Es indudable que (Aristóteles) no logró (porque nadie lo ha hecho) resolver de una vez por todas el problema de la naturaleza de nuestro conocimiento de los individuales”¹⁴¹. Me parece igualmente oportuno citar a este respecto una observación de F. Copleston:

Por lo que toca a las afirmaciones de Aristóteles en la *Metafísica*, conviene indicar también desde el comienzo, que el Estagirita debió de saber perfectamente bien qué era lo que Platón enseñaba en la Academia, y se ha de tener asimismo en cuenta que Aristóteles no era tonto. Es absurdo hablar como si un conocimiento insuficiente del estado de las matemáticas en su

¹⁴⁰ Cf. COPLESTON, F. *Historia de la filosofía*, cit. p. 174.

¹⁴¹ GUTHRIE, W. K. C. (1993). *Historia de la filosofía griega*. (VI) Introducción a Aristóteles. Madrid: Gredos, 227.

tiempo no hubiese podido menos de conducir a Aristóteles a malentender en lo esencial la doctrina platónica de las Formas, incluso en sus aspectos no matemáticos. Quizá no entendiese, o no comprendiese del todo las teorías de las matemáticas de Platón; pero de aquí no se sigue que hubiese de interpretar con notorio desacierto la ontología platónica. Así, pues, si Platón “separó” las Formas, no podemos hacer caso omiso de esta afirmación como si se tratase de una crítica debida a la ignorancia. Pero también hemos de evitar el dar por bueno “a priori” lo que Aristóteles entendiese por “separación”, y, en segundo lugar, tenemos que preguntarnos si la crítica de Aristóteles a la teoría platónica de las Ideas implica forzosamente que Platón mismo sacara las conclusiones contra las que Aristóteles arremete¹⁴².

A continuación, veamos algunos de estos textos de la *Metafísica* donde Aristóteles comenta acerca de la teoría de las Ideas de Platón:

Puesto que las formas (Ideas) son causa de las otras cosas, Platón retiene que los elementos constitutivos de las Formas fuesen los elementos de todos los seres. Como elemento material de las Formas, él ponía lo Grande-y-pequeño, y, como causa formal lo Uno (A, 6, 987 b 18-21).

De todo lo que se ha dicho, resulta que él (Platón) ha hecho uso solamente de estas dos causas: la formal y la material. De hecho, las Ideas son causas formales de las otras cosas, y el Uno es causa formal de las otras Ideas. Y, a la pregunta sobre cuál sea la materia entendida como substrato, de la cual se predicen las Ideas en el ámbito de lo sensible, y de la que se predica el Uno en el ámbito de las Ideas, él responde que es la dualidad, esto es, lo Grande-y-pequeño. Platón atribuyó, además, la causa del bien al primero de sus elementos, y atribuyó la del mal al otro (A, 6, 988 a 8-15).

Entre los que afirman la existencia de substancias inmóviles, algunos dicen que el mismo Uno es el Bien en sí; ciertamente estos retenían que *la esencia de estos fuese lo Uno* (N, 4, 1091 b 13-15).

¹⁴² COPLESTON, F. *Historia...*, cit. p. 180.

Se aprecia cómo emerge constantemente en el paradigma de esta época el gran problema que está siempre en el fondo, al que trataron estos dos grandes pensadores de dar respuesta, el de explicar el porqué de lo múltiple, es decir, el porqué y el cómo de lo Uno derivan los muchos¹⁴³. Platón trató de dar explicación al mismo, como acabamos de ver, con los dos principios supremos que son, lo Uno y la Díada, si bien ambos principios están jerarquizados, siendo el Primero superior, aunque cooriginario con él, respecto del segundo¹⁴⁴.

La Forma para Platón es, por tanto, el universal, la esencia común que puede conocerse a través del concepto, es la cosa *en sí* de lo que nos aparece. Son múltiples los seres con sus rasgos constituyentes, pero todos se remiten a una Idea o arquetipo universal que está más allá de las cosas mismas, en el “mundo de las Ideas”, mundo el cual, en cambio, como advierte Reale¹⁴⁵, no significa para Platón un mundo “físico”, sino una realidad ontológica. Lo que conoce el hombre con su inteligencia cuando aprehende la Idea es la verdadera realidad de las cosas, su esencia, que es universal, más allá del objeto sensible¹⁴⁶.

Platón descubrió, sin duda, un nuevo camino en la investigación filosófica de importancia capital; sin embargo, más allá de esto, no fue capaz de satisfacer los interrogantes que sus explicaciones dejaron en el aire. Aristóteles, su discípulo más aventajado, entendió bien los problemas que planteaba la filosofía de su maestro, y con no menos originalidad y audacia, intentó dar respuesta a los mismos, dando, igualmente, al pensamiento filosófico, un renovado impulso, y emprendiendo un nuevo camino de investigación de enorme alcance.

c) Ser en Aristóteles

Junto a Sócrates y, sobre todo, Platón, Aristóteles ha sido considerado el referente constante de mayor altura en la historia del pensamiento filosófico. Bien

¹⁴³ Cf. PLATONE, A cura di REALE..., *cit.* p. XLIII.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, XLIV.

¹⁴⁵ Cf. REALE, G. – ANTISERI, D. *Historia del...*, *cit.* p. 129.

¹⁴⁶ Cf. COPLESTON, F. *Historia de la...*, *cit.* p. 175.

sea para aceptarlo, bien para mostrar disconformidad, su filosofía ha estado siempre en el punto de mira de todos los autores. Es más, la propia configuración del lenguaje y la cultura, tanto en el campo filosófico, como en el científico y teológico, ha asumido a lo largo de los siglos muchos de sus conceptos. Se puede trascender su pensamiento, pero no soslayarlo. Y puede ser considerado como el más grande de entre los filósofos, tanto por su realismo especulativo, como por su habilidad para la síntesis, como por su capacidad de penetración racional de la realidad.

Por esta razón, me parece oportuno dedicar un extenso capítulo a su filosofía, y, más en concreto, a su *Metafísica*. Nuestra intención es comprender lo mejor posible su pensamiento, dejando para después la confrontación con el enfoque de santo Tomás, siempre desde la interpretación de Étienne Gilson.

Así pues, acometeré el estudio de la filosofía del Estagirita, fundamentalmente en dos partes. En la primera, perteneciente a este segundo capítulo, expondremos, a modo de síntesis, los puntos capitales de su filosofía del ser. En la segunda, confrontaremos estos resultados con la metafísica tomista, en el modo en que Gilson la entiende.

i) Planteamiento general del ser aristotélico

La primera constatación de la que se hace eco el primer libro de la *Metafísica* es la idea hace poco citada: “Todos los hombres tienden por naturaleza al saber” (A, 1, 980 a 20). Según Aristóteles, el conocimiento constituye naturalmente aquello que empuja a los hombres hacia la búsqueda de la sabiduría. Es una imagen extraña al verdadero espíritu de la filosofía aristotélica, haberla mostrado a veces como la pura especulación de conceptos abstractos ajenos a la realidad. Con el objetivo de no caer en ese error, es necesario darse cuenta del significado de esta afirmación con que él empieza su indagación metafísica. Es el espíritu humano mismo el que desea, *por inclinación natural*, conocer la realidad. Por tanto, el verdadero filósofo no es más que aquél hombre que busca el sentido de todo lo que le rodea, es aquél que no se conforma con una aceptación aséptica e impersonal del porqué de las cosas.

Hasta aquí, Aristóteles no estaba haciendo otra cosa que seguir el espíritu filosófico de su tiempo, para el que la filosofía significaba la búsqueda del

principio y la causa de todas las cosas. En una palabra: el *fundamento* de la realidad, el *por qué* y el *para qué* de todo. Dentro de este contexto que asume un enfoque concreto acerca de cómo encarar estos interrogantes, el filósofo de Estagira, muy familiarizado con el mundo de la ciencia y de la medicina, infunde en el debate filosófico un nuevo espíritu caracterizado por una gran síntesis que acomuna, 1) la consideración del mundo físico (los filósofos de la *physis*); 2) la atención al hombre en su parte más noble (Sócrates); 3) la realidad suprasensible (Platón).

Aristóteles recoge, pues, la problemática del ser, y la encara desde su contexto propio, la filosofía primera, que versa sobre el conocimiento por causas. Conocer una cosa quiere decir conocer su causa primera. Por tanto, la ciencia más alta será aquella que se dedique a la búsqueda de las causas primeras del ser. En esto consiste la meta-física, llamada por él «filosofía primera», por ser anterior a la *Física*, la cual estudia la naturaleza física o empírica de los seres, que sería, respecto de aquella, «filosofía segunda»¹⁴⁷.

Lo que denominamos «filosofía primera» o metafísica, posee en Aristóteles una gran riqueza. Por ello, vamos a sistematizar un esquema de exposición sobre los puntos más sobresalientes de la misma¹⁴⁸. Serían estos: 1) ¿Qué es metafísica? 1.1) Las cuatro causas del ser; 1.2) El ser y sus significados; 1.3) Los distintos modos de ser (las categorías); 1.4) La cuestión de la substancia; 1.5) La substancia suprasensible.

Aristóteles no escribió su *Metafísica* de forma directa y primera, fruto de la pura especulación, sino después de escribir la *Física*, cuyos resultados le condujeron seguramente a tomar conciencia de la falta de fundamento que tiene la realidad sensible por sí sola. Esta impresión motivó que siguiera investigando acerca de este fundamento, y le llevó a la consideración de lo que llamó «filosofía

¹⁴⁷ Cf. BERTI, E. (2005). *Nuovi studi aristotelici*. II. Física, Antropología e Metafísica. Brescia: Morcellania, 406.

¹⁴⁸ La estructura y las líneas generales del contenido las tomo del estudio de: REALE, G. (2007). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.

primera»¹⁴⁹, cuyo objeto de investigación considera los aspectos que vamos a desarrollar¹⁵⁰. Las cuatro definiciones aristotélicas de «metafísica» guardan una perfecta armonía entre sí: la una conduce estructuralmente a la otra, y cada una de ellas a todas las demás, de forma orgánica y unitaria¹⁵¹. De este modo, “mientras la física aclara *qué es* el propio objeto a partir de la sensación, y la matemática lo asume respectivamente como «más necesario», sin detenerse en discutir si este objeto «es», la ciencia del ente en cuanto ente aclara, tanto el *qué es*, cuanto el *si es* del propio objeto, por medio de otro tipo de clarificación”¹⁵².

Por su propia naturaleza, la filosofía primera no puede resolver las cuestiones que se plantea por sí sola. Por distintos caminos, tiende a tener un momento teológico. Primero, porque se pregunta por el principio y por la causa suprema en el orden de los principios y de las causas primeras. De no ser así, la filosofía primera sería la física. Se habla de filosofía primera, más allá de la física, porque las causas y principios supremos del ser no pueden ser de naturaleza sensible, sino suprasensible, y esa causa primera es Dios, el cual es estudiado en esa ciencia que también se llama teología por tener, como decimos, un momento teológico. La metafísica, pues, está llamada a culminar su investigación en la teología, por cuanto termina en la pregunta por una causa y un principio primero más allá de lo sensible¹⁵³.

Después de establecer que el objeto de la investigación de la filosofía primera es el estudio del *ens qua ens*, y que sabemos qué es una cosa cuando conocemos sus causas, la dirección hacia la que se dirige nuestra atención ahora es a la determinación de cuáles y cuántas son estas causas.

Habiendo estudiado lo ya investigado por los autores anteriores a él, reconoce que este objeto ya ha sido entrevisto por otros, cada uno de los cuales ha

¹⁴⁹ Cf. BERTI, E. (2014). *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*. Milán: Bompiani, 456.

¹⁵⁰ Cf. REALE, G. *Introducción a...*, cit. p. 43.

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*, 44.

¹⁵² BERTI, E. *Nuovi studi...*, cit. p. 411.

¹⁵³ Cf. IRWIN, T. (1996). *I principi primi di Aristotele*. Milán: Vita e Pensiero, 194.

descubierto un aspecto parcial del ser. De una manera no completa, habrían sido conocidas ya estas causas: material, formal, eficiente y final. Las dos primeras son las que constituyen todas las cosas, tanto la forma o esencia en sí, como la unión de ésta con la materia. Vistas las cosas en su realidad estática, las cosas son lo que son, y las causas formal y material bastarían para explicarlas. Pero, el ser posee un aspecto dinámico, está en devenir y sujeto a corrupción, lo que implica otra clase de causas que expliquen su realidad. Este problema de reconducir a una sola explicación el problema de los múltiples aspectos del ser, es lo que, a juicio de Aristóteles, llevó al error a sus predecesores, los cuales vieron algunos rasgos de las cosas, pero quisieron explicarlas aferrándose a un principio excluyendo otro, cuando la realidad es que debemos ver en la integración de las múltiples causas, la razón y el fundamento de las mismas¹⁵⁴.

ii) *El ser y sus significados*

Aristóteles parte, como hemos señalado ya, de la problemática propia de su contexto filosófico, preocupado por conocer qué es «ente» (τὸ τὸ ὄν) y cuáles son las causas que lo fundamentan. Frente a los filósofos eleáticos, que lo concebían como uno y estático, sin devenir ni multiplicidad, y frente a los platónicos, que lo concebían como forma *pura*, más allá de la cosa misma, el Estagirita quiere averiguar qué es «ente». La pregunta, por tanto, que motiva la investigación es *qué es ente*. A lo cual, da la siguiente respuesta:

—El ser se dice de múltiples maneras, y, por tanto, no tiene un sentido unívoco. Como advierte Reale, que «ser» no tenga un solo significado, no quiere decir que la alternativa sea concebirlo necesariamente al contrario, esto es, equívoco, sino encontrándolo justo en el medio¹⁵⁵.

—No se limita, por tanto, a un género o a una especie. Va más allá de un solo género o una sola especie.

La propuesta genial de Aristóteles fue sostener que “ente se dice en muchos sentidos” (*Metafísica E*, 2). Se trata de una noción análoga: tiene muchos sentidos,

¹⁵⁴ Cf. BERTI, E. *Nuovi studi...*, cit. p. 412.

¹⁵⁵ Cf. REALE, G. – ANTISERI, D. *Historia del pensamiento...*, cit. p. 137.

pero todos ellos conectados. Es más, se trata de una noción supra análoga. «Ente» es el concepto más amplio, rico y variado que pueda concebirse: todo es ente, pero, ciertamente, no todo es del mismo tipo, sino que tiene una variedad y una riqueza enorme¹⁵⁶.

—Pero, ¿cuál es el principio unificador de todos los sentidos de «ser»? Un célebre pasaje de la *Metafísica* nos lo dice:

Así, pues, el ser se dice también en muchos sentidos, pero todos se refieren a un único principio; de algunas cosas se dice que son seres porque son substancias, de otras porque son afecciones de la substancia, o bien porque son corrupción o privación de cualidad o causas productoras o generadoras ya sea de la substancia, ya sea de lo que se refiere a la substancia, o bien porque constituyen negaciones de alguna de éstas o de la substancia¹⁵⁷.

La substancia es el elemento vertebrador de todos los sentidos en que puede predicarse ser. Es un concepto análogo, y se dice de todas las cosas que caen bajo el concepto «ser», pero de alguna manera, todas se remiten a la substancia. La metafísica de Aristóteles, según Reale, es una *usiología*¹⁵⁸, un estudio de la substancia, como categoría suprema y aquella que fundamenta la realidad «ser». El ser es, fundamentalmente, la substancia, y nada puede decirse que «es» sin que se refiera, de alguna manera, a ella; bien directamente de una substancia, bien de algo que a ella remite.

iii) Los significados de ser y su sentido

Un modo de ser es el accidental. Llamamos ser a los accidentes, que son modos de ser que pertenecen a una substancia. Cuando decimos de un hombre que es «blanco», o «alto», eso que predicamos es realmente «ser», un «modo de

¹⁵⁶ Cf. GARCÍA MARQUÉS, A. – ZUNICA RAMAJO, I. (2015). “Metafísica”. Capítulo III: Lo existente. *Corpus Philosophicum*, 2.

¹⁵⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica* Γ, 1003 a 20s.

¹⁵⁸ Cf. REALE, G. – ANTISERI, D. *Historia del pensamiento...*, cit. p. 137.

ser»; pero, se trata de un modo de ser que no constituye la *esencia* de ese hombre, sino algo accidental en él. Un hombre puede ser blanco o negro, alto o bajo, rubio o sin pelo. Estos nombres indican modos de ser *referidos a* la substancia «hombre». Son, pero no son, de suyo, substancia, sino modos de ser accidentales *de* una substancia¹⁵⁹.

Otro modo de ser es el substancial. Al contrario del accidental, que no es por sí mismo sino en referencia a otro, el ser substancial es el ser en sí, de lo que todo se predica, pero él no se predica de nada que no sea él mismo. Lo que tiene ser por sí mismo y no en otro es, para Aristóteles, la substancia. Según el ejemplo anterior, un hombre blanco y alto, ni blanco ni alto era substancia, sino accidentes de «hombre», que es substancia, porque «hombre» no es un accidente de otra substancia, sino que todo lo que se pueda decir de «hombre» se referirá a él como a su substancia¹⁶⁰.

Un nuevo modo de ser es el «ser veritativo», que se refiere al ser como verdadero, a lo que se contrapone el significado de no ser como falso¹⁶¹. También se conoce como ser «lógico», o ente «de razón», porque su existencia se da en la mente, y no fuera, en la realidad. A pesar de esto, el ser veritativo también es ser en su sentido propio, porque es una propiedad del juicio¹⁶². Naturalmente, esto no quiere decir que por ser lógico no tenga relación con la realidad. De hecho, si hablamos de juicio verdadero es siempre en relación a algo que se da en la realidad¹⁶³.

El último sentido del ser es el ser como potencia y como acto. El significado de este modo de ser es que, todo lo que es, está en uno de estos estados, bien en potencia bien en acto. Una cosa está en acto cuando está realizada, acabada, como una estatua ya esculpida. Está en potencia cuando está indeterminada, cuando tenemos solamente el bloque de mármol sin esculpir. Nótese que el estado de acto

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 3.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 4.

¹⁶¹ Cf. REALE, G. – ANTISERI, D. *Historia del pensamiento...*, cit. p. 139.

¹⁶² Cf. GARCÍA MARQUÉS, A. – ZÚNICA RAMAJO, I. "Metafísica"..., cit. p. 4.

¹⁶³ Cf. *Ibid.*, 5.

o potencia penetra todos los modos de ser descritos, tanto el accidental, como el veritativo, como el substancial¹⁶⁴.

Puede decirse, además, que el ente es aquello que expresan las diversas categorías, pero en diferente modalidad y en distinto grado. "Lo que se dice en general de los diferentes significados del ser, se aplica después en particular a las categorías: las restantes categorías sólo son seres en cuanto guardan relación con la primera y en virtud de ésta"¹⁶⁵. Las categorías son los significados en los que se divide el ser, son los modos primeros del ser. Por esta razón, cualquier significado del ser se refiere a algún género de ser de las categorías. Y, a su vez, como hemos visto, todo significado referido a algún género del ser de la categoría, se referirá al género primero y fundamental, la substancia.

Desde este punto de vista es claro que la indagación acerca de qué es ser tiende a convertirse en la pregunta por la substancia. Así lo expresa Aristóteles:

Y, en verdad, lo que desde tiempos antiguos así como ahora y siempre constituye el eterno objeto de investigación y el eterno problema: «qué es ente» (τὸ τί ᾗ ὄν) equivale a esto: «qué es la substancia» (...); por esta razón también nosotros, de manera principal, fundamental y única, por decirlo así, debemos examinar qué es ente, entendido en este sentido (Θ 1, 1028 b 2-7).

iv) La substancia

Como se ha señalado anteriormente, los primeros filósofos que se pusieron en búsqueda del principio de todas las cosas se dieron cuenta de la dificultad que presenta la estructura ontológica de la realidad, ya que, por un lado, la realidad es múltiple y dinámica, y, por otro, el fundamento de todo debe remitir esta misma realidad a una unidad¹⁶⁶. Fruto de este problema, como se indicó, el filósofo que argumentaba en un sentido, se encontraba poco después contradicho por el siguiente. Así, encontramos propuestas totalmente antitéticas, como por ejemplo, la de los filósofos de la *physis*, que pretendían encontrar el principio en una

¹⁶⁴ Cf. *Ibíd.*, 6.

¹⁶⁵ Cf. REALE, G. *Introducción a...*, cit. p. 46.

¹⁶⁶ Cf. GUTHRIE, W. *Introducción a Aristóteles...*, cit. p. 221.

realidad física, frente a Platón, que quiso ver el principio supremo en la Idea, separada completamente de la realidad sensible¹⁶⁷.

Después de encontrar en la substancia la primera y más propia categoría del ser, se pregunta *qué es*, entonces, la substancia; o sea, ¿qué cosas podemos nombrar con el nombre de «substancia»? ¿Son substancias sólo los elementos físicos, o son substancias sólo las Ideas, que son realidades que trascienden lo sensible?

Para responder a estas cuestiones, Aristóteles tuvo que ser consciente de las dificultades planteadas, tanto por un lado como por otro. Considerar substancia en un sentido último lo sensible no resolvía la cuestión; y, de igual modo, situar el fundamento de las cosas en un plano absolutamente trascendente de las cosas mismas, en el mundo de las Ideas, hacía caer en una dificultad de fundamentación igualmente irresoluble. Gracias a su aguda capacidad de síntesis, Aristóteles pensó que el punto de partida debía ser una realidad conocida para todos, lo que le llevó, por consiguiente, al estudio de la *ousía* a partir del ser sensible, algo que, en aquél contexto intelectual, nadie negaba.

Por tanto, a la pregunta por la substancia, el Estagirita responde que es: la materia, la forma y el *synolon*, que es el compuesto de materia y forma. Veamos más detenidamente el significado de estos conceptos¹⁶⁸:

—La forma o esencia es lo que hace que una cosa sea «lo que» es, lo que la constituye en *eso mismo* que es, más allá de aspectos accidentales. Lo que hace que una escultura sea tal es *un modo determinado* de estar delineada y dispuesta la materia que la compone. Llamamos «mesa» a una materia que es «mesa» porque tiene un modo de ser propio, el de ser «eso que es», mesa. El alfarero que trabaja el barro imprime como causa eficiente una forma al barro determinando su forma o esencia, y con ello, haciendo que el objeto sea *tal* o *cual* cosa. Conocemos las cosas como tales por su forma o esencia. Ahora bien, como puede apreciarse, no existe una substancia o ente cuya forma le haga ser sin una materia a la que informar. Si la forma es lo que hace ser algo a la materia, que, por sí, es pura

¹⁶⁷ Cf. REALE, G. *Historia del...*, cit. p. 138.

¹⁶⁸ Cf. REALE, G. *Introducción a...*, cit. p. 54.

potencia, al mismo tiempo, la materia constituye el receptáculo de la forma. La una sin la otra es nada, porque la forma que determina al ente es una forma siempre *de* una materia capaz de recibirla. Esto constituye el compuesto de entrambos, el *synolon*¹⁶⁹.

Es substancia, por tanto, la forma, la materia, y el conjunto de ambas. Sin embargo, como explica Aristóteles en un texto de la *Metafísica*, que comentaremos en el siguiente capítulo, el compuesto no es el mero *agregado* de dos partes distintas, la pura mezcla. No es un conjunto de elementos materiales unidos de modo *in-forme*, sino la unión de esos elementos dispuestos en una manera *determinada*¹⁷⁰.

En un segundo momento —advierte Reale— Aristóteles se plantea cuáles son las características que constituyen las realidades que podemos considerar substancias. Y descubre cinco:

—“Lo que no es inherente a otro ni se predica de él, y por tanto, es objeto de inherencia y de predicación.

—Lo que puede subsistir por sí o separadamente del resto, o sea independientemente.

—Lo que es «algo determinado» (y no un universal abstracto).

—Lo que tiene unidad intrínseca y no es un mero agregado de partes no organizadas.

—Lo que es acto o está en acto (y no puramente en potencia)”¹⁷¹.

Ahora bien, tomando pie de esta clasificación, y en conjunto de todo lo dicho acerca de la substancia, estos modos no pueden ser considerados substancia de la misma manera. En el caso de la materia, sólo estaría considerada como substancia por la primera de estas características. En cambio, en el caso de la forma o el compuesto, el grado de substancialidad sería más propio, más

¹⁶⁹ Cf. *Ibíd.*, 54.

¹⁷⁰ Cf. *Ibíd.*, 55.

¹⁷¹ *Ibíd.*, 48.

completo. Y, de estos dos modos más propios, si nos preguntamos cuál sería el primero, habría de responderse diciendo que, desde el punto de vista sensible, empírico, el compuesto; y, desde el punto de vista metafísico, la forma o esencia, ya que, es la forma la que constituye ontológicamente el compuesto, la que le determina a ser lo que es¹⁷².

Según este análisis, Aristóteles habría concluido su indagación acerca de qué es ser, y el resultado es: el ser es la substancia. Y habría determinado, además, qué es la substancia y cuáles se considera, más propiamente, jerárquicamente, substancia, de lo menos perfecto a lo más perfecto. De tal modo que:

En su significado más estricto, el ser es la substancia, y la substancia, en un primer sentido (impropio) es materia; y, en un segundo (más propio) es conjunto; y, en un tercer sentido (por excelencia) es forma; por tanto, la materia es ser; el conjunto es ser en un grado más alto; y, finalmente, la forma es «ser» en su sentido más elevado¹⁷³.

Para el Estagirita, el modo más propio de ser, y la causa primera del ente es la forma o esencia (*Metafísica Z 17, 1041b 26*), “ya que ella informa la materia y constituye el fundamento del conjunto”¹⁷⁴.

v) La substancia suprasensible

Uno de los elementos que más auge proporciona a la investigación filosófica es el principio de razón suficiente. Impulsado por él, todo intento de explicación de la realidad debe habérselas con él, porque continuamente reclama un fundamento adecuado para cada aspecto de la realidad. En el caso que nos ocupa, haber descubierto que, el principio constitutivo del ser de las cosas es la forma, ha sido un descubrimiento muy lúcido. Pero, antes o después, los grandes filósofos se encuentran con un ulterior y más acuciante problema, que es el de reducir la complejidad de lo existente a un principio ontológicamente supremo. Conocida

¹⁷² Cf. *Ibid.*, 54.

¹⁷³ *Ibid.*, 55-56.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 56.

bien la estela de sus antecesores, Aristóteles se dio cuenta de que sus intentos no lograban la deseada coherencia racional, porque afirmaban dejando de lado algún aspecto importante de la realidad¹⁷⁵.

Lo que sí parece era común es la convicción de que la realidad sensible no puede dar razón de sí misma, ni por sí misma, ni por causas de naturaleza igualmente sensible¹⁷⁶. En este clima, el Estagirita, al iniciar su estudio sobre las causas y los principios del ser, después de concluir que se trata de la substancia, y, dentro de la misma, la forma, entonces se pregunta si existe algún tipo de substancia suprasensible, es decir, eterna e inmóvil. Lo trata específicamente en cinco de los diez capítulos del libro *Lambda*¹⁷⁷.

Los elementos que hacen posible argumentar acerca de la misma son el «tiempo» y el «movimiento», realidades que son incorruptibles, y, por tanto, eternas. El tiempo no se ha generado ni se corromperá, porque, tanto la pregunta por el «antes» de él, como la del «después» de él, son *tiempo*¹⁷⁸. Y lo mismo sucede con el movimiento, considerado por Aristóteles como una determinación del tiempo, por lo cual, la eternidad de uno lleva consigo la del otro¹⁷⁹. Ahora bien, no es fácil sostener un movimiento eterno de substancias cuyo movimiento es producido por otro. Concatenar una serie de causas motoras productoras de movimiento, igualmente móviles, no da razón del movimiento de lo que es movido.

¿Y cuáles son las propiedades de este principio del movimiento? La primera es su «eternidad». No puede producir un efecto eterno una causa que, a su vez, no es eterna. Por tanto, si el movimiento es eterno, su principio tiene que serlo igualmente. La segunda es que es inmóvil. Todo lo que se mueve es movido por otro. Pero, si procedemos así hasta el infinito, no encontraremos la causa primera

¹⁷⁵ Cf. REALE, R. *Introducción al...*, cit. p. 139.

¹⁷⁶ Cf. GUTHRIE, W. *Introducción a Aristóteles...*, cit. p. 265.

¹⁷⁷ Cf. BERTI, E. (2011). *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*. Buenos Aires: Unipe, 133.

¹⁷⁸ Cf. REALE, G. *Introducción a...*, cit. p. 60.

¹⁷⁹ Cf. BERTI, E. *Estructura y...*, cit. p. 144.

del movimiento, que no puede ser uno que mueve siendo a su vez movido, porque si así fuera, el anterior haría a éste incapaz de ser causa primera de su propio movimiento. La causa primera del movimiento de todo lo que se mueve tiene necesariamente que ser inmóvil¹⁸⁰.

Hay, por tanto, un primer motor que produce el movimiento de las substancias, que no es movido por otro, sino que es inmóvil. Es llamado Primer Motor inmóvil. La tercera es que no cabe en él potencialidad alguna, porque a su condición ontológica de causa primera le repugna la posibilidad de no-ser, la indeterminación, la falta de perfección¹⁸¹. La eternidad del movimiento es una actividad perfecta que requiere una actualidad ontológica pura, opuesta completamente al mínimo de potencialidad. Por este motivo, el Primer Motor es inmóvil, eterno y Acto puro.

Pero, ¿cómo puede un principio inmóvil ser causa del movimiento de los seres? ¿De qué tipo de movimiento puede tratarse? Aristóteles dice que por atracción, como en el caso de lo bueno y lo bello¹⁸². Atrae como lo más perfecto a lo cual todas las cosas se sienten naturalmente atraídas y a lo que todos tienden. El bien, objeto de la voluntad, atrae a ésta sin que ella se mueva, sino que causa el movimiento de la voluntad por simple atracción¹⁸³.

El mundo tal y como Aristóteles lo concibe, y en base al cual diseña su filosofía primera, ha existido siempre, es eterno, y funciona así descrito porque así es concebido, a partir de unos principios metafísicos que explican una realidad que siempre ha sido y será así, la materia, el tiempo, y el movimiento. De igual modo, dada la cosmología de su tiempo, tiene que explicar el ser y el movimiento de los astros, considerados divinos, por lo que debe acompañar su Primer Motor

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 145.

¹⁸¹ Cf. REALE, G. *Historia del...*, cit. p. 140.

¹⁸² Cf. BERTI, E. *Nuovi studi...*, cit. p. 408.

¹⁸³ Cf. OWENS, J. (1978⁴). *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 447.

inmóvil junto a cuarenta y siete inteligencias motoras igualmente inmóviles y eternas¹⁸⁴.

Tampoco sabemos, porque los escritos de Aristóteles no lo dejan claro del todo, cuál es la relación entre la Substancia Suprasensible y las substancias sensibles. Según su concepción de lo divino, Dios no conoce el mundo ni lo que pasa en el mundo, su impassibilidad es garantía de su perfección ontológica, transcendencia que filosóficamente está muy bien justificada. Dios sólo puede conocer lo más perfecto, y, como nada hay más perfecto que Él, sólo se conoce a sí mismo¹⁸⁵.

Con todo lo que se ha querido criticar y contraponer esta imagen del ser de Dios con el Dios judeo-cristiano, creo que, desde el punto de vista racional, Aristóteles lleva nuestro conocimiento natural de Dios hacia la cima más alta, y, precisamente por salvar su transcendencia, lo intentar proteger de toda «impureza» ontológica, no por frialdad especulativa¹⁸⁶, como se ha querido hacer ver, sino, al contrario, por coherencia racional.

vi) Balance de la teoría aristotélica del ser

Cuando Aristóteles llegó a la Academia entró en contacto con la problemática metafísica del momento; por un lado, el problema de investigar acerca de a qué podemos llamar, con propiedad, «ser», y cuál es el principio y la causa suprema del mismo; por otro, se dio cuenta de que, las explicaciones de Platón a través de las Ideas, planteaban interrogantes que, hasta el momento, no parecían tener una solución satisfactoria.

¹⁸⁴ Cf. REALE, G. *Historia del...*, cit. p. 141.

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 142.

¹⁸⁶ Aún comprendiendo el sentido de la famosa afirmación de Pascal, “Dios de los filósofos”, contrapuesto al “Dios vivo” de la Biblia, el hecho mismo de contraponerlos nunca me ha parecido justo ni acertado. Antes bien, sería una gran labor «desmitificar» esta idea, mostrando, al contrario, que, entre el llamado “Dios de los filósofos” y el “Dios de la fe” no hay ninguna contradicción sino total armonía.

Fruto de largos años de investigación, el Estagirita fue escribiendo su *Metafísica*, y en ella encontró algunos conceptos válidos para comprender la realidad del ser. Primeramente, se alejó de la pura forma platónica para buscar el fundamento del ser a partir de la realidad sensible, accesible a todos. Con esto, intentó solventar la aporía de la teoría de las Ideas, imposibles de justificar en la realidad sensible.

En segundo lugar, enseñó que, aquello que con más razón se puede llamar «ser», es lo que permanece, lo que no depende de otro para ser, lo que es *por sí*, la substancia. Y, dentro del mundo de la substancia, determinó los modos substanciales presentes en la realidad, dando con tres modos: la materia, la forma y el compuesto de una y otra. De entre estos tres modos, el más elevado en el grado substancial es la forma.

En tercer lugar, explicó la unidad y la multiplicidad con la explicación de la analogía del ser, rompiendo el esquematismo anterior, intransigente con la complejidad de lo real. Igualmente, comprendió el problema del devenir con la teoría del acto y la potencia, declarando que, en ambos estados, hay «ser», independientemente de que éste, esté en potencia (estado de posibilidad), o esté en acto (en estado de acabamiento, de realización). Por último, Aristóteles fue el filósofo griego que más se acercó a un conocimiento de la unidad divina, al monoteísmo.

Bien sea para aceptarlo, bien para contrariarlo, todos los filósofos que se han adentrado con sus estudios en cuestiones metafísicas, se encuentran con *la Metafísica* de Aristóteles, como es el caso de Heidegger, en el siglo XX, recuperando el problema del ser, poco nombrado por los grandes filósofos de los siglos XVII-XVIII.

Ahora bien, reconocer estos logros es una tarea que va unida a esta otra: por una parte, continuar por el camino que nos ha señalado el Filósofo, a partir de lo que se puede aceptar acorde con la realidad; y, por otra, advertir los límites que los filósofos posteriores han subrayado. Uno de los filósofos que hizo esto fue Tomás de Aquino, quien dedicó mucho tiempo a estudiar y comprender algunas de las obras de Aristóteles, dedicando importantes escritos a componer sus comentarios de las mismas. La admiración y el acuerdo de Tomás con Aristóteles en las cuestiones fundamentales no fue óbice para que el Aquinate fuera

esbozando su propio pensamiento, gracias al cual hemos podido conocer y estudiar aspectos importantes de la realidad desde un punto de vista nuevo.

Uno de los estudiosos de la historia de la filosofía que, después de estudiar a Tomás, ha reclamado su atención con el objetivo de poner a la luz la originalidad del pensamiento tomista, ha sido Étienne Gilson, el cual, aún dejando claro que Tomás concuerda en lo fundamental con el Estagirita, ha dedicado gran parte de sus estudios a demostrar que santo Tomás tiene algo que decir que no dijo Aristóteles, siempre según su punto de vista. Por esta razón, después de haber dedicado los apartados anteriores a conocer las ideas más importantes del Filósofo, vamos a dedicar a continuación un punto a escribir cómo interpreta Gilson lo original del pensamiento tomista.

Santo Tomás pensó el problema del ser en una época distinta, dentro de un paradigma nuevo en el cual, a la luz de la doctrina de la creación, los filósofos empezaron a plantearse el problema de la relación entre esencia y existencia como tema filosófico relevante, especialmente en Dios y en las criaturas.

En realidad, la doctrina de la creación hizo necesaria la reformulación de los problemas metafísicos, ya que, como advertíamos, Aristóteles no resolvió todos los problemas que plantea la realidad, ni dio respuesta de modo conclusivo a algunas de sus explicaciones. Queda sin resolver —en la interpretación de Gilson— el problema de la existencia de la substancia. A pesar de que podría concederse que Aristóteles concebía la substancia incluyendo su existencia, ¿cómo «sucede» o, cómo se «da», se «produce», la existencia de la substancia? Una cosa es la facticidad de la existencia. El ente o substancia «es», «existe». Pero, más allá de su estructura ontológica «substancial», ¿cómo tiene lugar metafísicamente la constitución de la existencia de la substancia? Se incide aquí en una valencia distinta de la «existencia», concibiéndola más allá del mero existir fáctico, y situándola en otro plano, el plano puramente ontológico. Tiene que haber un proceso de «producción» de la existencia del ente, o una «actualización» previa a la de la forma.

Como se tratará de ilustrar, una de las razones que da nuestro autor por las que Aristóteles no pudo llegar a concebir la «existencia» como problema es la concepción de una materia eterna que forma parte de las causas supremas del ser. Esto nos lleva a dos de los restantes aporías que no quedan aclaradas, para el

Francés, en esta ontología: el de la causa suprasensible (Motor inmóvil), y el de la relación entre Éste y los seres. El Dios de Aristóteles no es creador, al menos en el sentido «judeocristiano» del término. Pero, ¿cómo puede, entonces, ser la causa primera y suprema, principio del ser, si hay al menos una realidad, que llamamos ser (la materia) que es eterna y no tiene relación causa-efecto con Él? Lo mismo sucede con los cuarenta y siete motores inmóviles, que son los cuerpos celestes y los astros. Son seres separados y eternos que existen con *independencia ontológica* del Motor inmóvil. ¿Cómo puede ser Éste, insistimos, principio y causa suprema de todo el ser, sin responsabilizarse ontológicamente de éstos? Aunque, como advierte Reale, Aristóteles consideró jerárquicamente superior a este Motor inmóvil, al único que reservó el título de «Dios» con mayúscula, desde el punto de vista metafísico nada sabemos cómo explicar la relación entre Él y los otros seres divinos reconocidos como tales. Se puede afirmar, por tanto, que en el mundo griego, a pesar del esfuerzo del Estagirita, no se consigue una concepción clara de la diferencia ontológica entre lo divino y los seres inferiores.

d) Límites de la *ousía* aristotélica según Gilson

Algunos de los estudiosos de la obra gilsoniana han afirmado que *El ser y la esencia* es uno de los más importantes tratados de historia de la ontología occidental que han sido escritos. Como era de esperar, uno de los capítulos de este libro se detiene ampliamente a estudiar la ontología de la substancia de Aristóteles. En éste, podemos comprobar que Gilson comprende las ideas aristotélicas acerca del ser, y no construye su análisis tomista a partir de una lectura parcial, errónea o utilitarista de las mismas.

Es posible afirmar, por tanto, que la idea general sobre la cual vamos a enfocar este encuentro entre autores, posee su núcleo en una convicción: la impresión de Gilson acerca de la metafísica de la substancia de Aristóteles es fundamentalmente positiva y constructiva. Su análisis no lleva a una ruptura entre Aristóteles y Tomás, sino más bien a un acuerdo básico que, no obstante, acaba en una importante diferencia cualitativa.

Con esta misma expresión lo dice el historiador medieval. La metafísica del ser de santo Tomás «supera» la metafísica de Aristóteles. No por mero “capricho” intelectual, ni por afinidades meta-filosóficas, sino por coherencia con un

detallado y exhaustivo análisis de la realidad. No pocos autores han mostrado su desacuerdo con Gilson; pero, de lo que no es posible dudar, es del esfuerzo y del dominio que éste tiene de los conceptos básicos que se discuten.

Metodológicamente, el medievalista francés expone sus argumentos de un modo algo particular. No encontramos un tratamiento organizado de cada punto, sino un estribillo conceptual que *se va repitiendo constantemente*.

En lo concerniente a su análisis de la substancia aristotélica, los puntos capitales sobre los que versa todo el contenido son: 1) la tensión entre lo universal (esencia) y lo particular (substancia); 2) el reclamo de la existencia o la «cuestión existencial»; 3) la relación entre forma, existencia y Causa Primera. Este último punto es especialmente difícil. En él intenta mostrar la falta de fundamento de las explicaciones de Aristóteles acerca de la existencia de las substancias, a través de la cuestión de la verdadera «causa» de ésta.

Para Gilson, que Aristóteles no viera la necesidad de dar razón de quién produce o da la «existencia» a los entes es razón suficiente para afirmar que, para el Estagirita, la Causa Primera sólo puede ser causa de la *substancialidad* de los seres, pero no de su existencia. Personalmente, creo que la intención de estos razonamiento del filósofo francés quieren conducirnos a la conclusión de que la *Metafísica* no puede dar razón ni de la existencia de los entes ni de su dependencia *existencial* con el Motor inmóvil, para, desde aquí, mostrar cómo la ontología de santo Tomás de Aquino, a través del *actus essendi*, puede dar la respuesta y la explicación que Aristóteles no pudo dar, a causa de su —como diría el propio Gilson— *esencialismo* metafísico.

Este me parece el marco conceptual y explicativo de los textos gilsonianos, especialmente en lo que a su relación con la ontología aristotélica se refiere.

i) La síntesis entre esencia universal y ente particular

El objeto principal en torno al cual versa nuestra investigación en este capítulo es ver si el ente concebido como substancia, y ésta, en su grado máximo, como esencia, es explicación suficiente —en la comprensión metafísica de nuestro autor— para explicar el entramado ontológico de lo real. Considero que puede ser útil partir del texto de Aristóteles a penas citado.

En verdad, el eterno objeto de todas las investigaciones, presentes y pasadas, la cuestión siempre planteada: ¿qué es ente? (τί τὸ ὄν), se reduce a esto: ¿qué es la οὐσία? Es esta οὐσία, en efecto, aquella de la que unos filósofos afirman la unidad, otros la pluralidad; siendo esta pluralidad, para unos, limitada en número, y para otros, infinita. Por eso, también para nosotros, nuestro objeto capital, primero y único, por decirlo así, será estudiar lo que es ser (εἶναι) tomado en este sentido¹⁸⁷.

Para Aristóteles, «lo que» es, es «ente», entendido como οὐσία; y a su vez, ésta es comprendida como aquello que la cosa «es», el «lo que» es, que Gilson subraya constantemente. Falta por saber, después de lo dicho, qué es lo que a la substancia le hace «ser» con más derecho, de modo más pleno.

El medievalista francés concibe este razonamiento del Estagirita como el núcleo más poderoso de su ontología. En efecto, se dice ente con razón de aquello que es substancia, porque es por sí, y no por otro. Después, aquello que decimos substancia debe ser definido como ente en algún elemento constitutivo más simple, elemental, fuerte. Sabemos qué es una cosa, cuál es su ser cuando conocemos «lo que» la cosa es. Y la respuesta es su forma. Lo que nos hace conocer que un triángulo es tal figura geométrica es su forma, esto es, una disposición determinada de sus rectas. Lo que nos hace conocer que un caballo es un caballo, es la esencia o forma de caballo, la “equinidad”, podríamos decir. Igual sucede en el caso del hombre. Sabemos que un hombre es un hombre por su forma, que es el alma racional, la cual hace al hombre ser hombre¹⁸⁸.

Por muy obvio que parezca todo esto, no está exento de dificultades, y cuando parece que hemos llegado a la cumbre de la explicación, vemos que a penas hemos descubierto más que una parte de la explicación del entramado de lo real.

Recordemos que, uno de los problemas que Aristóteles advirtió en las enseñanzas de su maestro Platón, fue situar el verdadero ser de las substancias

¹⁸⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 1028 b 2-7.

¹⁸⁸ Cf. GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 51.

fuera de ellas mismas, lo que le valió el calificativo de «formas vacías que no dicen nada». Por tanto, el Filósofo, necesitaba dar respuesta a esta dificultad. Entonces —argüye Gilson— cuando él creía haber resuelto el problema de la falta de fundamento real del ser, situando el núcleo formal del ser en la misma substancia sensible, se encontró con el mismo problema de Platón, no ya en un mundo de Ideas, sino en el mundo de las formas que, a pesar de habitar en lo sensible, no explican cómo, siendo de naturaleza universal, pueden pertenecer a todas las substancias, a lo múltiple. Es, como se ve, el mismo problema de siempre, pero en otro contexto ontológico. Aristóteles supera a Platón, pero no termina de resolver el problema en cuestión¹⁸⁹. Al menos así lo entiende nuestro autor:

Un ser así concebido es, pues, en primer lugar, una substancia determinada por una esencia, y expresable por una definición. Pues bien, esta conclusión nos invita a ver en Aristóteles un metafísico muy diferente de Platón indudablemente, pero menos libre de la ontología platónica de lo que él deseaba y creía estar. Digamos mejor que, Aristóteles, no dio con la justificación metafísica completa de ese agudo sentimiento de lo individual concreto, que tan netamente le distinguía de Platón. Ciertamente que, sólo el individuo merece plenamente el título de «ser»; mas, todas sus investigaciones sobre lo que hace del individuo un verdadero ser, le llevan, no obstante, a poner la esencia o la forma como la última raíz del ser de «lo que es»¹⁹⁰.

¿Cuál es el problema que surge cuando se hace de la esencia la última raíz del ser de la substancia? Dicho de otro modo, ¿por qué no puede la forma ser la última raíz del ser de la substancia? Gilson observa que Aristóteles salva, en primera instancia, el problema del recurso a las Ideas trayendo las formas del mundo ideal a lo real concreto de la substancia existente. Pero, en segunda instancia, al declarar que, lo que constituye el ser en su grado máximo, es la

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 53.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 54.

forma, que, de suyo, es igualmente de naturaleza universal, lo que había ganado respecto de Platón, por un lado, al principio, lo pierde igualmente después¹⁹¹.

Según entiende el filósofo francés, lo que el Estagirita hace aquí es como «si diera un paso atrás», hacia Platón; o si se prefiere, esboza una explicación que sigue sin poder dar razón de cómo lo universal, la esencia, habita lo múltiple que constituyen las substancias. Si la respuesta a «qué es ente», es, en última instancia, la forma o esencia, ¿qué es ésta, en el fondo, sino una realidad ontológica común a todas las substancias, por tanto, no predicable sino de todas ellas? ¿Explica esto la individualidad de los seres? Con esto, no tendríamos más que múltiples substancias, pero, con una misma forma o esencia, universal, que no da cuenta de lo particular. En el análisis metafísico de *El ser y la esencia*, Gilson afirma que, la forma, por tanto, no puede ser lo que, en última instancia, dé razón del ser de la substancia.

La ontología de Aristóteles experimenta, pues, la sollicitación de dos tendencias opuestas; una, totalmente espontánea, que le hace situar lo real en lo individual concreto; y, otra, que, heredada de Platón, le invita a ponerlo en la estabilidad inteligible de una esencia una, que siempre continúa idéntica a sí misma, no obstante, la pluralidad de individuos (...). Aristóteles sabía que, sólo lo individual es o existe; mas, la única especie de ser que pudo hallar inteligible, es la esencia. Pero, captar inteligiblemente lo que es el ser, era precisamente para él la tarea propia del filósofo, y, sobre todo, la del metafísico, ya que, definía la metafísica como “la ciencia que estudia el ser en cuanto ser, y los atributos que le pertenecen como tal” (Γ, 1003 a 21-22). Estudiar el ser en cuanto ser, era inevitablemente para él, analizar el ser en sus elementos constitutivos, o según la expresión del mismo Aristóteles, en sus causas; y, como nada hay más inteligible que la esencia, en ella debía terminar inevitablemente este análisis¹⁹².

¹⁹¹ Cf. *Ibid.*, 54.

¹⁹² *Ibid.*, 55.

El núcleo principal del problema metafísico es, por tanto, explicar cómo lo universal y lo particular se entrelazan en la realidad concreta y sensible, que es lo que Aristóteles se propuso resolver, a partir de lo positivo que había encontrado en Platón. El análisis de Gilson conduce al descubrimiento de un problema que, no en vano, continuará en la posteridad, llegando a rupturas importantes, como la del Nominalismo. Lo que intenta poner en luz es que, el primer movimiento que sitúa en lo individual el receptáculo de la forma —siempre dentro de la lógica de su particular interpretación— se queda en eso, en una pura constatación de la existencia sensible, que hace ser a la substancia, la cual es tal substancia por su esencia, pero de lo que se llama, a fin de cuentas, «ser», no es sino la sola esencia¹⁹³.

Como decíamos anteriormente, él cree que con la ontología de la substancia parecería que, la mera colocación de la forma en el individual concreto, solucionaría el problema que Platón no fue capaz de explicar. Sin embargo, hacer ver únicamente que el ser existe en lo particular, pero, concluyendo que, lo que le hace ser es algo que, en realidad, no le pertenece al individual, sino al universal (la forma), es haber querido explicar un problema dando como una vuelta para volver al mismo punto desde donde se había partido:

Bajo su forma más general, el problema que Aristóteles debe resolver, se reduce siempre, en efecto, a conciliar las exigencias de la esencia universal con las de lo individual concreto. De hecho, la solución que propone consiste lo más frecuentemente en reducir lo individual concreto al *mínimum indispensable*, para que no se pueda decir que ha cesado totalmente de ser. Lo individual, que, en principio lo es todo, se reduce, de hecho, a no ser sino el sujeto que encierra lo universal, como si no tuviera otra función ontológica que permitirle existir. Porque, es muy cierto que, sólo el individuo existe; mas, sólo de lo universal se puede decir: es; y, como lo universal, incluido en lo individual, constituye, en último término, el ser, toda esta filosofía, que, en

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, 56.

principio sólo se interesa por lo que existe, lo aborda, no obstante, siempre de tal manera que, el problema de su existencia, no tiene por qué plantearse¹⁹⁴.

ii) *El reclamo gilsoniano de la existencia*

Descubrir esta —diríamos en lenguaje aristotélico— «aporía», no sólo tiene el fin de señalar la presunta falta de fundamento ontológico del ser de la substancia así concebida, sino llegar a un puerto preciso: la existencia. A pesar de que hemos ido adelantando algo sobre los diferentes modos de concebir metafísicamente la existencia en este trabajo, quizá no sea vano recordar el significado que Gilson le da. También de ésta ha habido discusión en una época más o menos reciente, a través de la concepción existencialista.

En cualquier caso, la existencia de la que se hablará más detenidamente más tarde, no es el sólo existir, el «estar *ahí*» del *Dasein*, sino una existencia referida siempre al ser como acto (*esse ut actus*). La existencia que Gilson entiende que debe juzgarse inexistente en la ontología aristotélica es la que —a su juicio— se concibe como un acto metafísico que pone el *esse* en el corazón de lo real, no “desplazando” la esencia, sino colocándola en dependencia de aquél, siendo así que, no obstante, hablamos de elementos en «composición», formando, como se dijo en su momento, una unidad¹⁹⁵.

En el fondo, Gilson se mueve siempre en un marco interpretativo que no reconoce un carácter existencial a la substancia aristotélica, y este dato conviene tenerlo presente. Gilson considera —y esta es su postura, su reclamo metafísico— que, saber que «un caballo es un caballo porque tiene la esencia de caballo», efectivamente, nos hace conocer que «ese» ente es un caballo. Pero —y aquí su insistencia— saber que un caballo es un caballo no explica toda la realidad del ser del caballo. Nos hace conocer que es un caballo, pero, ¿por qué existe el caballo?,

¹⁹⁴ *Ibid.*, 56.

¹⁹⁵ Este modo de concebir la existencia como facticidad estaría en las pocas menciones que el Estagirita hace de la existencia en su *Metafísica*, por ejemplo, cuando dice: “El acto es el existir de la cosa, no en el sentido en el que decimos que está en potencia (...). En cambio, decimos en acto al otro modo de ser de la cosa”. 1048 a 32-35.

¿cuál es su origen?, ¿qué acontecimiento metafísico, que potencia o realidad actualizadora hace, no ya que ese caballo *sea caballo*, sino que *sea*? Una cosa es ser «lo que» se es, y otra distinta, «ser».

La existencia —en este marco metafísico gilsoniano— más allá del dato empírico de existir, requiere una explicación, un proceso ontológico de producción, una actualización que la forma no puede dar. La forma da el ser substancial, hace ser al ente en su esencia concreta; sin embargo, una potencia actualizante, como es la forma, con el poder de constituir en el ser substancial al ente, no explica, ni «implica», para Gilson, la existencia, entendida en sentido de su constitución radical.

Esta es la razón por la que, 1) Aristóteles no vería necesario dar una explicación acerca de qué es ser «acto»; y, además, 2) reconocería que, en cuanto al origen de la existencia del ente, esta ontología no llega a plantear tal cosa porque aún no se había considerado de modo directo la distinción metafísica entre esencia y existencia¹⁹⁶.

Lo que Gilson se empeña en defender es que, una ontología de la substancia así entendida, ni puede plantear el problema de la existencia más allá de la mera facticidad ni, menos aún, puede dar nociones adecuadas para resolverlo. Es ahí —dice él— donde acaba la ontología aristotélica de la οὐσία, donde empieza la ontología del ser de santo Tomás. Tanto esa supuesta «aporía» generada por la tensión no resuelta entre forma universal y ente particular y el problema de hasta dónde puede llegar la explicación del ser de la substancia por el papel de ésta, son los puntos de acceso que Gilson ve para introducir la especulación del Aquinate como respuesta a lo que a la otra le faltaría.

(Aristóteles) sabía perfectamente que ser es ser en acto, es decir, ser un acto, pero decir qué es un acto, era una cuestión totalmente diferente. Lo único que podía hacer era apuntar a la actualidad como algo que no podemos dejar de conocer, sólo con tal que la veamos. O bien, señalaría su contrario, esto es, la potencialidad o posibilidad, pero tampoco esto ayuda

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, 56.

mucho, ya que entender el acto por medio de la potencia es mucho más difícil que entender la potencia por medio del acto (...) ¹⁹⁷.

El carácter distintivo de una metafísica del ser verdaderamente aristotélica —y uno se siente tentado de llamarlo su forma específica— reside en el hecho de que no reconoce ningún acto superior a la forma, ni siquiera la existencia. No hay nada por encima del ser; en el ser, no hay nada por encima de la forma, y esto significa que la forma de un ser dado, es un acto del cual no hay acto. Si alguien pone, por encima de la forma, un acto de este acto, podrá tal vez usar la terminología técnica de Aristóteles, pero, en este punto al menos, no será un aristotélico ¹⁹⁸.

Comprendidas así las cosas, para nuestro autor era previsible que Aristóteles no concibiera la importante distinción entre esencia y existencia desde su propio marco ontológico. Algunas afirmaciones puntuales del Estagirita habrían puesto en evidencia —según el francés— que en su pensamiento no había tal distinción ¹⁹⁹. Una de estas afirmaciones en las que toma pie es, por ejemplo, esta: “Indagar por qué una cosa «es», es buscar «por qué es ella misma», y en consecuencia es no buscar nada en absoluto (Z, 17, 1041 a 14).

Que las cosas a partir de las cuales se comienza a hacer una investigación filosófica existen, era algo tan obvio y tan sentado en el pensamiento del Filósofo, que preguntarse por la razón del existir de la substancia, no era menos que perder el tiempo.

Hasta aquí, Gilson justifica la carencia existencial de esta usiología. Comprende que le falta el dato fundamental para dar el salto a la existencia como raíz última de lo real, como *acto*; en cambio, muestra su extrañeza cuando el filósofo griego, después de observar y estudiar la generación y la corrupción de los seres, no haya caído en la cuenta de que tal fragilidad ontológica reclama, por un lado, el planteamiento de la pregunta por la causa del ser, entendido como

¹⁹⁷ *Ibid.*, 54.

¹⁹⁸ GILSON, É. *El ser y los filósofos...*, cit. p. 71.

¹⁹⁹ Cf. GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit., p. 57.

existencia, de la substancia que nace y muere; y, por otro, la consecuencia inmediata de ello: que su esencia y su existencia no pueden ser lo mismo, no pueden identificarse; de lo contrario, también las substancias corruptibles serían acto puro, como el Primer Motor inmóvil²⁰⁰.

Parece pues que el solo hecho de haberse planteado el problema de la naturaleza de las causas, debiera haber llevado a Aristóteles a distinguir la esencia de la existencia, al menos en el dominio de los seres sometidos a la generación y a la corrupción²⁰¹.

Hay dos textos de la *Metafísica* que conciernen a ambos aspectos que estamos dilucidando, a) el análisis de la forma como causa del ser no implica la existencia; b) Aristóteles no ve sentido ni modo de plantearla (la existencia) como problema metafísico, c) el único texto donde se habla explícitamente de una substancia que lleva consigo la existencia, trata de ésta como mero dato fáctico, y no en su realidad metafísica.

Lo que se busca es justo esto: por qué una cosa pertenece a otra. Y, así, preguntamos: por qué este material dado, por ejemplo, cemento y piedras, es una casa²⁰².

Este primer pequeño texto puede clarificar cómo concibe Aristóteles la causa de la substancia, y, con ello, en el fondo, qué entiende él por indagación metafísica, cuál es su núcleo principal. Según este ejemplo, la causa del ser equivale a la pregunta «por qué un ente es tal ente». Por tanto, no se intuye de aquí que Aristóteles se plantee la existencia como elemento metafísico relevante. La búsqueda del ser acaba cuando descubrimos su esencia. Sabemos qué es una casa cuando descubrimos que los elementos que la componen, gracias a la intervención de la forma, se convierten en una casa. La forma hace que los elementos materiales, dispuestos de una determinada manera (compuesto), constituyan el ser.

²⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 57.

²⁰¹ *Ibid.*, 58.

²⁰² ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 1041 a 26.

El segundo texto que se halla en la *Metafísica* habla explícitamente de la «existencia».

Y, puesto que la cosa debe previamente ser dada y existir, es evidente que se busca por qué la materia sea una determinada cosa. Por ejemplo; este material es una casa, ¿por qué? Porque está presente en él la esencia de la casa. Y se buscará así: ¿por qué esta cosa es hombre? O bien: ¿por qué este cuerpo tiene estas características? Por tanto, en la búsqueda del por qué se busca la causa de la materia, lo que equivale a decir, la forma por la cual la materia es una determinada cosa: y esa es, justo, la substancia²⁰³.

Dividamos el texto en dos cuestiones que se plantean: la existencia y la substancia, en relación con el Motor inmóvil. En cuanto a la primera, subrayemos la expresión, referida a la cosa, se entiende, al ente o substancia. Dice: “debe ser dada y existir”. Ahora bien, ¿en qué o en quién está pensando Aristóteles cuando presupone que el ente es «dado»? Algo que «se da», se da por algo o alguien que produce el acto de dar.

En ambos textos se puede observar con cierta claridad que, el «por qué» aristotélico carece por completo, para Gilson, de raíz existencial. De hecho, explícitamente afirma que la pregunta por el origen de la existencia y, por tanto, de la verdadera y última y radical causa del ser, que es la de la forma, no se puede plantear. Pero, existir requiere—para nuestro autor— una indagación metafísica determinada, no incluida en la investigación de la esencia ni en el papel de la forma.

Eso que llamamos forma o substancia no se genera; eso que se genera, en cambio, el compuesto (σύνολόν), el cual viene denominado en base a la forma; y resulta tan claro que en cada cosa generada está presente la materia, y que, por un aspecto, la cosa generada es materia, y que, por tanto, es forma²⁰⁴.

²⁰³ *Ibid.*, Z, 1041 b 4-9.

²⁰⁴ *Ibid.*, 1033 b 15-19.

De hecho, Aristóteles ya había explicitado en otro libro esta idea, ya que: “Nadie produce ni genera la forma; lo que, en cambio, es producido es «este individuo», y eso que es generado es el conjunto de materia y forma”²⁰⁵.

iii) Forma, existencia y Causa Primera

Junto con la cuestión de la existencialidad de la substancia, el análisis gilsoniano nos conduce ahora a considerar otro elemento que entra a formar parte de su investigación, a saber, la relación con la Causa Primera. Gilson es intransigente sobre la naturaleza de esta Causa suprema en el pensamiento del Estagirita. Si de lo que se trata es de descubrir el origen último de todo lo que es, el Dios de Aristóteles no puede ser considerado verdadero Principio de todos los seres²⁰⁶. ¿En qué sentido entiende esto nuestro autor?

Para el pensador francés, el Motor inmóvil es causa del ser, entendido éste como οὐσία. Gilson reconoce la causalidad de Dios pero en el orden de la *substancialidad* de los seres, no en el orden de la *existencia*. Para él, la razón por la que hay autores que identificarían al Dios aristotélico con el Dios judeo-cristiano, incluso los equiparan metafísicamente, es que confunden la potencia *productora* del primero con la potencia, auténticamente *creadora*, del segundo²⁰⁷.

Lo que el Motor inmóvil “crea” es la substancia. Nada se dice en ningún texto de la *Metafísica* acerca del origen de la misma substancia, como venimos repitiendo. Quizá sería más acertado decir —siempre desde la mentalidad gilsoniana— que, Aristóteles, en realidad, concibe a Dios como quien “con-forma” el ser, le hace existir en su ser formal. Este Dios es el que hace ser a la substancia *lo que es*, pero nada nos permite pensar que Aristóteles haya querido o podido especular sobre la causa de la *existencia* de los seres. No lo plantea. Él especula sobre substancias que, de hecho, «están», se dan en la realidad. Sobre ellas, substancias existentes, piensa y confecciona su ontología²⁰⁸.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, 1043 b 16.

²⁰⁶ Cf. GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 59.

²⁰⁷ Cf. *Ibid.*, 60.

²⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 61.

Sucede todo lo contrario para quien la substancialidad no es el todo del ser. Si la existencia es un acto constitutivo de la substancia real, la causa primera de las substancias no será tenida por creadora sino en el caso de que su eficacia se refiera también, y en cierto modo, en primer lugar, al acto primero por el que la substancia existe. La eternidad del mundo vuelve a recobrar su importancia; la noción de creación no implica que el mundo no haya existido siempre: exige que el mundo pueda no haber existido siempre. Esta “posibilidad” de no ser es lo que falta al mundo de Aristóteles, y de sus auténticos discípulos, para que el problema de su radical origen pueda ser planteado²⁰⁹.

Por tanto, el problema que plantea el filósofo medievalista es cómo entender la relación entre Causa Primera, forma y existencia. Si la forma no es generada ni producida ni siquiera por el Primer Motor inmóvil, no se ve la manera de hacer de Éste la verdadera Causa Primera del ser. Si Dios es productor, al menos de la substancia, y ésta es por su forma, decir que la forma ni se produce ni se genera, crea una confusión y una polémica que requerirían un estudio aparte.

En cualquier caso, lo que nos interesa subrayar es que, para Gilson, hay un eslabón perdido en la ontología aristotélica que no puede encontrarse dentro de ese mismo marco metafísico. Decir, máxime en sus propias categorías metafísicas, que la forma no tiene causa, debe entenderse igual que si nos dice que nada es, porque lo que no tiene causa no es, pues sólo de los motores incorruptibles e inmóviles, se dice que producen el movimiento sin ser movidos, son plenamente por sí. En la mentalidad de nuestro autor, que haya un elemento que es la clave de todo el edificio ontológico de lo real sin razón ni procedencia, pone en serias dudas el sostenimiento de todo su edificio lógico.

Parece claro, por tanto, que la existencia de la substancia, para el Estagirita, es el «esse *in actu*», y no el «esse *ut actus*», como, acertadamente, distinguirá Cornelio Fabro.

²⁰⁹ GILSON, É. *El ser y los filósofos...*, cit. p. 72.

Entre los diversos significados del «ser», dice Aristóteles, «el primero es aquél en que significa *lo que es* y en el cual significa la substancia» (Z, 1028 A 13). En otras palabras, el *es* de la cosa es el que *qué* de la cosa, no el hecho de que exista, sino lo que la cosa es y lo que la hace ser una substancia. Esto no significa que no le interese la existencia o la no existencia de lo que habla. De hecho, su pregunta es: ¿tal cosa existe? Pero la respuesta es corta y definitiva. Una vez evidenciada por los sentidos o concluida por argumentos racionales, la existencia es tácitamente desechada²¹⁰.

iv) El problema de la causalidad eficiente en Aristóteles

Otra de las aporías juzgadas como tales en *El ser y la esencia* de Gilson, es aquella que gira en torno a la causalidad eficiente. Aunque nombrada como una de las cuatro causas del ser, sin embargo, cuando se estudia detenidamente qué entiende Aristóteles por el concepto de causa en sus diversas formas, el medievalista tiene serias dudas de que haya una verdadera causa eficiente en la *Metafísica*²¹¹. Gilson hace ver que, al haber puesto la esencia como lo cualitativamente más propio y elevado de lo que se dice «ser», puede entenderse que para Aristóteles es su causa eminente y primera. Por tanto, si la causa de la substancia es la esencia o forma, no cabe plantear una causalidad eficiente que venga a posteriori a colmar un vacío que, de hecho, ya no está. La causa del ser es la substancia, entendida como forma, por consiguiente, ¿qué es, entonces, la causalidad eficiente?, ¿qué relación tiene con la causa de la substancia? El pensador francés había comenzado su capítulo dedicado al análisis de la substancia aristotélicas mostrando lo que él consideraba una paradoja en la metafísica del Estagirita.

“Causa” —escribe Aristóteles— se dice en cuatro sentidos: la esencia o quiddidad, la materia o sujeto del cambio; el origen o principio del movimiento; el bien, el fin, o “aquello en vista de lo cual” se produce el movimiento. Entre estos cuatro géneros de causas, no hay por qué extrañarse

²¹⁰ Cf. *Ibid.*, 73.

²¹¹ Cf. GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. 59.

que la esencia venga en primer lugar. La οὐσία es claramente la primera de todas las causas, porque, como acabamos de ver, siendo aquello por lo que la cosa es lo que es, por lo mismo es aquello por lo que la cosa es. Ahora bien, un ser es y es causa en virtud de un solo y mismo principio. Se puede afirmar, pues, que la esencia es, a la vez, la raíz primera de todo ser y la de la causalidad²¹².

Para Aristóteles, por tanto, la raíz última del ser, más aún, la raíz de toda causalidad, es la forma. La causa formal habría absorbido ontológicamente a la causa eficiente. Al menos, esta es la consecuencia que parece desprenderse de la apreciación de Gilson.

Si hay, en efecto, entre las que Aristóteles distingue, dos producciones causales emparentadas con lo que llamamos causalidad eficiente, esas son seguramente la “generación” natural y la “producción” artificial. Pues bien, todas provienen de la forma, teniendo las “generaciones” por causa a la forma natural del viviente que engendra a otro viviente, y, teniendo las producciones por causa a la forma, o quiddidad, que se encuentra en el pensamiento del artista o del técnico. La casa concebida por el arquitecto es la causa primera de la casa real construida luego según es modelo; la salud, que el médico concibe, es la causa de la salud de que luego goza el enfermo (...)²¹³.

Y, más adelante, Gilson nos dice por qué esta explicación metafísica confunde —según él— toda raíz causal con la forma.

Así, del mismo modo que la forma natural es el principio del movimiento que termina en la generación de un ser natural, la forma, que está en el pensamiento del artista o del técnico, es el principio del movimiento, que concluye en la producción de la obra de arte, o del resultado que se trataba de obtener. Siendo esto así, la causa de donde proviene el cambio se confunde con la causa formal, que no es sino otro nombre de la esencia. Toda

²¹² *Ibid.*, 57.

²¹³ *Ibid.*, 58.

generación o producción es un movimiento; toda causa generatriz o productora es, pues, una causa motriz; y toda causa motriz se reduce en último término a la ousía o esencia, de lo que es (...)»²¹⁴.

Como dejó en prácticamente todos sus escritos sobre cuestiones metafísicas, otra de las razones por las que Gilson considera que las explicaciones del Filósofo griego no pueden dar razón de una auténtica causalidad eficiente, tiene que ver con la cuestión de la causa material.

En efecto, nuestro autor insiste en que, el Filósofo griego afirma que: “la materia y la forma (es decir, los principios últimos) no se generan” (1069 b 35). Si los principios últimos no se generan, —razona él—, el fundamento del orden metafísico (teología), no posee una jerarquía y una verdadera causalidad, porque las primeras causas y principios supremos no tienen relación ontológica entre sí, ni por tanto, orden de procedencia y causalidad. Si la causa material es igual de causa primera y suprema que la eficiente, entonces, como dice Gilson, Aristóteles ha anulado por completo la naturaleza de la verdadera causalidad, que es la eficiente. Pero una causa eficiente que no es causa eficiente de la materia, no es «tal», ni «tan» causa eficiente²¹⁵.

Planteábamos el problema de la existencia en el punto anterior y, en el presente estamos planteando esta nueva aporía que versa sobre la causalidad eficiente. Gilson encuentra una relación directa entre ambas cuestiones. Según su impresión, Aristóteles habría evitado el problema ontológico de la existencia porque habría dado a la causalidad eficiente el mismo valor que a la Idea platónica. Si la substancia, comprendida como esencia o forma, es la causa última del ser, el Estagirita no puede menos que declarar la carencia de valor de todo intento de plantear la existencia como un problema realmente significativo²¹⁶. De ahí que, como decíamos anteriormente, a propósito del problema de la causa de la existencia de los entes, el Filósofo afirme que no tiene sentido preguntarse el «por qué» de algo que se responde, en realidad, con el «qué».

²¹⁴ *Ibid.*, 58.

²¹⁵ Cf. *Ibid.*, 80.

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, 60.

Una realidad vista desde el plano exclusivamente substancial, que no contempla realmente una causalidad eficiente efectiva, ¿puede apelar a una Causa Primera del ser? —se pregunta Gilson—. En último término, ¿es posible dar razón del Primer Motor inmóvil, tal y como Aristóteles lo hace? Esta pregunta pone mucho en juego en lo que a nuestra investigación se refiere. El *actus essendi* es la raíz desde donde santo Tomás fundamenta racionalmente la existencia de Dios. Es a través de la categoría «existencia» como Gilson encuentra la explicación al ser substancial y su Causa Primera²¹⁷.

Ahora bien, si en la ontología aristotélica nada hay más allá de la substancia, si ésta, además, absorbe a la causalidad eficiente, y declara inútil toda investigación acerca de la existencia, ¿qué es realmente el Motor inmóvil, y, sobre todo, qué relación puede tener con unos seres que solamente son conocidos por Él por mera atracción? Hasta qué punto este Primer Motor de Aristóteles puede ser con justicia considerado Causa primera del ser, es algo que Gilson mira con muchas dudas. De hecho, cree que lo único que a esta causa se le puede atribuir respecto de las substancias es —como se señaló antes— la sola substancialidad.

Para nuestro autor, en el fondo, el Dios aristotélico no difiere cualitativamente en nada del Demiurgo de Platón. Ambos «producen» las substancias del mundo, son los responsables de su substancialidad; pero no lo son de su existencia²¹⁸. Causan, pero no originan los seres. Nuestro estudio nos capacita para diferenciar —en este marco especulativo gilsoniano— dentro de la ontología aristotélica, entre causar y originar. Para Aristóteles, una realidad fontal puede ser «causa» o «principio» de algo, pero no en un sentido absolutamente originario. Habría una realidad fontal, que, en la mentalidad de Gilson, podríamos denominar «substancial», responsable de la substancialidad de los seres; y, una realidad fontal *originaria*, a la que Aristóteles no habría logrado llegar, y que sería responsable de la existencia, en el sentido de origen radical de los seres.

²¹⁷ Cf. GILSON, É. *El ser y los filósofos...*, cit. p. 72.

²¹⁸ Cf. GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 59.

En cambio, en santo Tomás de Aquino, según entiende nuestro autor, Dios no es sólo el productor de la substancialidad²¹⁹ de los seres, sino la Primera y «única» causa originaria de «todo» el ser de los entes. Desde este punto de vista, si bien como hemos dicho, entre el Demiurgo platónico y el Primer Motor inmóvil sí que habría identidad, en cambio, entre éstos y el Dios de Tomás de Aquino, habría una diferencia importante.

A juicio del medievalista francés, el laberinto donde se habría encerrado la ontología del Estagirita sería el de la οὐσία. Al declararla primera en el orden de la predicación y de las categorías, y, por tanto, asumir dentro de ella los conceptos de causa y principio últimos del ser, Aristóteles habría encerrado su metafísica en una esencia que no puede dar razón de lo uno y lo múltiple, por ello, tampoco de Dios y los seres. Habría radicalizado tanto su ontología centrándola exclusivamente en la substancia, que no quedaría hueco para la gran pregunta por el origen radical de todo el ser. Gilson contempla a Aristóteles como el gran Filósofo de la substancia, de lo formal, pero la señala como carente por completo de existencialidad, de originariedad, conceptos que, de suyo, están llamados a dar razón auténticamente última de todo lo real.

Finalmente, las observaciones de Gilson nos llevarían a declarar que, las razones metafísicas que da Aristóteles, ni fundamentan la radicalidad del ser de los entes, ni el ser de la Causa Primera. Duda incluso de que pueda llamarse auténticamente primera, pues, como ya se apuntó antes, es difícil integrar un ser como causa última de todo con los demás motores igualmente inmóviles y eternos, no supeditados a él. Gilson tendrá que enfrentarse siempre con este modo de concebir la causalidad existencial y eficiente de lo divino en Aristóteles, porque el Estagirita da, de hecho, al Primer Motor inmóvil, un trato lingüístico y ontológico que, en algunos momentos, parece tener una clara preeminencia fontal y causal.

²¹⁹ Decimos «substancialidad» cuando, en un marco conceptual propiamente tomista, debiera decirse mejor «ejemplaridad», ya que, en santo Tomás, Dios es concebido más como causa ejemplar de los seres que causa formal.

Sin embargo, tomando en conjunto el panorama de la realidad primera, nuestro autor juzga que, al entrar en escena esas otras realidades divinas a las que sitúa «independientes y autónomas» del Motor inmóvil, surgen las dudas y, por tanto, no parece fácil sostener su primacía y real causalidad. Gilson sintetiza el conjunto de esta aporía de este modo:

Como el único genero de causa eficiente de que dispone, la ousía, es existencialmente tan estéril como la idea platónica, no le queda otro recurso que evitar sencillamente la cuestión. Si hay algo parecido al Demiurgo de Platón, sería el Primer Motor inmóvil, pero luego se echa de ver que entre el universo y tal causa, ninguna relación de orden existencial es posible establecer. El Primer Motor de Aristóteles es eternamente; en consecuencia, eternamente hace que las substancias, engendradas en una materia igualmente eterna, sean las substancias que son. En una palabra, el Primer Motor inmóvil de Aristóteles es la substancia primera, causa de la substancialidad de todas las demás substancias, y por consiguiente, causa de su mismo ser en cuanto substancias; pero, si es causa de lo que el mundo es, no lo es de que el mundo sea. La ousía des-existencializada de Aristóteles, no permite resolver los problemas de existencia; y, en la medida en que la causalidad eficiente también implica un problema de existencia, ni siquiera permite dar una interpretación adecuada de ese género de substancialidad²²⁰.

Que las preguntas «qué es ente», y «cuáles son las causas y los principios primeros del ente», pretendan ser contestadas satisfactoriamente con las respuestas de la *Metafísica*, es algo que, al menos Gilson, no considera posible, y, menos aún, justificado ni justificable.

²²⁰ *Ibid.*, 60.

III. EL ESSE TOMISTA SEGÚN GILSON

Para comprender adecuadamente el modo en que Gilson entiende la filosofía del ser de santo Tomás de Aquino, es fundamental comenzar con la consideración detenida de la noción de *esse* como *actus essendi*. Este modo de comprender el *esse* es lo que hace que el estudio del ente cambie y sea del todo nuevo. En consecuencia, más que una exposición sistemática del *actus essendi* como tal, de modo aislado, podemos ver en qué consiste su naturaleza a través del estudio de su comportamiento, es decir, analizando cómo éste determina la comprensión del ente y su entramado metafísico, de cómo actúa el *esse* respecto del ente, la esencia y la forma.

Así pues, el desarrollo de esta exposición de cómo entiende Gilson el *esse* tomista será de la siguiente manera:

- 1) Metafísica del *actus essendi*.
- 2) Diferencia entre *esse* (como verbo) y *ens* (nombre).
- 3) Composición y distinción real de *esse* y *essentia*, y relación entre forma y *esse*. La cual da lugar a dos órdenes ontológicos interrelacionados, el de la substancialidad y el del *esse* (o existencial).
- 4) El *actus essendi* como la “sexta vía tomista”.
- 5) El *esse* tomista, «más allá» de la forma aristotélica.

Estos puntos constituyen el esquema expositivo que voy a desarrollar para tratar de ofrecer, del modo más sistemático posible, un estudio del *actus essendi* dentro de una metafísica tomista del ser, en la interpretación del pensador francés.

1. METAFÍSICA DEL ACTUS ESSENDI

Para introducirnos en esta cuestión, debemos tener en cuenta algo en lo cual algunos autores coinciden acerca de la trayectoria intelectual del filósofo francés,

que es, a saber, la evolución de algunas de sus ideas más importantes acerca del *actus essendi*. Dejando de momento las oportunas consideraciones que pueden hacerse sobre el particular, el hecho es que Gilson, en su obra considerada como más importante, *El Tomismo*, varió el modo de expresar el *esse*²²¹. De esta opinión es uno de los estudiosos de la obra del francés, Pierre Aubenque, quien dice al respecto que, el interés de Gilson en el estudio del ser, puede ser considerado tardío, pues, la cuestión del ser no aparece tratado de un modo particular hasta la cuarta edición de esta obra²²². Siguiendo aún el estudio de Aubenque, es sobre todo en *El ser y la esencia*, de 1948, donde el filósofo medievalista plantea de lleno el estudio de la metafísica tomista del ser, en clara polémica con las opiniones de Heidegger y Sartre²²³.

Siempre a la sombra de la amenaza existencialista, los términos «ser», «existencia» y «acto», que previamente hemos visto desde el punto de vista etimológico y metafísico, llevaron a nuestro autor a abandonar la doctrina del *actus essendi* en términos de *existentia*. Ni santo Tomás ni los existencialistas entendían lo mismo por el término «existencia», y en medio de ambos, Gilson, con el mismo vocablo, intentó al principio en sus escritos explicar esta importante

²²¹ Ha dedicado un estudio a este tema, LA PLANTE, H. (1964). "E. Gilson and the concept of existence", *The Thomist*, vol. XLV, nº 77, 302-326, en: KELZ, C. "El tránsito de...", *cit.*, p. 173. Con todo, no creemos que, como señala Kelz en su artículo, Gilson llegue a confundir el ser con la existencia, el *esse in actu* con el *esse ut actus*. Más bien, quizá podría tratarse de una variación en el modo de expresar una convicción que, de suyo, ya se tiene. El mismo filósofo francés lo dirá explícitamente cuando justifique el cambio de conceptos (de «existencia», a «ser»), no tanto por un cambio de idea sino para una mayor claridad. Más en concreto, para evitar confundir la existencia fáctica del existencialismo con la existencia como acto metafísico. En seguida trataremos otro punto de vista sobre este tema de manos de uno de los más autorizados discípulos y estudiosos del mismo Gilson, Raúl Echauri. También constata esta variación, AUBENQUE, P., *Étienne Gilson et la question de l'être*, 79-82.

²²² Se refiere a la edición de 1941.

²²³ Cf. AUBENQUE, P., *Gilson et...*, *cit.* p. 79-82.

cuestión metafísica de la que dependía toda la comprensión de la filosofía del ser. Al darse cuenta de este gran embrollo, fuente de conflicto hermenéutico, se decidió por la corrección.

Así pues, habiendo introducido nuestro estudio del *actus essendi* con estas consideraciones previas, paso ahora a exponer el modo en que el argumento será desarrollado. Será de la siguiente manera:

1) Aproximación general al *actus essendi*. 2) El *actus essendi* como causa de la existencia de los entes; 3) La procedencia ontológica del *ens* respecto del *esse*; 4) El *actus essendi*, fuente originaria de actualidad del ente; 5) La determinación extrínseca del *actus essendi* sobre la esencia en la constitución del ente. 6) El conocimiento del *actus essendi* a través del «juicio». 7) Respuesta de Gilson a las objeciones planteadas: la «cosificación» del *esse* y el conceptualismo metafísico.

a) Aproximación general al *actus essendi*

Los especialistas en el estudio del tomismo de Étienne Gilson convienen en señalar con él que, santo Tomás de Aquino asumió el esquema general de la metafísica aristotélica, sin embargo, el Aquinate fue más allá de ésta gracias al descubrimiento del significado especial del *esse*.

Como Gilson advierte constantemente, este «ir más allá» no quiere decir ni ruptura ni antagonismo, sino todo lo contrario, perfecta armonía. Se trata de descubrir que, con la nueva concepción del *esse*, la relación entre los elementos constitutivos del ente, cambian y adquieren un nuevo esquema. La forma — afirma Echaury— “sigue siendo acto que actualiza la materia, pero no es el acto último, ni supremo del ente, pues más allá de la forma, y en otro orden, el acto de ser (*actus essendi*) actualiza el ente y le otorga así su misma realidad existencial: *Esse dicitur actus entis in quantum est ens (Quodlib., IX, II, 3)*”²²⁴.

Como vamos a desarrollar ampliamente en este primer punto del apartado dedicado al tomismo gilsoniano, el *esse* es un acto: *Esse actum quemdam nominat* (C.G., I, 22). Ahora bien, aunque forma y *esse* se diferencian y relacionan, y la

²²⁴ ECHAURI, R. *El pensamiento de...*, cit. p. 18.

forma permanece en su carácter de acto sobre la materia, la forma y el *esse* no son «acto» de la misma naturaleza.

Mientras que la forma es acto con un carácter únicamente esencial, al hacer que el ente sea lo que es, el acto del *esse* es de raigambre existencial, ya que gracias a él el ente existe (...). Sobrepujando el plano esencial, santo Tomás estima que el *esse* actualiza a la materia y a la forma, o sea a la esencia misma, haciendo de ella un ente real y existente²²⁵.

La esencia, la cual agotaba para Gilson ontológicamente lo real, queda ahora no como elemento último y de mayor actualidad, ya que, además de la materia y la forma, el ente indica el acto de ser²²⁶.

A partir, pues, de esta novedad de concebir el *esse* principalmente como acto (*actus essendi*), todo el entramado ontológico de lo real que compone el ente queda completamente cambiado. En los distintos apartados que vamos a desarrollar a continuación, trataré de exponer cómo actúa el *esse ut actus* en la metafísica tomista del ser según entiende Gilson, y qué implicaciones tiene esta principal novedad, señalada por los especialistas, sobre todo por el Francés, como el corazón de lo real.

b) El *actus essendi* como causa de la existencia de los entes

Aquel aspecto que la ontología aristotélica no podía abarcar en un marco metafísico esencialista²²⁷, es donde nuestro autor ve lo más genuino de la filosofía del ser de Tomás de Aquino, un elemento que nos está conduciendo como hilo conductor a la hora de desarrollar nuestra investigación, y que versa sobre la pregunta *por qué* el ente. En el fondo, santo Tomás, según la interpretación del medievalista francés, tendría la respuesta a la pregunta metafísica por antonomasia, la que preocupaba a Heidegger y hemos tomado al inicio de nuestro trabajo, aquella de *por qué el ser y no más bien la nada*.

²²⁵ *Ibid.*, 19.

²²⁶ Cf. *Ibid.*, 20. μ

²²⁷ Cf. GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p. 197.

Haber descubierto que el ser, a parte de ser la *substantia* es, principalmente, *actus*, nos hace saber que el ente llega a ser un ente real, existente, no meramente ente posible o del pensamiento, gracias al *actus essendi*, al *esse*, concebido como *actus* radicalmente entendido, acto que produce la existencia; y ello porque la fuente originaria del ser, también más allá de Aristóteles no es, sobre todo, Acto Puro de un pensar²²⁸, sino Acto Puro de existencia. Dios es el *ipsum Esse*, el Ser, no el que *posee* el existir en un grado más alto, sino que *es* «el» Ser, es decir, *Actus Purus Essendi*²²⁹. Por esta razón, la venida a la existencia del ente acontece mediante un acto de creación, el cual se entiende metafísicamente como el advenimiento al ente del *esse*, concebido como *actus*. El ente viene a la existencia a través de un acto metafísico, el *actus essendi*.

La existencia de cualquier ente proviene de un «acto» que hace ser a ese ente. La luz, a través del acto de lucir; la blancura, porque existe un ser que ejerce el acto de ser blanco. Por eso, el acto mismo de existir se sitúa en el corazón de lo real o, si se prefiere, en la raíz misma de lo real. Es, pues, el principio de los principios de la realidad²³⁰.

Esta es la razón de por qué Gilson se muestra dialécticamente intransigente con aquellas interpretaciones del Aquinate que pasan por alto o no ponen cuidadosamente el acento en definir el ser en su originalidad metafísica, netamente separado en su significado de lo que es el ente como tal, y claramente explicado en su verdadera radicalidad, que es ser “la energía original de donde fluye todo lo que merece el nombre de ser”²³¹. Como queriéndose, entre líneas, contraponerse a las aporías que la crítica kantiana hacía a la abstracción intelectual propia de la época anterior, Gilson defiende que los cien táleros de Kant tienen el mismo valor existencial que el ente aprehendido como mero ente,

²²⁸ Cf. GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 87.

²²⁹ Cf. FORMET, E. (1988). *El problema de Dios en la metafísica*. Barcelona: PPU, 154.

²³⁰ Cf. GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. pp. 249-250.

²³¹ GILSON, É. *Dios y la filosofía...*, cit. p. 84. Añade, además, una idea que apunta hacia la conclusión de nuestra tesis: “Tal mundo existencial sólo puede tener como causa un Dios supremamente existencial”. *Ibid.*, 84.

es decir, como un bloque en el que no cabe análisis metafísico alguno, método que, de por sí, impide cualquier diferenciación ontológica y existencial.

El ente posible sólo puede dejar su valencia meramente potencial a través de un acto. Pero no el acto entendido como forma, según el esquema aristotélico, sino el *actus essendi*, que es el acto que confiere al ente la existencia real, el que hace pasar a la substancia de la mera posibilidad (potencia) a la existencia real (acto). Por este motivo, es importante evidenciar cómo la filosofía del ser de santo Tomás, según la entiende Étienne Gilson, requiere de una gran sutileza metafísica, con el fin de poner en claro que, esta consideración del ser como acto, lleva consigo necesariamente la distinción —como trataré en los siguientes puntos— entre el orden formal y el orden existencial, cómo el *actus essendi* actúa en el ente como acto también por encima de la forma, dándole la posibilidad de que la misma forma sea puesta en acto, no por ella misma, que no puede, sino por el *esse*.

Es por ello, volviendo a la refutación del criticismo kantiano, que lo que tiene el ser, es por eso mismo, actualmente existente²³². Pero, lo que no es actualmente existente, no es nada, como los cien táleros; pues, cualquier otra perfección, para ser real, presupone la existencia²³³. El *esse* es, por tanto, la perfección suprema, condición de cualquier otra, “la perfección de las perfecciones”²³⁴.

La multiplicité des créatures révèle l'existence de différentes perfections et, en même temps, elle présente une perfection commune à tous les étants, c'est-à-dire, l'*esse*. L'être transcende toute autre perfection, parce qu'il se trouve réalisé dans chacune d'elles. Tout acte présuppose l'être et le manifeste de manière variée: la vie, une couleur, une vertu, une action participent de l'être, et, cela à divers degrés. Telle participation de l'être, jointe à la diversité du mode de le posséder et de le manifester montre que toutes les créatures sont composées d'un acte (l'être), qui englobe de façon

²³² Cf. GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 102.

²³³ Cf. GILSON, É. *Elementos de filosofía cristiana...*, cit. p. 132.

²³⁴ Cf. GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p. 250.

éminente toutes leurs perfections, et d'une puissance (l'essence), qui le limite à un degré déterminé²³⁵.

c) Procedencia ontológica del *ens* respecto del *esse*

En cuanto a la procedencia ontológica del *ens* respecto del *esse*, conviene no invertir los términos, como —siempre en la denuncia de Gilson— pretende la ontología esencialista. El problema surge cuando se parte de la substancia para encontrar la existencia. Por ese camino estamos siempre en peligro de caer en la antinomia kantiana o, peor aún, en el *Dasein* heideggeriano; en un ente que está *ahí*, pero del que no podemos conocer su raíz existencial, la causa ontológica que «produce» su existencia, dejándonos, en consecuencia, en un mundo de esencias donde todo es solamente una mera posibilidad, donde el ser pensable y el ser real se identifican; donde la idea platónica y la realidad se confunden; donde la substancia, a la que se le presupone la existencia, aplicada la crítica de Kant, no se deja explicar sólo con los argumentos de Aristóteles.

Gilson reconoce que la tendencia natural del espíritu humano es ir de la esencia a la existencia. La razón que él da para justificar este hecho del espíritu humano, es que el intelecto abstrae la esencia del ente y forma el concepto, y así se siente cómodo porque tiene a qué acogerse. En cambio, según el pensador francés, desde el punto de vista metafísico, el estudio debe hacerse invirtiendo el orden. Como veremos en seguida, si bien es cierto que no podemos formarnos concepto de la existencia, en cambio, sí que podemos alcanzarla mediante el «juicio». El

²³⁵ “La multiplicidad de los entes revela la existencia de diferentes perfecciones y, al mismo tiempo, presenta una perfección común a todos ellos, a saber, el *esse*. El ser trasciende toda otra perfección, porque se encuentra realizado en cada una de ellas. Todo acto presupone el ser, y lo manifiesta de manera variada: la vida, un color, una virtud, una acción, participan del ser, y esto se da en diversos grados. Tal participación del ser, unida a la diversidad de modos de poseer y manifestar el ser, muestra que todas las criaturas están compuestas de un acto (el ser), que engloba de una manera eminente todas sus perfecciones, y de una potencia (la esencia), que lo limita a un grado determinado”. LA CRUZ, C. *La problematique de l'être...*, cit. p. 99.

metafísico tiene que partir de la existencia para ir, desde ella, a la esencia, de lo contrario, jamás saldrá del laberinto «crítico»: “Al revés de la inclinación natural, hay que hacer ascender el ente hasta el plano del *esse*, no para confundirlos, sino para señalar suficientemente que el ente sólo es tal «por», y «en relación al», acto de existir”²³⁶.

d) El *actus essendi*, fuente originaria de actualidad del *ens*

El *actus essendi* es fuente originaria de actualidad del ente. No podemos decir de una cosa que tiene actualidad sino en tanto que existe: “Lo que tiene el ser es, por eso mismo, actualmente existente. Pero, lo que no es actualmente existente, no es nada, pues, toda otra perfección, para ser real, presupone la existencia”²³⁷. El existir (*ipsum esse*) es la actualidad de todo lo demás, comprendidas las formas, como se viene diciendo: *esse est actualitas omnium actuum*²³⁸. Hemos definido el *actus essendi* como “perfección de todas las perfecciones” porque, sin la existencia, nada hay, y para que algo venga a la existencia necesita un elemento actualizante que le confiera actualidad²³⁹.

Más allá de lo más perfecto y profundo que hay en lo real no encontramos cosa alguna. Lo más perfecto es el existir, “puesto que se comporta respecto de todas las cosas como su acto”²⁴⁰. Para explicar este entramado metafísico de lo real, tuvo santo Tomás que esforzarse sobremanera para poner en luz la especificidad y la transcendencia del *esse*: “El ser (*esse*) es más íntimo a todo aquello que lo determina”²⁴¹. El ser es el acto último del que todas las cosas pueden participar, aunque él mismo no participa de nada²⁴².

²³⁶ GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p. 250.

²³⁷ GILSON, É. “Elementos de una metafísica tomista del ser” ..., cit. p. 6.

²³⁸ GILSON, É. *El ser y los filósofos...*, cit. p. 230.

²³⁹ GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p. 251.

²⁴⁰ *Ibíd.*, 251.

²⁴¹ *Ibíd.*, 252.

²⁴² Cf. GILSON, É. *El ser y los filósofos...*, cit. p. 231.

e) La determinación extrínseca del *actus essendi* sobre la esencia en la constitución del ente

Con respecto a lo que defendió Francisco Suárez, Gilson afirma, con santo Tomás de Aquino, la determinación extrínseca del *actus essendi* sobre la esencia, en la constitución del ente. Después de dejar sentado que, “cualquier cosa que pueda imaginarse que determina el existir, la forma o la materia, por ejemplo, no puede ser una pura nada, pues es parte del ente”²⁴³, nuestro autor explica que no puede ser parte del ente más que en virtud de un acto de existir.

Prima rerum creatarum est esse. Esta fórmula del *Liber De Causis* no significa ya que la primera realidad que merezca el nombre de ser sea producida por un principio transcendente al ser mismo, sino que quiere decir, al contrario, que, de un primer principio que es el *Esse* absoluto, vienen, por vía de creación, actos de *esse*, finitos y limitados por sus esencias, pero en cada uno de los cuales se haya, en primer lugar, como condición de posibilidad de todo lo demás, su propio acto de existir²⁴⁴.

Paradójicamente, el ser, el cual da la actualidad a la esencia, en cambio, necesita de ésta para componer el ente, puesto que el existir no puede advenir sobre una pura nada. La esencia, ella sola, no puede constituir el ente; pero, al mismo tiempo, aún en su pura potencialidad, es la que hace como de receptáculo necesario al acto de existir en orden a la constitución ontológica del ente: “La referencia del ser a las demás cosas no es, pues, la de lo que recibe a lo que es recibido, sino, más bien, la de lo que es recibido a lo que recibe”²⁴⁵.

Lo que Gilson subraya aquí es que, a esta esencia que recibe el acto de ser, tal actualización le es conferida de modo «extrínseco», y no intrínseco, como defendieron, entre otros, Suárez. Es, pues, imposible que la determinación de un acto de existir le venga al ente desde fuera, es decir, de otra cosa que de sí mismo. La esencia, al «no ser más que» tal o cual «*esse*», no el *esse* absoluto y único del que

²⁴³ GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p. 254.

²⁴⁴ GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 105.

²⁴⁵ GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p. 250.

hemos hablado²⁴⁶: “El Acto Puro de existir es íntegramente acto, es decir, que es en todos los aspectos y en todos los órdenes, por la sencilla razón de que siendo anterior a todos como condición de su misma posibilidad, trasciéndelos a todos”²⁴⁷. El *actus essendi* se especifica o se determina por lo que le falta, dándose aquí una nueva paradoja, a saber, que en este caso es la potencia la que determina al acto, en el sentido, al menos, de que su grado propio de potencialidad está inscrito en cada acto finito de existir.

Cada esencia es puesta por un acto de existir que ella no es, y que la incluye como su autodeterminación. Fuera del Acto Puro de existir, nada puede existir; es, pues, la jerarquía de los actos de existir la que fundamenta y regula la de las esencias, pues cada una de ellas sólo expresa la intensidad propia de un cierto acto de existencia (...). Es preciso que, allí donde la esencia existe, la existencia se añade a ella en cierto modo desde fuera, como una determinación extrínseca que le confiere el acto de existencia²⁴⁸.

Así, podemos concluir, contrariamente a la conclusión de Kant, que las cosas no existen por ser solamente pensadas, sino por un acto que las hace ser, y este acto es el *actus essendi*.

f) El conocimiento del *actus essendi* a través del juicio

Dando un nuevo paso adelante, nos vamos a detener ahora en un punto igualmente importante del análisis metafísico del *actus essendi*, que toca el delicado asunto del modo de acceso a su conocimiento, en concreto, el problema de la diferencia entre el juicio copulativo y el juicio de existencia, que es el que nos dará el acceso, según Gilson, al conocimiento del ser como acto.

En este punto, otro tomista contemporáneo a Gilson, Jacques Maritain, defendió una teoría del modo de conocimiento del *esse* un tanto distinta a la de su compañero, y siempre en un debate fraterno y sincero, intercambiaron sus

²⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 254.

²⁴⁷ GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 104.

²⁴⁸ GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p. 255.

diferentes puntos de vista, de tal manera que, incluso esta correspondencia, fue publicada²⁴⁹. El asunto central de este debate no tiene interés directo en nuestra investigación, por lo que no entraremos en él.

Podemos encarar el asunto con este sencillo, pero conciso y clarividente silogismo de Gilson: “El existir es un acto, luego hace falta un acto para expresarlo. Por esta razón, además, el nervio activo del juicio, que es su cópula, es siempre un verbo, que es precisamente el verbo «es»”²⁵⁰. Todo juicio expresa, de alguna manera, el ser, pero sólo hay una que, a través de él, significa el existir, como vamos a intentar explicar en este apartado.

Gilson parte del clásico ejemplo “Sócrates es”. Esta proposición expresa tanto la «existencia real» de Sócrates como la «substancia Sócrates». En cambio, cuando afirmamos “Sócrates es hombre” o “Sócrates es blanco”, en este juicio el verbo «es» no representa más que el papel de cópula. Hace referencia a la esencia de Sócrates, bien que es hombre, bien que es blanco (accidente), componentes ambos pertenecientes a su substancia, por un lado, y a su naturaleza, por otro. En este caso, como puede apreciarse, el valor existencial del juicio copulativo es menos directo y, en consecuencia, menos aparente, aunque no por ello, como veremos a continuación, deja de subsistir completamente²⁵¹.

Santo Tomás hace observar que, la cópula «es» expresa el predicado: *semper ponitur ex parte praedicati* (*In I Peri Hermeneias*, cap. 3, lect. 5, n. 8), y no ya al sujeto, como era el caso en los juicios de existencia. En cambio, cuando decimos “Sócrates es”, el verbo indica que Sócrates es alguien que existe; pero, en “Sócrates es blanco”, no es la existencia la que se predica, sino el predicado, que es el juicio de la proposición, en este caso, el hecho de ser blanco. Aquí es una propiedad de Sócrates la que está significada y no tanto su existencia. Tomada así, la cópula «es» no posee su valencia principal y primera que es la existencia actual, sino otra

²⁴⁹ Gran parte de una de las tesis doctorales que hemos citado en este trabajo (“*La problematique de l’être et de Dieu selon Étienne Gilson*”, de La Cruz, Clark), dedica un capítulo entero al estudio de esta controversia entre Gilson y Maritain.

²⁵⁰ GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p. 264.

²⁵¹ Cf. *Ibid.*, 265.

que podemos considerar más secundaria, pero que deriva, no obstante, de la principal²⁵².

Lo primero que entiende el pensamiento al decir «es», es el acto mismo de existir, es decir, esta actualidad absoluta que es la existencia actual; pero, allende la actualidad de existir, que es su significación principal, este verbo designa secundariamente toda actualidad en general, principalmente la de la forma, ya sea substancial o accidental. Ahora bien, formar un juicio es significar que la forma «hombre» es inherente a Sócrates como acto constitutivo de su substancia. «Sócrates es blanco», significa la determinación actual del sujeto Sócrates por esta determinación accidental «blanco»²⁵³.

Justamente porque el verbo «es» significa, en primer lugar, la actualidad, como vimos, puede significar accesoriamente, o como dice Santo Tomás, «cosignificar», la composición de toda forma con el sujeto del cual es acto. La fórmula en la que se dice esta composición es la proposición o juicio. Así, podemos comprender en qué sentido sólo a través del juicio podemos alcanzar la existencia. No por el mismo camino por el que conocemos el *ens commune*, a través de la formación del concepto en el intelecto, sino por el juicio que llamamos de existencia. Hemos subrayado en los párrafos anteriores, al hablar de cómo se comporta el *actus essendi*, que el acto es la raíz misma de lo real; por eso, sólo el acto de juzgar puede alcanzar lo real en su raíz. Este es el modo por el que normalmente usamos el verbo «es» como una cópula, para enunciar que una substancia cualquiera «existe-con-tal-determinación»²⁵⁴. La condición de que podamos ver en una proposición donde aparezca el verbo ser su valencia existencial, es que la unidad así formada del compuesto se establezca, además, como un ser real, o sea, que tenga su ser total fuera del pensamiento, y que el acto último de existir sea el que determine a ese compuesto²⁵⁵. De esta forma, no sólo se expresa el valor existencial del ente sino que se trasciende el idealismo crítico.

²⁵² Cf. *Ibid.*, 266.

²⁵³ Cf. *Ibid.*, 265.

²⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 266.

²⁵⁵ Cf. GILSON, É (1986). *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, París: Vrin, 211.

Únicamente, entonces, el pensamiento usa el verbo «es» con la significación existencial, que es su significación propia, así como el existir es el acto de los actos: *actualitas omnium actuum*, el verbo ES significa, ante todo, el existir en acto: *est simpliciter dictum, significat «in acto esse»*²⁵⁶.

Con esta explicación, Gilson se aparta de la interpretación que Maritain propone del conocimiento del *esse*. Para él, podemos aprehenderlo a través de un acto de intuición; operación que, según su parecer, es extraña al pensamiento de santo Tomás, además de no encontrarse en la obra del Aquinate.

L'historien français constate tout d'abord que Saint Thomas lui-même ne parle nulle part de cette intuition qui, s'il l'eut jugée nécessaire, aurait dû occuper une place d'honneur dans sa doctrine (cita *El Tomismo*, 188). En outre, il y voit un don spécial, plus proche de la grace religieuse que de la lumière naturele du métaphysicien, car l'expérience métaphysique ne se distingue pas de l'expérience physique par sa rareté ni le mystérieux de son acte, mais simplement par la nature spécifique de son objet (cita *Les constantes philosophiques de l'être*, 153)²⁵⁷.

g) Respuesta de Gilson a las objeciones planteadas: la «cosificación» del *esse*, y el conceptualismo metafísico

Una de las objeciones que se le han presentado históricamente a la doctrina del *actus essendi* ha sido producida por lo que podemos llamar su «esencialización», es decir, haber reducido el *esse* a una «cosa».

²⁵⁶ GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p. 267.

²⁵⁷ "El historiador francés constata que el mismo santo Tomás no habla nunca de esta intuición que, si él ha juzgado necesaria, habría de ocupar un lugar de honor en su doctrina. Una adición, que estaría más próxima a una gracia religiosa que de la luz natural de los metafísicos, pues la experiencia metafísica no se distingue de la experiencia física por su rareza, ni lo misterioso de su acto, sino simplemente por la naturaleza específica de su objeto". LA CRUZ, C. *La problematique de...*, cit. p. 114.

El problema parte de querer «aferrar» el ser a través del entendimiento, hacer de él lo que, por su naturaleza, ni es ni puede ser. Gilson arguye que no es posible concebir el ser como acto si se le hace ser una esencia. Al hacerlo derivar de la esencia, el ser se convierte al final en «otra esencia», y cuando entonces, como esencia, uno se pregunta *qué es el ser*, se encuentra con que nada hay en lo real que nos hable de «algo» que pueda ser denominado «existencia». Como el pensador francés manifiesta, desde este punto de vista, el argumento es formalmente irrefutable, pero jamás encontraremos a Tomás de Aquino ahí²⁵⁸.

¿Por qué se detuvo la mente griega espontáneamente en la noción de naturaleza o de esencia, como explicación última? Porque, para nuestra experiencia humana, la existencia es siempre añadidura de toda esencia particular; porque sólo conocemos directamente las cosas individuales y sensibles que existen y cuya existencia consiste meramente en ser esa y aquella cosa individual. La existencia de un roble se limita, evidentemente, a ser roble o, mejor, a ser ese roble particular; y algo análogo podría decirse de todo lo demás²⁵⁹.

El *esse* no es una esencia ni deriva de la esencia del ente. Si fuera una esencia, estaríamos ante «algo», ante una «cosa» susceptible de aprehender y delimitar con nuestro entendimiento. Pero, como advierte Gilson, el primer error del que hay que salir es el de hacer del ser una «cosa». Si el *esse* no es una esencia, entonces, para los críticos del *actus essendi*, no es nada, porque lo que no es esencia, nada es, pues de lo que no es algo concreto no conocemos nada en la realidad.

Pero ¿qué significa esto sino que la esencia de todas y cada una de las cosas no es la existencia misma, sino sólo una de las muchas posibles participaciones de tal existencia? (...). Esto significa que la existencia no es cosa, sino el acto que obliga a la cosa a ser lo que es (...). Para nuestra experiencia humana, no hay cosa alguna cuya esencia sea “ser” sin ser “cierta

²⁵⁸ Cf. GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 102.

²⁵⁹ GILSON, É. *Dios y la filosofía...*, cit. p. 87.

cosa". Nunca sirve la existencia como definición de ninguna cosa empíricamente dada, sino que debe ser concebida como distinta de la cosa²⁶⁰.

Cambiamos, con Gilson, la perspectiva del análisis. Consideremos que el *esse* no es una esencia. Entonces, ¿qué es? Y la respuesta es: un «acto». Y por la naturaleza metafísica del *actus*, no es coherente «esencializar» lo que, de suyo, no puede ser esencia, como es el caso del acto. El acto es un principio dinamizador de la esencia. Es el principio que actualiza tanto a la esencia como a todo lo que, en sí, es pura potencialidad. Esto incluye, insistamos, a la misma «forma», la cual, en su propio orden, actúa como acto. Pero, la forma, como veremos en los siguientes puntos, tiene que ser puesta en acto por algo que no puede ser, a su vez, una forma. Lo que pone a la forma en acto es el *esse*. La existencia viene al ente a través de la forma, pero lo que actualiza a la forma es el ser:

En la sustancia compuesta de materia y forma dase un doble orden: uno, de la materia a su forma, otro de la cosa ya compuesta al existir que participa. En efecto, el existir de la cosa no es ni su forma ni su materia, sino un *aliquid* que viene a la cosa por su forma²⁶¹.

La existencia no es una esencia, por tanto, no es una cosa. Esto nos conduce al segundo aspecto de la objeción: como del *actus essendi* no podemos formar concepto, nada es fuera de la esencia, por tanto, no es nada.

Evidentemente, pedirnos que veamos el universo como un mundo de actos existenciales particulares, referidos todos a una Auto-existencia suprema y absoluta, es estirar el poder de nuestra razón, esencialmente conceptual, hasta quebrarlo, o poco menos. Sabemos lo que debemos hacer, pero nos maravillamos si podemos hacerlo, porque no estamos seguros de que ello pueda ser hecho (...). La mente humana se siente incómoda frente a una realidad de la que no puede formar concepto apropiado. Tal ocurre, precisamente, con la existencia, pues nos es difícil reconocer que "soy" es un verbo activo, y quizá más difícil aún ver que "es" señala, en última instancia,

²⁶⁰ *Ibid.*, 88.

²⁶¹ GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 98.

no a lo que la cosa es, sino al acto de existir primitivo que causa tanto el mero ser como el ser precisamente lo que es. Sin embargo, quien entrevé esto va logrando atrapar la propia materia prima de que está hecho nuestro universo, y hasta comienza a percibir oscuramente la causa suprema de tal mundo²⁶².

Esta es una de las razones por las que Gilson llama «esencialista» a este modo de hacer metafísica, porque trata exclusivamente todo lo relacionado con la esencia del ente; es más, no ve más allá de la esencia aspecto alguno que no derive de ésta y que, por tanto, merezca o pueda ser estudiado. El único modo, entonces, de poder tener un conocimiento cierto del *esse* es, en primer lugar, desembarazarse de la tendencia natural del espíritu humano de querer concebir el ser como una esencia, es decir, querer conocerlo formando un concepto de aquello que no puede ser captado de este modo porque *no* es una esencia, una cosa. En segunda lugar, remitiéndonos a uno de los puntos anteriores, acercarnos al conocimiento del ser a través del «juicio de existencia».

En effet, réduit à connaissance de l'essence, la philosophie premier n'était plus que une logique des quiddités. Pour reprendre à pied d'oeuvre l'entreprise métaphysique, il faut se reporter au moment, antérieur à la distinction de l'essence et de l'existence, où l'être est simplement donné en fait dans la pensée comme une notion inévitable, irréductible et qui domine l'ordre entier de la connaissance parce qu'impliqué dans toutes ses opérations. L'être est pensé avant explicitement connu. Il nous est d'ailleurs impossible de parler de l'être ainsi primitivement donné sans le nommer et nous en faire une notion quelconque. Une fois distinctement reconnu par elle, l'être se trouve introduit partout, même là où lui-même n'a pas encore atteint la claire conscience de soi (...). Le difficile pour nous n'est pas d'y introduire la notion d'être, mais de nous représenter et de nous parler intérieurement une pensée telle que la leur, qui ne semble pas avoir opéré l'abstraction

²⁶² *Ibid.*, 89.

suprême et dépassé le niveau de la *res*, du *quod*, du *quae* ou de tout autre pluriel neutre pour signifier tout objet en général²⁶³.

En una de sus obras de madurez, *Les constantes philosophiques de l'être*, en polémica con Heidegger, Gilson trató de mostrar cómo no podemos tener un conocimiento del ser si no dejamos de acercarnos a él como una idea, un objeto del pensamiento. Casi comentando las reflexiones del ser del pensador alemán dice:

Dire qu'il n'y a pas d'expérience métaphysique de l'être parce qu'il n'y a pas d'idée de l'être, c'est suponer que la métaphysique de l'être devrait porter sur son idée, alors qu'elle doit porter sur l'être. Cette illusion est quasi universelle depuis que la philosophie est devenue la chose des professeurs, dont les idées sont le matériau propre, depuis que, oubliant la leçon de Platon, ils les ont conçues comme «ce dont il est possible de parler». Attribuant le physique à ce dont il y a sensation, nous réservons le métaphysique à ce dont il y a idée, si bien qu'où il n'y a pas idée, il ne pourrait plus y avoir de connaissance métaphysique. On ne peut contester cette division de la connaissance sans mettre en question la légitimité de

²⁶³ GILSON, É. "L'être et Dieu"..., *cit.* p. 184. "En efecto, reducido a conocimiento de la esencia, la filosofía primera no puede ser considerada ya sino una lógica de esencias (quiddidad). Para retomar los derroteros de la metafísica, debemos referirnos al momento anterior de la distinción de esencia y de existencia, donde el ser es simplemente dado en el hecho de un pensar, como una noción inevitable, irreducible y que domina el orden entero del conocimiento porque está implicado en todas sus operaciones. El ser es pensado antes de ser explícitamente conocido. Es para nosotros imposible hablar del ser así primitivamente donado sin ser nombrado y hecho para nosotros una noción cualquiera. Una vez reconocido distintamente por ella, el ser se encuentra introducido por todo, mismo donde él no puede ser aún alcanzado con plena consciencia de sí (...). Lo difícil para nosotros no es introducir la noción de ser, sino de representárnoslo como si nos pudiera hablar interiormente un tal pensamiento, porque sobrepasaría el nivel de la abstracción y el nivel de la *res*, del *quod*, del *quae* y de toda otra pluralidad neutra para significar todo objeto en general".

l'idéalisme, postulat à la fois et mal mortel de la pensée philosophique moderne (...). L'expérience de l'être est donc d'abord la perception sensible de l'étant, mais parce que l'étant, que nous percevons, inclut et présuppose son acte d'être (*suum proprium esse*) cette perception sensible chargée de substance intelligible offerte à l'intellect²⁶⁴.

Santo Tomás —sigue explicando Gilson— no pensó la existencia como una realidad desvinculada de la esencia, pues es bien explícito al declarar que no se la puede concebir sino como la de una substancia que existe. Separada del concepto del ente que existe, de la «cosa» real, la existencia como tal es un término vacío. Pero, como insiste nuestro autor, de ahí no debemos concluir que lo que no es objeto de concepto no puede ser objeto de conocimiento, y que, por tanto, lo que no es objeto de conocimiento, no existe.

Exigir que el *esse* sea conceptualizable, es querer que sea una cosa; mas, si lo que hemos dicho es verdad, el *esse* es el acto constitutivo último de todas las cosas, y, en consecuencia, no podría ser una de ellas. Es, pues, posible

²⁶⁴ GILSON, É. (1983). *Les constantes philosophiques de l'être*. Paris: Vrin, 152-153. "Decir que no hay experiencia metafísica del ser porque no tenemos una idea del ser, es suponer que la metafísica del ser debería usar una idea, entonces, sobre el ser. Esta ilusión es casi universal después que la filosofía ha devenido en algo de profesores, por tanto las ideas son la materia propia, después que, olvidada la lección de Platón, ellas son conocidas como «algo de lo que es posible hablar». Atribuían a la física lo que, por tanto, es una sensación, mientras que nosotros reservamos la metafísica a eso que tiene como propio el conocimiento metafísico. No podemos contestar a esta división del conocimiento sin poner en cuestión la legitimidad del idealismo, postulado a la vez y mal mortal del pensamiento filosófico moderno. La experiencia del ser es, pues, lo primero la percepción sensible del ente, pero porque el ente, que nosotros percibimos, incluye y presupone su acto de ser (*suum proprium esse*) esta percepción sensible cargada de substancia inteligible ofrecida al intelecto".

para una ontología que no sea un “cosismo” integral, hacer composición del existir con la esencia y distinguirlo de ella²⁶⁵.

2. DIFERENCIA ENTRE ENS Y ESSE

Una vez que ha sido expuesta de una manera más directa y sistemática la doctrina del *actus essendi* tomista en la interpretación de Étienne Gilson, puede resultar ahora más fácil articular las líneas y los matices más sobresalientes de una filosofía tomista del ser, siempre dentro de este marco comprensivo gilsoniano. La doctrina del *actus essendi* reorienta, en primer lugar, la misma noción de *ens*. Y esto lo primero que va a ser considerado.

Como hemos ido reseñando en cada apartado, Gilson reconoce en sus escritos que el objeto de la ciencia metafísica sigue siendo para santo Tomás el *ens*. Eso sí, recordando siempre que, en la obra del Aquinate, éste es definido como «aquello que tiene el ser»: *Nam ens dicitur quasi esse habens* (*In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis*, L. XII, 1.1, nº 2419). El ente es fundamentalmente para el Estagirita «lo que» éste es, o sea, la esencia. Como acaba de ser expuesto en el punto anterior, santo Tomás entiende igualmente el *ens* como «lo que es», pero subraya el «es» como acto metafísico, es decir, como lo que tiene el acto de ser (*esse habens*), más allá de su esencia o lo que el ente es²⁶⁶. El ente es lo que es, pero, para Tomás, que el ente sea es consecuencia de que el ente está ejerciendo el acto de ser²⁶⁷.

Ser es ante todo para él (Aristóteles) ser alguna cosa; más particularmente, y en el sentido pleno, es ser una de estas cosas que, gracias a su forma, poseen en sí mismas la razón suficiente de lo que ellas son (...).

²⁶⁵ GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 104.

²⁶⁶ Cf. FORMENT, E. (1988). *Filosofía del ser*. Barcelona: P.P.U., 80.

²⁶⁷ Cf. ECHAURI, R. *El pensamiento de...*, cit. p. 21.

Pero su ontología (de Aristóteles) no ha superado el plano del ser “entitativo”, o ser del *ens*, para alcanzar el acto existencial mismo del *esse*²⁶⁸.

La pregunta que ha motivado a una buena parte de los filósofos de nuestra cultura occidental, incluyendo a santo Tomás de Aquino, ha sido la de qué es «ente» (τί τὸ ὄν). Para responder, el primer cometido que se nos presenta es el de distinguir con esmero el significado de dos palabras que están, no obstante, estrechamente relacionadas. Nos referimos a las palabras *ens* y *esse*²⁶⁹.

En la interpretación gramatical de Gilson, en español la palabra «ser», como nombre (*ens*), se refiere a una substancia. La palabra «ser», como verbo (*esse*), es verbo y designa un acto²⁷⁰.

²⁶⁸ GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p. 220.

²⁶⁹ No todos los idiomas expresan esta relación y diversidad con el mismo éxito. Conocidos son los problemas que en la lengua francesa y en la española se han planteado para este análisis. Gilson ha planteado las dificultades que en francés acarrea la traducción de estas dos realidades con la misma palabra *être* en su artículo, GILSON, É. (1946). “Notes sur le vocabulaire de l’être”, *Mediaeval Studies*, N° 8, pp. 150-158. Cf. GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p. 242. Cf. DE SAINT-MARIE, J. (1985). “Étienne Gilson et la Métaphysique de la substance”, *Doctor communis*, vol. 38, p. 305. Con particular detenimiento crítico-histórico lo hace FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. pp. 22-31.

²⁷⁰ Cf. GILSON, É. *Dios y la Filosofía...*, cit. p. 82. Una de las ideas más subrayadas por Gilson es que, santo Tomás no es un mero comentador de Aristóteles sino más bien la que sigue, a saber, que, cuando el Aquinate comenta al Filósofo, da buena muestra de hasta qué punto lo ha entendido en profundidad, pero no sólo se ha quedado aquí sino que ha ido mucho más allá que aquél. En relación con la cuestión del ser como acto, Gilson cita a los siguientes autores como prueba de esta originalidad de la metafísica tomista: DEL PRADO, N. (1911). *De Veritate fundamentali philosophiae christianae*, Societé Saint Paul, Fribourg, pp. 7-11; OLGIAITI, F., *L’anima di San Tommaso, saggio filosofico intorno alla concezione tomista*, Milano: Vita e pensiero, s.d.; PRUCHE, B. (1947). *Existencialisme et acte d’être*, Grenoble: Arthaud; MARITAIN, J. (1935). *Sept leçons sur l’être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris: P. Tequi, s.d., 26-30.

Muy frecuentemente, «el ser» ha indicado el *ὄν* griego y el *ens* latino; en tal sentido, la fórmula clásica sobre el objeto de la metafísica, τὸ ὄν ἢ ὄν o *ens qua ens*, ha sido traducida por «el ser en cuanto ser». Pero, de esta manera, el ser como nombre absorbe la significación verbal, que el término ser también posee, creando una serie de confusiones, que aún reinan en el vocabulario metafísico²⁷¹.

Para evitar, a partir de la cuestión lingüística, un posible error de interpretación metafísica, él propone traducir *esse* en este segundo sentido, al menos en la lengua francesa, por «*exister*»²⁷². De igual modo, con el fin de darle en este caso la debida interpretación metafísica a este sentido de *esse*, la palabra que empleamos es la de «existencia», siempre, eso sí, entendiéndola no como mero *factum* sino como acto²⁷³. Con todo, como señala Echaury, el filósofo francés se fue

²⁷¹ ECHAURI, R. *El pensamiento de...*, cit. p. 23.

²⁷² Cf. *Ibid.*, 242. Cf. DE FINANCE, J. (1985). “L’«Esse» dans la Philosophie Chrétienne”, *Doctor Communis*, vol. 38, p. 270. Aceptando el término, pero advirtiéndolo de la posible ambigüedad si nos quedamos en el mero *factum*, se encuentra, GONZÁLEZ, Á. L. (2001). *Ser y Participación. Estudio sobre la cuarta vía tomista*. Pamplona: Eunsa, 106-107.

²⁷³ Según Gilson, la razón por la que santo Tomás no empleó el término *existere* para referirse al *actus essendi* sería doble: primero por mantener, en su diversidad de significados, la unidad entre ambos aspectos del *esse*. Segundo, porque *existere* no tenía entonces el sentido que tiene actualmente. Cf. GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p. 242. De igual modo, DE SOLANO AGUIRRE, F. (1949). “Dios y la Filosofía”, *Estudios Franciscanos*, vol. 50, p. 289; DE FINANCE, J. “L’«Esse» dans la Philosophie Chrétienne”..., cit. p. 269; DÍAZ ARAUJO, E. (1996). “Etienne Gilson: Sencillo Homenaje”, *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, vol. 2, p. 59; KELZ, C. “El tránsito de...”, cit. p. 169; FRANCA ZADRA, A., “La contribución histórica y metafísica de Etienne Gilson”, *Biblioteca Electrónica Cristiana. Biblioteca Virtual en Línea*, 22-12-2015, pp. 35 y 39; ECHAURI, R. (1996). “La noción de *Esse* en los primeros escritos de Santo Tomás”, *Sapientia*, vol. 51, p. 59; ELDERS, L. (2013). “El ser”, *Sapientia*, vol. 69 (234), p. 129. No obstante, recordemos que, en su último escrito sobre esta cuestión, se decantará menos por explicar de este modo la diferencia entre *ens* y *esse*

decantando por reservar la palabra «ser»²⁷⁴ exclusivamente para *esse*, referido al *actus essendi*.

Si bien en las primeras ediciones de sus obras filosóficas mayores, Gilson traducía, algunas veces, en *ens* por ser, en la segunda edición de *El ser y la esencia* afirma que habría modificado la terminología, si hubiese tenido que redactar nuevamente su obra: "Hoy escribiría sin titubear, de un extremo del libro hasta el otro, *étant*, tomado sustantivamente, para designar el *ens*, o «lo que tiene el ser», y reservaría la palabra *être*, tomado también sustantivamente, para significar lo que santo Tomás llamaba *esse* o *actus essendi*, que es el acto en virtud del cual un ente es un ser actual" (*El ser y la esencia*, 13)²⁷⁵.

Aún siendo diversos ambos sentidos de *ens* y *esse*, estos no pueden ser vistos como si su distinción real pudiera ser considerada rompiendo su unidad en la sustancia, pero al mismo tiempo esta unidad no puede interpretarse de tal modo que no permita conocer su diferencia metafísica real²⁷⁶. La prueba está en lo que venimos diciendo en este punto, a saber, que «ser» como *ens* deriva del verbo «ser» como *esse*, el cual habíamos dicho hace referencia a la existencia entendida como acto²⁷⁷. No obstante, a la composición y distinción real en la sustancia entre su esencia y su existencia le vamos a dedicar el siguiente punto.

en detrimento de una consideración del *ens* como tal gracias principalmente al *actus essendi*.

²⁷⁴ Vid., nota 188.

²⁷⁵ ECHAURI, R. *El pensamiento de...*, cit. p. 24.

²⁷⁶ Cf. GILSON, É. "L'Être et Dieu" ..., cit. 197. Cf. DE FINANCE, "L'«Esse» dans...", cit. p. 272. Cf. ECHAURI, R. *El pensamiento de...*, cit. p. 23. Cf. LIVI, A. *Étienne Gilson e...*, cit. p. 200.

²⁷⁷ Cf. GILSON, É. *El ser y los filósofos...*, cit. p. 210. Véanse también las siguientes obras, GILSON, É. "L'Être et Dieu" ..., cit. p. 201; GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 85.

Así pues, el *ens*, entendido nominalmente, indica *directamente* el *actus essendi*, y sólo *indirectamente* a la *essentia*²⁷⁸. En seguida recuperaremos esta idea para profundizarla. Pero resaltemos de esta fórmula²⁷⁹ la claridad y la firmeza con que Gilson pretende en este escrito de carácter sintético de todo su pensamiento mostrar con fuerza sobre qué idea se apoya la metafísica del ser de santo Tomás. Esto no niega lógicamente que la *essentia* pertenezca al *ens* como un todo con él (substancia) sino que aquello por lo que el *ens* «es», en el sentido de su existencia, es el *actus essendi*.

El ente (*ens*) designa, por lo tanto, lo que es o está siendo y el ser (*esse*) señala el es o estar de ese «lo que», o sea del ente (...). El ser del ente ha sido determinado por santo Tomás, no como el mero estar siendo del ente, sino como el acto de ser (*actus essendi*) que el ente ejerce y en virtud del cual existe. El *esse* tomista señala, por cierto, el ser del ente, pero no es simplemente su estar siendo, sino su acto. En este sentido, el acto de ser respalda y funda el estar siendo del ente, pero es mucho más que eso, ya que ha sido concebido como el acto de la esencia (*actus essentiae*), o sea como aquello que, al actualizar la esencia, hace de ella y con ella, un ente real y existente²⁸⁰.

3. COMPOSICIÓN Y DISTINCIÓN REAL DE ESENCIA Y SER

En el corazón de la doctrina tomista está el primado del ser en el ente, porque, como dice Gilson, cada ser existe gracias a la fecundación de una esencia a través de un acto de ser, y este ser es concebido como «principio constitutivo del ente»²⁸¹. Lo que nos interesa destacar en este punto es, principalmente, probar cómo Gilson encuentra en la obra del Aquinate argumentos suficientes que le

²⁷⁸ Cf. *Ibid.*, 84. Cf. GILSON, É. "De la notion d'être divine dans la philosophie de...", *cit.* p. 120. Cf. GILSON, É. "L'Être et Dieu" ..., *cit.* p. 400.

²⁷⁹ *Ens non dicit quidditatem, sed solum actus essendi, cum sit principium ipsum.* TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, 8, 4, 3.

²⁸⁰ ECHAURI, R. *El pensamiento de...*, *cit.* p. 25.

²⁸¹ Cf. GOOK, K. *L'essere e Dio nel...*, *cit.* p. 104.

permiten sostener la composición y distinción real de esencia y ser en el ente. En un segundo momento, veremos cómo el *esse*, concebido como acto, se relaciona con la *essentia* para concluir, finalmente, en la primacía sobre ella.

Un estudio detallado de los escritos de Gilson sobre este tema, nos permite percibir que estamos ante uno de los puntos histórica y actualmente más controvertidos, y, a la vez, importantes en orden a enfocar de una determinada manera una metafísica del ser, además de llegar a la cuestión de Dios, como el Único en que esencia y ser se identifican, siendo este hecho la base de la distinción y composición real. Presentaré, por tanto, esta cuestión en dos partes: en la primera trataré de la fundamentación de la distinción real a través de la doctrina del *ipsum Esse*; y, en la segunda, el análisis gilsoniano de los textos tomistas donde se prueba la distinción real.

a) El *ipsum Esse* como fundamento de la distinción real

Toda esta cuestión se plantea a partir de esta afirmación de Gilson: “Partamos, pues, del acto puro de existir, y no de su calco conceptual y abstracto. Si existe ese tal subsistente por sí, que sea el *ipsum Esse*, sólo puede ser uno”²⁸². Para el pensador francés, la noción de Dios como causa suprema y ser por sí es capital y fundamento de la unidad ontológica de la realidad.

Si ninguna cosa tiene como naturaleza «ser», ninguna naturaleza de las cosas conocidas contendrá en sí la razón suficiente de su existencia. Lo más que hará será apuntar hacia la única causa concebible de tal existencia. Más allá de un mundo en el que «ser» anda por todas partes al alcance de la mano, y en el que cada naturaleza puede explicar lo que son otras, pero no la existencia de ninguna, debe haber alguna causa cuya esencia misma sea «ser». Poner tal ser, cuya esencia es un Acto puro de existencia es decir, cuya esencia no es ser esto y lo otro, sino puro «ser», es también poner al Dios cristiano como causa suprema del universo. Aún siendo el Dios más profundamente escondido, “El que es” es también el más obvio, pues las

²⁸² GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 106.

cosas, al revelar al metafísico que no pueden dar razón de su propia existencia, apuntan el hecho de que hay una causa suprema en la que coinciden la esencia y la existencia²⁸³.

Un enfoque metafísicamente «realista» parte siempre del mundo y de la experiencia. En cambio, la estructura “lógica” de la misma realidad nos ayuda a pensar rectamente lo que es o no es posible, en metafísica. He aquí uno de los ejemplos que podríamos aducir en favor de esta afirmación. La observación de la realidad tal como ella es, nos permite concluir que, los seres contingentes ni son, ni pueden ser, fundamento de su propio ser, luego necesitan una causa que sea un ser necesario que sea, él mismo, el ser subsistente²⁸⁴. Es la misma estructura de la realidad la que nos impide no pensar en este ser sino como «uno», porque su no unidad repudia al entendimiento e iría contra el principio de no-contradicción²⁸⁵. Dilucidar esto no carece de importancia, porque si tenemos que examinar el papel que el acto de ser ejerce sobre la esencia en el ente, esto sólo puede tener sentido en una metafísica realista que fundamente su por qué en la diferencia ontológica entre el ser subsistente y lo que existe por participación. Si sólo el *ipsum Esse* «es», en el sentido de que sólo él puede ser, entonces los demás seres *no* pueden ser «el» ser, sino que, como dice Gilson, «poseen» el ser.

Pero, ¿cómo sucede, por el contrario, que los seres sean múltiples? Para entenderlo, hay que admitir una diferencia radical entre lo que es el existir mismo, y lo que lo posee. Todo lo que es, fuera de Dios, posee la existencia (*omne autem quod est, esse habet*), es decir, que no la tiene sino como participación. Para explicar, pues, los existentes finitos dados en la experiencia, nos vemos obligados a concebir cada uno de ellos como

²⁸³ GILSON, É. *Dios y la filosofía...*, cit. p. 90.

²⁸⁴ Cf. GILSON, É. *La filosofía en la Edad Media...*, cit. p. 494.

²⁸⁵ Ningún ser compuesto de esencia y ser, por tanto, contingente, puede ser el Ser necesario, cuya esencia o naturaleza es puro ser. Este Ser que llamamos ontológicamente «necesario» sólo puede ser «uno», porque no puede haber dos, de lo contrario, uno de ellos haría «contingente» al otro.

compuesto de “lo que es” (su substancia o esencia), y del acto de existir, o *esse*, en virtud del cual esta substancia o esencia existe²⁸⁶.

El *ipsum Esse* es, pues, el fundamento ontológico de la necesaria composición y distinción «real» de esencia y ser. Pero, queda ahora dilucidar cómo se comportan entre ambos, y cuál es el papel que el *esse* tiene sobre la *essentia*. Según la interpretación gilsoniana del *esse* tomista, el ser es aquello sin lo cual no sería lo demás. La composición real de esencia y existencia se da en una íntima unión en el existente concreto. El *esse* no procede de la *essentia*, sino que es la *essentia* la que procede del *esse*. De ahí que: “No se dice de un objeto cualquiera que *es* porque es un ente, sino que se dice, o debiera concebirse así, que es un *ente* porque *es*”²⁸⁷. El *esse* no es un accidente de la *essentia*. Viene a colación recordar una afirmación del punto anterior: “El ser es lo más íntimo que hay en cada cosa, y lo más profundo que hay en todas, puesto que se comporta como forma respecto de todo lo que hay en la cosa: *Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius, omnibus est, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt*”²⁸⁸. Si se considera el *esse* como accidente de la *essentia*, lo que correría peligro sería la misma unidad del ente. Aquí santo Tomás, siempre según Gilson, supo andar prudentemente entre lo que decía Avicena y lo que decía Averroes. Con el segundo, defendió que la existencia no es un accidente de la esencia; pero, con el

²⁸⁶ *Ibid.*, 106.

²⁸⁷ GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p. 259. Gilson cita aquí un texto de santo Tomás donde apoya esta tesis: “*Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia*” (*In IV. Metaph.*, lrct. 2, n. 558, p. 187). Y comenta: “La expresión *quasi constituitur* indica que, propiamente hablando, el *esse* no está constituido por los principios de la esencia; no lo es porque el *esse* es siempre el de un *ens*, luego de una esencia. Es en tanto que acto de esta esencia por lo que está constituido por sus principios”. *Ibid.*, 259, nota 62.

²⁸⁸ *Ibid.*, 260. Gilson cita *Sum. Th.*, I, 8, 1 ad 4m.

primero, defendió que la una no se confunde con la otra²⁸⁹. ¿Cómo sale Tomás del embrollo? Diciendo que el ser no se puede confundir con la esencia porque es su acto²⁹⁰.

Es trascendiendo el plano de la ontología esencial que les es común, como anula santo Tomás el conflicto de Averroes y Avicena. Al elevarse hasta allí, ve de una sola mirada en qué se distinguen la esencia y la existencia, en qué están unidas en la realidad. Se distinguen, pues no es la esencia la que alberga la raíz del existir, y éste mismo domina la esencia de la cual es acto. No obstante, están estrechamente unidas, pues si bien la esencia no contiene el existir, está contenida en él, de suerte que la existencia es lo más íntimo y profundo que hay. Avicena y Averroes se contradicen porque se mantienen en el mismo plano. Santo Tomás no contradice a uno ni a otro, los sobrepasa al ir hasta la raíz misma del ser, el *actus essendi*, el *ipsum esse*²⁹¹.

Como vimos en la parte histórica del conflicto entre los defensores de la composición real y sus detractores, la tendencia manifiesta, incluso en no pocos tomistas, ha sido hacer del *esse* un accidente de la *substantia*. Santo Tomás lo dice explícitamente en un pasaje del *De Potentia* (V, 4): *Esse non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiae (est enim actus essentiae), sed per quandam similitudinem, quia non est pars essentiae, sicut nec accidens*²⁹². A diferencia del ente, que está en devenir, el acto de ser del ente no está en devenir.

El *esse* del ente no es un ente, sino más bien aquello por lo que el ente es (...). Así pues, no hay nunca devenir de la forma sino por las formas, a las que el acto de ser (que es inmóvil) confiere existir en la materia en cada momento²⁹³.

Partiendo de la noción general de *ens*, el *esse* es lo que tiene el existir.

²⁸⁹ Cf. GILSON, É. *La Filosofía en la Edad Media...*, cit. p. 502.

²⁹⁰ Cf. *Ibíd.*, 261.

²⁹¹ *Ibíd.*, 262.

²⁹² GILSON, É. "Elementos de una metafísica tomista del ser" ..., cit. p. 8.

²⁹³ *Ibíd.*, 9.

Por eso, lo que posee el existir (*esse habens*) toma el nombre de ser (*ens*); el mismo concepto de ser como *ens* deriva del que designa el acto de existir (*esse*): *hoc nomen ens (...) imponitur ab ipso esse*. El término *ens*, por tanto, que principalmente quiere decir la cosa (*res*), cosignifica siempre el acto de existir²⁹⁴.

Étienne Gilson se esfuerza, por su parte, en subrayar que, estos dos co-principios metafísicos que constituyen el ente, no son dos realidades entendidas como dos «cosas» distintas. Según él, este es el punto de confusión a la hora de interpretar correctamente las fórmulas tomistas que explican la relación entre el *actus essendi* y la *essentia*. *Esse* y *essentia*, de entrada, no son «cosas». Es su composición lo que constituye la cosa, el *ens*. ¿Por qué, pues, decimos «reales» a cada uno de estos elementos? Porque “«ser» es, entonces, ser un «ser», del mismo modo que «ser tal» es ser «tal ser»”²⁹⁵. Según entiende Gilson, la existencia actual es la causa eficiente por la cual la esencia es, a su vez, la causa formal que hace que una existencia actual sea «tal existencia»²⁹⁶.

Indagando, finalmente, sobre la razón última de la individualidad de los seres, nos sale al paso el problema del *quid* que hace que esto sea posible. Afirmar sencillamente que cada ente posee una individualidad no es razón suficiente. Tenemos que encontrar, en la estructura ontológica del ente que es, qué hace que lo podamos concebir como *realmente* distinto de otro. El ente, en sí mismo considerado, como decimos, no puede ser razón suficiente, porque todos los entes son, pero saber que son no nos dice por qué son distintos unos de otros. Dijimos que la forma era el acto que constituye al ente en el ser «lo que» es, por tanto, explica la substancialidad o formalidad del ente, su ser «lo que» es, pero no la radicalidad de ser un ente que existe. Además, la esencia, al ser común según cada especie, menos aún puede justificar la individualidad y singularidad existencial de cada ente²⁹⁷. La esencia de cien caballos nada puede decirnos acerca

²⁹⁴ GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. pp. 111-112.

²⁹⁵ GILSON, É. *El ser y los filósofos...*, cit. p. 225.

²⁹⁶ Cf. GILSON, É. *Dios y la filosofía...*, cit. p. 90.

²⁹⁷ Cf. DE RAEYMAEKER, L. (1968²). *Filosofía del ser*. Madrid: Gredos, 113.

de la individualidad de cada uno de estos cien caballos. Sólo nos queda el *esse*, cuya radicalidad y primacía metafísica, según Gilson, constituye lo propio de la filosofía del ser de santo Tomás de Aquino. Para el Francés, el *actus essendi* hace a cada ente ser un ente distinto de otro ente.

Cada cosa es un ente distinto en virtud del *esse* que hace de ella un existente, pero su *esse* la hace distinta como ente (*ens*), no como cosa (*res*). Puesto que, como causa formal del ente, el acto de ser produce en todos el mismo efecto, no pueden ser diversificados más que por sus esencias o naturalezas (...). Tomás dice además, que el ser de un hombre y el de un caballo no son el mismo ser y que el ser de tal hombre no es el ser de tal otro. La razón de ello es que tal ser se distingue de tal otro no en tanto que ambos son, sino en tanto que son de tal o cual naturaleza²⁹⁸.

Esta superioridad del *esse* sobre la *essentia* no debe llevar a crear más confusión en el debate con aquellos que defienden una diferencia menos radical entre ambos elementos. Algunos autores no conformes con el pensamiento de Gilson, manifiestan su desacuerdo con él porque interpretan que, para el pensador francés, la esencia no vale nada, es un concepto metafísico vacío y totalmente olvidado. En cambio, si por una parte es verdad que Gilson acentúa por encima de todo lo que le parece más genuino del pensamiento de santo Tomás, y que este elemento fundamental es el *esse* (el *actus essendi*), por otro, nunca olvida tanto la unidad ontológica del ente, como el papel que, a su vez, la esencia juega junto al ser: "El *esse* confiere al ente la existencia actual, pero es la esencia como forma la que hace al ente ser lo que es. Actualizando una forma tal, el *esse* determina necesariamente un ente único, cuya unidad es la de su forma"²⁹⁹.

²⁹⁸ GILSON, É. "Elementos de una metafísica tomista del ser" ..., *cit.* p. 10.

²⁹⁹ *Ibid.*, 11. En el mismo sentido: "Después de Dios, que es *Esse* puro, absoluto y por lo mismo único, hasta la menor de las substancias de las que se puede decir que son, cada ser posee en propio el acto de existir en virtud del cual es: unumquodque est per suum proprium esse". En: *El ser y la esencia...*, 109.

b) Estudio gilsoniano de la distinción real en el Aquinate

Acerca del pensamiento de santo Tomás acerca de la distinción real, encontramos una interesante síntesis algo más detallada del en la investigación del profesor García Marqués. Esta sería la conclusión de su investigación:

Santo Tomás defendió siempre la composición y distinción real, incluso en la primera época, la que estaba marcada por el influjo de la doctrina de la accidentalidad del ser respecto de la esencia (...).

Esto no obstante, para desconcierto nuestro, se dan de forma simultánea textos, en esta misma época aviceniana, en que el ser es acto, y de carácter substancial. En cualquier caso, bajo el influjo de Averroes, pasaron a su último pensamiento los siguientes puntos: el ser y la esencia no se pueden considerar independientes, como en estado “neutro”. Asimismo, alejándose y poniendo en evidencia la inexactitud del accidentalismo del ser de Avicena, mostró que el *esse substantiale* está formado por los principios internos del ente, defendiendo así una substancialidad “que no se ordena *ad contradictoria*”. Como resultado de esto, acaba la primacía de la esencia evitándose el peligro del extrinsecismo y de la negación de la distinción real³⁰⁰.

Las obras en que Gilson trató más detenidamente nuestra cuestión son *El ser y la esencia*, y *El Tomismo*, pero, como se advirtió en el punto primero, en *Elementos de una metafísica tomista del ser*, su postura se ha visto sintetizada y matizada³⁰¹, aunque conservando las ideas principales.

Para entender acertadamente el genuino pensamiento de Santo Tomás sobre el ser en el pensamiento de nuestro autor, tenemos que advertir siempre este doble plano respecto del enfoque de la metafísica de Aristóteles. Ambos se complementan, pero están ordenados —dice Gilson— jerárquicamente.

³⁰⁰ GARCÍA MARQUÉS, A. (1989). *Necesidad y substancia*. Pamplona: Eunsa, 97-99.

³⁰¹ *Vid.* nota 9.

Toda la filosofía del ser de Tomás lleva impresa esta diferencia de importancia capital entre el orden del “ente en cuanto ente”, que es el de la sustancia, y el de la causa de este “ser en cuanto ser”, que es el de la existencia; y si se lleva esta lógica hasta el final, lleva al pensamiento hacia Dios³⁰².

Advertir esta dualidad en la que santo Tomás continuamente se mueve, pero tratándola de modo diferente según se dijo, dependiendo de si se está comentando a Aristóteles o expresando su propio pensamiento, es crucial para dilucidar el problema de la distinción de esencia y ser, porque, de nuevo según Gilson, si se plantea ésta desde el plano aristotélico de la sustancia, no se vería tal distinción, porque el ser y la *ὄυσία* se confunden³⁰³. Así sucede en su *Comentario sobre las Sentencias*. En él encontramos un ejemplo de cómo santo Tomás hace lo que más se repite en sus escritos: moverse en el nivel antedicho de la sustancia. En este escrito, propone una división tripartita del *esse* que, como vamos a observar, en nada se diferencia de la enseñanza del Maestro:

Se ha de saber que *esse* se dice de tres maneras. Primero, llámase *esse* a la quiddidad o naturaleza de la cosa, como cuando se dice que la definición es la fórmula que significa lo que es el ser, y, en efecto, la definición significa la quiddidad de la cosa. En segundo lugar, llámase *esse* al acto mismo de la esencia; así, por ejemplo, vivir, que es el *esse* de lo que vive, es el acto del alma; y no el acto segundo, que es su operación, sino su acto primero³⁰⁴.

Remontando desde lo que el alma hace hasta lo que el alma es, llegamos a la definición del *esse* como *quidditas*, entendiendo aquí el *esse* no más allá del plano substancial. De momento, no parece haber una consideración al menos explícita

³⁰² *Ibid.*, 82.

³⁰³ Cf. *Ibid.*, 83. Un ejemplo de santo Tomás comentador de Aristóteles, elucubrando desde su propio plano de la sustancia, es *In Metaph.*, lib. IV, lect. 2.

³⁰⁴ Ilustramos este nivel aristotélico de Tomás en este texto poniendo en paralelo los siguientes textos, tal como Gilson lo propone: TOMÁS DE AQUINO. *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a 1, ad 1. Cf. ARISTÓTELES. *De Anima*, II, 4, 415, b 13.

de la existencia. El alma, en su realidad más originaria, es vida, por tanto, el acto de su esencia, eso es su ser.

Al igual que hizo Aristóteles, en esta explicación vemos que santo Tomás — señala nuestro autor— identifica el *esse* con el acto primero o perfección primera, que es lo que hace que la substancia sea, y que sea lo que es. Este es el plano aristotélico del ser substancial, que es donde están los escritos del Estagirita³⁰⁵. El acto por el que la substancia es lo que es, en este orden, su acto primero, es la forma. Y, ciertamente, si nos referimos a la substancia “ya constituida”, nada habría que objetar.

Con todo, más allá de la sustancia que advertimos en los textos de Tomás, está su propio pensamiento, como venimos insistiendo. Un ejemplo de esta concordancia y diferencia lo tenemos cuando trata acerca de la relación entre el estudio del ser y del uno, que, además, le va a permitir concluir en la distinción real de esencia y ser, objeto que estamos considerando en este punto. Partimos de una afirmación acertada que escribe el Filósofo, y que Tomás comenta: *unum autem et ens significant unum naturam secundum diversa rationes*³⁰⁶. Esto es correcto en lo concerniente al ser y al uno; también es acertado en lo que respecta a la esencia o quiddidad, porque: “No se engendra jamás un hombre sin que se engendre un hombre existente, o no se corrompe un hombre sin que lo haga un hombre existente. Tanto lo que se engendra como lo que se corrompe es uno”³⁰⁷. La metafísica de Aristóteles sólo alcanza a ver la unidad del ser en la substancia, entendida como quiddidad, pues, cierto es que, lo que tiene la esencia, y lo que es uno, es el ente, la cosa en sí. Entonces —se pregunta Gilson— ¿quiere esto decir que entre la realidad existente y su existencia no hay ninguna distinción real, sino, al contrario, identidad real absoluta, con sola distinción de razón? Lo que para algunos tomistas y posteriores filósofos escolásticos, como Suárez, es un ejemplo

³⁰⁵ *Ibid.*, 84.

³⁰⁶ TOMÁS DE AQUINO. *In Metaph.*, IV, lect. 2, n° 549.

³⁰⁷ GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 84.

de cómo lo «real» es sólo y sólo puede ser el *ente existente*, para nuestro pensador es un ejemplo de una genuina singularidad³⁰⁸.

Santo Tomás —advierte Gilson— no habla de la relación del *esse* a la *essentia*, sino de la relación del *ens* a la *essentia*; y lo que dice, junto con Aristóteles, es que, lo que se designa con el nombre de «ser», es idéntico a lo que por otro lado se llama «uno», «cosa» u «hombre»³⁰⁹.

Esto es cierto una vez constituido el ser; pero, santo Tomás añade lo siguiente, que no había dicho Aristóteles: *hoc vero nomen ens imponitur ab actu essendi*.

Así como el objeto de que se habla es una “cosa” por su quiddidad, por su acto de existir es un “ser”. La quiddidad existente es pues idéntica al ser real definido por esa quiddidad. Que de un hombre que es se diga “es un hombre”, o “es un ser”, en ambos casos se habla seguramente de la misma cosa vista bajo dos aspectos diferentes; mas en modo alguno se sigue de ahí que el acto de existir (*actus essendi*) que da el ser a la esencia, no se distinga de la esencia misma sino con una distinción de razón. Todo sucede, pues, como si el tomismo hubiera heredado del aristotelismo la noción de la substancia concebida como un bloque ontológico sin grietas, en el que la esencia, la existencia y la unidad no son sino una cosa³¹⁰.

Y, en concordancia con este modo de razonar, escribió santo Tomás un ejemplo que se ha hecho célebre, tomado de la *Física* de Aristóteles. Por su interés, Gilson le dedica una detenida atención.

Sabido es que, en la *Física* de Aristóteles, los medios diáfanos, como el aire o el agua, por ejemplo, son los sujetos receptores de la luz. Ahora bien, la

³⁰⁸ Cf. GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 85.

³⁰⁹ Cf. MOYA OBRADORS, P. J. (1989). “Étienne Gilson ante las falsas interpretaciones del pensamiento de Santo Tomás de Aquino”. *Sapientia*, vol. XLIV, 193.

³¹⁰ GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 85. Esto no obstante, el mismo Gilson advierte de nuevo de que hay textos donde Santo Tomás no va más allá de ser comentarista del Filósofo identificando el ser real y la existencia.

luz impregna totalmente el diáfano que ilumina, pero no se le incorpora. La prueba está en que, en cuanto cesa la luz, el diáfano vuelve a la carencia de luz, que es la oscuridad. No sucede así con todas las energías físicas. Por ejemplo, cuando el fuego calienta una masa de agua, hace que esta masa posea la forma del calor, y por eso el agua continúa caliente después de retirado el fuego; en cambio, el aire no recibe la forma del ser luminoso como el agua recibe la del calor; el aire es iluminado, pero no se hace brillante como el sol, principio de la luz. Por eso, en cuanto el sol se oculta, el aire vuelve a la oscuridad. En este sentido, el sol es sin duda causa de la luz, no solamente *in fieri*, sino *in esse*. De análoga manera, causa Dios la existencia (...). La existencia puede muy bien estar “en” la esencia, pero nunca ser “de” la esencia. El único ser que existe por naturaleza es Dios; y así como el aire no puede llegar a ser el sol, así tampoco la criatura puede llegar a ser Dios³¹¹.

Que santo Tomás de Aquino y Aristóteles nunca pudieran converger en esta cuestión tan importante se debe —según el medievalista francés— a que, para el segundo, la indagación metafísica más relevante consistía en dar razón del ser del movimiento, lo que le llevó al Motor inmóvil. Si partimos de una materia eterna que siempre ha existido, como es el caso de la metafísica aristotélica, no podemos sino reconocer que la explicación es completamente satisfactoria. En cambio, para santo Tomás, por el contrario, partimos del ser creado y de Dios como causa eficiente y final de su existencia, lo que nos conduce al descubrimiento de la consideración, metafísicamente más radical, de la existencia como acto último en el orden ontológico. Según este texto de Tomás, los seres reciben la existencia de modo continuado, en parte porque son, pero, de modo absoluto, son en cuanto que son por Otro³¹².

Una primera conclusión se impone: la existencia (*esse*) tiene que ser otra cosa (*aliud*)³¹³ que la esencia. Esta es la determinación firme a que llega Tomás.

³¹¹ TOMÁS DE AQUINO. *In II de anima*, lib. II, lect. 14. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Sum. Th.*, I, q. 104, art. 1, *ad Resp.*

³¹² Cf. FABRO, C. *Partecipazione e...*, *cit.* p. 618.

³¹³ Poco más adelante abordamos este problema “*aliud*” detenidamente.

Paradójicamente, quienes fueron sus motivadores, porque descubrieron la importancia de la consideración de la existencia respecto de la esencia, se quedaron encerrados en la esencia al juzgar la existencia como un mero accidente de ésta³¹⁴. En cambio, el que supo reconocer el valor de este descubrimiento, no sólo no se quedó metafísicamente encerrado ahí, sino que hizo del acto de existir el acto y la raíz de la esencia, lo más íntimo y profundo que hay en ella. No es, pues, como he indicado en el punto anterior, el *esse* el que procede de la *essentia*, es la *essentia* la que procede del *esse*³¹⁵. Las cosas son por su acto de ser, no por ser «lo que» son.

Dando otro paso adelante, Gilson continúa con su investigación acerca de dónde se encuentra la distinción entre esencia y existencia en los textos tomistas, y encuentra uno que él denomina “incontestable”³¹⁶.

Santo Tomás dice explícitamente que, todo lo que está dentro de lo que llamamos substancia, está compuesto *reali compositione*. Afirmar esto implica, naturalmente, el doble plano de la substancia y de la existencia. Pero, aún más explícitamente lo afirma cuando escribe: “lo que entra en la categoría de substancia, es subsistente en su existir; preciso es, pues, que su existir sea cosa distinta de él”. En esta frase podemos reconocer clara, nítida y explícitamente la noción de ser en su composición de existencia (*esse*) y algo que existe (*sustancia*). Todo ente requiere necesariamente la comparecencia de estos dos elementos, lo que incluye su distinción real, por una parte, y, por ende, su composición real³¹⁷.

Nuestro autor insiste en la importancia capital de subrayar el modo en que se entiende esta distinción y composición. De no hacerlo, no habría manera de

³¹⁴ Cf. GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p. 260.

³¹⁵ Cf. *Ibid.*, 261.

³¹⁶ Cf. FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 96.

³¹⁷ GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 96. *Vid.*, TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 27, a 1, ad. 8. Corpus Thomisticum.

distinguir entre un ente y otro en el plano real. Si estos se distinguen, es porque esa distinción es real³¹⁸.

Una vez probada que esta distinción real sí la defendió santo Tomás, debemos inmediatamente salir al paso de una cuestión que se hizo en seguida polémica en torno a este mismo tema, y es el de si tal distinción es “real” o sólo de razón. Según Gilson, el mismo Tomás no empleó excesivamente la expresión “distinción real”, lo que dio pie a algunos autores a interpretar que sólo la defendió como de razón³¹⁹. Y este problema nos lleva a otro que nace de esta polémica, y que podemos denominar la cuestión del “*aliud*”.

El Aquinate dice frecuentemente que el acto de existir es *aliud*, y que la esencia es también *aliud*. Gilson advierte que, si traducimos el *aliud* simplemente por «otro» —lo cual sería perfectamente posible—, caeremos en el error de considerar ambos elementos que componen el ente como «cosas»³²⁰, las cuales vendrían a componer, como realmente existentes en sí, separadas y desde fuera, el ente³²¹. Para no caer en este absurdo, Gilson traduce el *aliud* por «otra cosa». El existir, si bien se distingue de la esencia con la que compone el ente, no es, en cambio, otra «cosa» distinta a ese ente³²². El existir no existe en sí fuera de un ente. Se distingue de la esencia de un ente pero siendo uno y el mismo ente³²³. De hacerlo así, acabaríamos considerando la existencia como si ella misma fuera una esencia: la esencia del acto de ser. Hay que distinguir, para no acabar en ese error, entre «cosa» y «acto». La existencia es el acto de la esencia, y no una cosa que combinara, a modo de compuesto químico, con la esencia para resultar el ente³²⁴.

³¹⁸ Cf. FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 97.

³¹⁹ Cf. ECHAURI, R. *El pensamiento de...*, cit. p. 26.

³²⁰ Según Echauri, esta confusión habría sido extendida por Egidio Romano, quien habría defendido la distinción y composición real no como de una sola *res*, sino de *res* y *res*, dos cosas distintas. Cf. *Ibid.*, cit. p. 27.

³²¹ Cf. *Ibid.*, 98. También: Cf. ELDERS, L. “El ser”..., cit. p. 137.

³²² Cf. MOYA OBRADORS, P. J. “El ser en...”, cit. p. 183.

³²³ Cf. GILSON, É. “Elementos de una metafísica...”, cit. p. 8.

³²⁴ Cf. GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p. 252.

Pero, como ningún ente finito es el Acto puro de existir, este solo hecho de que ningún ente creado es Dios, debería bastar para zanjar la cuestión de que, en éste, la esencia y la existencia se deben de distinguir realmente, y no sólo con una distinción de razón, no siendo dos «cosas» distintas en el sentido que hemos explicado, sino como dos realidades que se distinguen realmente, pero que no pueden considerarse como separadas, sino, más bien, constitutivas de una misma y sola realidad en que son, el ente³²⁵.

Nuestro autor escribe así esta conclusión: “El problema de la relación de la esencia con su acto de ser se plantea de modo inevitable a propósito de todo aquello cuya esencia no es existir”³²⁶. Este argumento justifica nuestra investigación, porque la distinción real, que deberíamos llamar mejor «composición real»³²⁷, surge de la constatación de la carencia existencial que padecen los seres que realmente son, pero, su existencia no encuentra, en su sola esencia, su justificación. Al no tener el ser creado la justificación de su existencia en su esencia, estamos obligados a preguntarnos por la causa de éste, que no viene a ser sino el problema de la existencia del ser³²⁸.

Habiendo puesto en claro Gilson que la existencia no existe “en sí misma” como separada de la esencia, con la que compone la sustancia o el ente, sale al paso de otro problema metafísico que sale a la luz³²⁹. Él lo formula de esta forma:

Lo que se llama composición real de esencia y existencia —dirá alguien— debería, pues, llamarse, más bien, composición real de existencia y de existencia, lo cual es absurdo. Si la esencia de que se habla, existe, no tiene ya

³²⁵ Cf. LA CRUZ, C. *La problematique...*, cit. p. 31

³²⁶ GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p.253.

³²⁷ Cf. GILSON, É. “Langage et doctrine de l’être chez Saint Thomas d’Aquin”, *Mediaeval Studies*, 12.

³²⁸ Cf. BATTISTA MONDIN, S. X. (1985). “La storia della filosofia medioevale di E. Gilson”. *Doctor Communis*, vol. 38, p. 265.

³²⁹ Cf. LIVI, A. (1985). “La filosofia di Étienne Gilson”. *Doctor Communis*, vol. 38, p. 213.

por qué hacer composición con la existencia; si todavía no existe, como aun no es nada, con nada puede formar composición³³⁰.

A primera vista, el argumento, nota nuestro autor, es irrefutable. Así formulada la composición y distinción real, no podrían ser unificadas en una sola realidad la sustancia existente, sino dos elementos autónomos desde el punto de vista ontológico. Como decíamos poco más arriba, la existencia no tiene contenido propio si la separamos del concepto de lo que existe. Pero, entonces, se puede replicar que, si un acto de ser no se puede concebir al margen de una esencia perteneciente a una sustancia, el ser no tiene existencia propia que le haga posible componer con la esencia, ni tampoco distinguirse de ella³³¹.

Del ser no podemos hacernos un concepto, y no podemos conocer aquello que no es pensable, porque lo que no puede pensarse, no es. Así las cosas, ¿qué salida da santo Tomás a esta objeción aparentemente irrefutable, que parece negar la composición y distinción real? En su nivel aristotélico no se presentaría objeción alguna porque la esencia es perfectamente conceptualizable. Pero, si la metafísica tomista intenta ir más allá de la sustancia, no queda otro remedio que otorgar una valencia metafísica, cualitativamente relevante, al ser, pero un ser que trasciende la esencia, y, por ende, el concepto³³².

Una metafísica que plantea la identificación de lo real con lo pensable, no puede comprender ni sujetar la dinamicidad del *esse* tomista, propio de la actualidad de un Dios concebido como Acto puro de ser. Cuando hacemos de algo objeto de concepto, lo convertimos en una «cosa». Pero si el ser es el acto radical que hay en todas las cosas, estaríamos en un plano diferente con una cualidad ontológica distinta. Así se comporta, según Gilson, el ser que pensó santo Tomás de Aquino³³³.

³³⁰ Cf. DESCOQS, P. (1981). "Thomisme et Scolastique", *Archives de Philosophie*, Vol.V, cuad. 1; París: Beauchesne, p. 103; *apud* GILSON, É. *El ser y la esencia* "...", *cit.* p. 102.

³³¹ Cf. *Ibid.*, 103.

³³² Cf. *Ibid.*, 103.

³³³ Cf. *Ibid.*, 104.

Es fundamental no conceptualizar el ser, cayendo en el error platónico, pues el filósofo griego hizo del ser real una Idea separada del mundo sensible. Para Platón y para Aristóteles, la realidad suprema, que está por encima de todo, sería una substancia infinita que tendría derecho a ser considerada existente. En cambio, para santo Tomás, Dios es el acto absoluto de existir, ocupando así el lugar metafísico que, para aquellos, tiene la substancia. El Dios de Tomás es el Ser, a diferencia de los entes, que son actos de ser determinados, constreñidos por una esencia. Profundizar este argumento, precisamente como hemos hecho en el punto anterior, tendría que ser suficiente para probar que, en el caso de los entes que no son el Acto puro de existir, la esencia se distingue de la existencia. Adelantamos algún rasgo de lo que piensa Cornelio Fabro a propósito de esta cuestión, en concordancia con Gilson³³⁴:

Quizá hoy más que nunca es urgente volver a ésta (a la distinción de esencia y existencia) como a la expresión más acabada (y, añadimos inmediatamente —al estilo heideggeriano— «muy pronta al olvido») para la afirmación de la verdad del ser en la tensión del Uno y de lo múltiple. De hecho, en esta fórmula, aparece por primera vez la emergencia real y semántica de los entes en su significado fuerte de acto primero absoluta y totalmente original, que el ser es acto simple, y puede ser eso (acto) sin la esencia, mientras que, cada esencia material o espiritual es nada si no recibe en sí misma, como el acto en una potencia, el acto de ser³³⁵.

³³⁴ Tanto en la consideración del *esse* como *actus essendi* como propio de la novedad tomística, como en lo concerniente a la capital distinción y composición *real* del esencia y ser, ambos autores concuerda. Como accidental respecto de esto dígame al menos que existen matices entre estos autores.

³³⁵ “Mai forse come oggi è più urgente richiamarsi ad essa (distinzione di *essentia* ed *esse*) come all’espressione più matura (e aggiungiamo subito –con stile heideggeriano– «troppo presto obliata») per l’annunziamento della verità dell’essere nella tensione dell’Uno y dei molti. In questa formula infatti si ha per la prima volta l’emergenza reale e semántica dell’*einai* nel significato forte di atto primo assolutamente e talmente originale che l’essere è l’atto semplicemente e può essere (atto) senza l’essenza, mentre ogni

El mismo Fabro, poco más adelante, explica por qué esta distinción metafísica del ente no podría entrar en la crítica de Heidegger sobre el ser, en la filosofía occidental:

Mientras el ser significado en la «cópula» es nada, cuando es desarraigado de los extremos (*S* es *P*), que estos unen en el vínculo predicativo, por su parte el ser que es el acto primero del ente, exige ser en sí y por sí antes de ser participado por otro. Se debe, pues, entonces admitir que en el error del pensamiento occidental denunciado por Heidegger, se exceptúa la posición de Tomás, mientras que el paso del formalismo medieval anti-tomístico al racionalismo moderno es continuo, gracias a la común perspectiva del ente en dos estados de posibilidad (*essentia*) y realidad (*existentia*); a diferencia de la posición tomística en la cual la primera y más íntima participación del ente es en el *esse*, como *actus essendi*, que es el acto inmanente a la esencia, y puede operar por eso la mediación transcendental entre el finito y el Infinito³³⁶.

Merece la pena señalar cómo convergen ambos autores, Gilson y Fabro, en sus respectivas conclusiones:

essenza materiale o spirituale è nulla se non riceve in sè, come atto in una potenza, l'atto di esse". FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 29.

³³⁶ "Mentre l'essere significato dalla «copula» è nulla quando è avulso dagli estremi (*S* è *P*) ch'esso lega nel vincolo predicativo, l'*esse* ch'è l'atto primo dell'ente esige di essere in sè-e-per-sè prima di essere partecipato ad altro. Si deve allora ammettere che nel fallimento del pensiero occidentale denunciato da Heidegger va eccettuata la posizione tomística, mentre il passaggio dal formalismo medievale antitomistico al racionalismo moderno è continuo, grazie alla comune prospettiva dell'ente nei due stati di possibilità (*essentia*) e realtà (*existentia*); a differenza della posizione tomística nella quale la prima e più íntima partecipazione dell'ente è all'*esse*, come *actus essendi*, ch'è l'atto immanente all'essenza e può operare perciò la mediazione transcendental fra il finito e l'Infinito". *Ibid.*, cit. p. 29.

En el tomismo, hay que recordar inmediatamente, la composición de *essentia* y *esse*, y la creación o dependencia total del finito respecto del Infinito, como dos momentos solidarios, que están como lo interior y lo exterior de la misma situación metafísica: mientras la vieja escuela agustiniana concebía cada criatura, también las sustancias espirituales, como compuestas de materia y forma, y la nueva escuela averroísta, al contrario, afirmaba la absoluta simplicidad de las formas espirituales (compuestas, con todo, sólo de sustancia y accidentes), santo Tomás, en cambio, distinguía netamente las sustancias materiales, en las que limita la composición de materia y forma en el orden esencial, de las sustancias espirituales, en las cuales —aunque simples en el orden esencial— vuelve a encontrar la composición real de esencia y *esse* en el orden entitativo, la cual se vuelve, así, la nota distintiva de la criatura, —la «diferencia cualitativa infinita»— como tal (*ens per participationem*) respecto al Creador (*Esse per essentiam*)³³⁷.

Por su parte, Gilson, en su escrito más elaborado y sintético, escribe:

Santo Tomás no dice que el ser del ente sea otra cosa que la quiddidad o esencia del acto finito, pues, —ya lo hemos dicho—, sin su quiddidad, el ser finito no es. Dice, sin embargo, y frecuentemente, que el ser de la sustancia

³³⁷ “Nel tomismo, tocca subito ricordare, la composizione di *essentia* ed *esse* e la creazione o dipendenza totale del finito dall’Infinito, sono due momento solidali e stanno come l’interno e l’esterno della medesima situazione metafísica: mentre la vecchia scuola agostinista concepiva ogni creatura, anche le sostanze spirituali, come composte di materia e forma e la nuova scuola averroistica, al contrario, affermava l’assoluta seplicità delle forme spirituali (composte, al più, soltanto di sostanza e accidenti): San Tommaso distingue invece nettamente le sostanze materiali, alle quali limita la composizione di materia e forma nell’ordine essenziale, dalle sostanze spirituali nelle quali —benché semplici nell’ordine essenziale— riscontra la composizione reale si essenza ed *esse* nell’ordine entitativo, la quale diventa così la nota distintiva della creatura —la «diferenza qualitativa infinita»— come tale (*ens per participationem*) rispetto al Creatore (*Esse per essentiam*)”. *Ibid...*, cit. p. 30.

es otro que (*aliud*) la esencia. *Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esso suo: possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix, et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate; nisi forte sit aliqua res (scilicet Deus) cuius quidditas sit suum esse, et haec res non potest esse nisi una et prima (De Veritate, X, 12, Resp.). Nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse (De ente et essentia, V, 3).* Esta es la posición que se hizo célebre bajo el nombre (mal escogido) de distinción de esencia y existencia, o (preferiblemente) composición de esencia y existencia (o de esencia y ser). Sea cualquiera el nombre que se le dé, es el reverso de la que pronto nos encontraremos como la identidad en Dios de la esencia con el ser. Decir que todo ente finito está compuesto de esencia y ser, es decir que ese ente no es Dios³³⁸.

Por tanto, si echamos un vistazo al fundamento de la metafísica de santo Tomás, encontramos que, la primera criatura que emerge de la nada, por el acto creador, es el *esse*: *Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur, et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum*³³⁹. Todo ente creado es, en sentido propio, pero no de modo absoluto. Sólo el *Esse* puro «es» en sentido pleno. Los seres que existen, pero no son el *Esse* puro, son, con su propio acto de existir. Pero, considerado siempre como fruto de ese acto creador, y sólo si se entiende apoyado en este acto de existencia.

c) El doble orden ontológico formal y existencial: forma y *esse*

Ateniéndonos al carácter existencial del ser, y a cómo éste actúa metafísicamente en la realidad de la substancia, ahora sí podemos comprender cómo la composición que conforma la unidad ontológica del ente no se agota en el orden substancial, como ya había descubierto Aristóteles, sino que, junto a él, encontramos un nuevo orden, que es el existencial. Se trata de dos órdenes

³³⁸ Cf. GILSON, É. "Elementos de una metafísica...", *cit.* p. 8.

³³⁹ TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q. III, a. 4, *ad Resp.*

metafísicos distintos que se dan en la substancia o ente, pero que están ontológicamente jerarquizados³⁴⁰, pues, como se viene diciendo, no es la forma la que hace ser al ente (*ens*), sino el *esse*, entendido como acto (*actus essendi*).

Esta novedad y primacía del ser como acto está muy presente en lo que Gilson considera lo más destacado y crucial de la metafísica del ser de santo Tomás: “La segunda consecuencia de la reforma tomista de la metafísica ha consistido en introducir una distinción precisa entre los órdenes de la causalidad formal y de la causalidad eficiente”³⁴¹. Emprendemos nuestro camino impulsados por la pregunta *por qué es el ente*, lo que equivale a interrogarse acerca de su causalidad. El orden substancial es el orden de la causalidad formal (o substancial); y el orden existencial es el de la causalidad existencial (o del ser)³⁴².

Al enfocar la indagación sobre el aspecto de la causalidad, estamos poniendo la atención sobre la causa primera, el origen, el *por qué* el ente es³⁴³. Y, como hemos ya mencionado, lo que Gilson encuentra y valora sobre cualquier aspecto de la filosofía del ser de santo Tomás, no es sino cómo en las formulas del Aquinate podemos encontrar con firmeza esta doble distinción de dos órdenes que actúan causalmente, pero en su propio nivel, y entre ellos mismos.

En el orden de la causalidad formal, la forma es verdadera causa del ente, pero no en cuanto a su existencia, sino en cuanto que ese ente es “lo que” es. Es una causalidad en el orden formal del ente, pero en el orden existencial, porque la forma no hacer ser (existir) al ente. Es auténtica *causa essendi* en cuanto es acto substancial, es decir, que actualiza al ente para ser «lo que» ese ente «es»; pero, aquí el «es» no se refiere al hecho de su existencia en cuanto tal ente existente, sino en cuanto a lo que ese ente existente es como tal.

En cambio, desde el punto de vista del orden de la causalidad existencial, la forma no es el principio actualizante último del ente, porque la forma no puede causar el ser (existencia) del ente, como hemos dicho.

³⁴⁰ GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 82.

³⁴¹ GILSON, É. *El ser y los filósofos...*, cit. p. 290.

³⁴² Cf. GILSON, É. “Elementos de una...” ..., cit. p. 9.

³⁴³ Cf. GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 83.

La forma es verdaderamente *causa essendi*, pero sólo en ese sentido (en el orden substancial) (...). Al constituir la substancia, la forma produce el sujeto receptor de la existencia. El *esse* no se añade para constituir una substancia, sino para hacer que esta substancia exista³⁴⁴.

Por tanto, la forma no es causa existencial del ente, y, además, ella misma, como también se dijo, es puesta en acto por el acto supremo en el orden ontológico, que es el acto de ser (*actus essendi*). El *esse* no sólo es la razón de la existencia del ente, sino el principio actualizador que pone en acto el orden formal. El acto actualiza a la forma para que ésta actúe metafísicamente sobre el ente constituyéndolo como tal ente, pero en su propio orden. De otra parte, si bien como decimos, el orden formal es puesto en acto por el orden existencial, a su vez, el *esse* no podría actualizar sino a un ente cuya esencia esté en grado de «recibir» la existencia.

Tal como ya lo hemos descrito, la substancia es «lo que» existe, y su esencia es un *id quod est* en virtud de su forma. La forma es pues, el acto último en el orden de la substancialidad. En otras palabras, no hay forma de la forma. En consecuencia, si hubiéramos de adscribir el «ser» o el «es» a una forma, éste no podría considerarse como forma de esa forma. Ningún punto podría estar más claramente establecido —a juicio de nuestro autor— que éste en la metafísica de Tomás de Aquino. La forma es verdaderamente «causa del ser» para aquél sujeto en el que es, y no lo es por otra forma (*forma non habet sic esse per aliam formam*). Las formas —insistirá él— no necesitan ser puestas en sus actos de formas por otra forma; sino justamente al contrario: la forma sigue siendo lo supremo en el orden de la substancia, en su propio ser de forma y en su propia actualidad formal.

Si la forma requiere aún y aún ha de recibir un complemento de actualidad formal, esa actualidad complementaria no podrá pertenecer al orden de la actualidad formal, sino que pertenecerá a un orden completamente distinto, al de la actualidad existencial. Lo que la substancia

³⁴⁴ *Ibid.*, 85.

puede y debe recibir además de lo que la hace ser «lo que» es la existencia, que le es comunicada por alguna causa eficiente³⁴⁵.

Así, pues, el acto por el que la substancia existe actualmente puede e incluso debe añadirse a ese otro acto en virtud del cual su forma le hace ser una substancia. Puede añadirse porque, aunque todas las formas son actos, no todos los actos son formas. Y debe añadirse, para que la substancia *sea*³⁴⁶.

Cuando decimos que el orden existencial es jerárquicamente superior al orden formal, y que el primero pone en acto al segundo, no quiere decir que el *esse* se basta a sí mismo y actúa metafísicamente de modo independiente y autónomo³⁴⁷. Esto no es así, primero, recordando que estamos hablando de una realidad marcada por una unidad ontológica; y, segundo, porque el *esse* necesita también de la forma, como decimos, para causar la existencia, porque hablamos de un acto que confiere la existencia pero, ¿a qué? Sin la forma y su papel metafísico, el acto de ser no sería nada, no podría causar nada³⁴⁸. Esta reciprocidad es condición necesaria para comprender proporcionadamente estas delicadas relaciones: “Elle est un être dont l’essence est telle qu’il est capable d’exercer un acte propre d’exister”³⁴⁹. Gilson dedicó abundantes páginas de sus escritos a explicar cuidadosamente estos aspectos.

La segunda consecuencia de la reforma tomista de la metafísica ha consistido en introducir una distinción precisa entre los órdenes de la causalidad formal y de la causalidad eficiente. La causalidad formal es la que hace a las cosas ser *lo que son*, y, en cierto modo, también les hace ser, puesto que, para ser, todo ser tiene que ser un *qué*. Pero la causalidad formal domina el reino completo de la substancia, y su efecto propio es la substancialidad, mientras que la causalidad eficiente es algo totalmente diferente. No hace a

³⁴⁵ *Ibid.*, 87.

³⁴⁶ Cf. GILSON, É. *El Tomismo...*, *cit.* p. 223.

³⁴⁷ Cf. GILSON, É. “Elementos de una...”, *cit.* p. 12.

³⁴⁸ Cf. GILSON, É. *El ser y la esencia...*, *cit.* p. 101.

³⁴⁹ GILSON, É. “De la notion d’être divine...”, *cit.* p. 122.

los seres ser lo que son, les hace «ser». Pues bien, las relaciones de estos dos tipos distintos de causalidad son como sigue. En primer lugar, no pueden deducirse el uno del otro: del hecho de que una cosa sea, no se puede extraer ninguna conclusión en cuanto a lo que es, tal como, a la inversa, de nuestro conocimiento de lo que una cosa es, no se puede inferir correctamente nada en cuanto a su existencia actual (...). Por otra parte, Tomás de Aquino mantiene el principio aristotélico de que las causas que pertenecen a distintos órdenes de causalidad pueden ejercer una causalidad recíproca. En este caso, la causalidad eficiente puede dar el ser existencial a la substancia, pero, así como a la inversa, la causalidad formal puede comunicar el ser substancial a la existencia actual. Donde no hay existencia, no hay substancia, pero, donde no hay substancia, no hay existencia. Es, pues, literalmente verdadero que la existencia es una consecuencia que se sigue de la forma de la esencia, pero no como un efecto se sigue de la causa eficiente³⁵⁰.

Gilson, aprovechando la costumbre de santo Tomás de introducir numerosas imágenes para explicar lo que iba enseñando, cita y comenta algunos de los ejemplos más ilustres, como por ejemplo, la imagen de la luz y el aire, citada anteriormente, y tan clarividente para ayudarnos a reconocer la interrelación del doble orden ontológico.

Nadie duda de que la luz es la causa de la luminosidad del aire, pero a su vez, la diafanidad del aire causa la existencia de esa misma luz en el aire (*causa essendi*) puesto que capacita a la luz para estar ahí, al capacitar al aire para recibir la luz. Así, también, al constituir las substancias, las formas producen los sujetos receptores de la existencia, y, en esa misma medida, son causas de la existencia. En resumen, las formas son causas «formales» de la existencia, en tanto en cuanto que contribuyen a la constitución de substancias que son capaces de existir³⁵¹.

³⁵⁰ GILSON, É. *El ser y los filósofos...*, cit. p. 220.

³⁵¹ *Ibid.*, 221.

4. EL *ACTUS ESSENDI*, LA «SEXTA VÍA» TOMISTA

Dentro y fuera de una cosmovisión cristiana de la realidad, tanto antes como durante y después del cristianismo, el objeto principal de la investigación filosófica ha sido la búsqueda de una causa primera de toda la realidad. Siempre desde un contexto filosófico, que es donde nos encontramos nosotros, trascendiendo todo elemento proveniente de lo que conocemos teológicamente como «Revelación sobrenatural», el conocimiento de Dios sigue formando parte de la ciencia metafísica. Es cierto que, actualmente, después de la crítica del racionalismo y del nihilismo nietzscheano, muchos de los filósofos mayormente conocidos no consideran que el tema de Dios tenga relevancia ni parte en el estudio de la filosofía. No faltan, en cambio, insignes ejemplos en el siglo XX de pensadores que, con el paso del tiempo, han ido acercándose a él con cierto interés. Ahí está el último Wittgenstein, por ejemplo, el cual, después de manifestar su cerrazón a todo estudio de objetos que sobrepasen el campo del lenguaje, quiso al final de su vida matizar esta rígida frontera, reconociendo que la filosofía debe abrirse también a la realidad «meta-lingüística», por formar parte de ella.

Era de esperar que un Dios imposible de conocer racionalmente, pudiera seguir formando parte de la vida intelectual de los filósofos. El Deísmo y el Racionalismo prepararon el terreno a la crítica de Nietzsche, Marx, Feuerbach y Freud, considerados como «padres» del ateísmo moderno. Un Dios de cuya existencia no podemos saber nada, nada es, al fin y al cabo. Pero el siglo XX, especialmente con Heidegger, ha protagonizado una auténtica «vuelta» a las fuentes «clásicas» del pensamiento filosófico. El impacto de esta re-proposición del problema del conocimiento del ser ha conducido inevitablemente al redescubrimiento del problema de Dios como fundamento del ser. Heidegger no hizo una teología, ciertamente, pero llamó la atención en pleno siglo XX sobre la importancia de la metafísica, entonces en vías de extinción, y con ello, aun sin pretenderlo, ha provocado la vuelta al «ser».

Es Gilson quien piensa que apercibirse de la falta de fundamento ontológico de los seres finitos nos lleva inexorablemente a la pregunta por la existencia de Dios. Cito de nuevo un texto que expresa directamente esta idea:

El problema de la relación de la esencia con su acto de ser se plantea de un modo inevitable a propósito de todo aquello cuya esencia no es existir. La composición de esencia y ser es esto mismo, y, justamente porque es profundamente real, obliga a plantear el problema de la causa de las existencias finitas, que es el problema de la existencia de Dios³⁵².

Hay que reconocer que, el «modo» de plantear la existencia de Dios hace que el impacto sobre el mundo intelectual sea de una manera o de otra. Volviendo a Heidegger, no sería ingenuo, quizá, pensar que la “tierra prometida”, inaccesible para el conocimiento humano, del *Dasein*, esté más cerca de lo que se puede aparentemente pensar del problema de la existencia de Dios. Más allá de la intención filosófica del mismo autor, ¿por qué es imposible pensar que lo inaccesible para Heidegger no pueda ser, lo que para Aristóteles y Tomás de Aquino, era esa misma parte de la substancia que para el intelecto humano queda velado, y que sólo Tomás pudo, por el conocimiento que tenía de la realidad creada del mundo y de la contingencia de los seres, entrever, acerca de Dios? El umbral que Heidegger, por las razones que fueren, no quiso, o pensó no poder traspasar del misterio del ser, ¿no es el reino del ser que consideraron los filósofos griegos y los filósofos cristianos? Un Dios aún vinculado con una cierta idea histórica del cristianismo, seguirá impidiendo un estudio desapasionado y objetivo de Dios como problema filosófico. Pero, como en el caso de Heidegger, creemos que existen caminos y argumentos suficientes para plantear esta cuestión, siempre que se haga debidamente, respetando el lenguaje y la metodología propios del pensar metafísico.

Era uno de los objetivos de esta investigación señalar que, creemos que sigue siendo válido concebir el objeto principal de la metafísica como el estudio del *ens*, porque éste es el que se nos ofrece sin resistencia al entendimiento. La realidad nos sigue causando, como a los primeros filósofos griegos, el estupor de ella misma, porque, como le pasaba a Heidegger, nos sigue obligando a hacernos constantemente la pregunta más radical posible, *por qué el ser y no más bien la nada*. Heidegger quiso encarar «directamente» la cuestión, y vio pronto lo inaccesible

³⁵² GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p. 253.

de la realidad, cuando se intenta conocer desde un conocimiento «puro» e intelectual. Aristóteles y santo Tomás no la encararon así. Antes de preguntarse el *por qué el ser y no más bien la nada*, se dedicaron a observar y estudiar el *ens*. ¿Qué podemos saber después de ver lo que está al alcance de nuestro conocimiento?

Y desde aquí, Aristóteles dio ideas de gran profundidad, y de no poca importancia: todo lo que hemos ido diciendo en este trabajo acerca de la substancia y sus causas. Si Heidegger hubiera hecho su indagación del ente por este mismo camino, nunca se hubiera detenido, porque no hubiera llegado a un callejón sin salida o a un mundo inaccesible. El problema ya no sería *por qué el ser*, sino, antes de eso, constatar que el «ser», de hecho, *es*. Es quizá demasiado ambicioso, desde el punto de vista filosófico, empezar con la pregunta del *por qué el «ser»*. Pero, lo que no ofrece resistencia alguna al entendimiento es, más que una pregunta, una constatación, la primerísima, la más fundamental, la más elemental, y es que, amén de lo que pueda llegar a decirse después acerca de las cosas, es que *son*.

Y dando un paso muy pequeño adelante, inmediatamente, algo también accesible al conocimiento humano, es darnos cuenta de que, aparte de que *son*, no «son» *del todo*. Porque el ente, es, y no es. Es, pero, no es. Son las dos cosas a la vez, y ambas verdaderas; y, paradójicamente, no contradictorias. Esto no es sino un modo de explicarnos lo que venimos desarrollando acerca de la contingencia de los seres. Son, y no son, porque son metafísicamente *compuestos*; no son, apoyándonos en el lenguaje que hemos empleado, *acto puro*, sino ser y esencia (o esencia y existencia). El hecho de la *composición*, da cuenta de una verdad que podemos constatar, porque su evidencia nos es dada en la experiencia cotidiana: los seres no son por sí mismos, no son «necesarios», sino contingentes.

Podemos negarnos a filosofar acerca de Dios por las razones que se consideren más acertadas, pero la verdad que no podemos soslayar es que las cosas son, y, además, que no tienen en sí mismas la razón ni la causa de su ser. Luego, si son, pero, no siendo ellas mismas la razón de su ser, quiere decir que «poseen» el ser, *participan* del ser. Si el fundamento del ser contingente está fuera de él, y, además, es participado, quiere decir que es «recibido» de otro. El ente «es» porque participa, por el acto de ser, de la existencia, otorgada por el Acto Puro de existencia, que es el Único que puede dar el ser a lo que no es. No

podemos acceder al misterio del ser directamente, como pretendía Heidegger, ni formar concepto puro de él como intentó hacer Kant³⁵³; pero, sí podemos acceder a él a través del análisis metafísico del ente, cuya existencia es gracias a un acto, el cual, sin embargo, es «recibido». Sólo así puede mostrarse que tiene que existir un Ser «necesario» que dé fundamento a todos los seres que son contingentes. La existencia sólo puede ser recibida de un existente, y no de un existente cualquiera. Tiene que serlo de un existente que sea, Él mismo, existencia pura, de lo contrario, también sería un ser contingente, imposibilitado para otorgar la existencia a otros. Tiene que ser un existente necesario que, por tanto, no reciba la existencia de otro, sino que, Él mismo, sea existencia en plenitud. Dicho en el lenguaje de santo Tomás, el Acto Puro de Ser.

Si nos fijamos concretamente en el hecho constatable de la existencia de los seres, si ellos existen, el que les da su existencia, no puede no existir ni, como estamos diciendo, no ser sino Acto Puro de existencia. Podemos pensar a Dios a través del *actus essendi* no sólo para conocer Su existencia, sino, además, para conocer el fundamento de todos los seres que existen. El *actus essendi* es, pues, no sólo el concepto básico de la filosofía tomista del ser, sino también el fundamento de toda la metafísica que intente fundamentar un argumento que permita conocer la existencia de Dios.

Si ninguna cosa tiene como naturaleza “ser”, ninguna naturaleza de las cosas conocidas contendrá en sí la razón suficiente de su existencia. Lo más que hará será apuntar hacia la única causa concebible de tal existencia. Más allá de un mundo en el que “ser” anda por todas partes al alcance de la mano, y en el que cada naturaleza puede explicar lo que son otras, pero no la existencia de ninguna, debe haber alguna causa cuya esencia misma sea “ser”. Poner tal ser, cuya esencia es un Acto puro de existencia, es decir, cuya esencia no es ser esto y lo otro, sino puro “ser”, es también poner al Dios cristiano como causa suprema del universo. Aun siendo el Dios más profundamente escondido, “El que es” es también el más obvio, pues las

³⁵³ Cf. GILSON, É. (1961). “Trois leçons sur le problème de l’existence de Dieu”. *Divinitas*. Vol. 5, 69.

cosas, al revelar al metafísico que no pueden dar razón de su propia existencia, apuntan el hecho de que hay una causa suprema en la que coinciden la esencia y la existencia³⁵⁴.

Gilson ha escrito que el *actus essendi* es “como” la sexta vía tomista que muestra la existencia de Dios. Santo Tomás nunca habría escrito sobre el *actus essendi* como una «prueba», al lado de las cinco vías, sino en el sentido de ser como el fundamento de todas ellas. Históricamente, el estudio de la existencia de Dios se ha formulado en torno a las cinco vías, o a alguna de ellas, o a algún aspecto, como puede ser la finalidad en el universo (quinta), el movimiento (primera y segunda), la contingencia y los grados de ser (tercera y cuarta), o sobre la causalidad como coordinada metafísica a través de la cual se articulan las vías, pero no existen muchos estudios que se hayan dedicado al *actus essendi* como eje vertebrador de la construcción de una argumentación sobre la existencia de Dios. De ahí que Gilson haya podido sugerir la expresión «sexta vía», sin la intención de formular una vía al lado de las demás. Hay dos textos explícitos suyos donde sugiere esta idea. El primero, en orden cronológico y sistemático, es este:

C'est un point sur lequel on dispute sans arriver à se mettre d'accord. Mgr. Martin Gillet, a vu dans l'argument tiré de la distinction réelle entre l'essence des choses et leur existence la preuve de l'existence de Dieu «la plus directe», et la «plus profonde» (M. Guillet (1949). *Thomas d'Aquin*, Paris: Dunod, 67). J'ai moi-même pensé et écrit à peu près la même chose; pourtant, au temps même où je le pensai, je ne pouvais me délivrer d'un doute: si c'était là vraiment la preuve de l'existence de Dieu la plus directe et la plus profonde, il est étrange que tout se passe comme si Saint Thomas lui-même ne s'en était pas aperçu, puisque jamais, en aucun de ses écrits, il n'en a fait explicitement usage³⁵⁵.

³⁵⁴ GILSON, É. *Dios y la filosofía...*, cit. p. 90.

³⁵⁵ GILSON, É. “Trois leçons sur le probleme...”, cit. pp. 27-28. “Hay un punto sobre el cual disputamos sin llegar a ponernos de acuerdo. Martin Guillet, partiendo del argumento de la distinción real de esencia y ser de las cosas y su existencia ve aquí la

El segundo texto pertenece también a un artículo ya citado donde presenta la doctrina tomista de un modo más sintetizado y conciso:

Los diversos entes de los se compone el mundo convienen todos en una cierta unidad, bien sea la de la especie o la del género. Todos convienen al menos en la existencia, es decir, en el hecho de que *son*. Es necesario, por tanto, que todos tengan un mismo y único principio de su ser: *unde oportet quod omnium istorum sit unum principium, quod est omnibus causa essendi* (I Sent. 10, 5, 1). Ya que el argumento consiste en probar la existencia de una causa única de todo el ser, la prueba de la unicidad de Dios se confunde frecuentemente con la de su existencia. La argumentación se muestra en toda su extensión en el Comentario sobre las Sentencias, II, 1, 1, 1. Parte del hecho de que la *entidad*, está presente en todas las cosas en diversos grados, más o menos, según sus naturalezas: *invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis et in quibusdam minus*. Estas naturalezas no son el ser que tienen, puesto que se puede concebir siempre la esencia de una cosa sin concebir que es: *Ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent; alias esse esset de intellectu, cuiuslibet rei possit intelligi non intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant*. Remontando de causa en causa, se llega a un ser cuyo *esse* no tiene causa, a menos que se continúe al infinito, lo cual es imposible, *oportet devenire ad aliquid natura ipsum esse*. Así, se ha probado la existencia de un principio de todo el ser que es el Ser mismo. Y no puede haber más que uno; ya que la naturaleza de la entidad es la misma en todos los entes, al menos analógicamente hablando, esta causa primera debe ser una: *cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam; unitas enim causati requirit unitatem in causa per se; et haec est via Avicennae VIII Metaph., quasi per totum*. Tomás siempre ha

prueba más evidente de la existencia de Dios, la «más directa», la «más profunda». Yo mismo pensé escribir hace poco sobre el mismo argumento, aunque me asaltaba una duda: si esta ha sido verdaderamente la prueba de la existencia de Dios más directa y la más profunda, es extraño que haya pasado como si santo Tomás él mismo no se haya dado cuenta, dado que en ninguno de sus escritos aparece usada de modo explícito”.

tenido por legítima esta manera de probar la unicidad de Dios como Ser supremo y causa del ser de todos los entes: *Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis. Necessesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo, sive invisibilia et spiritualis sive sint visibilia corporalia* (S. Th, I, 65, 1, Resp.) (...)

También en este artículo, como ya lo hiciera en *Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu*, se pregunta Gilson por qué no ha incluido este argumento en las pruebas de la existencia de Dios.

Podemos preguntarnos por qué Tomás de Aquino no ha incluido esta prueba tan directa en las cinco vías, o al menos como una sexta vía. La razón de ello tal vez esté en que no ha querido presentar en la *Suma Teológica* ni en la *Contra Gentiles*, más que pruebas de Dios cuyos fundamentos no fuesen reconocidos por todos los filósofos con autoridad en las escuelas. La composición de esencia y ser en la substancia que esta prueba supone, no era admitida por los discípulos de Averroes, que se consideraban los únicos intérpretes autorizados de Aristóteles. Quizá por esto, la más tomista de las pruebas de la existencia de Dios no ha encontrado sitio en ninguna de las dos *Summas*, entre las otras pruebas recogidas por los autores. Pero Tomás le ha encontrado otros lugares: *si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit* (S. Th., I, 44, 1, Resp.) (...) Puesto que Dios es el ser puro, es su mismo ser. Si fuera una esencia distinta de su ser, sería el ser de esta esencia y no el ser puro y simple. Eso es lo que Tomás expresa diciendo que *Deus est sua essentia, quidditas seu natura* (C.G. I, 21, 1).

Retomaremos este horizonte al que pretende llegar nuestra investigación en las conclusiones.

5. SÍNTESIS DE LO EXPUESTO

A modo de síntesis, estas serían las ideas que venimos exponiendo hasta el momento.

—Lo que dice primera y más radicalmente el ser es el acto que constituye al ente como tal ente, el *actus essendi*.

—Lo primero que cae dentro de nuestro entendimiento, por tanto, es el ente. El entendimiento conoce el ente en su integridad, como compuesto de esencia y ser, distinguiendo el *esse*, que es el *acto* de la esencia y la esencia misma, dentro de la unidad que compone el ente.

—El ente es susceptible de un análisis metafísico detallado:

—Lo que hace al ente ser un algo que existe es el *esse*, entendido como *actus essendi*.

—Lo que hace al ente ser «lo que» es, es su forma substancial, que, a pesar de que actúa como acto respecto de la esencia, esta forma es puesta en acto, por otro acto anterior y más radical en el orden real, el *actus essendi*.

—Descubrimos, así, un doble orden metafísico, el orden substancial y el orden existencial. Su relación es la siguiente: la forma actúa como acto respecto de la esencia, a la que actualiza para constituir la substancia, el *id quod est*, para que sea «lo que» ella es. El *actus essendi* tiene, pues, dos papeles fundamentales: 1) Dar la existencia al ente, formalmente constituido por su propio acto formal; 2) Es el acto de esa misma forma. La forma, que actúa como acto respecto de la substancia, para llegar a dar actualidad a la esencia y constituir la substancia, necesita de un acto que la ponga, a ella misma, en acto con el fin de poder actualizar a aquella.

—Para santo Tomás, pues, el *esse* es primera y fundamentalmente, «acto», entendido como perfección de perfecciones, raíz existencial y acto de los actos, el elemento actualizador de todo orden metafísico, porque sin el acto, que confiere la existencia, nada puede ser, ni puede haber forma, ni, por tanto, ente. De aquí procede la primacía del *esse* sobre la *essentia*, si bien el primero necesita también de la segunda para constituir el ente, ya que, la existencia sola, tampoco es nada, salvo en el caso *Esse Puro*.

—No hay mayor perfección en el ente, ni elemento alguno perteneciente a la esencia del ente que pueda acaparar una atención anterior a la consideración e importancia metafísica del *esse ut actus*. Este acto, que otorga la existencia al ente,

si bien se distingue de la esencia de la cual es su acto (que la hace existir), está unido metafísicamente al mismo ente, pertenece a la unidad inescindible de éste.

—En el orden del conocimiento, lo que la realidad nos presenta es el todo de la substancia o ente, pero en el orden metafísico, hay un orden y una jerarquía propios, destacando estos elementos: la primacía del ser como acto, y la composición, en el ente, de esencia y ser (o de esencia y existencia).

—Si el *esse* es acto que confiere existencia al ente, pero en ese mismo ente, la esencia se distingue de la existencia, esto tiene que deberse a que la esencia del ente, es receptáculo de un acto que le hace existir (*actus essendi*). Si esto es así, equivale a decir que hay un acto receptor del ser, que el ser es recibido *de*, que, por tanto, procede *de* otro. Aplicando metafísicamente el principio de causalidad, dada su perenne validez, llegamos a la necesidad de un Ser que esté en grado de “dar” a participar el ser al ente; y en este Ser no puede haber composición de esencia y ser, sino que Su esencia y Su existencia se identifican. Este ser es Dios.

—El conocimiento del ser se da de dos maneras: 1) De modo espontáneo, a través de la esencia, conocemos «lo que» el ente «es»; 2) A través del conocimiento metafísico, que implica la reflexión. Por el «juicio de existencia» conocemos la valencia existencial del *esse ut actus*, ya que, por la naturaleza misma del «acto», no podemos formar concepto de lo que, de suyo, no es una esencia, una cosa.

6. EL ESSE TOMISTA, MÁS ALLÁ DE LA FORMA ARISTOTÉLICA

Confrontadas ambas ontologías por nuestro autor, este sería resumidamente el resultado de su estudio.

Aristóteles estudia «lo que» es una cosa desde su esencia o forma. Para él, el ser es una unidad que se agota en la esencia y en la forma que lo actualiza. Santo Tomás, por el contrario, conserva esta apreciación del ser para entender su cualidad ontológica formal; sin embargo, cree descubrir un nuevo orden metafísico convirtiendo el *esse in actu* (ser en acto), en *esse ut actus* (ser como acto), causa de la existencia de la substancia. La forma hace ser a la substancia en su esencia determinada, pero su acto de ser le hace existir: *hoc vero nomen ens imponitur ab actu essendi*.

Como advierte nuestro autor, santo Tomás va aquí más allá de Aristóteles, porque dijo algo que éste no había dicho. Para él, el ser no es fundamentalmente la substancia. Mejor dicho, ambos parten de la misma realidad: la substancia. La diferencia —de acuerdo con la interpretación de Gilson— es que para Aristóteles, el elemento que constituye a ésta en tal substancia, es la forma o esencia, siendo ésta, por tanto, el ser en su sentido más pleno. El ser es, ante todo, la substancia; y dentro de ésta, lo que la constituye como tal en substancia, es la forma.

Para Tomás, en cambio, por un lado, la forma sigue siendo la causa del ser, pero en el orden de la substancialidad; pero, por otro, el ser es, *principalmente*, «acto», y tiene un papel sobre eminente respecto de todo elemento constitutivo del ente.

De hecho, como se ha explicado *supra*, el ser, para santo Tomás, es *actus essendi*, el acto de la esencia, el que la actualiza y la hace ser en el orden del existir. El interés de estas observaciones del pensador francés podría estar en validar las consideraciones tomistas del ser por una razón justificada, que sería —a su modo de ver— la supuesta falta de fundamento último que tiene la realidad tal y como Aristóteles pretende explicarla.

Así pues, las principales diferencias que Gilson encuentra entre la metafísica aristotélica y la metafísica tomista acerca del *esse* serían las siguientes:

— En el corazón de lo real, más allá de lo asombroso que tiene cada aspecto particular de los entes, lo que está en el núcleo más íntimo de todo, es que las cosas «son». Todo aquello que se puede predicar será digno de atención y valor en sus respectivos ámbitos de interés. Pero, la realidad más asombrosa que podemos decir de una cosa es, precisamente, que «es».

Si creemos que el mundo fue creado, ¿qué es lo primero que le acaeció en el mismo momento en que fue creado, sino *ser*? Es imposible que los hombres que creen que las cosas han sido creadas de la nada, pasen por alto la soberana importancia de la existencia y su primacía fáctica. La existencia, y sólo la existencia, da razón del hecho de que cualquier cosa dada no sea nada. Por eso, aún antes del tiempo de Averroes, otro filósofo árabe, había

enseñado que, puesto que existir es algo que les acaece a los seres, la existencia misma es un «accidente»³⁵⁶.

—La ontología aristotélica tiene el mérito de haber descubierto tres elementos capitales de lo real: la substancia, la forma y el Primer Motor inmóvil. Nada de lo que explica Aristóteles de estas tres realidades que conforman el entramado ontológico de la realidad, tiene objeción consideradas en sí mismas y en su orden adecuado.

—Esta ontología, en su orden propio, que es el de la substancialidad, no plantea problemas. Los interrogantes nacen cuando se quiere llevar esta ontología hasta ámbitos de la realidad que ella no alcanza, porque no los considera. Para su sostén lógico, ésta necesita partir del presupuesto de que el mundo no ha empezado a existir, y que la materia, contenida en él como elemento constitutivo de la realidad sensible, ha estado siempre, y de nada ni de nadie procede. Se acepta que está ahí, desde siempre, sin más razón ni fundamento.

Igualmente, debe evitar la pregunta por una doble cuestión, a) tanto por el origen radicalmente primero del ser de la substancia, b) como por la relación entre la Primera Causa del ser y los seres producidos por ella.

En una palabra, desde el punto de vista de Gilson, esta ontología nos hace preguntarnos por el «qué» de la cosa, pero no por el «porqué» de la misma. Sabemos qué es la cosa y por qué la cosa es «lo que» es, pero nada se nos dice de «por qué» ella es. En este marco interpretativo, el Primer Motor «produce» los seres en su substancialidad, pero no su existencia. La potencia del Primer Motor produce que el ser sea constituido en tal ser, con su esencia, gracias a la forma, que hace ser lo que la substancia es, le hace ser «lo que es», pero, ¿qué indica de aquí que este Primer Motor produce, «más allá de» la substancia, fruto de la actualización de la forma, la existencia?

Ser «tal o cual» cosa y existir no son ni pueden ser lo mismo. Como ya se explicó, una cosa es el ser substancial, que es ser «tal o cual» esencia (caballo, por ejemplo), y, otra, existir; la existencia de la substancia, no ya como tal esencia, sino

³⁵⁶ *Ibid.*, 80.

como existente, pero no considerando, recordemos, la existencia como el *factum*, sino como acto metafísico. La gran virtualidad de la metafísica de santo Tomás, tal y como la concibe Gilson, está en poner el *esse* en la cima de lo real, en el corazón de todo lo que es, por encima de la esencia, como veía, según su parecer, Aristóteles. Saber qué es una cosa y por qué es en cuanto a su substancialidad, no nos responde a la cuestión radicalmente primera, que es saber «por qué» es, en el sentido de «por qué existe», cuál es la «causa» de su existencia. El origen sobre todo de la materia, y la relación entre substancia sensible (no separada) y Causa Primera o Motor inmóvil, son interrogantes importantes planteados por esta ontología, y requieren una debida atención.

—Para el filósofo francés, lo que revolucionó la ontología de Aristóteles fue, por un lado, la consideración de Dios como única Causa Primera de todas las cosas. Por otro, la introducción de una «jerarquía» en el orden ontológico entre los cuatro géneros de causas, toda causalidad se reduce a una, Dios; y, sólo desde Él, por el acto creador, son conformadas las demás causalidades, pero jerarquizadas todas desde el acto de ser producido por la única auténtica causa primera, Dios mismo. Dios es el *ipsum Esse subsistens*, lo que hace que los seres creados sean, pero por composición y distinción real de esencia y ser. Estos dos pilares de la nueva ontología venían a responder a esos interrogantes que una ontología de la substancia no alcanzaba a ver. Dios es el Ser, y el fundamento de los seres.

—Apoyado en estos dos pilares básicos de la ontología tomista, Gilson argumenta que, tanto la composición real de los seres creados, como la consideración metafísica del *actus essendi*, “conducen hasta Dios”³⁵⁷. Santo Tomás, partiendo del texto revelado de *Ex 3, 14*, donde Yahvé Dios dice a Moisés Su Nombre, “Yo soy el que soy”, contempla a Dios como el Único que, con propiedad, puede considerarse «ser»; es el *ipsum Esse*, el Ser mismo subsistente. Dios, como fuente y plenitud del ser, crea, es decir, produce de la nada el ser de los entes, haciendo nacer de este modo, seres compuestos de esencia y existencia. Lo que confiere el ser substancial a los entes es la forma, que configura la esencia del ser substancial del ente; pero, lo que produce la existencia del ente como tal

³⁵⁷ GILSON, É. *El Tomismo...*, cit. p. 250.

substancia no es la forma (como pensaba Aristóteles), ni proviene de la esencia como propiedad de ésta, sino el *esse*, comprendido como *actus* (*esse ut actus*).

Aquí queda resuelta realmente la tensión que la ontología griega no podía resolver. En la concepción metafísica de Gilson, especialmente en los análisis de *El ser y la esencia*, Dios crea llamando a la existencia a lo que no es. A cada ente le corresponde su propio acto de ser, por lo que la forma sigue siendo universal, común a todos los individuales, y lo que introduciría la singularidad de lo particular sería el propio *actus essendi*.

Dios, para santo Tomás, ya no es Acto Puro de Pensamiento que se piensa a sí mismo, y nada conoce de lo que está más allá de Él. El Dios de Tomás ya no viene a menos por tener relación con sus criaturas. Lo que en la ontología aristotélica era un riesgo que comprometía la transcendencia y unidad del Primer Motor inmóvil, en la ontología tomista se convertía en un acto de amor, de donación del ser.

Dios, aristotélicamente considerado, atraía a los seres por razón de la perfección a que éstos, por natural inclinación, son atraídos, y esta era la única relación entre ambos. En el segundo caso, Dios está, a la vez, cualitativamente más allá de la criatura, y, a la vez, en ella. El ser creado es como un verbo de Dios, una palabra suya, por tanto, algo que procede de Él y le pertenece, sin comprometer su primacía ontológica.

Se ve aquí con más claridad cómo el desconocimiento, por parte de Aristóteles, del concepto de creación, y de una idea justa del mundo y la materia, fueron determinantes a la hora de componer su metafísica. Al revelar Dios mismo su esencial identidad, que es puro Ser, Acto puro de Ser, todos los conceptos pertenecientes a la filosofía primera, quedan trastocados, como si de una “perturbadora” influencia se tratase, en palabras de Gilson³⁵⁸.

—Esta es la razón por la que el pensador francés pudo decir que el *actus essendi* es la prueba más tomista de todas las pruebas de la existencia de Dios. Decir que Dios es pura esencia sólo nos hace conocer la fuente de «lo que» somos,

³⁵⁸ Cf. GILSON, É. *El ser y la esencia...*, cit. p. 59.

de nuestra naturaleza o esencia. Decir que Dios es pura existencia, que es existencia misma, que Su esencia es su existencia, y esta es «pura», esto es, sin potencialidad alguna, decir esto, le convierte en Fuente y cima de todo ser.

El Dios de Tomás es verdaderamente causa eficiente y causa final de los seres, no sólo causa formal³⁵⁹, a la que Aristóteles terminaba encerrando toda causalidad. Por tanto, Gilson piensa a Dios, con santo Tomás, como el Existente cuya esencia es existencia pura; Alguien, pues, que está en grado de producir existentes —entes— distintos de sí, pero, a la vez, unidos esencialmente a Él. No en el sentido de que los seres formen parte de la Esencia divina (panteísmo), sino en sentido de que la esencia de los entes creados es creada de la nada pero del pensamiento mismo de Dios.

Es una «participación» metafísica lo que une a la criatura con Dios. La existencia, concedida y producida por y a través de un acto particular de ser, es un don irrevocable de Dios a los seres. Algo que, en cualquier caso, no deja de significar que éstos dependen ontológicamente de Dios siempre.

—Dios es Acto puro de Ser, el verdaderamente existente, Único y máximo. Por este motivo, cuando vemos la existencia del mundo contingente, vemos una concesión libre y gratuita (por amor) del don de Su mismo Ser, a ellos. En el fondo, el don de la existencia.

³⁵⁹ Aunque más que causa «formal», en santo Tomás habría que decir «causa ejemplar».

IV. DISCUSIONES CRÍTICAS SOBRE GILSON

Afrontamos la última parte de la investigación, en cuyos capítulos finales vamos a dedicar nuestro estudio a la recepción que el *actus essendi* ha tenido dentro del amplio conjunto conformado por la filosofía tomista. Con el fin de alcanzar este objetivo, dividiremos la sección en dos partes diferenciadas, que corresponderán a sus dos únicos capítulos. En el primero analizaremos la interpretación de otro tomista, el norteamericano Lawrence Dewan, quien, respecto de Gilson, puede ser considerado el «cabeza» de esa otra escuela de pensamiento del *esse*, crítico con éste y de corte más aristotélico. En el segundo nos detendremos en un autor cercano en cuanto al planteamiento del *esse* con Gilson, y que, junto a él, han sido quienes han hecho de «cabeza» en el redescubrimiento de la importancia del *actus essendi* en la metafísica tomista. Este es el italiano Cornelio Fabro.

1. LA CRÍTICA DE LAWRENCE DEWAN A GILSON

La interpretación del *esse* tomista realizada por Étienne Gilson tuvo una gran repercusión en todo el mundo intelectual. La habilidad de Gilson en el análisis histórico de las ideas filosóficas, junto con la agudeza de su estilo, hicieron que fuera tenido como un autor de referencia en lo que a la interpretación de la filosofía del ser de santo Tomás se refiere. Gilson enseñó en Toronto, en varias universidades de Hispanoamérica, en Francia y también en Polonia, lugares que se convirtieron en auténticas «sedes» intelectuales marcadas con su propia impronta.

De parte de algunos tomistas norteamericanos, encontramos una reserva y una acogida más bien crítica respecto de sus ideas. Uno de ellos, que también frecuentó el Pontifical Institute of Medieval Studies de Toronto, donde Gilson enseñó y que dirigió, ha tenido más relevancia porque su magisterio creó también escuela, generando una corriente de pensamiento, aún actual, que trata de contrarrestar lo que, para ellos, serían los efectos no del todo felices de la

enseñanza del pensador francés. Hablamos de Lawrence Dewan, dominico dedicado al estudio del pensamiento del Aquinate, pero especialmente crítico con la interpretación de Gilson.

Con el fin de considerar el pensamiento crítico de estos autores, dedicaremos este último capítulo del trabajo a tratar de comprender las razones de este desacuerdo, y así tener una visión lo más amplia posible del alcance al que podemos llegar en lo que al tomismo de Gilson se refiere.

Desde el punto de vista metodológico, dividiremos el capítulo en varios puntos:

1) Relación entre forma y *esse*; 2) *Esse in actu* y *esse ut actus* en Dewan; 3) El reclamo dewaniano de la prioridad de la forma; 4) Diferencia entre forma y «formal»; 5) Valoración final.

a) Relación entre *forma* y *esse*

Paradójicamente, el acuerdo entre Étienne Gilson y Lawrence Dewan en lo que ambos autores consideran lo más genuino e importante de la filosofía del ser en santo Tomás de Aquino, es completo. El *actus essendi* es la doctrina que nos abre un horizonte nuevo en la comprensión de la estructura metafísica de lo real concreto, y los dos filósofos que vamos a comentar, están de acuerdo en señalarlo. El *esse ut actus* introduce una novedad fundamental en la ontología aristotélica, haciendo nacer una nueva dialéctica entre acto y potencia, entre forma y ser (esencia y ser), de tal modo que, como venimos estudiando, el acto, que en Aristóteles se identificaba exclusivamente con la forma, aún conservando su estatus ontológico en la constitución de la substancia, pasa ahora a ser «potencia» respecto del *esse*, considerado «más allá» del orden formal.

La conclusión a la que hemos podido llegar, después de estudiar los textos dewanianos acerca del *esse* tomista, es que, a pesar de este común acuerdo, hay, sin embargo, algunos puntos de desencuentro que trataré de mostrar, para acabar, finalmente, con una valoración crítica de la confrontación con Gilson.

Comencemos mostrando en este primer punto cómo concibe él la relación entre forma y ser. Hay dos textos clave, uno de santo Tomás y otro del mismo

Dewan (aunque inspirado en Aristóteles) que nos pueden ayudar a plantear el núcleo del problema.

La razón para eso, a saber, que es lo mismo conocer «lo que es», y conocer la causa de eso mismo que es, es ésta: que es necesario que haya alguna causa de que «la cosa sea» (*rem esse*): algo se dice que es «causado» por esto, a saber, porque tiene una causa de su *esse*. Ahora, esta causa del ser (*essendi*), o es idéntica con la esencia de la misma cosa, o es distinta de ella. Idéntica, en efecto, como forma y materia, que son las partes de la esencia, pero distinta como causa eficiente y final: estas dos causas son de alguna manera las causas de la forma y de la materia, pues el agente opera en razón del fin, y une la forma y la materia, pues el agente opera en razón del fin, y une la forma y la materia. Lo importante aquí es que toda la causalidad es del *esse per essentiam*: es por eso que conocer «lo que es la cosa» es conocer la causa por la que la cosa existe³⁶⁰.

Una particular comprensión de la metafísica tomista de Dewan es la explicación de que forma y *esse* son realmente distintos, pero su diferencia no puede ser contemplada en la criatura, sino sólo en Dios, que es la causa eficiente. Partir —piensa él— como hace Gilson, de la diferencia entre forma y ser, *en* la substancia es un error, y un peligro que compromete, además, esa misma distinción. Sólo podemos distinguir una cosa de otra mirando a la causalidad por la que la una procede de la otra³⁶¹. Según este autor, ver «forma y ser» como distintos en la substancia equivale a separar dos principios que se dan en una inseparable unión. El *esse*, según él, separado en el ente de su forma, queda aislado, al igual que él mismo, en un mundo abstracto, imposibilitado para dar cuenta de esa inescindible unión entre ambos. Santo Tomás, en cambio, habría

³⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO. *In Post. An.*, L. II, lect. 7, nº 2.

³⁶¹ Cf. DEWAN, L. (2012). *La forma como algo divino en las cosas*. Dir. por: Liliana Beatriz Irizar. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 76.

concebido la forma realmente distinta del acto de ser, pero, al mismo tiempo, como *principio* de él³⁶².

Pero no perdamos de vista el texto de Tomás. Dewan comenta del mismo lo siguiente:

Así se ve cómo, en lugar de dejar de lado los principios esenciales como causas del *esse*, santo Tomás explica su rol ontológico como instrumentos, por así decir, dentro del *ens* causado, de la causa (eficiente) más alta. El *esse* es visto como fluyendo de la esencia, así como una genuina contribución a la victoria es producida por un simple soldado, y una genuina contribución al bienestar común la hace un simple comandante del ejército. La mera forma (es decir, una forma que es distinta del *esse*) puede ser principio del *esse*³⁶³.

El *quid* del texto tomista está al final, en la afirmación: “Lo importante aquí es que toda la causalidad es del *esse* por esencia: es por eso que conocer «lo que es la cosa» es conocer la causa por la que la cosa existe”. Daría la sensación de que Dewan ha leído que “toda la causalidad es del *esse* por «la» esencia”, cuando, en realidad, santo Tomás dice “causalidad del *esse* «por» esencia”. La razón por la que puede interpretarse esta lectura de Dewan es que diga, a partir de este mismo texto, que santo Tomás habla de un *esse* que “fluye «de» la esencia”. Pero el texto,

³⁶² En la interpretación de esta relación entre forma y ser, y en qué sentido se entiende esa diferencia y relación entre ambos está el meollo de la cuestión. De momento, Dewan juzga que la explicación de Gilson acaba por disociarlos completamente al haber establecido un doble orden metafísico, el formal y el existencial. Desgraciadamente, he intentado informarme a través de un alumno de Dewan, de por qué en esta crucial cuestión, Dewan no cita jamás a Cornelio Fabro, dado que éste dedicó muy interesantes y sugerentes estudios a esta cuestión, pero no existe una respuesta. Otro autor que dedica un estudio sobre esta cuestión es: GEACH, P. T. (1969³). “Forma y existencia”. Trad. por Juan Carlos León Sánchez, Universidad de Murcia. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 55, pp. 75-94.

³⁶³ DEWAN, L. (2009). *Lecciones de Metafísica (I)*. Dir. por: Liliana Beatriz Irizar. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 134.

al decir claramente “*esse* «por» esencia”, se está refiriendo a Dios como causa suprema del *esse*, y no de una dependencia ontológica del *esse* respecto de la esencia. Tal dependencia, como se vio, se da en el orden formal-predicamental. Dewan insiste en no concebir ambos órdenes ontológicos separados, porque quiere subrayar el núcleo de la distinción, directa y exclusivamente al orden de la causa eficiente (orden transcendental). La razón que da es que «forma y ser» sólo se distinguen en las criaturas, no en Dios, por tanto, en los entes, y *desde* los entes, no podemos contemplar una diferencia ontológica³⁶⁴.

En otro lugar, en cambio, afirma que la forma se distingue del *esse* en las cosas creadas, incluso que, no sólo hay que diferenciarlos, sino que aclara cuál es el estatuto de la una respecto del otro. La forma es potencia respecto del *esse*, con lo que se plantea el problema de cómo entender el hecho de que la forma sea potencia del ser a la vez que causa y principio suyo³⁶⁵.

La forma de los entes tiene que tener una causa de ese ser substancial, porque, la esencia del ente no es causada ni agotada en el devenir por el que, a través de la generación, un ser da el ser substancial a otro. Un perro engendra otro perro, pero en ese acto de concesión de esa esencia no se genera la «perreidad», apunta Dewan. Bien concluye él a partir de esta verdad diciendo que “la forma pertenece a la mismidad de la cosa de una manera que no le puede corresponder al acto de ser”³⁶⁶.

Presentamos a continuación el segundo texto al que nos referíamos.

³⁶⁴ Vid. nota 147.

³⁶⁵ Cf. DEWAN, L. *La forma como algo...*, cit. pp. 76-77.

³⁶⁶ Con este apunte pretende Dewan dar a la esencia un justo estatuto ontológico, lo que, según él, está ausente en la obra de Gilson, el cual constatemente subraya tanto la superioridad del acto de ser como su estar “más allá” de ella, algo que Dewan de ningún modo acepta. El problema que vemos en esta polémica es que, al margen de lo que pueda haber acertado en las observaciones de Dewan, su propia posición a veces se ve comprometida, porque al reaccionar a la extralimitación de Gilson, él, sin darse cuenta, se va al polo opuesto, malogrando la síntesis a la que supuestamente pretendería llegar.

El mejor modelo es mi primitivo juego de la rueda de la fortuna, en el que unas letras de madera eran sostenidas manualmente por un ser humano. Las palabras exhibidas son tres palabras tomadas del inglés, y las letras suministradas son T, A, y C. Si *la persona que debe sostener las letras* (y esto es esencial para la situación) exhibe ACT, tenemos una palabra, y si exhibe CAT, tenemos otra palabra. Sin embargo, si ella *suelta* las palabras de madera, no tenemos ninguna palabra. El *orden* de las letras es intrínseco a la situación, pero las letras retienen ese orden sólo bajo la *influencia* del que las sostiene. Esa persona, la causa eficiente, controla la existencia *a través del orden dado a las letras*. La palabra es una palabra en cuanto que posee el orden en las letras. El orden de las letras pertenece a la “mismidad” de la palabra, pero el acto de ser de la palabra, si bien está en la palabra, pertenece a la naturaleza *propia* de la causa eficiente, la naturaleza más alta, su propia superioridad. De este modo, aunque la forma y el *esse* en una cosa están íntimamente vinculados, de hecho, son *inseparables*, no obstante, son inteligiblemente distintos³⁶⁷.

Nos encontramos aquí un texto que tiene su origen en la *Metafísica*. Allí, Aristóteles explicaba la relación materia-forma (potencia-acto) con el ejemplo de la casa y los materiales de construcción. Curiosamente, en contra de la interpretación que Dewan suele hacer de la causalidad eficiente en Aristóteles, éste no introduce «ahí» la causalidad eficiente. Pero, ahora dejamos esa cuestión. La imagen de las letras de la rueda de la fortuna pretende explicar la relación forma y *esse* desde el esquema aristotélico. ¿Cuál es el resultado? La imagen nos parece muy acertada e ilustrativa de la problemática.

La explicación de Dewan pertenece a una lectura indudablemente tomista pero, desde el punto de vista del pensamiento de Gilson, sería susceptible de algún matiz. Los papeles que juegan en el ejemplo las letras, la disposición, y el agente corresponden perfectamente a los elementos metafísicos de la forma, la materia y la causa eficiente. Esta última es la que, al *disponer de un determinado modo* (forma), las letras (materia), hace existir la palabra determinada. En este

³⁶⁷ *Ibid.*, 79-80.

pequeño ejemplo, Dewan está explicando cómo entiende él la causalidad formal y su relación con la causalidad transcendental. Con todo, hay algo importante que no parece estar presente: la explicación *del modo* en que actúa Dios la existencia del ente.

Siguiendo el hilo de toda la exposición del trabajo, estamos ante el mismo problema que Gilson advertía acerca de la ontología aristotélica. Hay una causa eficiente del ente que causa la existencia, pero, *¿de qué modo la produce, y cómo se explica metafísicamente tal cosa?* A través del *esse: prima creaturarum est esse*. Lo primero que Dios crea es el ser, por el cual otorga la existencia a los entes, los cuales son y permanecen en el ser a través de ese acto, mantenido por voluntad divina, en el tiempo. En la explicación de Gilson, esta explicación cristaliza en la doctrina que hemos venido desarrollando del *actus essendi*. Esta explicación es construida por él a través de la dialéctica entre orden formal y orden existencial, mostrando no sólo la diferencia sino la relación entre ambos órdenes. No hemos conseguido alcanzar la razón por la que Dewan y sus seguidores creen ver una separación inconexa entre ambos órdenes metafísicos en la explicación de Gilson.

El filósofo francés enseña a lo largo de todos sus escritos metafísicos que, a través del acto creador, Dios hace existir de la nada a las criaturas, siendo el *esse* el primer fruto de ese acto creador y a la vez el acto que hace existir a la criatura, acto de ser limitado y recibido por una esencia. Igualmente, el filósofo Fabro — como veremos detenidamente en el siguiente apartado— por su parte, explica que el *esse* intensivo (que es el *actus essendi essentiae*) es el acto a través del cual Dios, la causa eficiente, da a participar la existencia al ente, no sólo causando ésta, sino a la vez actualizando o poniendo en acto la causalidad predicamental, la cual depende de la causalidad transcendental para producir la esencia o forma de la substancia.

En un marco de comprensión metafísica como el de Gilson y también el de Fabro, el concepto que estaría ausente en Dewan sería el de «participación», el cual le permitiría descubrir cómo Dios da el ser actual y formal al ente (participación) por el *actus essendi*. A pesar de que Dewan quiere exaltar el papel intensivo del *esse*, al reaccionar contra el supuesto olvido de la forma y la esencia, parece que acaba despojándolo de su decisivo papel de *medio* por el que el ente recibe la existencia y de su capacidad actualizadora de la misma forma.

Dewan parece querer afirmar esto cuando enseña explícitamente que el *esse* actualiza a la forma, potencia para él, pero en su explicación de cómo sucede esto no es fácil advertir si logra explicarlo con un argumento del todo satisfactorio, conjugando adecuadamente la relación entre el orden transcendental y formal, además de explicar cómo actúa realmente el *esse* sobre la forma en la constitución del ente.

b) *Esse in actu* y *esse ut actus* en Dewan

La clara diferencia que Fabro establece entre *esse «in» actu* y *esse «ut» actus*, donde éste evitaba el problema gilsoniano de reducir la existencia a mera facticidad, tampoco se encuentra en los escritos de Dewan. Si la causa eficiente, Dios, da *a través de* la forma, en una esencia, la «existencia» de la cosa, el *esse* entonces, más que acto metafísico *a través del cual* la cosa recibe la existencia y son actualizadas tanto la forma como el ente en sí, es la pura existencia. Hay aquí un matiz que debe ser advertido dada su importancia. Una cosa es decir que el *esse* es «la existencia» de una cosa y otra que el *esse* es el acto que hace existir al ente. Ambos modos de explicar la misma realidad del *esse* obedece a dos concepciones metafísicas distintas, y no acaban expresando lo mismo.

Otro elemento que puede estar influyendo en esta interpretación de Dewan es, a mi modo de ver, el particular modo de concebir la noción de creación. Dewan parece no concordar con Gilson en el abismo cualitativo que hay entre una mera creación al modo helenista, esto es, la producción del ser substancial por parte de un Demiurgo (Platón), o de un Primer Motor inmóvil (Aristóteles) y una *creatio ex nihilo*. Lo que, probablemente, Gilson trata de poner de relieve es el punto de inflexión que supone esta noción de *creación*, como verdadero y relevante tránsito de la nada a la existencia. El Acto de Ser puro, o sea, Aquél cuyo Ser es Ser, y nada más que ser, por tanto, Acto puro de existencia, da a participar el ser a criaturas que no son. ¿Cómo? Mediante un acto creador concreto y singular para cada criatura, cuyo primer fruto es el *esse*. A través del acto creador, Dios da el ser a la criatura. Este «tránsito», este misterio de la emergencia del ser sucede *mediante* el *esse*.

Hay que subrayar con fuerza que, concebir el *esse* como acto o como perfección *no es suficiente* para hacer justicia a la riqueza que significa. Porque no

hablamos de una perfección meramente «actual», lo que Fabro llamaría «*in actu*», sino de una perfección entendida como desarrollo emergente, una producción pura de la “nada” al ser; de ahí que, tanto es perfección este momento como el resultado, la existencia. La clave está, por tanto, en profundizar en el concepto de «existencia», llevándola más allá tanto del *factum* como del *actus*, porque aún no habríamos llegado a su punto culminante de intensidad.

c) El reclamo dewaniano de la prioridad de la forma

Dewan entiende que para hacer justicia a santo Tomás, se debe poner de relieve, junto al *esse*, a la forma: “A la luz de la influencia divina podemos ver por qué la forma de la criatura que —si bien como distinta del ser— es necesariamente potencia con respecto al acto de ser, no obstante, es “eficaz” con relación a dicho acto”³⁶⁸.

Exaltar o poner de relieve el acto de ser no tiene por qué interpretarse ni como desprecio a la forma ni como separación de ella. Se trata de advertir el punto de inflexión de la ontología tomista en relación con su matriz, que es el aristotelismo; y ese punto de inflexión, al menos para Gilson y los que en este punto concuerdan, *no es* la forma. Dewan reclama el importante papel de la forma, algo que él defiende como propio del pensamiento de santo Tomás. Sin embargo, destacar la importancia y relevancia del papel de la forma no debería ser razón para eclipsar el papel preeminente del *esse* tomista.

Como se viene indicando a lo largo del trabajo, lo que repite con energía Étienne Gilson es que lo más asombroso que penetra el espíritu humano de todos los tiempos *no es* advertir que las cosas son «lo que» son, ni tampoco el *mero hecho* de que son, sino en que podemos decir que son gracias a un acontecimiento metafísico que ni Platón ni Aristóteles vieron ni pudieron ver, por faltarles la capacidad contextual de concebir claramente la diferencia ontológica entre Dios y el mundo, entre el ser y la nada. Para ellos, la generación y la corrupción era un acontecimiento puramente fáctico, un devenir, pero nunca metafísicamente

³⁶⁸ *Ibid.*, 85.

radical. Las cosas ni son desde la nada ni van a la nada. Este matiz cambia cualitativamente la orientación de la metafísica, además de la imagen de Dios:

Que la forma constituye, en efecto, una semejanza del acto de ser de la causa es algo que necesitamos demostrar. Esto va unido al hecho de que la forma posee una semejanza o afinidad con su propio acto de ser. Pero, ¿qué es esta “afinidad” de la que hablo? La forma no está meramente yuxtapuesta con la contribución ejercida por la causa eficiente del ser. Antes bien, precisamente la causa del ser da la forma a la cosa siendo la forma *el modo de cooperación con dicha causa*, apuntando hacia el *fin* de la causa, el ser en acto³⁶⁹.

Subrayemos la última frase que parece estar expresada a modo de conclusión: “apuntando hacia el fin de la causa el ser en acto”. Esto es indiscutible. Pero, quisiera llamar la atención, en relación con la explicación anterior, de cómo en su análisis el americano vuelva el *esse* no hacia la *emergencia* de la existencia, sino hacia la «mera» existencia, el *esse «in» actu*. El fin de la causa es el ser en acto. En esto todos están de acuerdo; pero, si de lo que se trata es de equilibrar la virtud de cada elemento metafísico constitutivo de lo real concreto, entonces la tarea del filósofo estaría —para el medievalista francés—, en dar cuenta del *esse* como acto por antonomasia, no con exclusión ni desprecio de los otros elementos. La forma, en contra de lo que Dewan parece querer subrayar, tiene su grandeza en orden a la constitución del *esse «in» actu*, pero no del ente en su raíz más originaria, acto en su mismo emerger.

Procedí luego a ofrecer consideraciones de ontología fundamental respecto de la realidad creada tal como las plantea santo Tomás, que, así lo espero, nos ayuden a ver las formas substanciales particulares de las cosas sin solución de continuidad con el acto de ser divino. Haciendo esto, he pretendido presentar una concepción de la forma substancial más “existencial”. La forma es verdaderamente el principio del acto de ser de la cosa, y lo es bajo la eficacia divina³⁷⁰.

³⁶⁹ *Ibid.*, 80.

³⁷⁰ *Ibid.*, 91.

Señalar el *esse* intensivo no des-existencializa la substancia. Lo que sí sería susceptible de una mayor profundización es la opinión de Gilson según la cual en la ontología aristotélica, la substancia es mera substancia, mera forma de la que no sabemos si existe o no. Quizá este matiz de radicalidad de Gilson le ha hecho blanco de justas críticas. Sin embargo, yendo a lo importante de su tesis, poner de relieve la virtud metafísica del acto de ser no debería interpretarse necesariamente como una devaluación de la existencialidad de la forma. Es más, al crear en torno a ello un debate, posiblemente lo que se genere es confusión. Si lo que pone en acto a la forma es el *esse*, la forma confiere al ente su entidad substancial *mediante* el *esse*. La forma actúa, es acto, pero por el *esse*. Crear un debate en torno a la «existencialidad de la forma» podría ser un germen de confusión. La forma hace que una cosa exista. Pero, a juicio de Gilson, la forma da el ser substancial, y éste produce el «lo que» es de la cosa. La forma de una mesa causa el ser de la mesa, el «*ser mesa*». Como sucede en el ejemplo de las letras³⁷¹, la causa eficiente es la que hace ser de la nada el ente, a través del acto de ser. Afirmar como pensamiento propio de santo Tomás que la forma es *principio* del acto de ser no tendría cabida en el modo en que Gilson concibe la importancia del *esse* y de la forma. Entraríamos ya en una analítica del empleo del lenguaje que nos sacaría de nuestro contexto. Pero, emplear el término «principio» en metafísica compromete el sentido de la ontología, y es—insisto— cuando menos tremendamente confuso, desnaturalizar el orden real del mundo metafísico, queriendo hacer derivar el *esse* de la forma. Lo que sí existen son los textos que hemos ido citando, donde Gilson recoge la importancia y la primacía que para santo Tomás tiene el *esse* sobre todo elemento metafísico³⁷².

En otro artículo del propio Dewan, proponiéndose considerar la relación y distinción entre forma y *esse*, dice citando a Tomás: “El *esse* creado no es *por*

³⁷¹ Cf. DEWAN, L. (2006). “Form and being”. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Vol. 45. Washington, D.C., 195.

³⁷² Cf. TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, dist, I, q.1, a.4. s. El *esse* es más íntimo a todo que aquello que lo determina.

ninguna cosa, si la palabra “por” expresa la causa formal intrínseca; por el contrario, la criatura es formalmente por él”. Y comenta Dewan:

En este pasaje es suficientemente claro que el *esse* es visualizado como la causa formal intrínseca, sin embargo, hacia el final del *De Veritate*, leemos: “Dios causa en nosotros el *esse* natural por creación, sin mediación de ninguna causa eficiente, mas sin embargo (lo hace) por mediación de una causa formal: porque la forma natural es el principio del *esse* natural”. Y añade el americano: Y es esta doctrina la que prevalecerá³⁷³.

d) Diferencia entre «forma» y «formal»

Llegados a este punto es conveniente salir al paso de un elemento de difícil interpretación, y por eso, de debate. Una cosa es «forma», que es el elemento metafísico. Otra cosa es «formal», expresión que puede ser referida a dos cosas distintas. Una, al orden ontológico que llamamos formal o substancial. Y otra, referida a su naturaleza actualizadora. Podría confundir referirse continuamente a estas expresiones tomistas para querer hacer de la forma y su relación con el *esse* lo que no es. Por eso, debemos sopesar la valencia que se le da a estos términos. Que santo Tomás diga que el *esse* es lo más formal de todo no debe llevarnos a confusión.

Primeramente, conviene recordar que el Aquinate se mueve casi siempre en un contexto terminológico aristotélico, en el que él se siente cómodo. Pero no debería esto llevarnos al olvido de lo que él mismo ha definido sobre el papel capital del *esse* intensivo. Tenemos que recordar que para Aristóteles, la forma, y, por tanto, el orden formal, es la representación más alta que hay en lo que a actualidad se refiere. Si el Doctor de Aquino quiere hablar del papel intensivo del *esse*, no debe confundirnos que emplee expresiones derivadas de un contexto ontológico en que lo formal equivale a lo actual.

³⁷³ DEWAN, L. *Lecciones de Metafísica (I)...*, cit. p. 138. Tomás: DE AQUINO. *In Sent.*, I, 8, 1, 2 ad 2.

Gilson piensa que, con la expresión “formal” referida al *esse*, santo Tomás indica, pues, dos cosas: una, que pertenece al ámbito del acto, y no al de la potencia (siguiendo un esquema expositivo de corte aristotélico); otra, cuando está refiriendo el *esse* al orden formal, algo que Gilson, como se ha explicado, distingue en profundidad. En el texto presente que hemos citado, teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, el *esse* está claramente referido al *ens*, es decir, a la cosa. El *esse* aquí no es el *esse ut actus essendi* en cuanto tal sino éste constituyendo el *ens*, en su unidad.

Para ver con claridad la valencia propia y exclusiva del *esse* como *actus essendi* mirando más a su papel respecto de la forma y el ente, y no en cuanto el resultado producido en su unidad con estos, hay que buscar los textos en que lo hace. Ese fue el trabajo precisamente de Gilson y Fabro. El primero dedicó poco tiempo en estudiar textos donde el *esse* se “cruza” con “lo formal”, porque explicó su referencialidad con la substancialidad. El segundo, además de esto, hizo un detallado estudio de ambos textos, los que hablan del *esse* formal (*forma dat esse*) como los del *esse ut actus essentiae* (o *esse* intensivo). Hubiera sido interesante conocer la opinión de Dewan acerca del análisis del “*forma dat esse*” de Fabro, pero no hay vestigio alguno en sus escritos, al menos de esta problemática central. Es muy probable que Dewan se sintiera mucho más cercano al pensamiento de Fabro que al de Gilson, en tanto en cuanto el primero dedicó más tiempo y dio más relevancia a la relación forma-*esse* que el segundo.

Siempre y cuando, pues, sea respetado el orden ontológico de los elementos principales que constituyen el ente, podremos ver con claridad qué expresa santo Tomás. La forma es «principio» del *esse*, al igual que la expresión *forma dat esse* se refiere siempre al orden de la substancialidad, al orden formal. La forma es principio del *esse*, pero del *esse substantiale*, o sea, del ente (*ens qua ens*), pero no del *esse ut actus essendi*. La forma es principio del *esse* del ente, pero el *esse ut actus* es principio de la forma. La forma, respecto del *esse* intensivo es, como Dewan afirma, principio *receptor*. Si decimos «principio», sin más explicación, puede sembrarse algo de confusión. Porque un elemento puede actuar como principio “receptor”, por tanto, verdadero principio y cabeza *para* un fin, que en este caso es la constitución del ente; pero, en otro sentido, como principio originario, en lo que concierne a la existencia de ese ente, el que es verdadero principio es el *esse*

respecto de la forma, porque aunque la causa eficiente causa el ser del ente siempre a través de una causa formal, el acto intensivo por el que hace emerger la existencia de ese ente, a través de esa causa formal, es el *esse*, quien, además, es acto respecto de esa misma causa formal receptiva.

La imagen de Tomás, puesta por Dewan, nos ayuda a ver esto: “Tampoco la forma es el ser, aunque entre ambos haya cierto orden; pues, la forma comparada con el ser, es como la *luz* con la iluminación, o la *blancura* con el hecho de *blanquear*”³⁷⁴. Es el mejor ejemplo para explicar lo que Tomás dice sobre el ser como acto, que es el *acto* de la esencia. «Ser», como repite Gilson en todas sus obras, es un verbo, y, como tal, expresa una acción, es metafísicamente un acto, el acto de todos los actos. Un acto que «actúa» en íntima e inescindible unión con una forma, dentro de un conjunto que forma una unidad. Por eso, Dewan, reconociendo en algunos pasajes con mayor claridad el papel del *esse* «sobre» la forma, dice que la forma es «potencia» para el *esse*³⁷⁵. Los textos donde, a mi modo de ver, se acerca más a una explicación más coherente con la doctrina del *actus essendi* (Gilson) por vía de participación (Fabro), son estos:

La forma de la cosa creada es una forma *inferior*. Puesto que es una forma, es un principio del ser (*esse*), pero sólo en cuanto presupone la contribución de una cosa *más alta*, la causa eficiente. En nuestro caso de las letras que forman una palabra, es la presencia del orden (la FORMA) lo que hace que las letras sean un ser, una palabra. De este modo, podemos decir que con la llegada del orden llega también un acto de ser (*esse*); el ser acompaña a la forma. Sin embargo, el orden se hace presente en las letras solamente “bajo la influencia” del hombre que las sostiene. El hombre (que posee una forma más alta, más activa) es un ser *más plenamente establecido en el ser* que lo que están las palabras hechas de letras de madera. Las palabras

³⁷⁴ C.G. II, 54. En, *Ibid.*, 139.

³⁷⁵ Cf. DEWAN, L. *Lecciones de Metafísica (I)...*, cit. p. 151.

tienen ser sólo por recibir una participación (“participar en”) la riqueza del ser del hombre³⁷⁶.

Es por esto que debemos distinguir entre la *forma* de la cosa inferior y el *esse* de la cosa inferior. El *esse*, es decir, el ser en acto, de la cosa causada (o inferior) pertenece a la participación de la cosa causada en la perfección *propia de la naturaleza de la cosa superior*, es decir, la naturaleza de la *causa eficiente como tal*. La forma de la cosa inferior, por otra parte, pertenece a la *naturaleza propia de la cosa inferior*. Al ser diferentes las dos naturalezas, también el *esse* y la forma de la cosa causada deben ser diferentes uno de otro, incluso siendo el *esse* la actualidad de la forma³⁷⁷.

Introduce la noción de participación haciendo derivar el *esse* causado de la causalidad transcendental, sin embargo, sigue hablando del *esse* «in» *actu*, concibiendo el acto de ser mirando a su destino, la existencia, pero no alcanza la doctrina de una participación del Ser de Dios *a través de* un *esse* intensivo. Lo reconoce más tarde, lo concibe, pero no lo integra en su explicación del proceso constituyente del ente. Parece casi que llega a esta conclusión más adelante:

En este contexto, santo Tomás a continuación presenta el *esse* como aquello que pone a una cosa máximamente en acto. Para lograr esto, comienza diciendo, en armonía con el primer punto citado anteriormente, que una cosa es puesta máximamente en acto a través de la participación en el acto superior, es decir, el acto que no implica ningún tipo de potencia. Leemos: “pero algo llega a ser máximamente acto porque participa, por semejanza, en el acto primero y puro”³⁷⁸.

Pero el texto más esclarecedor donde santo Tomás explica la dialéctica de forma y *esse* sería este:

Por lo tanto, el *esse* es el acabamiento de toda forma, porque ésta se completa porque tiene *esse*, y tiene *esse* cuando está en acto; y, de este modo,

³⁷⁶ *Ibid.*, 151.

³⁷⁷ *Ibid.*, 152.

³⁷⁸ *Ibid.*, 152.

ninguna forma es, sino por el *esse*. Y por eso sostengo que el ser substancial de la cosa no es un accidente sino, antes bien, la *actualidad* de cualquier forma existente, sea que se trate de una forma sin materia o con materia. Y puesto que es el *esse* el acabamiento de todo, de ahí que el efecto propio de Dios es el *esse*, y ninguna causa da el *esse*, sino en cuanto participa de la operación divina. Por esta razón, hablando propiamente, el *esse* no es un accidente³⁷⁹.

Aquí santo Tomás expresa directamente en qué modo se produce la dialéctica de la participación del *esse*, considerado en su valencia intensiva. La problemática que se observa en los textos y expresiones de Dewan, llegados a este punto, no es tanto que no acepte la doctrina del *actus essendi*, que lo hace, sino que, desde el magisterio de Gilson, no es del todo claro cuando trata de aplicar la implicación de concebir un *esse* como acto. Al tratar de preservar la unidad de los dos órdenes ontológicos, termina disolviendo su diferencia, imposibilitando así la necesaria dialéctica, interpretada por él como excluyente.

En cambio, me parece una opinión de Dewan difícil de sostener, al menos en un marco metafísico gilsoniano, la siguiente:

Al presentar la manera en que la muerte no es natural para cosas vivientes, santo Tomás nos enseña a concebir la forma precisamente como lo que pertenece al sostenimiento de una cosa en la existencia, e incluso como lo que pertenece a la perpetuación de la existencia en la mayor medida posible. Queda claro que, por “forma” se quiere significar ese principio que es responsable de que nosotros vislumbremos algo como perteneciente al reino de los seres, es decir, como algo que merece el título de «ser»³⁸⁰.

De nuevo se expresa aquí lo que parecería una incomprensión de la diferencia establecida, al menos desde el punto de vista que estamos exponiendo en esta investigación, acerca de la valencia actualizadora del *actus essendi* en Tomás de Aquino, porque Dewan da aquí a la forma la cualidad de *causa* de la permanencia en la existencia del ente. Pero, es dar vueltas al mismo punto. El

³⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Quodlib.*, XII, q. 5, a. 1.

³⁸⁰ *Ibid.*, 205.

alma, como forma substancial, mantiene la existencia del ser vivo. De acuerdo. Pero, como advierte Gilson, estamos en un plano substancial, el propio de Aristóteles, pero no el de Tomás. Si Dewan reconoce el papel decisivo que el *actus essendi* tiene en el Aquinate, es comprometido afirmar como doctrina tomista lo que no pone al *esse* en su capital papel. Según Gilson, si es el *esse* participado como acto el que actualiza la forma y es raíz del origen de la existencia del hombre, cuya forma substancial es el alma, *lo que radicalmente, en cuanto al ser, mantiene en la existencia al ente, no es la forma, sino el acto de ser*, que, al ser acto de todos los actos, es conservado por Dios una vez lo da a participar, creando, a través de un acto de ser particular, el ser substancial. Tanto para el filósofo francés como para el italiano Fabro, el acto de ser es el «mediante», el resultado y el garante de la continuidad de la existencia, tanto actual como substancial. La forma, en la interpretación que venimos presentando, depende ontológicamente de él, para seguir confiriendo la substancialidad (esencia) al ente.

e) Valoración final

Empezando por los aspectos que podemos considerar positivos o constructivos de la crítica de Dewan, señalaremos los dos que él considera más importantes.

En primer lugar, está la cuestión de los precedentes de la filosofía tomista del *esse*. En *El ser y la esencia*, Gilson dedicó prácticamente toda la obra al análisis de la historia de la ontología occidental y, ciertamente, afirma con firmeza la matriz aristotélica de los análisis del Aquinate. Es más, reconoce expresamente que santo Tomás suele moverse generalmente en el ámbito de la substancia, bien comentando al Estagirita, bien por propia convicción. Con todo, podría reconocerse, por otro lado, un excesivo ímpetu por parte del medievalista francés en tensar la separación entre ambos filósofos, lo cual, en parte, en descarga de Gilson, tiene su parte de razón, pero, quizá igualmente, con Dewan, podría advertirse una especie como de temor a oscurecer lo original del pensamiento de Tomás.

Me parece que la intención de Gilson es “proteger” ese caudal de riqueza metafísica que deriva del re-descubrimiento del *actus essendi*, la novedad del vuelco y el acabamiento (perfeccionamiento) que la filosofía del ser de santo

Tomás suponía respecto de la del Filósofo. Aún así, Dewan deja al descubierto una maniobra “extraña” que el francés efectuó en una de sus reediciones, algo de lo que Dewan se hizo eco rápidamente. En la sexta edición de su libro *El Tomismo*, al darse cuenta de la valencia aristotélica de las pruebas más importantes de la existencia de Dios, extirpó radicalmente de ellas el *actus essendi*, con el fin de no dar la sensación de connivencia con la substancia aristotélica. Después de afirmar que el *actus essendi* es la «sexta vía tomista», y «la más tomista de todas las pruebas de la existencia de Dios», acaba en esta edición posterior (de 1976) desdiciéndose de su propio pensamiento. El americano critica que Gilson sacara el *actus essendi* de las pruebas de la existencia de Dios por no querer reconocer la base aristotélica del *esse* tomista, y por abandonar la fuerza especulativa del *esse ut actus* de la base de las pruebas.

Otro aspecto puesto de relieve por Dewan acerca del planteamiento de Gilson es que el Francés no acepta la valencia existencial de la substancia aristotélica. Para él, Aristóteles, al desconocer el acto de ser, la forma o esencia de una substancia nada puede decir acerca de su existencia. En la perspectiva gilsoniana, ciertamente sin el *actus essendi* y sin la *creatio ex nihilo*, un filósofo griego no puede conocer el origen último de la realidad del ser. Ahora bien, Dewan —y como veremos en el siguiente capítulo, también en este punto Fabro— se desmarca de Gilson porque considera que Aristóteles sí especula con una substancia existente, de hecho lo afirma explícitamente en su *Metafísica* al hablar de la forma, como “la existencia de la substancia”. Con todo, esta «existencia» no es aún la existencia fruto del *actus essendi*, sino el *factum (esse «in» actu)*.

Por otra parte, una sensación constante de la lectura de los textos de Dewan acerca del problema del ser tomista, es no poder confrontarlos con el pensamiento de Gilson, porque no se encuentra un tratamiento claro de la naturaleza y, sobre todo, del «papel» del *actus essendi* en la constitución del ente concreto. Y de igual manera, tampoco se ve con claridad si Dewan distingue *de facto* el orden substancial-formal del orden transcendental del *esse*. No se puede negar que lo afirma y que, en los principios, concuerda con santo Tomás; pero, en sus explicaciones falta siempre una clara articulación del *actus essendi* en relación con

la causalidad eficiente³⁸¹. Es decir, una clara dialéctica entre Causa eficiente, acto de ser y ente.

Es verdad que no son pocos los textos en que Dewan afirma y enseña claramente el papel transcendental del *esse* sobre la forma, pero, quizá por el efecto *reacción* respecto de Gilson, al querer salvar la unidad de ambos órdenes ontológicos, acaba disolviendo y subsumiendo el *esse* en la forma.

No me parecen justificadas, sin embargo, las observaciones de Liliana Beatriz Irizar, alumna y editora de las obras de Dewan, según la cual Gilson separa radicalmente el orden formal del existencial, incluso llegando a decir que, separar el *esse* del *id quod est* no es acertado sino erróneo³⁸². Esta es la confusión y la ambigüedad en la que —a mi parecer— se mueven constantemente las afirmaciones de Dewan, repetidas después, como es natural, por sus alumnos. Pero, afirmar que la forma y el *esse* se distinguen realmente, como Dewan hace en uno de sus capítulos de las obras reseñadas³⁸³, y, al mismo tiempo, que es un error separar el *esse* y el *id quod est* es, sencillamente, una contradicción. Fueron dedicados varios apartados de la primera parte a este asunto. Al contrario, me parece uno de los mayores méritos de Gilson haber explicado con gran pericia cómo el modo en que santo Tomás concibe el *esse* genera una nueva dialéctica que intercambia y reorienta los papeles metafísicos de la potencia y el acto, la forma y el *esse*.

La defensa del estatuto ontológico de la forma y la esencia acaban oscureciendo la riqueza de la novedad tomista³⁸⁴. Hubiera tenido su razón de ser

³⁸¹ Me viene en mente un texto de un artículo de Stephen Brock, alumno de Dewan: “El *esse* (*actus essendi*) es distinto de la forma, sí, pero no es otra naturaleza, absoluta y autónoma, meramente añadida a la forma. La distinción es mucho más sutil”. BROCK, S. (2016). “La forma tra la potencia l’atto in Tommaso D’Aquino”. *Aquinas* LIX, 1, 80.

³⁸² Cf. DEWAN, L. *Santo Tomás y la Forma como...*, cit. p. 16.

³⁸³ Cf. DEWAN, L. *Lecciones de Metafísica (I)...*, cit. p. 153.

³⁸⁴ Va más allá de esta ambigüedad Stephen Brock cuando afirma: “Tomás no llama a la forma *acto* sólo en vista de su función de determinar o actualizar la materia. Así como el ser, según él, es esencialmente una función de la forma, la forma misma es algo de

ontológico o de existencial. Es esencialmente causa del ser, esto es, del *actus essendi*. A mí me parece que la línea interpretativa recordada arriba (se refiere a Gilson y Fabro, fundamentalmente) no hace justicia a la causalidad de la forma respecto al ser mismo en Tomás". En: BROCK, S. "La forma tra...", *cit.* p. 81. Que Brock reclame un estatuto más «existencial» para la forma (de base aristotélica pero asumida por Tomás sin dificultad) ya hemos visto que concordaría con una lectura más cercana a los textos tomistas, trámite Fabro. Pero, lo que no deja de causar verdadero asombro es la afirmación: "La forma es causa del *actus essendi*". ¿En qué textos de Tomás podría conjeturarse tal cosa? ¿Cómo, entonces, podría ser el *esse* acto respecto de la forma, siendo ésta, a la vez, causa suya? Más adelante explica la relación entre forma y *esse*, en la página 82: "La forma es acto porque lleva el ser consigo misma, es decir, participa de por sí. De este modo, «el ser pertenece de por sí a la forma, la cual es acto» (Cita *S. Th.*, I, q. 75, a. 6). Después, «cada cosa es ente en acto en virtud de una forma, o según el ser substancial, o bien según el ser accidental, y por eso toda forma es acto». Todavía, «el primer efecto de la forma es el ser» (Cita *S. Th.*, I, q. 42, a. 1, ad 1)". Para Gilson y Fabro, el *esse*, en cuanto acto intensivo, tiene un sentido diverso en los textos tomistas. En la comprensión metafísica del medievalista francés, Brock, después de afirmar la máxima actualidad en el *esse*, lo encierra en la forma, lo deriva de la forma. Pero lo que parece no distinguir es el *esse* intensivo o transcendental con el *esse* substancial. Es decir, que el *esse* del que habla al principio como acto respecto de la forma (*actus essendi*) no es el *esse* del que habla después, causado por la forma. Este *esse* es el *esse* substancial. Los textos de Tomás que cita se refieren no al *actus essendi* sino al *esse* formal. Como hará notar bien Fabro, es en *De substantiis separatis* donde santo Tomás alcanza la madurez explicativa de la relación forma-*esse*, junto con algunos textos de la *Summa*. Finalmente, la idea que uno se hace después de estudiar estas explicaciones es que la forma, incluso en su estado de "potencia" para recibir el *esse*, es acto y autónoma, lo cual es una explicación que no podría aceptarse desde el punto de vista, al menos gilsoniano. No se aprecia, en cualquier caso, que el *esse* es el acto que, como tal, actualiza y pone ¡y mantiene! en acto a la forma, tal y como se aprecia en los últimos textos de Tomás. Al final de su artículo, Brock intenta matizar el alcance de su misma explicación (página 86): "Si he entendido bien, no quiere (esto) decir que la forma produce el ser; de hecho, es

explicitar la crítica a los excesos “existencialistas” de Gilson, o al supuesto ocultamiento del papel de la esencia, pero centrar el punto de atención aquí en detrimento de la originalidad de las ideas de santo Tomás a partir —de acuerdo— de lo dicho por Aristóteles, no parece un mérito. Se habla más de un «exceso de acto de ser en detrimento de la forma» que de lo que supone la novedad de concebir el *esse* como acto, respecto de la forma. Así las cosas, es conciliadora y equilibrada la posición que vamos a considerar a continuación, la de Cornelio Fabro, quien supo corregir las deficiencias de Gilson pero continuando lo mejor de su intuición, que es la riqueza de concebir el *esse* como acto de la esencia.

Igualmente, no me parece acertada la denuncia de Dewan de un supuesto olvido y rechazo de la esencia. Es verdad que, en este punto, los escritos de santo Tomás, lejos de tener una unidad, en este tema fue ambiguo. Gilson lo explica por el influjo aristotélico y por su posición de comentador de Aristóteles. Es posible que esto no sea razón suficiente. Podría pensarse más bien en un propósito manifiesto del propio santo Tomás. Es sabido que para Aquinate, el hecho de que Aristóteles afirmara una determinada cuestión, era algo de capital importancia. Esto no siempre se cumplió, naturalmente, como en el caso del giro metafísico dado con el *actus essendi*. Pero, por el resto, él llega a interpretar que en Aristóteles hay una doctrina de la creación, algo que es objeto aún de discusión, pero que, en opinión de Gilson, si hablamos de *creatio e nihilo*, no sería posible encontrar.

Hay muchos modos de concebir una «creación» de los seres. Ahora bien, podemos decir desde Gilson que, lo que en el pensamiento cristiano se ha entendido por creación, en sentido de *creatio ex nihilo*, no está en Aristóteles. La valencia ontológica de esta noción es tan relevante para la metafísica, que aquí podemos encontrar el núcleo originario de la doctrina del *esse ut actus*. Habría que decir, además, que, el hecho de que santo Tomás quisiera adjudicar una doctrina de la creación a Aristóteles, no tendría por qué considerarse razón de por sí para aceptar tal cosa.

sólo «casi» activa (la forma). No parece aclaratorio del todo el matiz, y quizá ponga en dificultad la coherencia de su mismo argumento.

Finalmente, acerca de la cuestión de la naturaleza de Dios, Gilson se limita a volcar sobre sus escritos el pensamiento del Aquinate. En contra de lo que confronta Dewan en un artículo suyo³⁸⁵ dedicado expresamente a Gilson, puede decirse, apoyados en el sentir de los textos de santo Tomás, que la naturaleza de Dios está más allá de la esencia. Si la esencia constriñe y limita la substancia, tiene sentido decir que el puro Ser que es Dios está más allá de la esencia. Se entiende aquí, la esencia tal y como se da en la realidad creada, en los seres inferiores. Santo Tomás dijo, a la vez, que Dios es puro ser, Acto puro de ser, e, igualmente, que es pura Forma. Esta múltiple manera de formular la identificación en Dios de esencia y ser hace posible que puedan darse interpretaciones diversas, siempre que respeten la verdad de la identificación misma. Aún así, para Gilson siempre será más cercano al pensamiento del Aquinate pensar a Dios como Acto puro de Ser que como Forma.

2. EL ACTUS ESSENDI EN CORNELIO FABRO

En el filósofo italiano Cornelio Fabro no encontraremos un enfoque fundamentalmente contrastante respecto a Étienne Gilson. Antes bien, ambos se interrelacionan positivamente, hasta el punto de complementarse, pues, por una parte, si a Gilson le falta profundizar algunas de sus originales intuiciones, ahí encontramos a Fabro para proporcionar detalladamente el análisis crítico del que adolece aquél; y si, igualmente, a Fabro le vemos a veces demasiado extenso en sus análisis, Gilson le proporciona su talento de síntesis en lo que a los problemas más difíciles se refiere.

Sin duda alguna, la virtualidad de los escritos del filósofo italiano está en su penetración analítica de los textos de santo Tomás. Independientemente del acuerdo o no de sus conclusiones, todo lo que expone tiene una lógica y una acabada fundamentación metafísica, apoyada en el magisterio de Tomás. Así pues, si bien, como hemos dicho hace un momento, Gilson y Fabro son dos de los mayores representantes que han creado una verdadera escuela de renovación del

³⁸⁵ Cf. DEWAN, L. (1964). "Étienne Gilson and the actus essendi". *Medieval Studies* 26 (1), Toronto, pp. 74-77.

tomismo, partiendo de la originalidad del *actus essendi*, por otro lado, veremos a lo largo del capítulo sus propias ideas e intuiciones, incluso su distancia respecto a algunos matices del tomismo gilsoniano.

a) Prioridad del *esse* tomista

Cornelio Fabro centró la atención de su investigación filosófica en la cuestión de la emergencia del ser, a partir de los escritos de Heidegger, con quien confrontó extensas partes de sus obras y artículos. En concreto, trató del *actus essendi* y de la originalidad y prioridad metafísica del *esse* en sus libros: *Introducción al Tomismo*; *Introduzione all'esistenzialismo*; *La nozione metafisica di partecipazione*. La fundación que lleva su nombre, "Proyecto Cultural Cornelio Fabro", ha publicado hace relativamente poco sus Obras Completas en distintos volúmenes, en uno de los cuales trata el objeto de nuestra investigación, a saber, en: *Partecipazione e Causalità*. Como en este compendio han sido sintetizadas sus ideas más sobresalientes sobre el *esse* tomista, tomaremos de él para exponer su pensamiento.

La filosofía que santo Tomás de Aquino elaboró acerca del ser, posee —a juicio de no pocos autores— una importante contribución al pensamiento filosófico y una original impronta, por encima de cualquier aspecto particular, gracias a la capacidad desarrollada por él para reconducir todos los elementos que forman parte de la realidad creada, a un único principio absoluto, Dios. Tarea nada fácil, si se tiene en cuenta que, los dos pensadores más influyentes, como son Platón y Aristóteles, habían propuestos tesis cualitativamente contrarias, no pudiendo, ninguno de los dos —a juicio de Fabro— llegar a una solución completamente satisfactoria. Partiendo, no obstante, de los presupuestos de los dos pensadores griegos, el Aquinate descubre el camino que le conducirá a esa síntesis y unidad a través del concepto de «creación», y, en segundo lugar, de autores que le influyen para replantear la dimensión trascendente del ser (Platón) y la inmanente (Aristóteles), y que son, Agustín, Boecio, el Pseudodionisio y Proclo.

La síntesis y acabada unidad que Fabro cree descubrir en Tomás de Aquino está conformada por el entramado de las principales cuestiones que determinan la ciencia metafísica, a saber, el misterio del ser y el problema de la causalidad, por

un lado, y la relación metafísica existente entre el Primer Principio o Causalidad suprema y los seres creados. Así, lo primero que Fabro descubre en los escritos del Aquinate es que, con un lenguaje y concordancia no pequeños con las ideas del Estagirita, existe un primer elemento absolutamente novedoso en el trato que el filósofo cristiano da al ente, y es que, a diferencia de Aristóteles, el acto primero de la substancia no es la forma o esencia, sino el *esse*.

Es tan revolucionario este cambio y tan difícil de conciliar con toda la construcción metafísica de lo real tal como la concibió Aristóteles, que algunos pensadores actuales hacen todo lo posible por leer a santo Tomás de modo que diga, «o pudiera pensarse que quiso decir» lo que, de hecho ni dijo ni, por tanto, estamos autorizados a concluir que quisiera decir. Ciertamente es que su estilo no tiene la sistematicidad que evitara algunos debates y confusiones, sobre todo por algunas de sus expresiones, pero, en cualquier caso, metodológica y comprensivamente hablando, es necesario asumir, aceptar, el valor y la implicación de lo que dice, respetando la intencionalidad expresada en los términos. Si Tomás dice que el acto primero que constituye al ente en eso que es, lo más formal que hay en el ente, es el *esse*, y no la *forma* o *essentia*, no avanzamos si nos preocupamos más en intentar conciliar estas nuevas fórmulas con lo que dijo Aristóteles, que en seguir adelante con la riqueza de esta novedad.

Fabro, como ya hiciera Gilson, escribe y trata de explicar con firmeza la necesidad de mostrar sin miedo dónde ambos pensadores coinciden y dónde no. Y por tanto, aún partiendo de la misma fuente de conocimiento de lo real, el *ens commune*, a diferencia del Estagirita, que pone la forma como el elemento de máxima actualidad y propiamente «acto», santo Tomás da esa misma cualidad ontológica determinante y determinativa, no a ésta, sino al *esse*, más aún, al *esse* como acto incluso por encima de la forma, la cual sería, en el nivel más radical de la causa de lo real concreto, potencia respecto de él³⁸⁶, algo que algunos autores se

³⁸⁶ En la ontología aristotélica, la forma se indentifica *siempre* con el acto, de modo que no puede haber en ella potencialidad alguna. En cambio, en la ontología tomista, lo que se identifica máxima y principalmente con el acto no es la forma sino el *esse*. En el orden transcendental o del *esse*, pues, la forma está en potencia receptiva del *esse* por cuanto éste

niegan a aceptar, ingeniando fórmulas y tratando de explicar esta cuestión de otra manera, pero, a juicio de Gilson y Fabro, sin éxito.

El punto de partida, pues, es el ente; y, en esto —en acuerdo pleno con Aristóteles— coinciden ambos. El *ens* es lo primero que conoce el intelecto humano, e indica la realidad «en acto», lo singular, objeto de nuestra aprehensión, porque lo real es lo que se nos presenta como lo inteligible a nuestro entendimiento. Es el aspecto formal del ente, su «formalidad» lo que le hace poder ser conocido, lo que acerca al conocimiento humano a lo real.

Ens es el participio de *esse*, y expresa su actualidad, su existencialidad o pertenencia a la realidad. Es el *id quod est* (o *id quod habet esse*), lo que tiene el ser. Las dificultades comienzan —subraya Fabro— a la hora de establecer cómo se entiende, y qué papel se le da al *esse* que actualiza el *ens*, porque, como acabamos de decir, aquí santo Tomás dio una explicación que no había dado Aristóteles, dando al *esse*, y no a la forma, el papel determinante de la actualidad³⁸⁷. No es que para el filósofo griego el *ens* careciera de existencia, como afirma Gilson. Aristóteles no concibe —en la opinión de Fabro— el *ens* sin la existencia. Pero, una de las características propias del pensamiento del italiano, es diferenciar entre el *esse* «in» *actu*, y *esse* «ut» *actus*, un matiz que servirá de gran ayuda en el debate en torno al *actus essendi*, y a su comprensión.

Entrando en la comprensión tomista del *esse*, Fabro parte, al igual que Gilson, del texto bíblico de Éx. 3, 14, donde Dios da a conocer Su propio nombre:

es considerado acto primero respecto de aquella. La forma (como acto) hace que una materia (que es pura potencialidad) sea un ente. Pero, en la metafísica del ser tomista, el ente no es principalmente la esencia, es decir, aquello que produce la forma cuando actualiza a la materia haciéndola algo concreto, sino que el ente es principalmente lo que tiene el acto de ser. Por eso, el orden predicamental o substancial (donde la forma actúa como acto) se concibe aquí subordinado al orden transcendental o del ser (donde la substancia, consituida como tal por la forma, actúa como potencia receptiva del acto de ser. Aquí se evidencia la diferencia entre ambas ontologías, siendo la clave la consideración de la diferencia entre esencia y ser.

³⁸⁷ Cf. FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 171.

Ego sum qui sum. El núcleo central del que parte santo Tomás es el de la identificación del Ente supremo con el *Esse perfectissimum*. Que la Causa Primera y suprema de todas las cosas sea en su misma esencia puro ser, obliga a reorientar definitivamente las nociones básicas de la ciencia metafísica, haciendo emerger, por encima de todo principio de actualidad, el *esse*

El primer momento (de la originalidad del *esse* tomista) viene constituido por la asunción incondicionada de la definición de Dios según el texto del *Éxodo* (3, 14): «Yo Soy el que Soy», que santo Tomás tiene en común con todo el pensamiento cristiano patrístico y medieval. De aquí el *esse* es asumido como última determinación metafísica de la esencia de Dios: de este modo, el *esse* se imponía sin ambages como «perfección» constitutiva suprema y dejaba su ambigüedad ontofenomenológica, antes bien, se ponía como la perfección más alta siendo Dios el Ser perfectísimo³⁸⁸.

Concebir a Dios como Acto Puro de Ser requiere casi necesariamente derivar de aquí la identificación en Él de esencia y existencia, sin embargo, Tomás evitó notoriamente, cuanto pudo, detenerse más de lo necesario en afirmar que Dios posee una esencia. Antes bien, mejor que decir que Dios tiene esencia, el Aquinate dice que Su esencia es Su Ser³⁸⁹.

Este matiz, analizado lógicamente, tiene consecuencias de gran importancia. En el marco interpretativo de la diferencia metafísica de esencia y existencia, tanto Gilson como Fabro conciben que, para Aristóteles, el elemento de mayor capacidad actualizadora del ente es la forma, y, en consecuencia, la Causa

³⁸⁸ *Ibid.*, 178: “Il primo momento è dato dall’assunzione incondizionata della definizione di Dio secondo il testo dell’*Esodo* (3,14): «Io Sono Colui che Sono» che San Tommaso ha in comune con tutto il pensiero cristiano patristico e medievale. Di qui l’*esse* è assunto ad ultima determinazione metafisica dell’essenza di Dio: a questo modo l’*esse* si imponeva senz’altro come «perfezione» costitutiva suprema e lasciava la sua ambiguità ontofenomenologica, anzi si poneva come la perfezione più alta essendo Dio l’Essere perfettissimo”.

³⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 180.

Primera es concebida como Forma Pura. Dios —según estos autores— es Pura Esencia, porque la esencia es lo que da el ser al ente, es lo más actual y formal que hay, por tanto, estamos ante un plano diverso al de Tomás, el cual parte de la concepción que ve en el *esse* la fuente de donde brota toda actualidad y pureza ontológica. En este caso, pues, Dios no es ni tiene una esencia, porque ahora la esencia pasa al plano de la potencialidad en el nivel radical de la constitución del ser, a pesar de conservar su capacidad actualizadora en cuanto al orden substancial, como vimos. La esencia ahora es concebida en potencia respecto al *esse*, que es “lo más formal que hay”, lo más actual y fuente de toda actualidad.

Desde esta perspectiva, si bien podemos decir que en Dios esencia y ser se identifican, sin embargo, no en el mismo plano, y tampoco en un sentido circular. Es decir, podemos decir que la esencia de Dios «es» su mismo ser, pero no podemos decir lo mismo al contrario, a saber, que el ser de Dios es su esencia. Dios es *Esse* puro, pero no *Essentia* pura. Dios no es esencia, sino ser, y, por tanto, en cuanto puro ser, podemos afirmar que su esencia se identifica con su ser, pero no que su ser se identifica con su esencia³⁹⁰. Por tanto, aunque ser y esencia coinciden en Dios, sigue siendo necesario destacar la primacía absoluta del *Esse* en Dios, tal y como tanto Fabro como Gilson hicieron³⁹¹. En todo caso, si hablamos de esencia en Dios, lo hacemos en el sentido de que ésta es su ser. Esta fórmula no está exenta de problematicidad, pues, partiendo de ella, podría sugerirse que sea legítimo afirmar que el *Esse* puro no admite una esencia so pena de poner en cuestión la misma fórmula del *ipsum Esse*, como, a nuestro juicio acertadamente, hacen notar los defensores de la capitalidad de la esencia en Dios. Otra cosa será

³⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 180: “San Tommaso cerca mostrare che Dio non ha propriamente un’essenza, ma che la sua essenza è puro *esse*”.

³⁹¹ Habrá que confrontar los análisis de estos autores con aquellos que defienden que Dios es esencia, pura forma, como discutiremos en el siguiente capítulo. Según los resultados de la investigación de Fabro, las fuentes cristianas de estos tomistas que defienden que Dios es, ante todo, Esencia, son san Agustín y san Jerónimo, lo cuales hablan de Dios como substancia (Agustín) y esencia (Jerónimo).

si la dificultad se resuelve en la esencia o en la misma primacía del ser. Por su parte, santo Tomás recurre a tres razones³⁹².

Según Fabro, a lo largo de estas razones se pone claramente de relieve la emergencia del *esse* sobre la *essentia* («ratio Damasceni»): “Dicit «*qui est*» significat *esse indeterminatum, et non quid est: et quia in statu viae hoc tantum de ipso cognoscimus, quia est, et non quid est, nisi per negationem, et non possumus nominare nisi secundum quod cognoscimus; ideo propiissime nominatur a nobis qui est*”³⁹³.

La segunda se apoya en la así llamada *ratio Dionysii*, que presenta el paso del sentido meramente “existencial” del *esse* a su sentido propiamente metafísico, lo que Fabro denomina el *esse intensivo*³⁹⁴: “Tertia ratio sumitur ex verbis Dionysii qui dicit quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et huismodi, primum est et quasi principium aliorum, praehabens in se omnia praedicta, secundum quemdam modum unita”³⁹⁵.

³⁹² Estos argumentos tratan de introducir el tratamiento que Fabro hace del *actus essendi* de Tomás, llamado por él «*esse intensivo*», y parten —según el filósofo italiano— del análisis que el propio Tomás hace de la naturaleza de Dios en, *In I Sent.*, d. 8, q. 1.

³⁹³ Esta es la primera razón explicativa del artículo de la cita nombrada *supra*. “Dice *Qui est* («el que» es), que significa el *esse* indeterminado, y no *quid est* («lo que» es): y porque sólo puede ser conocido por el mismo, como el que es, y no como lo que es, ni siquiera por negación, ni tampoco podemos referirnos a él según lo que conocemos; por eso es llamado por nosotros “el que es” como el modo más propio.

³⁹⁴ Como se aprecia, Fabro no utiliza el término «existencial» como lo hace Gilson. De tal manera que este será el punto esencial de desencuentro entre ambos pensadores. En la valoración final de este capítulo se comentará este matiz. Por otra parte, Fabro habla en sus escritos del *esse* como *actus essendi* con la expresión «*esse intensivo*».

³⁹⁵ “La tercera razón la asumimos por las palabras de Dionisio, que dice que el *esse* es, entre todas las otras bondades divinas participadas, como el vivir y el entender y otras, primero y casi el principio de todas las cosas, el que posee en sí mismo todas las anteriores, según un modo de estar unidas”.

La tercera razón, que Fabro llama «de Avicena», profundiza lo propio e importante del ser de Dios, el cual se identifica con su esencia, algo que le diferencia cualitativamente de los entes creados. Fabro hace notar que la importancia del recurso a Avicena aquí no está tanto en la cuestión de la composición de esencia y existencia, sino más allá de esto, en el paso desde la terminología utilizada por el libro del *Éxodo* a la de Aristóteles, poniendo de relieve la denominación específica del *esse* como «acto»: «hoc nomen *qui est* vel *ens imponitur ab ipso actu essendi sicut homo ab humanitate*»³⁹⁶.

De hecho, este debate en torno a si Dios tiene o puede tener o no tener esencia, siendo puro ser, dura hasta el día de hoy, como hemos tenido ocasión de comentar en el anterior apartado, a propósito de la confrontación con Dewan.

Así pues, en la metafísica de santo Tomás de Aquino existe una extensión cualitativa de la noción de *esse* a través de un doble camino, a) el que llega al *esse* actual a partir de la concepción de Dios como Acto Puro de Ser, el *ipsum Esse subsistens*; y, b) la cualidad de *esse* intensivo fruto de un renovado concepto de participación, no en el sentido neoplatónico sino integrando esta noción dentro del nuevo marco ontológico. Que santo Tomás se apoyara en las nociones de orden y participación del marco neoplatónico ha sido objeto de discusión y de crítica. En cualquier caso, esta novedad será la que dé a su filosofía del ser un aspecto novedoso, según los defensores de este marco interpretativo de Tomás. Veamos cómo Fabro intenta mostrar el modo en que el Aquinate reformula la noción de participación, integrándola en su propio contexto metafísico.

b) Progreso principal de la noción tomista de *esse*

Como se viene indicando, el corazón de la filosofía del ser de Tomás de Aquino está en darle al «acto» la cualidad de ser eminentemente *primero* respecto de todo elemento metafísico. En palabras del propio Fabro, este punto de inflexión hace emerger el *esse* en sentido intensivo, y no meramente “existencial”.

³⁹⁶ “Este nombre que es o que es ente le viene por su mismo acto de ser como hombre de humanidad”; *Ibid.*, 181.

(Este progreso) consiste precisamente en tratar el *esse* como «acto» y en el proclamarlo la perfección *κατ' ἕξοχήν*, esto es, lo que constituye una auténtica revolución respecto al aristotelismo y al platonismo, y quizá respecto a todas las principales formas históricas de la filosofía que centran el acto sobre la forma y sobre la esencia. En cambio, santo Tomás, a la esencia antepone el *esse* como *acto* actuante primero³⁹⁷.

Las fuentes principales a las que acude el Aquinate para dar al ser su nueva virtualidad son neoplatónicas, a través del Pseudo-Dionisio y de Proclo, aunque Fabro la sintetiza a la primera, por ser éste maestro del segundo³⁹⁸.

La obra principal que da a Tomás este nuevo horizonte es el *De divinis nominibus*, junto con el *De causis* y la *Elementatio theologica*. En estos escritos de tono marcadamente neoplatónico, el *esse* es precedido del *Bonum* por derivación o creación: *prima rerum creatarum est esse*, afirma el *De divinis nominibus*. Dios se identifica con el *Bonum* como causa suprema, mientras que el *esse* correspondería a la primera criatura salida de él³⁹⁹.

No es de extrañar que esta consideración fontal de la metafísica neoplatónica con la que estos pensadores cristianos tratan de construir la identidad divina como Causa suprema, no parezca servir coherentemente a una explicación que se precie de poner de relieve el *esse* como constitutivo único y fundamental de Dios. La respuesta a esta aparente incógnita la cree encontrar Fabro en los Comentarios que Santo Tomás realiza a los citados escritos, los cuales le sirven para descubrir lo genuino de su metafísica, pero transformándola cualitativamente desde la nueva perspectiva.

En primer lugar, leemos en el capítulo quinto del *De divinis nominibus*: “*De Existente, et in quo de Exemplaribus*”. En él, santo Tomás comenta la crítica del Pseudo-Dionisio al «separatismo» platónico. Estos, aunque descubren cierta primacía de la Causa Primera, identificada con la Idea del *Bonum*, en cambio,

³⁹⁷ FABRO, *La nozione metafisica di...*, 194.

³⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 195.

³⁹⁹ Cf. FABRO, *C. Partecipazione e...*, cit. p. 182.

conciben el universo causal poblado de formas intermedias, subsistentes, que corresponden a cada realidad sensible del mundo material⁴⁰⁰.

Frente a este esquema propio de la especulación típica del platonismo y del neoplatonismo, Dionisio intentar «unificar» todas esas causas intermedias en la Única Idea que es en verdad Causa de todo, y que sigue identificándose con el *Bonum*. Como es natural, el Aquinate tomará de la corrección dionisiana el «*modus procedendi*» por el que reconduce a una Única Causa toda formalidad que hace ser al ente en el mundo sensible, pero sustituirá el *Bonum* por el *Esse*, haciendo en consecuencia que la primacía causal sea Éste y no Aquél⁴⁰¹. Dios, denominado ahora «el Ser por esencia», no está constreñido ni sujeto a formalidad receptiva alguna, al ser Puro Ser, tiene, en palabras de Fabro, “la plenitud de la energía de ser”⁴⁰²: “*Omnia alia habent esse receptum et participatum et ideo non habent esse secundum totam virtutem essendi; sed solus Deus, qui est ipsum Esse subsistens*», *secundum totam virtutem essendi, esse habet*”⁴⁰³.

En este nuevo marco es más fácil comprender la noción de participación, «más allá de» su enfoque platónico-neoplatónico. Al concebir a Dios como única Causa Suprema, por tanto, como *Esse puro*, toda realidad que no sea Dios, tiene de alguna manera que *recibir*, en una esencia, el *esse*⁴⁰⁴:

Deus convenientissime nominatur nomine entis... Quod autem «per se» esse sit primum et dignius quam per se vita et per sapientia, ostendit dupliciter: primo quidem per hoc quod quaecumque participant aliis

⁴⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 183.

⁴⁰¹ Cf. *Ibid.*, 184.

⁴⁰² *Ibid.*, 185.

⁴⁰³ TOMÁS DE AQUINO. *De div. nom.*, cap. 5, lect. 1, n. 629. «Todas las cosas tienen el ser recibido y participado, y no lo tienen según la propia virtud de su ser; sino sólo Dios, que es el ipsum *Esse subsistens*, según toda la virtud de su esencia, es el que tiene el ser».

⁴⁰⁴ Cf. FABRO, C. *La nozione di partecipazione...*, cit. p. 195.

participationibus, primo participant ipso esse; prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens vel sapiens⁴⁰⁵.

Es el *esse* concebido como *actus* el que da a los seres creados un *modus essendi* particular, que, en cualquier caso les hace ser como existentes, poseedores de una virtualidad, una energía que brota del *esse* intensivo; a esto le llamamos *participación*: “la participación en el *esse* es la primera dignidad ontológica de la criatura finita”⁴⁰⁶. La participación de la criatura en el *esse* fundamenta la misma noción de participación, en cuanto que, al concebirse el ser como lo más perfecto y fuente de toda perfección, el único modo de explicar la perfección y existencia del ser creado es porque haya una relación ontológica *esencial* entre el *Esse* Puro y el *esse* creado (participado).

Participación consiste en recibir en modo particular, parcial... eso que pertenece a otro: en este modo, la formalidad que es participada, no es más un simple abstracto, sino es considerada como un «todo» real como una plenitud... a la cual los participantes llegan mediante las participaciones. «Participar» no es más sinónimo de «suscipere», sino comporta un «descenso» de la formalidad hacia una «caída» de la perfección participada en el participante del participado, y por tanto, una «diferencia ontológica» y una dependencia real del participante del participado en la propia esfera según el modo de la participación misma⁴⁰⁷.

Este punto será también objeto de discusión. Algún autor actual interpreta esta relación de participación entre Dios y las criaturas, en la que se establece una

⁴⁰⁵ TOMÁS DE AQUINO. *De div. nom.*, cit. n. 635. «Dios es muy convenientemente llamado con el nombre de ente... Lo que por sí es el ser, es el primero y el más digno que por sí es vida y por su sabiduría, muestra dos cosas: la primera, en efecto, es que por éste cualquiera de las cosas participan como participaciones, primero participan de ese mismo ser; el primero, por tanto, entendido por algunos como ente en cuanto que es uno, vive o sabe».

⁴⁰⁶ FABRO, C. *La nozione di partecipazione...*, cit. p. 196.

⁴⁰⁷ FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 207.

unión esencial entre ambas partes, como un vestigio del *emanacionismo* helénico⁴⁰⁸. Sin embargo, como se tratará de mostrar en su momento oportuno, el emanacionismo tiene su razón de ser en la *necesidad* con que los seres inferiores son producidos por la Causa Primera.

Igualmente, otra crítica que se hace al recurrir a la noción de participación es por el carácter eminentemente negativo que esta doctrina tenía en la concepción platónica, la cual veía en esta relación una decadencia, una caída o degradación del ser a partir del ser puro. Ambas cosas son reconducibles en un esquema como el de Tomás.

En primer lugar, en el modo en que éste concibe la participación, la producción de los seres no se produce por *emanacionismo* sino por *creación*, dado que, estos no son fruto de ninguna *necesidad* ontológica, sino que Dios mismo actúa la creación como un acto de pura liberalidad y bondad. Al platónico le resultaba más difícil sostener estas razones porque pretendía conciliarlas con la *necesidad* ontológica, de ahí la dificultad.

En la doctrina de la *creatio ex nihilo*, Dios no crea por necesidad ni las criaturas vienen a la existencia por ninguna razón que no sea el libre querer de Dios. Se trata de un acto puro de libertad en el que Dios establece con las criaturas creadas una auténtica relación ontológicamente *esencial*. Esta relación, tampoco pone en peligro ni la unicidad ni la transcendencia divina, porque santo Tomás no *identifica* la Esencia divina con la esencia creada de las criaturas. Una cosa es que la esencia de la criatura sea tal cual la misma Esencia divina, que pertenezca a ella. Entonces habría razón para afirmar que estamos ante un panteísmo claro. En cambio, el Angélico habla de una relación esencial a través de la noción de participación, que quiere decir que, Dios y la criatura están unidos *esencialmente*, no por compartir la misma esencia, lo cual es imposible y absurdo, sino porque Dios, al producir por creación los entes, deja Su huella impresa en ellos .

⁴⁰⁸ Por ejemplo Enrico Berti, en su artículo "Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomistica di Dio come «ipsum esse». *Studi aristotelici*. Padova: L'Aquila, pp. 347-353.

Santo Tomás explicó esta doctrina recurriendo a ejemplos clásicos que hemos citado en este trabajo, como el de la diafanidad del aire por el cual se proyecta la luz. Es decir, al carecer de la plenitud del *Esse*, algo que corresponde sólo a Dios, no sólo debemos diferenciar en la criatura ser y esencia, sino que, a diferencia de los filósofos griegos, debemos explicar la relación entre Dios y las criaturas. Sólo Dios es puro Ser, y los entes creados «son», pero, a la vez, no son, porque sólo son en cuanto que Otro, Dios, les hace ser. Es este «hacer ser» de parte de Dios lo que santo Tomás explica como el modo en que la criatura participa de Dios.

La creación no es un acto puntual de producción *ex nihilo* de los seres, sino un acto que no cesa, lo que se ha venido llamando la doctrina de la *conservación* de los entes en el ser. Dios *mantiene en el ser* a la creación entera, y por tanto, en cuanto los seres son porque Dios les hace ser (participan del ser), hablamos de una relación esencial entre ambos. Dios hace ser, a través del acto creador, a la criatura mediante un acto de ser particular y una esencia. Dios «crea» una esencia, la educa de la nada, porque al ser el *Esse* puro, Él puede dar el ser, puede hacer que exista una substancia con una esencia singular y propia, distinta de la suya divina, estableciendo una relación ontológica esencial que integra la diferencia pero en “comunidad”, podríamos decir, la unión esencial sin la cual la criatura no puede subsistir, porque Dios crea un ser y una esencia cualitativamente distintos de sí, pero no por ser “otro” (la criatura) ésta puede subsistir por sí misma.

Así pues, tanto la dignidad ontológica del ser de la criatura, como la subsistencia de ésta en el ser, aún respetando la cualitativa distancia ontológica, hacen que Dios siga siendo necesariamente el garante de ésta.

Dando un paso adelante, después de esta pequeña explicación de la importante cuestión de la creación y la participación, retomamos el tema que nos interesa, que es el cómo entiende Fabro el descubrimiento de Tomás del *actus essendi*.

De la interpretación del capítulo quinto del *De divinis nominibus* que íbamos comentando nace, a partir de la «corrección dionisiana» de la teoría de las formas separadas, la noción de *esse* intensivo:

Y ante otras participaciones del propio ser se ha presentado el propio ser en sí mismo como anterior a aquello que es por sí mismo, esto es, ser vida y aquello que por sí mismo es ser sabiduría, y aquello que por sí mismo es ser divina semejanza; y cualquier otra cosa que participa de la existencia, si bien todo participa, lo primero de todo, del ser⁴⁰⁹.

Fabro resume así los elementos principales del camino dionisiano del ser en la interpretación dada por santo Tomás. Escribe así el filósofo italiano:

a) "Dios no es tanto *esse*, cuanto *superesse*, si el *esse* es entendido como el acto de las cosas finitas.

b) De los nombres encontrados en las criaturas, el *esse* es el primero y más conveniente a Dios.

c) El *esse* es el efecto propio de Dios en las criaturas"⁴¹⁰.

Por su parte, en la opinión de Fabro, el *Liber De Causis*, aunque no tuvo el mismo influjo que el Pseudo-Dionisio, forma parte igualmente de las obras que sirvieron al Aquinate a elaborar, tanto su concepto de *esse* intensivo, a través de la síntesis entre Platón y Aristóteles, como su noción de causalidad⁴¹¹:

Puesto que (los Platónicos) llamaban dioses a las primeras formas concebidas como distintas en cuanto que son universales, consecuentemente también decían que los intelectos eran divinos y las almas divinas y los cuerpos divinos, conforma a lo que tienen de cierta influencia universal y de

⁴⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO. *De causis*, I, 12. «Et ante alias ipsius participationes esse propositum est ipsum secundum se esse senius eo quod est per se vitam esse et eo quod est per se sapientiam esse et eo quod est per se similitudinem divinam esse; et alia quaecumque existentia participantia, ante omnia illa esse participant».

⁴¹⁰ FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 188.

⁴¹¹ Cf. *Ibid.*, 189.

causalidad sobre las cosas que vienen después de su mismo género y de géneros inferiores⁴¹².

El contexto filosófico del momento situaba a Dios como el que con propiedad le corresponde el *esse*, mientras que las criaturas son los *entia*, seres que *participan* del *Esse*: “Conviene, pues, decir que todas esas cosas son esencialmente la mismísima causa de todo, a partir de la cual las cosas participan de esta forma de todas las perfecciones y así no ponemos muchos dioses, sino uno solo”⁴¹³.

A lo largo del Libro, Proclo identifica lo infinito con el *esse*, y lo finito con la *essentia*, en cambio, Tomás introduce un significativo cambio en su comentario al establecer la separación neta entre el *Esse* (infinito) de Dios, y el *esse* finito de las criaturas (*entia*), algo que más tarde cristalizará en la composición y distinción real en los entes de *esse* y *essentia*, al modo de acto y potencia, pero con su importante novedad respecto de lo dicho por el Filósofo⁴¹⁴.

Así pues, en la medida en que la inteligencia ha sido formada en su propio ser a partir de lo finito y lo infinito, así también la naturaleza se dice infinita para los seres inteligentes según la posibilidad de ser, y el propio ser que recibe, que es infinito. Y sigue esto, para que el ser de la inteligencia pueda multiplicarse, en cuanto es ser participado: esto, pues, significa la composición de finito e infinito⁴¹⁵.

⁴¹² TOMÁS DE AQUINO. *De causis*, I, 13. «Quia (Platonici) deos appellabant primas formas separatas in quantum sunt secundum se universales, consequenter et intellectus divinos et animas divinas et corpora divina dicebant, secundum quod habent quamdam universalem influentiam et causalitatem super subsequencia suo generis et inferiorum generum».

⁴¹³ *Ibid.*, I, 3. «Oportet enim dicere quod omnia ista sunt essentialiter ipsa prima omnium causa, a qua res participant omnes huiusmodi perfectiones, et sic non ponemus multos Deos sed unum».

⁴¹⁴ Cf. FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 194.

⁴¹⁵ TOMÁS DE AQUINO. *De causis...*, I, 4. «In tantum igitur intelligentia est composita in suo esse ex finito et infinito, in quantum natura intelligentibus infinita dicitur secundum

Donde el Angélico sí hace una corrección al platonismo de Proclo es cuando éste identifica el *esse* infinito como formalidad intermedia entre el *Bonum* y el *ens*. En contra de este esquema marcadamente platónico, santo Tomás establece que Dios está por encima de las realidades intermedias (infinito participado), que son las formas puras, pero no por encima del infinito por esencia, que es Él mismo⁴¹⁶.

c) Etapas del descubrimiento tomista del *actus essendi*

Para llegar a una noción clara y concisa de *esse* intensivo, Fabro da un paso adelante una vez que ha revisado las fuentes de donde santo Tomás irá formulando una nueva naturaleza del *esse*. El *esse* es siempre acto realizado en cualquier orden, tanto real como lógico, por tanto, debemos distinguir entre un plano formal (*esse* formal) y otro real (*esse* real), que corresponden, a su vez, al *esse essentiae*, por un lado, y al *actus essentiae*: “Al diferenciarse, pues, en toda criatura la esencia y el ser, no puede la esencia comunicarse a otro subordinado, a no ser conforme a otro ser que es acto de la esencia”⁴¹⁷.

En lo divino la paternidad no añade otro ser conforme a la cosa que el ser de la esencia en el que Padre e Hijo comunican⁴¹⁸. (Y todavía): La criatura alcanza al propio Dios no sólo conforme a la obra, sino también según el ser: sin duda el acto de la esencia no es conforme al ser, puesto que la criatura no

potentiam essendi, et ipsum esse quod recipit est finitum. Et hoc sequitur quod esse intelligentiae multiplicari possit, in quantum est esse participatum: hoc enim significat compositio ex finito et infinito».

⁴¹⁶ Cf. FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 210.

⁴¹⁷ TOMÁS DE AQUINO. *In I Sent.*, d. 4, q. I, a. 1 ad 2. «Cum enim in omni creatura differat essentia et esse, non potest essentia communicari alteri supposito, nisi secundum aliud esse quod est actus essentiae».

⁴¹⁸ *Ibid.*, d. 21, q. I, a. 2. «In divinis paternitas non addit secundum rem aliud esse quam esse essentiae in quo Pater et Filius communicant».

puede entrar en la naturaleza divina, sino según lo que es el acto de la hipóstasis o de la persona⁴¹⁹.

Como hace notar el filósofo italiano, estos diversos aspectos del *esse* requieren un análisis metafísico que ponga en claro el particular sentido con que el Aquinate utiliza el concepto de *esse* según se tome en un modo u otro. De hecho, de estos textos se ha tomado pie para interpretar a un Tomás en una posición u otra, y el debate llega hasta nuestros días.

Como se ha estado insistiendo a lo largo de toda la exposición, y he aquí que Fabro es uno de los autores que más se han detenido en el estudio de este problema, el punto que nos puede hacer entender la diferencia del papel ambivalente y determinante del *esse* es la diferenciación entre *esse «in» actu*, y *esse «ut» actus*. El *esse in actu* corresponde al *esse essentiae*, el cual abarca tanto el ser substancial como el ser accidental. En cambio, el *esse ut actus* corresponde al *esse ut actus essendi*, que es el ser que trasciende la substancia, porque posee su raíz en el origen mismo de ésta, y es el que le da la subsistencia a la substancia. Por tanto, causa transcendentamente la substancia y le hace subsistir⁴²⁰.

Y, aún cabe una apreciación más dentro de este análisis de los sentidos de *esse*. Observa nuestro autor que, partiendo del punto de vista gramatical, *esse* es el infinitivo de *ens*, “como *curre* de *currens*, y, como *curre* tiene su abstracto formal *cursus*, que es la formalidad del acto de correr como tal (...) así la esencia parece poderse decir la formalidad por la cual una cosa y toda cosa es y es lo que es”⁴²¹. Esta apreciación ha cristalizado en la dialéctica de los dos sentidos principales del *esse*, que santo Tomás tomará, en este caso, de Boecio, el cual será, junto al Pseudo-Dionisio, una de las fuentes principales del descubrimiento del *actus essendi*.

⁴¹⁹ *Ibid.*, d. 37, q. I, a. 2. «Creatura attingit ad ipsum Deum non solum secundum operationem, sed etiam secundum esse: non quidem prout esse est actus essentiae, quia creatura non potest transire in naturam divinam, sed secundum quod est actus hypostasis vel personae».

⁴²⁰ Cf. FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 201.

⁴²¹ *Ibid.*, 202.

Hablamos de la distinción boeciana entre el *quod est* y el *quo est* de la substancia que, ya en Boecio, se convertirá en *quod est* y *esse*:

Lo que es, dice el mismo supuesto, es lo que tiene ser. En todas aquellas cosas en las que hay unión de materia y forma, se da también la unión de aquello por lo que es y lo que es: a) Puede, pues, llamarse “por lo que es” la propia forma de la parte que da el ser a la materia; b) Puede llamarse “por lo que es” el propio acto de ser, evidentemente ser, de la misma forma que por lo que se corre es el acto de correr; puede también llamarse “por lo que es” la propia naturaleza que resulta de la unión de forma y materia, como la humanidad, especialmente según los que sostienen que la forma que es el todo, que se llama quidditas (esencia) no es forma de la parte, entre los que está Avicena⁴²².

Tres serían, pues, los sentidos de *esse* si transformamos —como hacen Boecio, y, luego, siguiéndole, Tomás— el *quo est* en *esse*: “el *actus essendi*, la esencia y la «forma partis», que es la forma como parte actual de la esencia, respecto a la materia prima que es pura potencia, la cual confiere el *esse* a la materia”⁴²³.

Para Fabro, en esta dialéctica metafísica estaría el centro de la originalidad del *actus essendi*. El *esse* es totalmente reservado al *ens*, como lo real, lo actual; mientras que, la *essentia* correspondería a la estructura formal del ente, más cercano a lo potencial que a lo real. Porque Fabro la califica como aquello que, de

⁴²² TOMÁS DE AQUINO. *In I Sent.*, d. 8, q. V, a. 2. «Quod est» dicit ipsum suppositum, habens esse... In omnibus illis in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio ex quo est et quod est; a) Potest enim dici «quo est» ipsa «forma partis, quae dat esse materiae»; b) Potest dici «quo est ipse actus essendi», scilicet esse, sicut quo curritur est actus currendi; c) Potest etiam dici «quo est» ipsa natura quae relinquitur ex coniunctione formae et materia, ut humanitas, praecipue secundum ponentes quod forma quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna».

⁴²³ FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 202.

por sí, es indiferente a la realidad, e intenta probar esta afirmación diciendo que es absoluta en el sentido de que tanto puede como no puede tener relación a la existencia, real o lógica. Lo único que existe de modo actual, de por sí, es el *ens*, puesto que sería contradictorio afirmar un *ens non ens*, esto es, un *ens* no existente⁴²⁴.

Entonces, el *esse* es principalmente el *actus essendi*, porque es el que le da la subsistencia y el otorga la máxima actualidad al ente real. El *esse* como *esse essentiae* corresponde a la esfera formal (lógica o real) donde el ente (substancial) recibe todo lo que es, en cuanto es «lo que» es. Aquí coincidirían plenamente Gilson y Fabro, si bien el segundo dedica una atención más rigurosa tanto a la fuente de esta distinción como a su desarrollo analítico.

Está, por tanto, el *esse essentiae*, y el *esse* que es *actus essendi*; en la esfera del *esse essentiae* se distinguen el *ens (esse) substantiale*, y el *ens (accidentale)*, en el sentido que se ha dicho: pero el *esse* actualizante que es el *actus essendi* no divisible, es tal porque indica la cualidad de acto absoluta que hace la primera discriminación de lo real en el primer fundamento de la verdad, porque es inescindible y simplicísima afirmación de su acto, y tiene por contrario simplemente el no-ser. La esencia en cambio, es dividida ya en substancia y accidentes, y toda esencia, por el hecho que es finita —es decir, determinada—, es compuesta de género y diferencia, y en la esfera material también de materia y forma, así que es distinta de las otras, y tiene por contrarias todas las otras⁴²⁵.

La conclusión es clara y se apoya en un texto que difícilmente deja lugar a dudas respecto de la cuestión: el *esse* intensivo, entendido como *actus essendi*, tiene la primacía absoluta en la concesión de actualidad fontal u originaria respecto del ente:

Dando otro paso adelante, en la Proposición V (II) del comentario al *De ebdomadibus*, observa santo Tomás: “Antes es necesario tener el «*esse simpliciter*»

⁴²⁴ Cf. *Ibid.*, 203.

⁴²⁵ *Ibid.*, 204.

para tener después el «*esse aliquid*». Y comenta Fabro: “Si bien para santo Tomás el *esse simpliciter* no es la esencia substancial por sí misma, sino el *ipsum esse*, que es el *actus essendi* o bien, el *esse* intensivo”⁴²⁶. Y en la proposición sexta de este mismo comentario dice: “*Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est*”.

La composición del ente real se resuelve en esta dialéctica, la cual fundamenta toda estructura posterior, lógica o predicamental. Fabro añade que la distinción tiene que ser real en su primer momento crucial, que es el transcendental, en su propia constitución primera, de lo contrario, el resto derivado de esta distinción tampoco podría ser considerada «real», lo cual es absurdo: “Esta distinción de *esse* y *quod est* es el «*prius*» ontológico en la estructura de lo finito, y constituye el momento transcendental puro de la creación en su término”⁴²⁷.

Santo Tomás empleará, a veces, la expresión, referida al *esse*, como aquello «más formal que hay», otra afirmación que ha confundido y sigue siendo apoyo para algunos autores, los cuales quieren ver en ella una justificación para reclamar otro trato para la forma o, más aún, para relacionar de una manera muy determinada *forma* y *esse*. Para el filósofo italiano, entender bien esta dialéctica es la clave para comprender la originalidad del pensamiento tomista.

Esto no es solamente un punto de referencia de resolución lógico-formal, sino el fundamento de derivación real de toda perfección y formalidad, la *forma formarum* y el acto de todos los actos que realmente no participa de nada, pero del que todo y todos participan (...). Santo Tomás rompe el círculo de la inmanencia cerrada del aristotelismo. Cualquier forma pura separada es incluso siempre particular, donde se distingue de toda otra, cada una, si se puede decir que es la propia esencia no es sin embargo, el *ipsum esse*, sino participa del *esse*. El *ipsum esse* es uno solo, Dios⁴²⁸.

⁴²⁶ *Ibid.*, 210.

⁴²⁷ *Ibid.*, 211.

⁴²⁸ *Ibid.*, 213.

d) La causalidad predicamental

Siguiendo en el análisis progresivo que Cornelio Fabro va haciendo de la emergencia del *esse*, sigue avanzando hasta llegar al problema capital que dejó enfrentados a los dos filósofos más influyentes de la historia del pensamiento filosófico. Por sus dos diametralmente opuestas posturas acerca de la naturaleza del *esse* y del *ens*, Platón y Aristóteles no pudieron nunca conciliar satisfactoriamente la cuestión de la causalidad, que es el tema que nos toca afrontar a nosotros ahora.

La causalidad hunde al *esse* en su raíz más profunda, porque, en definitiva, nada sabemos de él si nada podemos afirmar de su origen. Y este es el problema principal de fundamentación que tenía y tendrá el aristotelismo. En este sentido —y sólo en éste— quizá Platón estuvo más cerca de una resolución del problema que Aristóteles.

Respecto al problema de la causalidad, Fabro analiza ampliamente ambas teorías. Platón la concibió de modo «vertical», en consonancia con su propia metafísica y teología de las Ideas. Aristóteles, por contra, lo hizo de modo «horizontal», reaccionando contra el separatismo platónico que venía a situar la forma que da el ser fuera de la única realidad conocida, la sensible. Por ello, el Estagirita argumenta que la formalidad que causa la substancia pertenece a ésta, y no puede plantearse su origen o procedencia, como se vio.

Para Aristóteles como para Platón no se ponía el problema de la causalidad abrazante la entera especie debajo del doble punto de vista: ontológico-extensivo, de la dependencia en el ser de la entera especie, y ontológico-intensivo del primer origen de la especie misma, y esto porque las especies eran ambas eternas o porque eternamente inmóviles en el mundo inteligible o porque sujetas a las vicisitudes sin fin mutables en el mundo que existe *ab eterno*⁴²⁹.

Santo Tomás, en cambio, sitúa el problema que no era resoluble en los dos anteriores, en el del *ser predicamental*. En el ejemplo clásico “Pedro es hombre”,

⁴²⁹ *Ibid.*, 323.

“Pedro” no sólo comporta la humanidad como nota universal de su esencia, sino que esta universalidad está representada *en* Pedro, por tanto, Pedro, que tiene las notas características propias de la humanidad, aún formando parte de ella y representarla, la encarna de un modo del todo concreto y particular⁴³⁰. Cuando un padre genera un hijo, por ejemplo, Pedro genera a Pablo, según santo Tomás, es cierto que genera una naturaleza humana, pero no la humanidad como tal, sino ésta en su devenir concreto⁴³¹.

i) Causalidad formal del esse («forma dat esse»)

En este importante punto, Cornelio Fabro trata de conciliar la antítesis entre platonismo y aristotelismo a través de la especulación tomista. Según entiende el filósofo Italiano, el Aquinate parte de una fórmula que procede del Estagirita, pero no puede agotar la nueva valencia que, según él, posee el *esse* tomista.

En efecto, Fabro muestra que Aristóteles descubrió la razón última de todo lo que es (incluyendo su naturaleza o esencia) en la forma substancial. Ésta no sólo se comporta como principio de unidad y vitalidad del ente, sino además como razón de todo el ser accidental. Toda potencia y facultad del ente deriva de un único principio, y éste es el ser substancial, concebido como *forma*. La forma da el ser en todos los ámbitos propios de la substancia: “La forma no es solo el acto substancial, sino en conjunto, y precisamente porque el acto substancial debe ser único, ésta es el principio y la causa de todo grado de actualidad del ser, sea en el orden substancial como accidental”⁴³².

Santo Tomás siguió con exactitud esta doctrina de Aristóteles, subrayando, eso sí, la unidad esencial de la forma substancial. Todo ente tiene una sola forma substancial que le constituye y le hace ser lo que la cosa es⁴³³.

También el ser de la substancia se tiene como unidad de la cosa, puesto que la unicidad y el ente convergen: de donde una cosa no puede tener dos

⁴³⁰ Cf. FABRO, C. *La nozione metafisica di...*, cit. p. 168.

⁴³¹ Cf. FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 324.

⁴³² *Ibid.*, 323.

⁴³³ Cf. *Ibid.*, 331.

seres substanciales, a no ser que pierda su unicidad; por lo que en una cosa compuesta de substancia y accidente no hay unicidad a no ser según la esencia. Así pues, no sostendríamos ninguna contradicción, si pusiéramos en la cosa algunas formas, a las que sin embargo no siguiera el ser. Pues sólo por la naturaleza del propio ser, que se encuentra en la substancia de modo absoluto, se impide la pluralidad en simplicidad de formas de substancias en la misma cosa. Por lo que es cierto, y mostrado por el Filósofo, que es imposible establecer varios seres substanciales en una sola cosa, en la propia cosa se ponga solamente la forma a la que sigue el ser; además, en cambio, no pueden connumerarse con él. Por eso, siendo una sola cosa el supuesto del mixto y el ser, una sola es su forma⁴³⁴.

Esta causalidad aristotélica de la forma substancial que causa el *esse*, es denominada en los escritos de Fabro «causalidad inmanente horizontal» y, a su juicio, en el Estagirita, esta forma agota en ella misma la estructura de toda causalidad, porque más allá de ella, no se puede ir. El *actus*, en Aristóteles, que es lo que confiere la actualidad y la realización-perfección ontológica del ente, se identifica única y exclusivamente con la forma. Por tanto, el *esse* intensivo, para él, no trasciende el orden predicamental. La substancia es en acto por el *esse*, pero un *esse* que actúa y permanece dentro del ámbito «formal». Santo Tomás habría

⁴³⁴ TOMÁS DE AQUINO. *De nat. mat.*, c. 8. «Esse etiam substantiae habet se sicut unitas rei, quia unum et ens convertuntur: unde una res non potest habere duo esse substantialia, nisi amittat unitatem suam; unde in re composita ex substantia et accidente non est unitas nisi secundum quid. Nihil ergo contradictionis sustinebimus, si posuerimus in re aliquas formas, ad quas tamen non sequatur esse simpliciter. Solum enim per naturam ipsius esse simpliciter, quod in substantia reperitur, simpliciter impeditur pluralitas formarum substantialium eiusdem rei. Unde certum est, et a Philosopho ostensum, quod impossibile est plura esse substantialia in una re ponere sed solum forma ad quam esse sequitur, in re ipsa ponitur; aliae vero ei non connumerantur (...). Unde cum unum sit suppositum mixti et esse unum, una tantum est forma eius».

validado esta dialéctica del ser substancial-formal dentro del ámbito exclusivamente «predicamental»⁴³⁵.

Para santo Tomás, la fórmula *forma dat esse*, si es válida en el orden sea esencial como real, lo es en el orden predicamental solamente. No podía serlo en el transcendental. Es decir, la forma es el principio determinativo y por tanto propiamente constitutivo de la esencia real porque es acto de la materia, y es el principio realizante (el acto) en el orden real, porque todas las actividades del concreto hacen cabeza al acto primero de la substancia que es la forma. Pero, en el orden transcendental la forma no es el *esse*, que es el *actus essendi*, el cual procede por participación de Dios⁴³⁶.

Los textos del magisterio tomista donde el Aquinate habla de la fórmula *forma dat esse* son recogidos en abundantes páginas del estudio que Fabro hace de la cuestión, y posteriormente valorados para sacar sus conclusiones. Es importante partir de los textos para luego poder confrontar ambos enfoques que pretenden reconocerse en la originalidad de santo Tomás. Lo que se concluya o interprete debe ser prudentemente cotejado con un acertado análisis de lo que los textos dicen, evitando que estos digan lo que uno quiere que digan, de lo contrario, no es posible sacar conclusiones, acabando por considerar que no es posible encontrar en él una opción bien determinada. En cualquier caso, insistimos, la orientación elegida debe partir de un sano y realista análisis textual. Citamos a continuación los que Fabro considera más relevantes, y de los cuales partirá después para validar su interpretación.

1. (*Forma dat esse*): “Tal es la forma de ser de la materia y la forma, que la forma da realmente el ser a la materia. Y hasta tal punto es imposible que alguna forma tenga ser sin materia”⁴³⁷.

⁴³⁵ Cf. *Ibid.*, 332.

⁴³⁶ *Ibid.*, 333.

⁴³⁷ TOMÁS DE AQUINO. *De ente...*, c. 5. En la introducción se lee también: *Sed essentia dicitur, secundum quod per eam et in ea res habet esse*. Y en el capítulo 2: *quamvis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa; apud.*, *Ibid.*, 335. Texto latino: «Talis invenitur habitudo

Fabro ve aquí el «principio de la emergencia del acto». La forma da verdaderamente el ser substancial porque actúa como acto respecto de una materia (potencia). Pero igualmente se subraya con cautela esta superioridad relativizando su valencia porque no hay forma sin materia, lo que equivale a decir que no se puede dar la una sin la otra, pues una forma es siempre forma *de* una materia, formando en su conjunto el ente, la cosa.

2. Dice Tomás:

El ser no es causado *eficientemente* por los principios de la esencia: todo lo que se allega a algo, o bien está causado por los principios de su propia naturaleza, como la capacidad de reír al hombre, o bien le viene por algún principio extrínseco, como la luz en el aire. Sin embargo, no puede ser que el propio ser sea causado por la propia forma de la causa o por su esencia. Digo, en cambio, causado como por una causa eficiente: puesto que así alguna cosa sería causa de sí misma y alguna cosa se llevaría a sí misma al ser⁴³⁸.

El ser no procede de la esencia, ni pertenece a ésta como una propiedad suya. El ser procede de la causa eficiente como su única fuente, y no de ningún elemento metafísico ya constituido. Es absurdo querer hacer derivar lo más perfecto de lo menos, y «ser» es lo más perfecto que hay, pues, antes que ser tal cosa, el ente «es». Aunque estas dos realidades, a saber, ser y ser tal cosa, no se dan sino en la unidad del ente de modo compuesto (en el caso de las criaturas),

materiae et formae, quod forma dat esse realiter materiae. Et ideo est impossibile esse aliquam formam sine materiam».

⁴³⁸ TOMÁS DE AQUINO. *De ente...*, c. 5; *apud, Ibid.*, 333. «Esse non causatur *efficienter* a principiis essentiae: Omne quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile ab homine; vel advenit ei ex aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aëre. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma rei vel quidditate. Dico autem causatum sicut a causa efficiente: quia sic aliqua res esset suis ipsius causa, et aliqua res seipsam in esse produceret».

desde el punto de vista metafísico, santo Tomás enseña que deben comprenderse como dos elementos distintos.

3. “Dicendum quod «esse creatum non est per aliquid aliud», si per dicat causam formalem intrinsecam: immo «ipso formaliter est creatura; si autem dicat causam formalem extra rem, vel causam effectivam, sic est per divinum esse et non per se»⁴³⁹”.

Aquí, apunta Fabro, aún no está presente bien definido el principio *forma dat esse*, pero aparecerá en los siguientes textos.

4. “Dios, por la creación, confirió a las cosas *el ser de la naturaleza* y aquel ser es *formalmente la forma recibida* en la propia cosa creada, que es casi el término de la obra del mismo agente; y de nuevo aquella forma es el principio de las obras de la naturaleza, que Dios ha obrado en las cosas”⁴⁴⁰.

El ser substancial, efecto del acto creador de Dios, capacita a esa naturaleza para obrar según las facultades que le son propias. Aunque es el ser substancial el que realiza, considerado en su conjunto, las operaciones, sin embargo es la forma la que *recibe* el *esse* por participación transcendental, como tratarán de mostrar los demás textos.

5. “Pues que algo sea forma substancial de otro, se requieren dos cosas. Una de las cuales es que la forma sea principio del (ser-existir) substancialmente de aquel cuya forma es: y digo principio no efectivo, sino formal, por lo cual algo es y se denomina ente. De donde se sigue una segunda condición: a saber, que la forma y la materia convengan en un sólo ser, lo cual no ocurre respecto del

⁴³⁹ TOMÁS DE AQUINO. *In Sent.*, d. 8, q. I, a. 2, *ad secundum*.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, *ad tertium*. «Deus per creationem contulit rebus «esse naturae», et illud esse est «formaliter a forma recepta» in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur».

principio efectivo con aquel al cual se da el ser, y es en este ser en el que subsiste la substancia compuesta, que es una según el ser y consta de materia y forma”⁴⁴¹.

El sentido formal es confrontado al final del texto, apunta Fabro: *Quanto la forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam*. La distinción —subraya el pensador italiano— de los dos tipos de causalidad, tanto formal como efectiva, queda explicitada⁴⁴².

6. “Sin embargo, es doble la causa del ser: a saber: a) La forma por la que algo es en acto y el agente que hace el ser en acto. b) Es evidente, pues, en las cosas corruptibles que la corrupción accede por lo que algo es apartado de su propia causa formal, por la cual algo tiene el ser en acto; así pues, como la *generación* que es el camino hacia el ser es por medio de la adquisición de la forma, así la corrupción que es el camino hacia el no ser, es por pérdida de la forma; si, en efecto, la substancia que está por su propia esencia se corrompe, conviene que se separe de su causa formal, pero su forma es su esencia, por lo que se separaría de su propia esencia, lo cual sería imposible. Así pues, no es posible que la substancia que es por sí misma se corrompa. Sin embargo, para que nadie crea que las substancias que están de este modo por su propia esencia no dependen de alguna causa agente superior, consecuentemente se excluye esto, allí: Y no llega a ser causa de sí mismo etc.... Y dice que esto no se debe entender así, que la sustancia de este modo sea causa de sí misma como no dependa de otra causa agente superior; pero se dice esto porque la substancia de este modo por sí misma tiene relación con la causa primera en cuanto sin duda es causa de su formación. Vemos, pues, que las cosas materiales se refieren a una causa primera para que tomen el ser de ella por su propia forma; y hasta tal punto la sustancia

⁴⁴¹ TOMÁS DE AQUINO. C. G. II, 68. «Ad hoc quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est ut «forma sit principium essendi» substantialiter ei cuius est forma: «principium» autem dico «non effectivum sed formale», quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse, quod non contingit de principio efectivo cum eo cui dat esse; et hoc esse est in quo subsistit substantia composita quae est una, secundum esse ex materia et forma constans».

⁴⁴² Cf. FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 335.

cuya forma es todo esencia, tiene por sí misma relación siempre con su propia causa y no es causada esa relación con la sustancia de este modo por alguna otra forma”⁴⁴³.

Esta es, para Fabro, la formulación más acabada de la correcta interpretación de la investigada fórmula *forma dat esse* en los escritos de Tomás.

7. “Aquellas cosas que no son compuestas de materia y forma, son un único ser constante, puesto que la materia es un ser en potencia y llega a ser un ser en acto por la llegada de la forma, que es su causa de ser. Pero, la forma no tiene así el ser por medio de otra forma; de donde si es alguna forma subsistente, es sólo un ser constante, y no tiene causa formal de su propio ser; tiene, sin embargo, causa una que le da el ser, pero no una causa que mueva que la vuelva de potencia preexistente a acto”⁴⁴⁴.

La forma es como el «mediante» del *esse*: *Esse naturale Deus facit... mediante aliqua causa formali*.

⁴⁴³ TOMÁS DE AQUINO. *De causis* I, 24. «Est autem duplex causa essendi: a) scilicet «forma per quam aliquid actu est, et agens quod facit actu esse». b) Manifestum est enim in rebus corruptibilibus quod corruptio accidit per hoc quod aliquid separatur a sua causa formali «per quam aliquid habet esse in actu»; sicut enim «generatio» quae est «via ad esse, est per acquisitionem formae», ita corruptio «quae est via ad non esse, est per referuntur ad causam primam ut accipiant esse ab ea per suam formam»; et ideo substantia cuius tota essentia est orma, habet per seipsam relationem semper ad causam suam et non causatur ista relatio in huiusmodi substantiam per aliquam aliam formam”.

⁴⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Q. De Spir. Creat.*, a. 1, argum. 5. «Illa enim quae non sunt composita ex materia et forma, statim sunt ens et unum, quia *materia est ens in potentia, et fit ens actu per adventum formae quae est ei causa essendi. Sed forma non habet sic esse per aliam formam; unde si sit aliqua forma subsistens, statim est ens et unum, nec habet causam formalem sui esse; habet tamen causam influentem ei esse, non autem causam moventem quae reducit ipsam de potentia praeexistenti in actum*».

8. "Dios crea en nosotros el ser natural por creación sin que medie ninguna causa agente, sino mediando alguna causa formal: pues la forma natural es el principio del ser natural"⁴⁴⁵.

El sentido del «mediante» está en que es por la forma como la substancia se relaciona con el primer principio:

9. "La forma da el ser a la materia; pero el accidente no da el ser al sujeto, sino el sujeto al accidente. Y, puesto que la forma hace ser en acto, así se dice que la forma es acto: lo que, sin embargo, hace ser acto substancial se llama forma sustancial, y lo que hace ser acto accidental se llama forma accidental"⁴⁴⁶.

En conclusión, *forma dat esse* a su modo y en su ámbito propio (que es el substancial):

10. "Puesto que la forma no es el propio ser, sin embargo se tienen según un orden: pues se compara la forma al propio ser como la luz al lucir, como la blancura al ser blanco. Luego, porque a la propia forma también se le compara el propio ser como acto. Por esto, pues, en las cosas compuestas de materia y forma se dice que la forma es el principio del ser, porque es complemento de la substancia, cuyo acto es el propio ser: como la transparencia es para el aire principio de iluminación que lo hace propio sujeto de luz. De donde, en los compuestos de materia y forma, ni de la materia ni de la forma puede decir que eso mismo es lo que es, ni de la forma puede decir que eso mismo es lo que es, ni tampoco que sean el propio ser. Sin embargo, la forma puede decirse que es por lo que es, según lo que es el principio de la iluminación; pero la propia substancia

⁴⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO. *De Ver.*, XXVII, 1, *ad tertium*. «*Esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est esse naturalis*».

⁴⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO. *De princip. nat.* II, q. 8. «*Forma dat esse materiae; accidens autem non dat esse subiecto, sed subiectum accidenti (...). Et quia forma facit esse in actu, ideo dicitur quod forma est actus: quod autem facit esse actu substantiale, dicitur forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis*».

en su totalidad es lo que es propiamente; y el mismo ser es por el que la substancia se denomina ente"⁴⁴⁷.

A este texto, añade Fabro el siguiente comentario:

El significado del *forma dat esse* en el tomismo no es simple, sino compuesto, esto es, tiene un sentido implícito y fundamental, y otro segundo, explícito, y secundario. Ante todo, «forma dat *esse fórmale*», o bien, esta es el elemento constitutivo (sola o con la materia) de cada esencia real: es el significado estrechamente aristotélico (y también platónico, en el fondo). Después, *forma dat esse*, en cuanto sólo la esencia real que ésta determina como acto formal, es el verdadero sujeto del *esse actus essendi*: en este sentido, la forma en la metafísica tomista casi se transfigura metafísicamente, en cuanto que, confiriendo a la esencia *el acto formal*, la vuelven en sentido próximo la *potencia* receptiva del *esse, actus essendi* (...est complementan *substantia cuius actus est ipsum esse*)⁴⁴⁸.

⁴⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO. C. G. II, 54, *tertio*. «Quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut «lux» ad «lucere», vel «albedo ad album esse». Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est «complementum» substantiae, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aëri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis. Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici «quo est», secundum quod est principium lucendi; ipsa autem tota substantia est ipsum «quod est»; et ipsum esse est «quo» substantia denominatur ens».

⁴⁴⁸ FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 338, nota 37. «Il significato del «forma dat esse» nel tomismo non è più semplice, ma duplice: vale a dire, uno implicito e fondamentale e un secondo esplicito e secondario. Anzitutto, «forma dat *esse formale*», ovvero essa è l'elemento costitutivo (da sola o con la materia) di ogni essenza reale: è il significato schiettamente aristotelico (ed anche platonico, nel suo fondo). Poi «forma dat esse», in quanto solo l'essenza reale ch'essa determina come atto formale è il vero soggetto dell'*esse*

La valoración general que Fabro hace de los textos es la siguiente:

El ente sólo puede ser concebido como lo que es, ente, por tanto, algo que existe en la realidad, por el *esse formale*, es decir, por su acto substancial determinativo, que le hace ser, en el orden predicamental, como tal ente. Pero, si lo que se busca no es la causalidad —Fabro llama, «segunda»—, que es la que corresponde al ser formal, entonces nos elevamos a un nivel transcendental, que es el del *esse intensivo*, esto es, a la causalidad primera y originaria del ente, y que proviene de Dios, el cual hace participar, a través del *actus essendi* intensivo, a la criatura en su propio *esse*⁴⁴⁹.

ii) *La causalidad de la forma y la emergencia del esse*

Queda, pues, establecido que, a nivel predicamental, *forma dat esse*; en cambio, a nivel transcendental, la fórmula queda invertida, de modo que la forma pasa a actuar como potencia respecto del *esse*, que actúa como *actus*. La forma, en este sentido, procede del *esse*, el cual, a su vez, proviene por su participación del *Esse Puro*.

Nótese, como se viene insistiendo, que santo Tomás resuelve, de este modo, el problema de la fuente originaria de la forma, la cual, en la metafísica aristotélica, no tenía enraizamiento en la Causa Primera, considerada Acto Puro. En el esquema tomista, la forma recibe su capacidad actualizadora de una causa transcendental a ella y al todo, porque es la fuente originaria de toda forma de existencia participada, y, por tanto, deudora del *esse*. Toda esta lógica proviene — como se apuntó en el anterior capítulo— de la distinción neta entre el *Esse per essentiam*, que es la única y verdadera causa suprema de todo ser, y el *esse per participationem*, que es un conjunto integrado entre *esse* y *essentia*.

actus essendi: in questo senso la forma nella metafisica tomistica quasi si trasfigura metafisicamente, in quanto conferendo all'essenza l'atto formale la rende nel senso prossimo la potenza recettiva dell'esse, *actus essendi* ("... est complementum substantiae cuius actus est ipsum esse").

⁴⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 339.

Es por ello que Fabro distingue dos momentos en su comprensión de la doctrina tomista de la causalidad, el inmanente, que corresponde a la causalidad formal de la substancia; y la trascendente, que corresponde a la causalidad eficiente. Lejos de excluirse, ambas se interrelacionan y necesitan. El *esse* necesita de la forma para constituir el ente en su orden propio, y para actualizar un *id quod* receptivo sin el cual no hay ente. Al mismo tiempo, la forma necesita del *esse* para ser actualizada y cumplir su función, en este caso, actualizadora, respecto del ente. Actúa, pues, en un sentido como potencia (respecto del *esse*), y como acto (respecto de la *essentia*)⁴⁵⁰:

Toda forma que viene del existir en acto, es forma accidental. Pues la forma substancial hace ser simplemente en acto. Es imposible que haya distintas formas substanciales en un único y mismo ser: y esto hasta tal punto porque la cosa tiene ser y unicidad por ello mismo. Es manifiesto, sin embargo, que la cosa tiene ser por la forma, de donde también por la forma tiene la cosa unicidad: y por esto, dondequiera que haya multitud de formas, no hay un ser simple como el hombre blanco no es un ser simple, ni un animal bípedo fuera solamente uno solo, si por una cosa fuera animal y por otra bípedo, como dice el Filósofo⁴⁵¹.

Y, en otro lugar, el Aquinate añade:

La forma es causa del ser y agente; de donde el agente en cuanto conduce a la materia al acto de la forma transmutando, es su causa de ser. Si algo, sin

⁴⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 354.

⁴⁵¹ TOMÁS DE AQUINO. *Quodlib.*, I, a. 6. «Omnis forma adveniens existenti in actu, est forma accidentalis. Forma enim substantialis facit esse actu simpliciter (...). Impossibile est in uno et eodem esse plures formas substanciales: et hoc ideo quia ab eodem habet res esse et unitatem. Manifestum est autem quod res habet esse per formam, unde et per formam res habet unitatem: et propter hoc, ubicumque est multitudo formarum, non est unum simpliciter, sicut homo albus non est unum simpliciter, nec animal bipes esset unum simpliciter, si ab alio esset animal et ab alio bipes, ut Philosophus dicit».

embargo, es forma subsistente, no tiene ser por algún principio formal ni tiene causa que transforme de potencia a acto⁴⁵².

La integración del *esse* tomista con la *substantia* aristotélica es máxima en el orden predicamental y formal. Donde emerge, pues, el *esse* intensivo propio de la genuina metafísica tomista, es en el de la causalidad transcendental. Es ahí donde toda la dinámica ontológica se resuelve en un único principio radical y fontal, la Causa Primera, el ipsum *Esse*, la cual, esta vez sí, encierra la plenitud de todos los órdenes de los principios causales (formal, eficiente y final)⁴⁵³.

iii) Forma y causalidad predicamental

A estas alturas de su análisis, el filósofo Fabro encara los escritos de madurez del Aquinate, donde aparece con más claridad el papel decisivo y capital del *esse* intensivo, declarando la forma, aunque subsistente en su propio orden, potencia, y en potencia respecto al *esse*⁴⁵⁴. La causalidad de la forma se va identificando cada vez más con la determinación formal de la esencia, mientras que, por su parte, el origen del *esse* participado es referido directamente a Dios.

De este modo, el *esse* es afirmado rotundamente como *actus primus* de toda realidad existente, y la *essentia* queda, respecto de él, como potencia. Nuestro autor nos presenta un texto donde advierte que es posible contemplar con nitidez el comportamiento de *esse* y *essentia* en lo real concreto. La clave interpretativa está en el objeto, que es, en este caso, la posibilidad de hallar una potencialidad real en las formas puras, en los seres carentes de materia. Se trata de un texto largo, y va siendo analizado poco a poco:

⁴⁵² TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.*, I, q. 75, a. 5 *ad tertium*. Cfr. *S. Th.* I, q. 90, a. 2 *ad primum*. «Forma est causa essendi et agens; unde agens in quantum reducit materiam in actum formae transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutatam de potentia in actum».

⁴⁵³ Cf. FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 355.

⁴⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 356.

Se debe considerar que las cosas que participan del ser a partir de un primer ente, no participan del ser según un modo universal de ser, según lo que es en un primer principio, sino particularmente según cierto modo determinado de ser que conviene a este género y especie. Sin embargo, cada una de las cosas se adapta a un único y determinado modo de ser según el modo de su propia substancia. Sin embargo, el modo de cada una de las substancias compuestas de materia y forma, es según la forma por la que pertenece a determinada especie. Así, por tanto, la cosa compuesta de materia y forma, por su propia forma llega a ser participativa del propio ser de Dios según su propio modo⁴⁵⁵.

Fabro entiende en este texto que santo Tomás considera la forma como aquella realidad que se convierte en «intermediario metafísico» por la dinámica de la participación en el *Esse per essentiam*. Santo Tomás —entiende él— estaría distinguiendo claramente aquí dos causalidades en el *esse*, una predicamental y otra transcendental⁴⁵⁶.

Por tanto, se encuentra en la sustancia compuesta de materia y forma un doble orden: uno sin duda de la materia propia a la forma; otro, sin embargo, de la misma cosa ya compuesta al ser participado. No es, pues, el ser de la cosa ni su forma ni su propia materia, sino algo que se allega a la cosa por la forma. Así, por tanto, en las cosas compuestas de materia y forma, la materia, sin duda, considerada en sí misma, según el modo de su esencia, tiene ser en potencia y tiene este mismo ser a partir de alguna participación del primer

⁴⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO. *De subst. sep.*, c. VI, n. 44. «Considerandum est quod ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio; sed particulariter secundum quemdam determinatum modum essendi qui convenit huic generi vel speciei. Unaquaeque autem res adaptur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantie. Modum autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma, est secundum formam per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum proprium modum».

⁴⁵⁶ Cf. FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 356.

ser; carece, en verdad, considerada en sí misma, de forma por la que participe del propio ser en acto según su propio modo⁴⁵⁷.

En este párrafo, el Tomás de la madurez consideraría la forma como acto esencial, por un lado, y como principio receptor donde el *esse* participado actúa. En el mismo sentido:

En verdad la propia cosa compuesta, considerada en su propia esencia, ya tiene forma de ser, pero participa del ser propio para sí por medio de su forma. Por tanto, puesto que la materia recibe el ser determinado actual por la forma y no al revés, nada prohíbe ser a alguna forma que reciba el ser en sí misma, no en algún sujeto⁴⁵⁸.

Y un último texto distingue finalmente los dos distintos órdenes que estructuran la dinámica del ser creado:

Cuando el alma llega al cuerpo, no hace que el cuerpo exista en efecto, sino sólo formalmente. Sin embargo, lo que hace que el cuerpo sea en efecto, es aquello que da al cuerpo la forma, como acabándolo, pero como disponiendo aquello que se prepara para la forma, poco a poco, sin embargo,

⁴⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO. *De subst. sep.*, n. 44b. «Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiam ad formam; alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis, materia quidem secundum se considerata, secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis; caret vero secundum se considerata, forma, per quam participat ipsum esse in actu secundum proprium modum».

⁴⁵⁸ *Ibid.*, n. 44c. «Ipsa vero res composita, in sui essentia considerata, iam habet formam esse, sed participat esse proprium sibi per formam suam. Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso; nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in seipsa, non in aliquo subiecto».

y con cierto orden conduciendo la materia hacia la forma más próxima y dispuesta⁴⁵⁹.

Como se puede apreciar, el texto no parece atenerse al principio aristotélico según el cual la forma es causa formal, eficiente y final del cuerpo como su acto substancial. De aquí la conclusión de Fabro:

Se tiene por tanto la impresión de tres momentos en el desarrollo de la doctrina tomista: en la época juvenil sobre la distinción aviceniana de *causa fiendi* y *causa essendi*, sucede la expansión de la causalidad predicamental aristotélica que atribuye a la forma la causalidad integral (incluso derivada) del *esse*, para terminar con la distinción neta entre la causalidad formal del *esse*, que es propia de la forma substancial, y la causalidad eficiente, la cual, por la participación de la forma, es atribuida al generante, y por la participación propia del *esse* es reservada a Dios⁴⁶⁰.

Santo Tomás de Aquino distingue, por tanto, una causalidad predicamental de otra transcendental. Los elementos característicos de la primera son sintetizados por Fabro de la siguiente manera:

1. "Las formas corporales no derivan por participación de formas separadas sino por producción física, la cual, considerada desde el exterior, tiene como su principio el movimiento local, y vista desde el interno, la forma substancial del generante como acto primero de los cuerpos (...).

2. El agente real, sin embargo, es siempre la substancia individual concreta de la cual proceden siempre efectos individuales concretos: los aspectos, pues, más universales tanto en el orden predicamental (la humanidad, como tal, la animalidad como tal...), cuanto en el orden

⁴⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Q. d. de anima*, c. 11 ad 18. «Anima cum advenit corpori, non facit esse corpus effective, sed formaliter tantum. Effective autem facit corpus esse illud quod dat corpori formam ut perficiens; ut disponens autem illud quod praeparatur ad formam, paulatim autem et ordine quodam inducendo materiam ad propinquiorem formam aut dispositionem».

⁴⁶⁰ FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 357.

transcendental (la vida, el conocimiento, el ser...) son atribuidos al agente singular indirectamente, o bien en cuanto éste obra bajo la dependencia de la causa universal, en cuanto su influjo es sostenido por una causalidad adecuada a la intensidad metafísica de la formalidad presente en el efecto (...).

3. Esta subordinación, que el aristotelismo había declarado expresamente por el movimiento local, santo Tomás la extiende a todo el ámbito del *esse* y de sus perfecciones puras. Nacía, por eso, una situación nueva que no es ya simplemente ni la causalidad formal vertical del platonismo ni la causalidad eficiente horizontal del aristotelismo, sino una superación conservante — según la terminología hegeliana — de entre ambas⁴⁶¹.

A diferencia del resultado producido por el encuentro entre el enfoque platónico y el aristotélico, el Aquinate presenta el desenlace del problema de la causalidad en un doble orden interrelacionado, abierto a la transcendencia. La causa predicamental es realmente productora en su propio orden, siempre dentro de su ámbito metafísico, que es el horizontal. Querer elevar la potencia metafísica de la forma a causa última del ser sería una extrapolación de su naturaleza y papel metafísico.

El resultado de una causalidad predicamental como la de la forma, no puede responsabilizarse de la universalidad de sus frutos, que son, partiendo del ente singular sensible, la humanidad, la animalidad etc. La explicación predicamental no puede explicar la potencia que surge de ella misma. Para Fabro, Aristóteles tenía razón al pretender que la realidad de la que debe partir el análisis metafísico es lo sensible; pero, el problema al que no pudo hacer frente, como se ha ido indicando, es que nunca supo explicar la relación entre la causa formal de la substancia y la substancia (sensible) misma. Como ya se adujo, al querer el aspecto substancial de la realidad sensible, introdujo el papel de la realidad formal, pero dejando ésta desprovista de una auténtica explicación

⁴⁶¹ *Ibid.*, 358.

causal. Lo que habría logrado la síntesis tomista es poner de acuerdo a ambas tesis, resolviendo el eslabón último que Aristóteles no llegó a conocer.

Así, los planos dinámicos de la causalidad corresponden a los planos constitutivos de la estructura: a la composición predicamental de substancia y accidentes, y de materia y forma corresponde la causalidad predicamental de la forma substancial como el acto profundo al cual se relacionan las mutaciones accidentales en el ámbito del individuo, y las mutaciones substanciales en el ámbito de la especie y del género; a la composición transcendental de esencia y de *esse* corresponde en el tomismo la dependencia total de la criatura del Creador, sea en el ser como en el obrar⁴⁶².

iv) Forma y causalidad transcendental (del esse)

La naturaleza de la causalidad transcendental estaría conformada, según Fabro, por tres elementos, que son: la creación, la conservación y la moción.

El momento más importante lo constituye la *creación*, la cual es comprendida y explicada por santo Tomás —siempre según Fabro— dentro del marco de la noción de «participación» (transcendental, en este caso). Con firmeza y gran energía, el filósofo italiano subraya que:

El objeto o término propio de la creación —dígase lo que se quiera— es el *esse* en el sentido último de acto intensivo supremo: porque *esse est effectus universalissimus* (*S. Th.*, I, 45, 5), *esse est communissimus* (*De Causis*, lect. 2), *esse est formalissimum omnium* (*De anima*, a. 1 ad 17 um), *esse est id quod est magis intimum...* (*In II Sent.*, d. 1, q. I, a. 4), *et profundius inest* (*S. Th.*, I, q. 8, a. 1)⁴⁶³.

En el contexto de la causalidad, esto implica dos cosas. En primer lugar, de parte del agente: el principio «inmediato» por el que actúa el agente es el *esse*, el cual confiere la subsistencia al ente a través de la forma. En segundo lugar, de parte del efecto: si todo lo que recibe el efecto (su actualidad) es comunicada a través del *esse*, el *esse* tiene que ser lo primero en el orden causado, para que todo

⁴⁶² Cf. *Ibid.*, 358.

⁴⁶³ FABRO, C. (1959). "La problematica dell'esse tomistico", *Aquinas* II, 194ss.

ente «sea» “lo que” sea. Primero está la perfección primera y fontal, que es el acto de *esse*, a través del cual adviene toda actualidad y perfección al ente; y, después, la perfección segunda, que sería la substancialidad, la esencia (ser una piedra, ser un hombre, ser una casa etc.)⁴⁶⁴.

(Ahora bien), el efecto más universal, el más íntimo, el más actual, el más formal... no puede derivar más que del *Esse* por esencia que es el acto puro de ser. Por eso, todo ente por participación, que es tal y todo ente finito por tanto fuera de Dios, es causado por el Ser por esencia que es Dios mismo como *pura forma essendi*. Es esta la fórmula definitiva del principio de causalidad⁴⁶⁵.

Será en la *Summa Theologiae* donde sentará definitivamente las bases de su comprensión de una causalidad del *esse*, trascendiendo el platonismo aviceniano. Algunos textos significativos:

Es necesario decir que todo ser, que es de cualquier modo, es a partir de Dios: si, pues, algo se encuentra en algo por participación, es necesario que sea causado en sí mismo por otro al que se acerca en la esencia, como el hierro llega a ser inflamado por el fuego. Está mostrado, sin embargo, que sólo Dios es quien tiene el ser por sí mismo y que, teniendo el ser, no puede ser sino único, como si la blancura fuera subsistente, no podría ser sino una sola, cuando las blancuras son multiplicadas según las cosas que la reciben. Así pues, queda el hecho de que todo lo demás no tiene su propio ser a partir de Dios, si no participan del ser... (de donde) puesto que el hecho de que algo es por participación se sigue de que sea causado por otro⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ Cf. FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 359.

⁴⁶⁵ FABRO, C. (1936). “La difesa critica del principio di causa”. *R.F.N.S.*, vol. 28, 79.

⁴⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.*, I, 44, 1 *e ad unum*. «Necesse est dicere omnes ens quod quocumque modo est, a Deo esse»: «Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem... quod solus Deus est ipsum esse per se subsistens, et... quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset

Es imposible que lo que se produce por creación, sea causado por otra cosa que por la causa primera de todo; la razón de lo cual es, según los Platónicos, el que cuanto más elevada es alguna causa, tanto más se extiende su causalidad a más cosas. De donde conviene que en los efectos lo que se extiende a más cosas, se refiera a una causa superior. Es manifiesto que en el orden de los principios esenciales en tanto alguna forma es posterior, tanto más es reducida y se extiende a cosas más pequeñas. Sin embargo, en tanto alguna forma es anterior y más cercana al sujeto primero, tanto conviene que se extienda a más cosas. Se sigue, así pues, que las formas posteriores son a partir de agentes inferiores, pero las primeras y más comunes a partir de las superiores⁴⁶⁷.

Aquí, según Fabro, santo Tomás se aparta de Platón y acoge de lleno la forma aristotélica, en un doble sentido: 1) Toda forma material es generada por la forma del generante; 2) Las formas subsistentes por sí deben su categoría ontológica por la Causa Suprema. El agente creado, pues, genera una forma de otra forma (causalidad predicamental); mientras que, a Dios se le reserva el origen fontal de todo lo existente:

Y así queda que, lo que es lo que subsiste primero y en una sola cosa, sea a partir de la primera causa de todo. Así pues, cualquier otra causa excepto la

subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse sed participant esse... (Unde)... ex hoc quod aliquid est per participationem sequitur quod sit causatum ab alio».

⁴⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Quodlib.*, q. III, a. 6. «Impossibile est quod id quod per creationem producitur, ab alio causari quam a prima omnium causa; cuius ratio est secundum Platonicos, quia quanto aliqua causa est altior, tanto eius causalitas ad plura se extendit. Unde oportet ut in effectibus id quod ad plura se habet, ad superiorem causam referatur. Manifestum est autem quod in ordine principiorum essentialium quanto aliqua forma est posterior, tanto est magis contracta et ad pauciora se extendit. Quanto autem aliqua forma est prior et propinquior subiecto primo, tanto oportet quod ad plura se extendat. Sequitur ergo quod *formae posteriores sunt ab inferioribus agentibus, priores vero et communiores a superioribus*».

primera conviene que otorgue al presupuesto sujeto lo que es en efecto de la causa primera. Por tanto, ninguna otra causa puede crear, a no ser la causa primera que es Dios; pues crear es producir algo al sujeto no presupuesto⁴⁶⁸.

Con relación al problema histórico del origen de la materia, Fabro considera que “Platón y Aristóteles se quedan en el devenir de las formas, sin haber alcanzado el concepto de creación de la materia: “Unos y otros consideraron el ente desde cierta consideración particular, o en cuanto es este ente o en cuanto es tal ente; y así asignaron a las cosas unas causas agentes particulares”⁴⁶⁹.

El paso que Aristóteles no pudo o no llegó a dar es del devenir de las formas a la creación *ex nihilo* de la materia, no habiendo, por tanto, elemento de lo real alguno que sea independiente o autónomo respecto de la *Única* Causa Primera, que es Dios⁴⁷⁰.

En este mismo contexto, en su escrito más acabado, que es el *De substantiis separatis*, encontramos sus intuiciones expresadas con mayor claridad:

En cuanto alguna cosa es superior, tanto más universal es y su virtud se extiende a más cosas. Pero, lo que se encuentra primero en cada uno de los entes, en gran manera es común a todo: pues, cualquier cosa que se sobreañada, contiene lo que primero encuentran. Pues lo que en la cosa se

⁴⁶⁸ FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 360. «Et sic relinquitur quod *id quod est primum subsistens in unoque sit a prima omnium causa*. Quaelibet ergo alia causa praeter primam oportet quod agat praesupposito subiecto quod est effectus causae primae. Nulla ergo alia causa potest creare nisi prima causa quae est Deus; nam creare est producere aliquid non praesupposito subiecto».

⁴⁶⁹ TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.*, I, 44, 2. «Utrique consideraverunt ens in particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens; et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt».

⁴⁷⁰ Cf. FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit., p. 362.

entiende en segundo lugar, se compara a lo anterior como el acto a la potencia. Sin embargo, la potencia se determina por medio del acto⁴⁷¹.

La comprensión de la producción de las formas y de la materia se integra en la categoría de «participación», y tiene como única causa a Dios. El origen y la subsistencia de las formas, incluso de las formas puras, deriva exclusivamente del acto creador y de Su voluntad de mantener en el ser a todo lo que existe:

Por lo tanto, así conviene que lo que, en primer lugar, subsiste en cada una de las cosas, sea efecto de la virtud suprema; pero, en cuanto algo es posterior, así es producido por virtud de una causa inferior. Así pues, conviene que lo que subsiste primero en cada cosa como materia en las cosas corporales, también en las substancias inmateriales, puesto que es primordial, sea efecto de la propia virtud primera y efecto del agente universal. Es imposible, pues, que, a partir de causas segundas, se produzca cosa alguna en el ser sin efecto alguno presupuesto del agente superior; y así ningún agente más que el primero produce nada en el ser, como el ente que produce simplemente por sí mismo y no por accidente, lo cual es crear⁴⁷².

⁴⁷¹ TOMÁS DE AQUINO. *C.G.*, III, cap. 74, n. 6. «Quanto aliqua causa est superior, tanto est universalior et virtus eius ad plura se extendit. Sed id quod primum invenitur in unoquoque ente, maxime est commune omnibus: quaecumque enim superadduntur, contrahunt id quod prius inveniunt: nam quod posterius in re intelligitur, comparatur ad prius ut actus ad potentiam. Per actum autem potentia determinatur».

⁴⁷² TOMÁS DE AQUINO. *De subst. sep.*, c. 10. «Sic igitur oportet ut id quod primum subsistit in unoquoque, sit effectus supremae virtutis; quanto autem aliquid est posterius, tanto producitur ab inferioris causae virtute. Oportet igitur quod id quod primum subsistit in unoquoque sicut in corporalibus materia, et in immaterialibus substantiis quod proportionale est, sit proprius effectus primae virtutis, et universalis effectus agentis. Impossibile est igitur quod ab aliquibus causis secundis aliqua producantur in esse non praesupposito aliquo effectu superioris agentis; et sic nullum agens post primum totam re in esse producit, quasi producens ens simpliciter per se et non per accidens, quod est creare».

Santo Tomás distingue, pues, dos órdenes de causalidad bien distintos que, sin embargo, co-actúan en la constitución de lo real concreto. Sirviéndose del principio platónico de participación, y del principio aristotélico del movimiento, logra una síntesis que nos permite comprender de modo más sintético e integral las dos grandes intuiciones de los dos filósofos más influyentes del pensamiento clásico. Es el concepto de *esse* intensivo el que le ha permitido comprender la diferencia y la relación entre forma y *esse*, de la cual derivan los dos órdenes ontológicos que estructuran la realidad, poniendo de relieve, en cambio, la primacía y originariedad dinámica y fontal del *esse ut actus essentiae*⁴⁷³: *Primus effectus Dei in rebus est ipsum esse», quod omnes alii effectus praesupponunt et supra quod fundantur. Necesse est autem quod aliquo modo est a Deo esse (Compendium Theologiae, c. 68)*⁴⁷⁴.

Por tanto, para Fabro, entre el *esse*, acto puro por esencia que es Dios, y el *esse*, acto creado por participación, que es propio de la criatura:

(...) está la mediación de la forma o acto esencial. En el orden dinámico, igualmente, si Dios es la Primera Causa, no sólo de la creación sino también de la conservación, secundariamente, pero en sentido propio, pueden conservar el *esse* también las causas creadas. El orden de esta causalidad es todavía según el grado de universalidad de las causas mismas⁴⁷⁵.

e) Valoración crítica del *esse* tomista de Fabro

La prolija producción literaria del filósofo italiano es prueba evidente de su vocación a la investigación, especialmente en el campo filosófico. A través del estudio de sus obras puede apreciarse su capacidad, a) de comprensión de los problemas clave de la filosofía, sea del campo que sea, b) y de síntesis de las diversas ideas y enfoques, procurando llevar el entramado hacia un punto de solución.

⁴⁷³ FABRO, C. *Partecipazione e...*, cit. p. 366.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, 367.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, 369.

En lo que concierne a nuestro estudio, es interesante sintetizar ahora los puntos más sobresalientes de su detenido análisis del *esse* tomista, para intentar, finalmente, descubrir los puntos débiles.

Coincidiendo con Gilson y junto a él a otros autores contemporáneos, este grupo de pensadores unieron sus escritos para reclamar la atención sobre el pensamiento de santo Tomás de Aquino, de modo muy particular, sobre su doctrina del *esse*, de la cual sobresale con fuerza lo más original de ella, que es concebir fundamentalmente el ser como *actus essendi*. Hasta aquí, más o menos el acuerdo es total.

En cambio, a la hora de desarrollar esta noción, cada uno lo ha hecho según sus propias virtualidades, y aquí Fabro quizá sea un autor que podría considerarse como destacado. Las razones serían las siguientes:

—Centra y sitúa con claridad el objeto del problema a la luz del contexto filosófico del momento, condicionado por los escritos de Heidegger, que había acusado a toda la tradición metafísica occidental de haber esencializado y oscurecido el *esse*.

—Santo Tomás comprendió la naturaleza del *esse* poco a poco, sobre todo a través del contacto con autores y escritos que le sirvieron tanto para comprenderlo como para ver la importancia de su papel en la realidad.

—Matizó la crítica de Gilson a la substancia aristotélica, haciendo la importante distinción entre *esse «in» actu*, y *esse «ut» actus*. El medievalista francés no daba ningún valor existencial a la substancia aristotélica, por faltarle una noción adecuada de *esse*, más aún, por confundirlo con la substancia, la cual lo absorbía completamente, haciendo de la esencia y la forma los elementos de actualidad principal, y el *esse* una consecuencia de aquellas.

En realidad, la conclusión a la que llegan ambos es la misma: en Aristóteles no existe el concepto de *esse ut actus essendi*; por tanto, la «existencia» para el Estagirita tiene un valor más factual que metafísico. Falta, pues, una comprensión metafísica de la existencia no tanto como «hecho» dado sino como acto.

Por otra parte, la crítica lanzada sobre Gilson se centra en dos puntos: 1) la radicalidad de negarse a ver alguna clase de «existencialidad» en la substancia aristotélica y 2) la intransigencia de simplificar un problema de mayor

complejidad. En este punto, el análisis de Fabro introduce el binomio antedicho, distinguiendo entre el ser fáctico (*esse in actu*), y ser como acto (*esse ut actus*).

—Fabro evitó en todo momento lo que fue una de sus mayores objeciones a Gilson: el haber introducido, en pleno debate con Heidegger y el existencialismo, el concepto de «existencia» para hablar del *actus essendi*, algo que ni siquiera santo Tomás hizo. Esta identificación no sólo era peligrosa y confusa, sino además poco acertada, pues, para el italiano, el *actus essendi* es un concepto mucho más rico que la noción de «existencia». Fabro no niega que en el concepto de *actus essendi* esté comprendida la existencia como consecuencia ontológica y por ende, “existencial”. Por eso, decíamos poco más arriba que, salvando el modo de explicar este problema y el lenguaje empleado, es lo que en realidad les diferencia, porque el sentir filosófico y el modo de concebir el comportamiento del ser como acto es común a los dos, comparten la naturaleza del *actus essendi*.

—Otro elemento destacable de los análisis de Fabro es que, al igual que Gilson, distinguió en Tomás un doble comportamiento del *esse*, que puede estar, desde el punto de vista de la substancialidad (*esse substantialis*) en potencia respecto de la forma (*forma dat esse*) o en acto (como *actus essendi*), dando lugar a un doble orden metafísico, el formal y el transcendental. En el orden de la substancialidad, *forma dat esse*, y, por tanto, el *esse (substantialis)* está en potencia respecto de la forma, que le actualiza para conformar a la substancia en un *id quod est*. En el orden transcendental, en cambio, la forma está en potencia respecto del *esse*, el cual aquí se comporta en su modo *intensivo*, siendo el “acto más formal que hay”, el acto de todos los actos, lo que más actualidad tiene.

Por su parte, Gilson explica con lucidez y pericia este doble orden, pero —a mi parecer— no llegó quizá a la profundidad de éste ni supo poner en relación este doble orden metafísico con el problema de la causalidad y la participación metafísica. De nuevo aquí, Fabro “corrige” a Gilson, transformando el adjetivo existencial por transcendental, dando a éste una valencia más apropiada en este contexto metafísico.

—Por último, Fabro tiene el mérito de haber relacionado las nociones de participación y causalidad, dentro del contexto de la doctrina del *actus essendi*. Estos conceptos, siempre penetrados del doble orden metafísico y del comportamiento del *esse* según dichos órdenes, logran trazar un esquema de

explicación de la realidad cercano a los escritos tomistas. De sus escritos no aparece un Tomás ni meramente aristotélico, ni platónico, ni completamente separados de ellos. Al contrario, encontramos a un filósofo que supo tomar de cada destacado filósofo lo más genuino e importante, pero con un sentido nuevo y más elevado, lo que le permitió lograr la gran síntesis entre Platón y Aristóteles, algo, sin embargo, que siempre está en discusión.

Después de sintetizar en diversos puntos los aspectos interesantes de los escritos de Fabro sobre la doctrina del *esse*, nos centramos en lo que podrían ser puntos más débiles.

—Aunque no nos hemos ocupado en nuestro trabajo del tema que voy a nombrar ahora, me parece necesario al menos mencionarlo por su relación con lo que podría juzgarse más frágil de los análisis del filósofo italiano. Tanto a éste como a Gilson, algunos pensadores no están de acuerdo con lo que se ha conocido en el siglo como el problema en torno a la existencia o no de una «filosofía cristiana». Ya es un tema que pertenece al pasado, pero conviene recordarlo para entender la confusión que de ello puede generarse. Aunque será objeto de particular atención sobre todo en las conclusiones, se podría adelantar aquí por conveniencia con una posible crítica a Fabro, plantear el siguiente interrogante: ¿Se puede aceptar como objeto filosófico algo que deriva de una revelación sobrenatural? Personalmente mi respuesta es que «no» podemos aceptar como verdad filosófica una verdad que proviene de una supuesta revelación sobrenatural. Pienso, además, que se trata de una confusión de planos, y una mala comprensión de ambos órdenes de la realidad, el filosófico y el teológico. La filosofía pertenece al ámbito exclusivo de la razón, y se hace filosofía si el instrumento para desarrollarla es la razón y la experiencia común. Ni hay ni puede haber un camino racional para deducir o asumir una verdad filosófica a través de una fuente que sea sobrenatural. Si Dios es el *ipsum Esse subsistens*, y yo así lo creo, se debe buscar un camino para ese estudio que no sea la Sagrada Escritura, sino otro que pertenezca al ámbito exclusivamente racional.

Igual sucede con la *creatio ex nihilo*, que es una cuestión crucial para la filosofía. Si no encontramos —creo que hoy sí existe— un camino secular y no religioso para conocer esa doctrina, tampoco podemos trabajar con ella. Retomaré esta cuestión y sus posibles vías de investigación en las conclusiones.

—Dicho todo esto, la consecuencia es clara: la clave de toda construcción filosófica es la «fundamentación de los principios», y aquí encontramos un problema no pequeño. Y ya no en Fabro, sino en el mismo santo Tomás, porque las fuentes principales de su doctrina del *actus essendi*, son principalmente la Biblia, los pensadores cristianos que han bebido en esa fuente común⁴⁷⁶ y los filósofos árabes, especialmente Avicena. Esto genera una dificultad enorme, y creo que explica que Santo Tomás no esté teniendo ninguna atención filosófica en el contexto secular, a lo sumo como mero comentador de Aristóteles. Mi valoración personal es que, no obstante lo que acabo de expresar, entiendo que la doctrina tomista del *actus essendi* es verdadera, pero es necesario encontrar —y creo que podría ser hallado— un camino de investigación que valide los mismos resultados a los que llegó él.

De ese modo, la filosofía de Fabro —y también de Gilson— podría tener un impacto y una aceptación mayor en el ámbito secular. Creo que sería un error aparcarse una doctrina tan importante como la del *actus essendi* para centrar la atención en los clásicos, cuando un filósofo de la altura de Tomás de Aquino nos abrió un camino para encontrar a los dos pensadores más grandes de la historia de la filosofía. Que la fuente no sea la adecuada no es razón para descartar, ni el camino ni la búsqueda de la fuente adecuada.

⁴⁷⁶ Expresándome de esta manera no pretendo desautorizar la Biblia como lo que ella es, pero es no da lugar a no poder decir, o no tener que decir lo que ella «no» es. La filosofía ayuda a investigar los *preambula fidei* y a comprender el dato revelado como tal, pero la Biblia no puede ser considerada fuente de conocimiento filosófico, no porque no pueda contener verdades de ámbito secular, sino porque provienen de una fuente que es superracional, por tanto, está más allá del ámbito propio de la filosofía.

CONCLUSIONES

El objetivo de esta tesis era presentar el tomismo de Étienne Gilson dado el influjo que éste ha tenido en el siglo XX en no pocas escuelas filosóficas cercanas al pensamiento de Tomás de Aquino. Dedicamos el primer capítulo al marco histórico de donde surgió tanto el tema como el enfoque de Gilson. En el segundo nos detuvimos a considerar los presupuestos de su filosofía, haciendo especial hincapié en la ontología aristotélica, la cual tuvo siempre para él una importancia particular. Finalmente, llegamos en el capítulo tercero a una exposición sistemática de la filosofía del ser de Tomás de Aquino —poniendo de relieve la doctrina del *actus essendi*— en la obra gilsoniana. Y ya en un último capítulo dedicamos la atención a la recepción y al impacto de las ideas del Francés, de un modo particular en dos autores, uno más crítico (Lawrence Dewan) y otro más afín (Cornelio Fabro).

Después de recorrer este camino que nos ha permitido acercarnos al pensamiento de Étienne Gilson, es necesario ahora presentar las conclusiones de esta investigación. Para lograr este fin me parece oportuno desarrollar este último punto del trabajo en los siguientes apartados, 1) Síntesis de las ideas más importantes del tomismo de Gilson y aportación de su magisterio; 2) Valoración personal del pensamiento de Gilson; 3) Posibles líneas de investigación abiertas (aportación que pretende esta tesis).

1. SÍNTESIS DE LO QUE CONFORMARÍA UN «TOMISMO GILSONIANO»

Algunas de las ideas del filósofo medievalista han tenido una repercusión importante en los sectores más cercanos a la ontología, digamos, aristotélico-tomista del siglo XX. El tomismo, en alza ya desde mediados del siglo XIX, vio nacer en los albores del siglo pasado un debate en torno a la interpretación de la filosofía del ser de Tomás de Aquino a través del pensador francés Gilson. Estas

que exponemos a continuación son las ideas que hemos presentado en el trabajo y que ahora mostramos de forma sintetizada.

a) Recuperación de una metafísica auténticamente tomista

El magisterio de Étienne Gilson ha contribuido decisivamente a la recuperación del problema del ser en el pensamiento filosófico actual, y especialmente, a la recuperación de una metafísica más centrada en las ideas más originales del tomismo. Como historiador sus obras nos ayudan a entender cómo fue gestándose la ciencia metafísica en sus orígenes, deteniéndose especialmente en el descubrimiento por parte de santo Tomás del *esse* como "lo más íntimo que hay en cada cosa"⁴⁷⁷.

Con el fin de recuperar lo que él consideraba más importante del auténtico pensamiento de santo Tomás, Gilson analiza la deriva de la ontología tomista desde la primacía del ser como acto hacia la esencia. Él denuncia con firmeza que la tradición filosófica posterior al tomismo ha «esencializado» el ser, ha querido reducirlo a un elemento perteneciente o derivado de la esencia, y no lo que es, a saber, su acto propio.

Por esta razón, conforme su pensamiento fue adquiriendo una mayor profundidad y madurez, su comprensión del *esse* tomista fue cobrando mayor relieve, una valencia más significativa. De modo sintético, estos serían los puntos más importantes de una ontología auténticamente tomista.

b) Metafísica del *Éxodo*

Gilson ha sido uno de los mayores defensores de la así llamada «filosofía cristiana», algo que se entiende como el conjunto de ideas que la Revelación cristiana aporta al pensamiento filosófico. Nace del esfuerzo racional de los pensadores cristianos al querer comprender y explicar la fe en categorías propias del saber filosófico y, por tanto, del ámbito racional. De este modo, estos autores

⁴⁷⁷ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 4, a. 3 *ad tertium*.

descubren que el contenido revelado ilumina la razón humana en su búsqueda de la verdad.

Nuestro autor entiende que los filósofos griegos iban en búsqueda de la verdad última, identificada por ellos con el así llamado «principio» (arché) de todas las cosas. Gilson entiende, haciéndose eco del contenido mismo de los testimonios bíblicos que, en la Sagrada Escritura judeo-cristiana, esa Causa Primera de todo sale de su misterio y entabla un diálogo amistoso con los hombres para compartir su historia y su destino con ellos.

El momento más importante de la Revelación bíblica es cuando Moisés, delante de la presencia de Dios, le pregunta a Éste su nombre, obteniendo la siguiente respuesta: “Yo Soy el que Soy” (Ex. 3, 14). Haciendo una lectura literal de este pasaje, Gilson recoge y actualiza metafísicamente lo que ya los pensadores cristianos habían creído ver en el mismo, caso por ejemplo de San Juan Damasceno, Boecio y también santo Tomás de Aquino. Pero, la incompreensión de la propia escuela tomista y la deriva anti metafísica de la historia del pensamiento occidental había desdibujado totalmente esta verdad esencial que permitía comprender mejor el misterio del ser.

Por su parte, la crítica de Heidegger de que la filosofía occidental había olvidado el ser en detrimento del ente (onto-teología), fue el acicate que le sirvió a Gilson para sumergirse en un detenido estudio de la historia de la metafísica, desde los filósofos griegos hasta la modernidad.

c) Elementos de una metafísica tomista del ser

Uno de los últimos trabajos de Gilson, *Elementos de una metafísica tomista del ser*, nos ayuda delinear cómo entendió el Francés, ya en un momento maduro de su magisterio, el problema del ser en santo Tomás. Aquí subrayó, después de haber leído y escuchado las críticas de otros pensadores, lo que para él era irrenunciable para interpretar a Tomás de Aquino de la manera más adecuada posible. Estos serían los elementos principales:

—El *esse* es, principalmente, como verbo, un *acto* el cual ejerce la acción, como verbo que es, de existir. Por tanto, el *esse* es, principalmente, *actus essendi*, el

acto de ser (existir) del ente. El ente es, entonces, la cosa existente gracias a su acto de ser. El ente indica ahora fundamentalmente el acto de ser que le hace existir, que le da la existencia como tal, y en un segundo lugar, podríamos decir, indica la esencia, la substancialidad, el «lo que» es de eso que existe.

—Habría, por tanto, dos órdenes ontológicos entrelazados conformando una unidad inescindible, y que no podrían darse el uno sin el otro. El orden formal o substancial que es el que hace ser al ente «lo que» es ese ente: perro, casa, piedra etc. En este propio orden, *forma dat esse*; la forma, como acto, da el ser substancial al ente, le hace ser «tal» ente. En cambio, este orden estaría unido pero en dependencia ontológica del otro orden, llamado por Gilson «existencial o de la causalidad eficiente», que es el del ser. Este orden del *esse* es el que hace existir al ente. No le hace ser «tal o cual» cosa, sino ser. De tal modo que, respecto a este orden existencial, la forma actúa como potencia receptora del *esse*, el cual está sobre la propia forma como acto respecto a potencia. La forma aquí no es acto principal y último, lo cual le corresponde, en la metafísica de santo Tomás, sólo al *esse*.

—El *esse* comprendido como *actus essendi*, a parte de hacer que se distingan estos dos órdenes metafísicos, lleva necesariamente a la distinción *real* de esencia y existencia, y esto es doctrina enseñada por santo Tomás. La razón principal acuñada por Gilson sería que esta composición y distinción real es la única manera de salvar la distancia ontológica cualitativa entre Dios como ser necesario y las criaturas como seres contingentes⁴⁷⁸. Sólo en Dios, como ser necesario, esencia y ser no se distinguen porque en Él no puede haber composición alguna. Algo que no sucede en la criatura para la cual el ser que tiene es recibido y no es necesario⁴⁷⁹ y, por tanto, compuesto entre una esencia con su acto de ser. Si no se

⁴⁷⁸ Al menos en la interpretación gilsoniana del tomismo, a pesar de que las criaturas tienen el ser como por derecho propio, sin embargo, siguen siendo contingentes en cuanto que dependen del acto creador para subsistir, lo que teológicamente se ha venido llamando «conservación en el ser».

⁴⁷⁹ Dios ha querido la subsistencia por así decir “natural” de los seres creados, por su propio y mismo ser, pero «necesario» aquí se refiere a que no puede no existir, algo que

distinguieran estos elementos, también en la criatura ser y esencia se identificarían y, por tanto, también la criatura sería Dios, lo que nos situaría en una doctrina panteísta y emanacionista⁴⁸⁰. Igual sucede, según interpreta Gilson, si se piensa esta distinción como «de razón» con fundamento en la realidad, que es la tesis defendida por Suárez.

d) Aportación e influencia del pensamiento de Gilson

El magisterio de Étienne Gilson ha sido, a parte de prolijo, de gran impacto intelectual, al menos en cierto ámbito del mundo filosófico. Esto sólo puede explicarse por el aspecto novedoso y controvertido de algunas de sus ideas⁴⁸¹.

La primera aportación que podría reconocerse en él es, en pleno siglo XX, en un ambiente centrado sobre todo en la fenomenología y en las ideas posmodernas, como por ejemplo el existencialismo o el pensamiento débil (sin metafísica), haber dedicado su tiempo y estudiado un tema tan poco actual y de línea tan diversa a la de su tiempo⁴⁸². El fruto de sus largos años de investigación en el campo de la filosofía medieval es la revalorización de esta época y el estímulo provocado en pensadores de nuestro tiempo para volver al estudio de las fuentes del pensamiento filosófico⁴⁸³. Muchos de los estudios que se han ido

no puede decirse de ningún ser creado. La irrevocabilidad del acto creador por el que la criatura tiene el ser, a su manera, como necesario, no le da el carácter de «necesidad» que tiene de modo absoluto sólo Dios.

⁴⁸⁰ Incluso los autores que no concuerdan con una distinción “real” de esencia y ser, reconocen, sin embargo, que sí se da algún tipo de distinción que permita explicar la diferencia ontológica entre Dios y los seres. Este es el caso de Suárez, que defiende una distinción de razón con fundamento en la realidad.

⁴⁸¹ Cf. STEENBERGHEN, F. VAN (1979). “Étienne Gilson, historien de la pensée médiévale”. *Revue philosophique de Louvain*, vol. 77, pp. 487-508.

⁴⁸² Cf. MAURER, A. A. (1984). “The legacy of Étienne Gilson”. *Pontifical Institute of Mediaeval Studies*, vol. 23, p. 29.

⁴⁸³ Cf. MOYA OBRADORS, P. J. (1992). “Las virtudes naturales en Santo Tomás de Aquino”. *Otawa: IX Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, 3.

realizando durante el siglo XX sobre las fuentes del pensamiento filosófico, han sido gracias al trabajo y al impacto de los escritos de Gilson.

Otra aportación que me parece estimulante es la lectura crítica que Gilson hace de Aristóteles. Estábamos acostumbrados a considerar al Estagirita como «el Filósofo», y a Tomás como el brillante comentador de Aristóteles. Gilson nos ha ayudado a ver en santo Tomás un continuador y admirador de Aristóteles, pero algo más. El mismo Tomás deja entrever en su modo de escribir la autoridad que para él representa la figura del Estagirita, a quien llama «el Filósofo».

En cualquier caso, me parece un aspecto muy positivo de la crítica de Gilson a esa imagen tradicional de la relación entre Aristóteles y Tomás de Aquino, porque invita a un estudio más considerado y detenido de ambos filósofos, más allá de los aspectos comunes y de lo que el primero supuso para el segundo. Un ejemplo fructífero lo encuentro en el pensador italiano Cornelio Fabro, quien, a mi modo de ver, logra una síntesis sugestiva y equilibrada de lo que hay de aristotelismo en Tomás, y de cómo le sirvió al dominico el pensamiento del Estagirita para descubrir lo original de su propia ontología, especialmente el *actus essendi*, que el Italiano llamó «*esse intensivo*».

El pensamiento de Gilson ha buscado de alguna manera conducir a la metafísica hacia su término “natural”, que es hacia la pregunta por la Causa Primera, algo que parece haber perdido importancia para la filosofía. Desde la muerte filosófica, social y existencial de Dios, declarada por Nietzsche en favor del advenimiento del presente y reinante nihilismo, el estudio de la Causa primera, del Principio de todas las cosas, ha quedado eclipsado en detrimento de aspectos secundarios de la realidad: la fenomenología, el existencialismo, la filosofía analítica, la filosofía política. Todo esto supone una huida de la realidad. Sin una verdad que alcanzar, sin un Dios que buscar, sin una razón capaz de penetrar en la realidad íntima de las cosas, al filósofo sólo le queda la metafísica de un devenir fatuo, el estudio del acontecer de los fenómenos, que ni dicen nada más allá de ellos mismos ni nos llevan a un más allá de ellos mismos. Es la consagración de una inmanencia pura que, por ser tal, se repugna a sí misma y se va desgastando hasta ir poco a poco erosionándose y desilusionándose.

La pregunta que pone en jaque a este panorama es, ¿qué clase de influencia tiene hoy el saber filosófico en la sociedad? ¿No se trata de una influencia que ha

instrumentalizado la filosofía para ponerla al servicio de determinadas ideologías políticas? La naturaleza de la ciencia filosófica es pensar la realidad para hacer pensar a los que vivimos en ella. Cuando esta vocación no se da, es porque la filosofía se está des-naturalizando.

2. VALORACIÓN CRÍTICA DEL TOMISMO DE GILSON

El desarrollo de este trabajo da la posibilidad al doctorando de sumergirse en el pensamiento del autor a través de sus escritos. Pero este estudio no sólo puede familiarizarnos con sus ideas sino que también nos capacita para ser crítico con ellas. El estudio de los artículos y las obras de autores que no han aceptado las interpretaciones de Gilson ayudan y obligan a un estudio más profundo y atento de los temas discutidos.

Recogiendo el fruto de mi propio estudio del tomismo gilsoniano, junto estas críticas de otros autores, estos me parecerían los puntos más discutibles de la obra del pensador francés.

—La crítica de Gilson de un «esencialismo universal» que estaría presente prácticamente en toda la historia del pensamiento filosófico⁴⁸⁴, por la sola explicación de que el pensamiento se siente más cómodo en el «concepto», en las

⁴⁸⁴ Cf. BOMEYER, B. (1952). "Où va «l'être et l'essence» de M. Gilson?" *Archives de philosophie* vol. 18, p. 83. De la misma opinión: SCHMITZ, K. L. (1987). "What has clio to Do with Athena? Étienne Gilson: Historian and Philosopher". *Pontifical Institute of Mediaeval Studies*. The Étienne Gilson series 10, pp. 17-18. También: PERINI, G. (1985). "Gilson: un tomismo contestato". *Doctor Communis*. Vol. 38, pp. 356-360. Perini intenta en este artículo poner en diálogo las tesis de Gilson con las críticas vetidas sobre las mismas. Especialmente hay que tener en cuenta las de: QUINN, J. M. (1971). *The Thomism of Étienne Gilson. A critical Study*. USA: Villanova University Press, pp. 180-188. Algunos autores respondieron a su vez a este artículo de Quinn, por ejemplo, un célebre profesor del Pontifical Institute of Mediaeval Studies: Maurer, A. A., escribe en 1974 una reseña al artículo de J. M. Quinn "The Thomism of Étienne Gilson. A critical Study", publicada en 1973 en la revista *The Thomist*. Vol. XXXVII, pp. 389-391.

cosas, por tanto, en la esencia, antes que en la existencia, la cual, al ser «acto», no podría ser descubierta sino tras un verdadero esfuerzo especulativo de razonamiento, a través del juicio.

Que pueda existir lo que podríamos llamar una tendencia al esencialismo quizá pueda ser objeto de un debate y creo que puede tener su verdad. Pero generalizar la compleja historia del pensamiento filosófico en dos únicas variables contrapuestas y radicalmente presentadas no me parece justificado. Esto no resta valor, a mi parecer, a lo que de acertado hay en los análisis de Gilson y sus ideas. Simplemente creo que es una percepción exagerada la que él concibe.

—Igualmente, el uso que Gilson hizo durante un largo período de su magisterio del término «ser» como «existencia» tampoco me parece acertado. Es cierto que esta tendencia suya se vio corregida en sus últimos escritos, pero no deja de pesar lo que de hecho enseñó durante el período más amplio de su carrera. La palabra «existencia» no parece la más adecuada para traducir el *esse* tomista, comprendido como acto. Como algunos autores le hicieron ver, entre ellos Fabro o el propio Echaury, la existencia como tal no expresa el significado metafísico del *actus essendi*; además de que puede crear la confusión de desposeerlo de su valencia metafísica propia, que es ser un acto, y no un estado ni el mero hecho de existir. El árbol, la piedra, la casa, Pedro son entes existentes, tienen la existencia, pero así sin más no expresan el significado del *actus essendi*. Como entes que existen o simplemente «entes reales» son —en lenguaje de Fabro— el *esse in actu*. En cambio, el *esse ut actus* es el *esse* concebido como acto a través del cual el ente recibe y tiene la existencia. Se trata del orden transcendental del ser por el que la criatura participa del ser, recibe la existencia y la conserva.

—Dejando para poco más adelante una valoración más detenida de la relación entre Aristóteles y Tomás, otro de los temas controvertidos de la interpretación de Gilson es que versa acerca de la substancia aristotélica, que éste concibe carente de valor existencial. Después de varias atentas lecturas de la *Metafísica* y de consultar los escritos y comentarios de los estudiosos del Estagirita, no me parece justificado decir que la substancia que Aristóteles tiene en mente está —al menos *de facto*— desprovista de existencia, máxime cuando éste lo afirma directamente cuando dice que la forma de la substancia es la

existencia de la cosa. Lo que Gilson no logró advertir —o al menos no lo explicó con éxito— es la posibilidad de concebir la existencia actual del ente (*esse in actu*) pero no de su origen transcendental (*esse ut actus*).

—Otro aspecto discutible de la interpretación de Gilson tiene que ver con su concepción de Dios en la obra de Aristóteles. A su parecer, la divinidad en el mundo griego no alcanza la unicidad del monoteísmo judeo-cristiano, y en este sentido, concuerda con el sentir de los especialistas. También es cierto que, en los escritos del Estagirita, sobre todo en su *Metafísica* (libro Lambda), no hay un tratamiento específico de la relación del Motor inmóvil con los demás motores inmóviles, y de ambos con el mundo sensible. Que de esta laguna no se pueda llegar a conclusiones definitivas en lo que a la divinidad en el pensamiento de Aristóteles se refiere me parece reconocido por todos los especialistas.

Ahora bien, Gilson no parece valorar lo que sí escribió el filósofo griego acerca de la Causa Primera, y que, si bien no permite como estamos diciendo conclusiones definitivas y claras, en cambio, sí que nos dan la posibilidad al menos de conducirnos a pensar que la tendencia de su teología es la que conduce a la unidad y a la primacía del Motor inmóvil. Prueba de ello es que sólo al que consideró como verdadera Causa Primera reserva el nombre de Dios (Ὁ Θεός). E igualmente, la afirmación final que hace al final de este libro de la *Metafísica*, aporta significatividad al respecto: “No es bueno el gobierno de muchos; es mejor dejar gobernarse por uno sólo”⁴⁸⁵, subrayando, con esta frase de Homero, la necesidad de un Principio verdaderamente Primero y supremo.

—Finalmente, quisiera mencionar un problema tratado en la segunda parte del trabajo, y que tiene que ver con las «fuentes» del pensamiento de santo Tomás y, en general, de todo el pensamiento filosófico cristiano. Esta cuestión es el centro del problema también mencionado de una «filosofía cristiana», algo menos transcendente hoy día en sí mismo considerado, pero de mayor envergadura si se tiene en cuenta la valencia que algunas ideas provenientes de esta fuente tuvieron para, entre otros, santo Tomás de Aquino y su particular ontología del ser.

⁴⁸⁵ HOMERO, *Iliada* II. Traducción (año 2000) de Emiliano Aguado. Madrid: EDAF, 204.

Como se planteará en seguida, parece que Gilson heredó este problema sin tener conciencia de sus consecuencias. Los pensadores cristianos antiguos tuvieron mayor dificultad en darse cuenta del mismo, en cambio hoy es más fácil advertirlo, dada la diferencia que reina entre un paradigma y otro. En cualquier caso, el problema existe y persiste.

En la alta Edad Media ningún pensador cristiano podía reconocer como problema el estatuto epistemológico de las fuentes. Para los teólogos cristianos, las fuentes del saber eran la razón y la divina Revelación. Si en alguna cuestión había confusión o duda entre ambas, el filósofo cristiano siempre se inclinaría a favor de lo que enseñara la Biblia.

La dificultad nace cuando procedemos a una valoración crítica de las fuentes. ¿Puede una ciencia autónoma como la metafísica considerar una fuente de conocimiento válida a un escrito sobrenatural? El problema que se discute en este caso no es la legitimidad de esa fuente en su propio ámbito, ni siquiera la razonabilidad de esa misma fe. El problema es si se puede aceptar como válida una fuente de conocimiento de naturaleza suprarracional.

Esta cuestión me parece particularmente importante, porque una de las fuentes de conocimiento de la que se sirve Gilson para elaborar parte de su particular metafísica es la Sagrada Escritura, y esto plantea un serio problema de fundamentación; y no ya para la interpretación de Gilson, sino para la misma filosofía del ser de santo Tomás⁴⁸⁶, el cual bebió de esa misma fuente para elaborar su doctrina del *actus essendi*.

En efecto, para dar con la centralidad del ser y su carácter de acto, para nuestros autores no fue solamente Aristóteles quien le preparó a Tomás el camino, sino la Biblia. A pesar de que éste procedió siempre como verdadero teólogo y filósofo, con un método rigurosamente científico, en cambio, para descubrir y elaborar su doctrina de *ipsum Esse*, de la distinción de esencia y ser, y por tanto, del *actus essendi*, tomó de Aristóteles la base de la doctrina del acto y la potencia, la naturaleza de la substancia y demás, pero —al menos según Gilson— sobre todo de la Biblia y su identificación entre Dios y el ser.

⁴⁸⁶ Al menos esta es la opinión de Gilson y Fabro.

Junto a esta identificación de Dios y ser debe añadirse otro elemento fundamental que está a la base de la ontología tomista, como de todo el pensamiento cristiano, la doctrina de la *creatio ex nihilo*, como se ha puesto de relieve en este trabajo. Como se dijo, esta noción tiene una importancia capital en la elaboración de esta concepción metafísica del ser, y de igual modo hunde sus raíces en el texto sagrado judeo-cristiano. La creación de los seres de la nada tiene una importancia fundamental en la elaboración de la doctrina del *actus essendi*, y puesto que, como decimos, proviene de un texto religioso, ¿es válida su incidencia?

Llegamos así a uno de los puntos más delicados de nuestra valoración. Dicho todo esto, ¿se puede legitimar o fundamentar una filosofía tomista del ser tal y como la hemos recibido, habida cuenta del problema crítico, o es mejor abandonarla o ignorarla? Trataré de dar una respuesta a cada una de estas cuestiones más a modo de vías abiertas para una posible investigación que de solución definitiva.

En primer lugar, como ya he puesto de relieve, no me parece posible ni conveniente defender la posibilidad de una «filosofía cristiana». Otra cosa distinta es que entre ambas existen puntos de interés común y de mutua ayuda. Sin embargo, aún existiendo esta posibilidad de entendimiento, ambas ciencias pertenecen a dos ámbitos distintos de conocimiento independientes. La Revelación sobrenatural es objeto de fe, y la razón ayuda a comprender y a encontrar la razonabilidad del dato revelado. Pero la Revelación sobrenatural no puede ser objeto de investigación especulativa más allá de lo dicho porque excede el mismo campo estrictamente racional.

De la misma manera, y esto es lo que más nos interesa, la Revelación sobrenatural no puede ser considerada fuente para el conocimiento filosófico, no porque su contenido no tenga valor noético y veritativo, sino porque su objeto no pertenece al ámbito natural, sino sobrenatural, y por tanto, una afirmación proveniente de una fuente sobrenatural no es accesible sino a través de la fe, y la ciencia filosófica sólo puede considerar como fuente de conocimiento legítima aquél conocimiento que pertenece al ámbito racional. Por tanto, si es posible acceder al conocimiento de la naturaleza divina como Acto Puro de ser, Ente necesario por esencia, y a la existencia de los entes creados a través del *actus*

essendi como participación transcendental en el Ser de Dios, debemos buscar otro camino.

A juicio de Gilson, los filósofos empezaron a considerar el valor de la existencia como elemento metafísico más allá de lo fáctico a partir de la noción de *creatio ex nihilo*. Si bien es cierto que el conocimiento de esta noción ha sido históricamente hallado por vía sobrenatural, y que, como acabamos de decir, no podemos apoyarnos en ésta, por otro lado, existe otro ámbito exclusivamente racional por el que podemos saber que el mundo no es eterno sino que ha tenido un comienzo y tendrá un fin, y que, por tanto, la materia no preexiste al acto creador. Este nuevo camino es la ciencia astrofísica con sus actuales conclusiones⁴⁸⁷.

No se trata de afirmar ni zanjar un problema de tal envergadura, pero quisiera justificar esta posible vía de investigación para que pueda ser considerada digna de un posible y fecundo estudio. Porque, en efecto, en un mundo eterno, lo divino es la causa y el principio que crea el mundo. Pero —al menos en la interpretación de Gilson— lo divino no produce *la existencia* de los seres de la nada, al menos esto no cabe en la mente griega, para la cual no existe el

⁴⁸⁷ Ciencia, filosofía y fe son saberes independientes con un campo de investigación autónomo, sin embargo, se relacionan. Existe en la comunidad científica actual una tendencia más generalizada a pensar que, con los datos hoy conocidos, el mundo no es eterno sino que ha tenido un comienzo y tendrá un fin. De hecho, la única teoría contraria, la llamada “Auto-creación”, encabezada por Hawking, a pesar de que pueda haber tenido mayor impacto mediático, en cambio dentro del ámbito científico está lejos de ser aceptada, y menos aún fundamentada, ni científicamente ni, menos aún, filosóficamente. Algunos estudios relacionados con el status questionis del inicio del universo: FERNÁNDEZ RAÑADA, A. (1996). *Nuestros orígenes, el universo, la vida, el hombre*. Madrid: Centro de Estudios. Igualmente: *Los científicos y Dios*, donde estudia las distintas posiciones de la comunidad científica sobre la cuestión, mostrando cómo la tendencia más general es la antedicha. Otro autor cuyo estudio refleja esta postura y que ha tenido muy buena acogida: WEINBERG, S. (1979). *Los tres primeros minutos del universo*. Madrid: Alianza Editorial.

tránsito de la nada al ser. De ahí que el principio de mayor actualización en este marco metafísico es la forma, porque ésta da el ser substancial (el ser «tal» o «cual» cosa) a las cosas. Naturalmente hablamos de cosas realmente existentes, desmarcándome en este punto de Gilson. Pero, sí concuerdo con él en que la creación de Dios en el pensamiento de Aristóteles no puede plantearse en el sentido de una producción *ex nihilo*, algo de lo cual no hay un solo rastro en ninguna de sus obras.

Esta «creación» del ser de la filosofía griega —para Gilson— es obra de un Demiurgo que confiere el ser substancial *a partir de* una materia eterna y preexistente⁴⁸⁸. Este es el dato crucial. Al igual que un alfarero puede ser considerado una clase de «creador» y causa eficiente por cuanto que moldea y confiere una forma a una materia que *está*, así sucede en la concepción griega. Pero, en ambos casos, hacer que una materia preexistente y eterna sea tal cosa no es lo mismo que, en un solo y mismo acto creador vienen al ser a la vez todos los elementos que conforman la existencia de un ente, siendo lo primero la existencia comprendida como acto que da y conserva el ser, acto al que se le supedita —no cronológica sino metafísicamente— la forma y la substancialidad.

Tomando pie de esta imagen, ¿puede considerarse a este alfarero o Demiurgo Causa Primera y Suprema? No, porque trabaja sobre un principio preexistente cuya relación y jerarquía respecto de él nos es desconocida, y cuya actividad se limita a *con-formar* un ser, hacer que exista en el orden de la substancialidad ese tal ser. Al igual que el alfarero humano, el Demiurgo tanto platónico como aristotélico (Motor inmóvil) no son creadores en el mismo sentido que para santo Tomás es el Dios creador. El alfarero es el productor de la vasija porque le confiere una forma y la hace ser vasija; pero nadie diría que es el *creador*, en el sentido intensivo de la palabra, del ser de la vasija, porque el pequeño detalle de no responsabilizarse de esa *materia preexistente* lo imposibilita.

⁴⁸⁸ Como ya se señaló en su momento, Gilson no ve diferencia en el fondo entre el demiurgo platónico, el Motor inmóvil y el Uno neoplatónico. A cada uno de los tres les falta —a su juicio— el elemento esencial que marca la diferencia, que es la creación de la nada, y la no existencia eterna de la materia.

En la interpretación de Gilson, sólo una Causa sobre la cual no preexiste elemento alguno puede considerarse auténtico creador, y esto no existe en la cosmovisión griega, luego parte de razón hay que darle para recelar sobre una identificación, al menos total, entre el Dios aristotélico y el Dios de Tomás.

Es justamente aquí, en esta concepción particular del acto creador donde la valencia existencial y actualizadora del ser puede encontrar su fundamento. Si las cosas han venido al ser de la nada, este movimiento (en sentido metafísico) requiere una causa eficiente y una potencia actualizante. Dios aún es Acto Puro de pensamiento en la concepción de Aristóteles, porque en este punto, Platón está presente en él. No sólo Platón sino toda la tradición griega. En cambio, si existe una acción creadora de la nada y un acto creador que hace que las cosas vengan a la existencia, esto quiere decir que la mayor perfección está en el *esse*, porque es más perfecto existir que contemplar. Luego, si el punto de perfección más alto ha acontecido para los seres creados en su producción de la nada al ser, y por tanto, «ser» es lo más perfecto que hay en ellos, la perfección suprema de Dios como Principio y Causa de los seres venidos así a la existencia, debe ser precisamente eso, «puro Ser» (*purum Esse*).

Luego Dios es Acto Puro de Ser, y da a participar la existencia (que es la mayor perfección) a otros seres, y lo hace a través del acto creador por el cual lo primero que produce-crea-dona es el ser, la existencia (*actus essendi*). Este *esse* es el acto de existir, la mayor de las perfecciones. La existencia es un acto, no un estado. Volviendo a la imagen del alfarero, éste puede pensar en una vasija en su cabeza y no hacerla existir; y en cambio, a otra, darle la existencia. La concesión de la existencia es lo que la ontología tomista señala como el acto primero que le hace ser al ente.

Este es el camino que entiendo ha querido trazar Gilson para elaborar una interpretación fiel al tomismo, acentuando por encima de todo la valencia existencial y original del *actus essendi*. Lo positivo de acoger los datos que nos van aportando las ciencias empíricas es que no se apoyan en una fuente ilegítima para la ciencia metafísica sino en una fuente válida, la realidad sensible, porque es ésta misma la que nos desvela que la materia es corruptible y no es eterna.

Creo que es un campo de investigación que está abierto a posteriores e interesantes estudios directamente relacionados con cuestiones propiamente

metafísicas. La filosofía siempre ha crecido y trabajado unida a las ciencias físicas, desde su inicio mismo. No es posible que los grandes descubrimientos científicos del siglo XX no tengan nada que aportar a la metafísica. Al contrario, éstos, a pesar de lo que pensaba Heidegger, nos «des-velan» el misterio del ser, nos ayudan a responder a la gran pregunta de todos los tiempos, ¿por qué el ser y no más bien la nada? Ahora le toca al filósofo especular a partir de la actual cosmovisión de un mundo que ha empezado a existir; por tanto, no era, pero empezó a ser, y tendrá un ocaso, dejará de ser; luego, detrás del misterio de la emergencia y el ocaso del ser tiene que existir «el» Ser, porque el movimiento de la potencia al acto, la contingencia, pero, no obstante, la conservación en el ser de eso mismo que de suyo es contingente, son la «epifanía del ser», de uno que es necesario, y de otro que, aunque contingente, no obstante es por voluntad del necesario.

3. POSIBLES LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN ABIERTAS: APORTACIÓN DE ESTA TESIS

En este último punto de las conclusiones quisiera aportar una reflexión que esté orientada a señalar las cuestiones que me parecerían importantes para una futura atención filosófica. Serían las siguientes:

a) Aristóteles y santo Tomás después de Gilson

No es fácil determinar si el magisterio filosófico de Étienne Gilson supone una continuación o una ruptura con el pensamiento del Estagirita. Si nos atenemos sólo a las palabras del mismo Gilson no habría tal ruptura sino más bien una continuación, un «ir más allá» como dice él. Si, en cambio, nos hacemos un juicio del asunto a partir de la lógica que se desprende de sus afirmaciones, me parece difícil hablar de un mero «ir más allá».

Ya han sido suficientemente señalados los puntos donde nuestro autor interpreta el pensamiento tomista de un modo nuevo respecto al filósofo griego. Para éste, el ser es la substancia, y dentro de ésta, la forma es lo que con más razón puede decirse substancia, porque es la que la constituye como tal. A la forma, según su propia teoría del acto y la potencia, le correspondería el papel de

«acto» en relación a la materia, que conforma la substancia actualizada por la forma, a la que le corresponde la potencia.

En la metafísica tomista, tal y como hemos visto interpretada por Gilson, el ser puede seguir considerándose la substancia, pero en el orden predicamental, es decir, en el orden substancial o formal. En cambio, Gilson subraya con firmeza que para santo Tomás el ser es primero y por encima de todo acto, el acto más íntimo que hay en todas las cosas, incluso más que la forma, la cual en este nuevo paradigma se comporta como potencia respecto a él, en cuanto que la forma se comporta aquí como potencia receptora del acto de ser⁴⁸⁹. Igualmente y en consecuencia, en la metafísica de Tomás de Aquino, *ens non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum* (*In I Sent.*, 8, 4, 3). La postura de Gilson acerca de esta importante afirmación del Aquinate, y que escribió en el período de madurez ya comentado anteriormente, es firme al respecto:

Como participio de presente de *esse* empleado substantivamente, *ens* denota primeramente esto último, es decir, el acto de ser; y connota sólo indirectamente lo que este ser es. Que yo sepa, Tomás ha escrito dos veces que ente significa solamente el acto de ser con exclusión de la esencia. Nuestro comentario recupera la fórmula que siempre expresará la postura de Tomás de Aquino, pero las expresiones de las Sentencias, a veces un tanto excesivas, hacen resaltar mejor el fondo mismo de su pensamiento: en este caso, el primado del acto de ser. Toda doctrina en que el sentido directo de *ens* no es el acto por el cual una cosa es, se desvía de la enseñanza auténtica de Tomás de Aquino⁴⁹⁰.

Por otra parte, acerca de la esencia, podemos decir que es el elemento que hace de blanco hacia donde se dirigen todas las críticas a Gilson, éste citaba este texto de Tomás: *Nomen rei a quidditatem imponitur sicut nomen entis ab esse* (*C.G. I*, 25, 10). Y comenta Gilson:

⁴⁸⁹ *Nihil est formalius aut simplicius quam esse* (*C.G. I*, 23, 2)".

⁴⁹⁰ GILSON, É. "Elementos de una...", *cit.* p. 4.

Essentia deja traslucir la raíz verbal *esse* y hace pensar en un imaginario participio de presente «*essens*», que estaría con respecto a *esse* en la misma relación que el inglés «being» está respecto a «to be». Siguiendo en esto a Boecio, Tomás interpreta *essentia* por un equivalente del griego οὐσία: *Ousia enim apud grecos idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet (Boetius) in libro De duabus naturis fatetur (De ente, II, 6) (...)*

Por otra parte, aunque la esencia no sea el ser, es aquello por lo que y en lo que la cosa tiene el ser: *Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse (De ente I, 2)*. Por esta razón, la esencia es lo que se responde a la pregunta ¿qué cosa es?: *Essentia est id quod per definitionem rei significatur (De ente II, 3)*. *Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur (De ente I, 2)*.

Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere, vel specie, est quod significamus per definitionem indicantem quid est res, unde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur: et hoc est quod Philosophus in 7 *Metaphysicae* frequenter nominat quod quid erat esse, id est: hoc per quod aliquid habet esse quid (*De ente I, 2*)⁴⁹¹.

Por tanto, acerca de la crítica a Gilson de un desprecio u olvido de la esencia, o de tratarla como si no fuera nada o no desempeñara papel metafísico relevante alguno, no tiene justificación, incluso reconociendo que hay afirmaciones de Gilson, sobre todo en períodos más jóvenes de su magisterio, que podrían ser susceptibles de matices. Pero, a fin de cuentas, él, comentando los textos de santo Tomás, afirma: “La esencia no es nada sin su acto de ser (*esse*), pero éste no es nada si no es el ser de algo; el ser finito no es sino aquello por lo

⁴⁹¹ *Ibid.*, 4-5. «Y porque aquello por lo que la cosa es constituida en su propio género o especie, es lo que significamos por definición indicando qué es la cosa, como es el nombre de la esencia cambiada por el nombre de la quiddidad, según los filósofos: y esto es lo que el Filósofo frecuentemente llama en 7 *Metaphysicae* quod quid erat esse, id est (lo que tiene el ser, esto es): esto por lo que algo tiene el ser tal cosa».

cual, una esencia o cosa es: *Non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse aliquid sit (In de Div. Nom., art. 751)*⁴⁹².

Asimismo, me parece algo que podría considerarse fuera de discusión que, en la metafísica de Tomás de Aquino la primacía del *esse* pertenece al corazón de su más original contribución filosófica, algo que Gilson subraya, y que contrasta con la interpretación tomista de autores como Dewan y otros:

Nunca se insistirá demasiado en que este primado del ser es la línea que divide el tomismo de una metafísica del bien. Para ser bueno, es preciso, ante todo, ser. Para ser causa, propio de lo que es bueno y *diffusivum sui*, es necesario, ante todo, ser: *Hoc nomen bonum est principale nomen Dei inquantum est causa, non tamen simpliciter, nam esse absolute proeintellegitur causae (S. Th., I, 13, 11, ad 2)*⁴⁹³.

¿Estamos, por tanto, ante una ruptura, una continuación o una superación de la ontología aristotélica? Como dije antes, no me atrevo a pronunciarme sobre un particular de tal envergadura. Lo que sí me parece es que, en la metafísica de santo Tomás de Aquino, hay aspectos originales respecto a la metafísica de Aristóteles. Que algunas afirmaciones de Gilson, como hemos insistido ya, puedan ser matizadas me parece justo, pero creo que se le puede reconocer el mérito de haber afirmado y justificado que, en el Aquinate, hay un filósofo cuya ontología no se limita ni a comentar ni a exponer a Aristóteles. Me parecen del todo insuficientes e insatisfactorios los argumentos de algunos comentaristas de Tomás que se apoyan exclusivamente en los textos en que éste comenta a Aristóteles para querer extraer de ahí sus conclusiones. Del mismo modo, me parece un argumento sin consistencia cuando se dice que santo Tomás pone en boca de Aristóteles ciertas ideas, descuidando lo que decía al inicio de las conclusiones acerca de la admiración que el segundo sentía por el primero.

Parece justo y equilibrado reconocer la importancia que tuvieron las ideas más sobresalientes de la ontología del Estagirita para la elaboración de la propia

⁴⁹² *Ibid.*, 5.

⁴⁹³ *Ibid.*, 6.

ontología del ser de Tomás. Pero, creo que es también justo reconocer y más aún, estudiar en profundidad y con independencia, la contribución original del Aquinate. Estudiar y leer a santo Tomás como quien meramente repite a Aristóteles o que simplemente viene a decir lo mismo, pero que, en el fondo, no dice nada nuevo respecto de aquél, me parece discutible y susceptible de una mayor profundización. La doctrina del *actus essendi*, con todo lo que ésta conlleva, es original y tiene quizá algo aún que decir para el estudio actual de la metafísica.

b) El fin último de la metafísica: o Dios o nada

Una de las características más importantes de la metafísica aristotélica es la de trazar a lo largo de su camino una lógica de la que difícilmente puede sustraerse la historia de la filosofía. La prueba de ello es el replanteamiento del problema del ser en Heidegger. Un pensador que, en pleno siglo XX, después de un largo período marcado por el Racionalismo y un ambiente abiertamente anti metafísico, vuelve a proponer la necesidad de una vuelta al problema del ser. El interrogante que Heidegger pone encima de la mesa no tiene nada de nuevo. Es simplemente re-situar el objeto de la investigación filosófica para colocarlo donde debe estar, en la pregunta por la naturaleza del ser y la pregunta por la causa del ser.

El paradigma griego tuvo en Aristóteles la sistematización más acabada. El Estagirita no concibió la ciencia metafísica como una ciencia que se responde a sí misma. La metafísica empieza por la pregunta por la naturaleza del ente en cuanto ente, para terminar por la pregunta por la Causa suprema del ente. Desde este punto de vista, querría terminar estas conclusiones aportando lo que hasta ahora he podido aprender de la historia del pensamiento filosófico, y para la que ésta me ha ayudado. Me pregunto, ¿de qué sirve conocer los secretos vericuetos de la realidad y de las causas segundas? Como he señalado en algunos momentos del trabajo, el objeto por antonomasia que conquista la atención del espíritu humano es que las cosas, al margen de lo que hacen, de lo que están compuestas o de la complejidad de sus relaciones, *son*. La ciencia metafísica consiste en desentrañar el misterio del ente en cuanto ente, lo que son las cosas en cuanto son; pero, insisto, más allá de lo que esta ciencia tiene que decirnos acerca del misterio del ser, lo que nos dice es que las cosas que son, no son «por sí», ni siquiera

aquellas que, en cuanto que pueden considerarse substancias, son substancias, porque son «por sí», pero no de un modo absoluto. La creación y muerte, esto es, su devenir, pero, antes aún, su emergencia en el ser desde la nada y su corruptibilidad prueban, junto a otros elementos, que son «por Otro», por tanto, que su ser y su existir es *recibido de Otro*⁴⁹⁴.

Como ya hicieron Platón y Aristóteles, maestros de la metafísica, esta ciencia del ente sólo puede necesariamente concluir planteando la pregunta por la Causa Primera de todo, la pregunta por Dios. Si sabemos que las cosas son, y que son pero son por otro, la filosofía, siguiendo la lógica de su propia naturaleza, debe recuperar la pregunta por la «cuestión de Dios». La especulación cristiana lo hizo, pero en el presente no podemos asumir el mismo camino especulativo por las razones dadas. Quizá es el momento de volver a la pregunta por Dios desde un ámbito adecuado, el ámbito racional, autónomo y trascendente a la vez, ya que, la filosofía, si quiere volver a ser lo que ella es, tendrá que recuperar la pregunta por el ser, y, por ende, la pregunta por Dios.

⁴⁹⁴ Cf. SCIACCA, M. F. (1964^a). *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*. Milano: Marzorati, 69.

CONCLUSIONI

Lo scopo di questa tesi era presentare il tomismo di Étienne Gilson, giacché l'influsso che ne ha avuto nel XX secolo in tante scuole filosofiche vicine al pensiero di Tommaso d'Aquino. Nel primo capitolo abbiamo visto il marco storico da dove è nato il tema ed anche il punto di vista di Gilson. Nel secondo abbiamo visto i presupposti della sua filosofia, sottolineando specialmente l'ontologia aristotelica, la quale ha avuto sempre in lui un'importanza particolare. Finalmente, arriviamo nel terzo capitolo a un'esposizione sistematica della filosofia dell'essere di san Tommaso —mettendo in luce soprattutto la dottrina dell'*actus essendi*— nell'opera gilsoniana. Ed alla fine nell'ultimo capitolo abbiamo studiato come le idee di Gilson sono state ricevute in maniera critica da parte di due autori conosciuti, uno più vicino al pensiero del Francese, Cornelio Fabro, e l'altro più lontano, Lawrence Dewan.

Dopo questo percorso che ci ha permesso di avvicinarci al pensiero di uno dei filosofi più riconosciuti del secolo scorso, occorre ora presentare le conclusioni di questa indagine. Per raggiungere questo fine mi sembra opportuno sviluppare quest'ultimo punto del lavoro in questo modo: 1) Sintesi dell'idee più importanti del tomismo di Gilson ed il contributo del suo insegnamento (magistero filosofico); 2) Valutazione personale del pensiero di Gilson; 3) Possibili punti di indagine aperte (contributo della tesi).

1. SINTESI DI CIÒ CHE CONFORMEREBBE UN «TOMISMO GILSONIANO»

Alcune delle idee di Gilson hanno avuto una ripercussione importante nei contesti più vicini all'ontologia aristotelico-tomista del XX secolo. Il tomismo, in crescendo, dalla seconda metà del XIX secolo, ha visto la nascita all'inizio del secolo scorso un dibattito in torno all'interpretazione della filosofia dell'essere di Tommaso d'Aquino attraverso il pensiero del Francese. Queste che esponiamo in

seguito sono le idee che abbiamo svolto nel nostro lavoro e che adesso presentiamo in modo sintetico.

a) Recupero di una metafisica autenticamente tomista

L'insegnamento di Gilson è stato un autentico contributo al recupero del problema dell'essere nel pensiero filosofico attuale, ed specialmente al recupero di una metafisica più concentrata nelle idee più originali del tomismo. Come storico, le sue opere ci aiutano a capire come fu crescendo la scienza metafisica nei suoi origini, fermandosi soprattutto nella scoperta da parte da Tommaso dell'*esse* come «ciò più intimo che c'è in ogni cosa»⁴⁹⁵.

Per recuperare quello che lui considerava più importante dell'autentico pensiero dell'Aquinate, Gilson analizza la deriva dell'ontologia tomista, dal primato dell'essere come atto sino all'essenza. Lui denuncia fortemente che la tradizione filosofica posteriore al tomismo ha «essenzializzato» l'essere, ha voluto ridurlo a un elemento appartenente o derivato dall'essenza, e non quello ch'è, cioè il suo atto proprio.

Per questa ragione, conforme il suo pensiero fu acquisendo un maggior approfondimento e maturità, la sua comprensione dell'*esse* tomista fu ottenendo maggior rilievo, un significato più importante. Sinteticamente, questi sarebbero i punti più importanti di una ontologia autenticamente tomista.

b) Metafisica dell'Essodo

Gilson è stato uno dei più grandi difensori della così chiamata «filosofia cristiana», cosa che si capisce come l'insieme de idee che la Rivelazione cristiana fornisce al pensiero filosofico. Nasce dallo sforzo razionale dei pensatori cristiani che vogliono comprendere e pensare la fede dentro le categorie proprie della scienza filosofica, e quindi, dell'ambito razionale. Così, questi autori scoprono che il contenuto rivelato illumina la ragione umana nella sua ricerca della verità.

⁴⁹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 4, a. 3 *ad tertium*.

Il nostro autore capisce che i filosofi greci cercavano la verità ultima, identificata per essi col principio (arché) di tutte le cose. Gilson capisce, facendosi eco del contenuto stesso delle testimonianze bibliche che, nella Sacra Scrittura cristiana, questa Prima di tutto, esce del suo mistero e si mette in rapporto di amicizia con gli uomini per condividere la sua storia ed il suo destino con loro.

Il momento più importante della Rivelazione biblica è quando Mosé, davanti alla presenza di Dio, domanda Lui il suo Nome, ottenendo questa risposta: "Sono colui che Sono" (Es 3, 14). Facendo una lettura letterale del testo, Gilson raccoglie e attualizza metafisicamente ciò che i pensatori cristiani avevano creduto vedere nello stesso, come per esempio san Giovanni Damasceno, Boezio ed anche san Tommaso. Ma, l'incomprensione della stessa scuola tomistica e la deriva antimetafisica della storia del pensiero occidentale, aveva sfocato talmente questa verità essenziale che permetteva comprendere meglio il mistero dell'essere.

Da sua parte, la critica di Heidegger che la filosofia occidentale aveva trascurato l'essere a scapito dell'ente (onto-teologia), fu la motivazione che gli ha servito a Gilson per fare la sua immersione nello studio della storia della metafisica dai filosofi greci persino alla modernità.

c) Elementi di una metafisica tomistica dell'essere

Uno degli ultimi lavori di Gilson, *Elementi di una metafisica tomistica dell'essere*, ci aiuta a delineare come ha capito lui, in un momento maturo del suo insegnamento, il problema dell'essere in san Tommaso. Qui ha sottolineato, dopo aver letto ed ascoltato le critiche degli altri autori, ciò che lui riteneva come irrinunciabile per interpretare correttamente a Tommaso d'Aquino in maniera più adeguata. Questi sarebbero gli elementi principali:

— L'esse, è, principalmente, come verbo, un *atto* il cui esercita l'azione, come verbo ch'è, di esistere. Quindi, l'esse è, principalmente, *actus essendi*, l'atto di essere (esistere) dell'ente. L'ente è, allora, la cosa esistente grazie al suo atto di essere. L'ente indica ora fundamentalmente l'atto di essere che gli fa esistere e che gli dà l'esistenza come tale, ed un secondo momento, potremmo dire, indica l'essenza, la sostanzialità, il *quod est* di ciò che esiste.

—Avrebbe dunque due ordini ontologici interlacciati conformando un'unità inescindibile, e che non potrebbero essere l'uno senza l'altro. L'ordine sostanziale o formale ch'è quello che fa essere all'ente «ciò» ch'è questo ente: cane, casa, pietra ecc. In questo proprio ordine, *forma dat esse*; la forma, come atto, dà l'essere sostanziale-categoriale all'ente, lo fa essere «tale» ente. Invece, questo ordine sarebbe unito ma in dipendenza ontologica dell'altro ordine, chiamato da Gilson «esistenziale o della causalità efficiente», che è quello dell'essere. Questo ordine dell'*esse* è quello che fa esistere all'ente. Non gli fa essere «tale o quale» cosa, ma essere. In maniera che, riguardo a questo ordine esistenziale, la forma attua come potenza ricevente (español: receptora) dell'*esse*, il cui è su la propria forma come atto riguardo a potenza. Qui la forma non è atto principale e ultimo, cosa che corrisponde a questo livello, nella metafisica tomistica, soltanto all'*esse*.

—L'*esse* compreso come *actus essendi*, a parte di fare che si distinguono questi due ordini metafisici, porta necessariamente alla distinzione *reale* di essenza ed esistenza, e questo è insegnamento di san Tommaso. La ragione principale messa in luce dal Gilson sarebbe che questa composizione e distinzione reale è l'unica maniera di salvare il distacco ontologico qualitativo fra Dio come essere necessario e gli enti come esseri contingenti⁴⁹⁶. Soltanto in Dio, come essere necessario, essenza ed essere non si distinguono perché in Lui non può avere composizione alcuna. Cosa che non succede nella creatura per la quale l'essere è ricevuto e non è necessario⁴⁹⁷, e dunque, composto tra un'essenza con il suo atto di essere. Se non si distinguessero questi elementi, anche nella creatura essere ed

⁴⁹⁶ Al menos en la interpretación gilsoniana del tomismo, a pesar de que las criaturas tienen el ser como por derecho propio, sin embargo, siguen siendo contingentes en cuanto que dependen del acto creador para subsistir, lo que teológicamente se ha venido llamando «conservación en el ser».

⁴⁹⁷ Dios ha querido la subsistencia por así decir “natural” de los seres creados, por su propio y mismo ser, pero «necesario» aquí se refiere a que no puede no existir, algo que no puede decirse de ningún ser creado. La irrevocabilidad del acto creador por el que la criatura tiene el ser, a su manera, como necesario, no le da el carácter de «necesidad» que tiene de modo absoluto sólo Dios.

essenza si identificherebbero, e quindi anche la creatura sarebbe Dio, ciò che ci metterebbe in una dottrina panteistica ed emanazionistica⁴⁹⁸. La stessa cosa capita, secondo Gilson, se si pensa questa distinzione come «di ragione» con fondamento nella realtà, che è la tesi difesa da Suarez.

d) Contributo ed influsso del pensiero di Gilson

L'insegnamento di Étienne Gilson è stato, a parte la sua grande estensione, di grande impatto intellettuale, al meno in certo ambito del mondo filosofico. Questo soltanto può spiegarsi grazie all'aspetto di novità di alcune delle sue idee⁴⁹⁹.

Il primo contributo che potrebbe riconoscersi in lui è, in pieno XX secolo, dentro un ambiente centrato soprattutto nella fenomenologia ed nelle idee posmoderne, come per esempio l'esistenzialismo o il pensiero debole (senza metafisica), aver dedicato il suo tempo ed aver studiato un tema poco attuale e di linea tanto diversa a quella del suo momento⁵⁰⁰. Il frutto di tanti anni di indagine nel campo della filosofia medievale è di ri-valorizzazione di questa epoca, e l'incoraggiamento provocato in molti filosofi del nostro tempo per ritornare allo studio delle fonti del pensiero filosofico⁵⁰¹. Molti degli studi che si hanno sviluppato durante il XX secolo sulle fonti del pensiero filosofico, sono stati proposti grazie al lavoro e allo influsso degli scritti di Gilson.

⁴⁹⁸ Incluso los autores que no concuerdan con una distinción "real" de esencia y ser, reconocen, sin embargo, que sí se da algún tipo de distinción que permita explicar la diferencia ontológica entre Dios y los seres. Este es el caso de Suárez, que defiende una distinción de razón con fundamento en la realidad.

⁴⁹⁹ Cf. STEENBERGHEN, F. VAN (1979). "Étienne Gilson, historien de la pensée médiévale". *Revue philosophique de Louvain*, vol. 77, pp. 487-508.

⁵⁰⁰ Cf. MAURER, A. A. (1984). "The legacy of Étienne Gilson". *Pontifical Institute of Mediaeval Studies*, vol. 23, p. 29.

⁵⁰¹ Cf. MOYA OBRADORS, P. J. (1992). "Las virtudes naturales en Santo Tomás de Aquino". Otawa: IX Congreso Internacional de Filosofía Medieval, 3.

Un altro contributo che mi sembra stimolante è la lettura critica che Gilson fa di Aristotele. Eravamo abituati a considerare lo Stagirita come «il Filosofo», e a san Tommaso come il brillante commentatore di quello. Gilson ci ha aiutati a vedere in Tommaso un continuatore di Aristotele ma qualcosa di più. Lo stesso Tommaso lascia intravedere nel suo modo di scrivere l'autorità che per lui rappresenta la figura dello Stagirita, che lui chiama «il Filosofo».

Comunque, mi pare che sia un aspetto molto positivo della critica di Gilson a quest'immagine tradizionale del rapporto tra Aristotele e Tommaso, perché invita a uno studio più curato entrambi, aldilà degli aspetti comuni e di quello che il primo è stato per il secondo. Un esempio fruttifero lo trovo anche nel filosofo italiano Cornelio Fabro, chi, al mio modo di vedere, riesce ad una sintesi suggestiva ed equilibrata di ciò che c'è di aristotelismo in Tommaso, e di come questo gli sia servito al dominico il pensiero dello Stagirita per scoprire ciò che di originale sta nella sua propria ontologia, specialmente l'*actus essendi*, che l'italiano ha chiamato «*esse intensivo*».

Il pensiero di Gilson ha cercato in qualche maniera di portare la metafisica al suo termine "naturale", ch'è alla domanda per la Causa Prima, cosa che sembra aver perso importanza per la filosofia. Dalla morte filosofica, sociale ed esistenziale di Dio, dichiarata da Nietzsche per l'avvento del presente e regnante nichilismo, lo studio della Causa Prima, del Principio di tutte le cose, è rimasto eclissato a discapito di aspetti secondari della realtà: la fenomenologia, l'esistenzialismo, la filosofia analitica, la filosofia politica. Tutto questo suppone un sfuggire della realtà. Senza una verità da raggiungere, senza un Dio che cercare, senza una ragione capace di penetrare la realtà intima delle cose, al filosofo soltanto resta la metafisica di un divenire fatuo, lo studio dell'avvento dei fenomeni, che ne dicono nulla aldilà di loro stessi, ne ci portano a un aldilà di essi. È la consagrazione di un'immanenza pura che, per essere tale, si rifiuta se stessa e si va erodendo fino ad andare pian piano disincantandosi.

La domanda che mette in difficoltà questo scenario è, che tipo di influsso ha oggi la sapienza filosofica nella nostra società? Non si tratta di un influsso che ha strumentalizzato la filosofia per metterla al servizio di alcune ideologie politiche? La natura della scienza filosofica è pensare la realtà per fare pensar a coloro che

viviamo in essa. Quando non vi è questa vocazione è perché la filosofia ha perso la sua vera essenza.

2. VALORACIÓN CRÍTICA DEL TOMISMO DE GILSON

Lo sviluppo di questo lavoro da la possibilità al dottorando di fare un'immersione nel pensiero dell'autore attraverso i suoi scritti. Però questo studio non può avvicinarci soltanto con le sue idee ma anche ci rende capaci per essere critici con esse. Lo studio degli articoli e delle opere di autori che non hanno accettato le interpretazioni di Gilson aiutano e ci spingono forzatamente ad uno studio più profondo dei temi in discussione.

Prendendo quindi il frutto di questo studio del tomismo gilsoniano, insieme alle critiche di altri autori, questi mi sembrano i punti più controvertiti dell'opera del nostro autore.

—La sua critica di un «essenzialismo universale» che sarebbe presente praticamente in tutta la storia del pensiero filosofico⁵⁰², per la sola spiegazione che il pensiero si trova più comodo nel «concetto», nelle cose, dunque, nell'essenza,

⁵⁰² Cf. BOMEYER, B. (1952). "Où va «l'être et l'essence» de M. Gilson?" *Archives de philosophie* vol. 18, p. 83. De la misma opinión: SCHMITZ, K. L. (1987). "What has clío to Do with Athena? Étienne Gilson: Historian and Philosopher". *Pontifical Institute of Mediaeval Studies*. The Étienne Gilson series 10, pp. 17-18. También: PERINI, G. (1985). "Gilson: un tomismo contestato". *Doctor Communis*. Vol. 38, pp. 356-360. Perini intenta en este artículo poner en diálogo las tesis de Gilson con las críticas vetidas sobre las mismas. Especialmente hay que tener en cuenta las de: QUINN, J. M. (1971). *The Thomism of Étienne Gilson. A critical Study*. USA: Villanova University Press, pp. 180-188. Algunos autores respondieron a su vez a este artículo de Quinn, por ejemplo, un célebre profesor del Pontifical Institute of Mediaeval Studies: MAURER, A. A., escribe en 1974 una reseña al artículo de J. M. Quinn "The Thomism of Étienne Gilson. A critical Study", publicada en 1973 en la revista *The Thomist*. Vol. XXXVII, pp. 389-391.

prima che nell'esistenza la quale, come atto, non potrebbe essere scoperta se non dopo un vero sforzo speculativo attraverso il giudizio.

Forse potrà essere oggetto di un dibattito l'esistenza di ciò che potremmo chiamare una tendenza allo essenziale essenzialismo, e credo che può avere la sua verità. Ma, fare una generalizzazione del termine «essere» come «esistenza» neanche mi sembra corretto. È vero che questa tendenza sua è stata cambiata nei suoi ultimi scritti, ma non lascia di avere importanza ciò che di fatto ha insegnato durante il periodo più lungo del suo percorso. La parola «esistenza» non sembra la più adeguata per tradurre l'*esse* tomistico, compreso come atto. Come alcuni autori gli hanno fatto vedere, per esempio Fabro o lo stesso Echauri, l'esistenza come tale non sprime il significato metafisico dell'*actus essendi*; altresì che può creare la confusione di togliergli il suo significato metafisico proprio, che è essere un atto, e non uno stato né il fatto di esistere. L'albero, la pietra, la casa, Pietro sono enti esistenti, hanno l'esistenza, ma così semplicemente non sprimono il significato intensivo dell'*actus essendi*. Come enti che esistono o semplicemente «enti reale» sono —nel linguaggio di Fabro— l'*esse in actu*. Invece, l'*esse ut actus* è l'*esse* concepito come atto attraverso il quale l'ente riceve e ha l'esistenza. Si tratta dell'ordine trascendentale dell'essere per il cui la creatura partecipa dell'essere, riceve l'esistenza e la conserva.

—Lasciando una valutazione esatta fra Aristotele e Tommaso più avanti, un altro tema in discussione dell'interpretazione di Gilson è quel che tratta la sostanza aristotelica, che lui concepisce senza valore esistenziale. Dopo di varie letture in profondità della *Metafisica* e aver consultato gli scritti e commenti degli studiosi dell'opera dello Stagirita, non mi sembra giustificato dire che la sostanza che Aristotele ha in mente è —al meno *di fatto*— senza esistenza, soprattutto quando lui afferma questo direttamente quando dice che la forma della sostanza è l'esistenza della cosa. Ciò che Gilson non è stato in grado di comprendere —al meno non ha spiegato con fortuna— è la possibilità di concepire l'esistenza attuale dell'ente (*esse in actu*) ma non del suo origine trascendentale (*esse ut actus*).

—Un altro aspetto discutibile dell'interpretazione di Gilson ha a che fare con la concezione di Dio nell'opera di Aristotele. Al suo parere, la divinità nel mondo greco non giunge all'unicità del monoteismo giudeo-cristiano, ed in questo senso è d'accordo col sentire degli specialisti. Anche è vero che in questi

scritti dello Stagirita, soprattutto nella sua *Metafisica* (libro lambda), non c'è un trattamento specifico del rapporto fra il Motore immovile con il resto dei motori immovili, e di questi col mondo sensibile. Che di questo vuoto non si possa arrivare a conclusioni definitive riguardo alla divinità nel pensiero aristotelico nei suoi confronti mi sembra riconosciuto da tutti gli specialisti.

—Ciò nonostante Gilson non sembra capace di fare una valutazione di ciò che ha scritto il filosofo ateniese circa la Causa Prima, e che, sebbene non permette conclusioni definitive e chiare, invece si che ci danno la possibilità di portarci al meno a pensare che la tendenza della sua teologia porta all'unità e al primato del Motore immovile. La prova di questo è che soltanto questo è considerato come vera Causa Prima, ed gli ha riservato il nome di Dio (Ὁ Θεός). E come tale, l'affermazione finale che fa alla fine di questo libro della *Metafisica*, ha valore al riguardo: "Non è buono il governo di molti; è meglio lasciarsi governare da uno solo"⁵⁰³, sottolineando con questa frase di Omero, la necessità di un Principio veramente Primo e supremo.

—Finalmente vorrei fare menzione a un problema visto nella seconda parte del lavoro, e che ha a che fare con le fonti del pensiero di san Tommaso ed, in generale, di tutto il pensiero cristiano. Questo punto è il centro del problema anche accennato di una «filosofia cristiana», cosa meno trascendente oggi in sé stesso considerato però di maggior peso se ci rendiamo conto del significato che alcune idee procedenti di questa fonte avrebbero fra i tanti, san Tommaso d'Aquino e la sua particolare ontologia dell'essere.

Sembra che Gilson ha preso questo problema senza rendersi conto delle sue conseguenze. I pensatori cristiani antichi hanno avuto più difficoltà di esserne consapevoli, invece oggi è più facile vederne, grazie alla differenza che c'è fra un contesto e un altro. Comunque il problema esiste e persiste.

Nell'alto medioevo nessun pensatore cristiano ha potuto riconoscere questo problema dello statuto epistemologico delle fonti. Per i teologi cristiani, le fonti della sapienza erano la ragione e la divina Rivelazione. Se in qualche punto

⁵⁰³ HOMERO, *Iliada* II. Traducción (año 2000) de Emiliano Aguado. Madrid: EDAF, 204

aveva confusione o dubbio entrambe, il filosofo cristiano sempre si inclinerebbe in favore di ciò che insegna la Bibbia.

La difficoltà nasce quando procediamo a una valutazione critica delle fonti. Può una scienza autonoma come la metafisica considerare una fonte di conoscenza valida a uno scritto soprannaturale? Il problema in discussione in questo caso non è la legittimità di questa fonte nel suo ambito proprio, neppure la ragionevolezza di questa stessa fede. Il problema è se è possibile accettare come valida una fonte di conoscenza di natura soprarrazionale.

Questo dibattito mi sembra particolarmente importante perché una delle fonti di conoscenza da cui si serve il Gilson per elaborare parte della sua particolare metafisica è la Sacra Scrittura, e questo ci mette in difficoltà per la fondazione; e non già per l'interpretazione di Gilson, ma per la stessa filosofia dell'essere di san Tommaso⁵⁰⁴, il cui ha preso di questa stessa fonte per elaborare la sua dottrina dell'*actus essendi*.

Infatti, per giungere alla verità della centralità dell'essere e il suo carattere di atto, per i nostri autori non è soltanto Aristotele chi ha preparato a Tommaso il cammino, ma la Bibbia. Malgrado lui abbia proceduto sempre come vero filosofo e teologo con una metodologia rigorosamente scientifica, invece, per scoprire ed elaborare la sua dottrina del *ipsum Esse*, della distinzione di essenza e di essere, e quindi dell'*actus essendi*, ha preso di Aristotele la base della dottrina dell'atto e la potenza, la natura della sostanza e di più però —al meno secondo Gilson— soprattutto della Bibbia e la sua identificazione tra Dio e l'essere.

Insieme a quest'identificazione fra Dio e l'essere occorre aggiungere un altro elemento fondamentale che è alla base dell'ontologia tomistica, come di tutto il pensiero cristiano, la dottrina della *creatio ex nihilo*, come si ha messo in rilievo in questo lavoro. Come è stato detto, questa nozione ha un'importanza capitale nell'elaborazione di questa concezione metafisica dell'essere, e allo stesso modo si basa nel testo biblico. La creazione degli esseri dal nulla ha un'importanza fondamentale nell'elaborazione della dottrina dell'*actus essendi*, e poiché, come diciamo, proviene da un testo religioso, è valida la sua incidenza.

⁵⁰⁴ Questo pensano al meno Gilson e Fabro.

Arriviamo così a uno dei punti più delicati della nostra valutazione. Detto tutto questo, si può legittimare o fondare una filosofia tomistica dell'essere tale e come la abbiamo ricevuta, avendo conto del problema critico, o è meglio abbandonarla o ignorarla? Tratterò di dare una risposta a ogni questione, però più come vie aperte per una possibile indagine futura che come soluzione definitiva.

In primo luogo, come già è stato messo in rilievo, non mi sembra possibile né conveniente difendere la possibilità di una «filosofia cristiana». Un'altra cosa distinta è che entrambe esistono punti di interesse comuni e di mutuo aiuto, ambedue scienze appartengono a due ambiti differenti di conoscenza indipendenti. La Rivelazione soprannaturale è oggetto di fede e la ragione aiuta a capire e trovare la ragionevolezza del dato rivelato. Ma la Rivelazione soprannaturale può essere oggetto di indagine speculativa aldilà ciò che abbiamo detto perché eccede lo stesso campo strettamente razionale.

Allo stesso modo, e questo è ciò che più ci interessa, la Rivelazione soprannaturale non può essere considerata fonte per la conoscenza filosofica, non perché il suo contenuto non abbia valore noetico e veritativo, e quindi, una affermazione proveniente da una fonte soprannaturale non è accessibile se non attraverso della fede, e la scienza filosofica soltanto può considerare come fonte di conoscenza legittima quella conoscenza che appartiene all'ambito razionale. Dunque, se è possibile accedere alla conoscenza della natura divina come Atto Puro di Essere, Ente necessario per essenza, e all'esistenza degli enti creati attraverso l'*actus essendi* come partecipazione trascendentale nell'essere di Dio, dobbiamo cercare un altro cammino.

Secondo Gilson, i filosofi hanno cominciato a considerare il valore dell'esistenza come elemento metafisico aldilà del *factum*, a partire dalla nozione di *creatio ex nihilo*. Sebbene è vero che la conoscenza di questa nozione è stata storicamente trovata da una via soprannaturale, e che, come diciamo, possiamo sostenerci in questa, da altro canto, esiste un altro ambito esclusivamente razionale per il cui possiamo sapere che il mondo non è eterno ma che ha avuto

un inizio e avrà un fine, e che, allora, la materia non pre-esiste all'atto creatore. Questo nuovo cammino è la scienza fisica con i suoi attuali conclusioni⁵⁰⁵.

Non si tratta di affermare né stabilire un problema di tale grado, ma vorrei giustificare questa via di indagine perché possa essere considerata degna di un possibile e fecondo studio. Infatti, in un mundo eterno, ciò divino è la causa ed il principio che crea il mondo. Ma —al meno nell'interpretazione di Gilson— quello divino non produce *l'esistenza* degli enti dal nulla, al meno questo non entra nella mentalità greca, per la quale non esiste transito dal nulla all'essere. Perciò il principio di maggior attualità in questo marco metafisico è la forma, perché essa da l'essere sostanziale (l'essere «tale» o «quale» cosa) alle cose. Naturalmente parliamo di cose realmente esistenti, staccandomi qui da Gilson. Ma, sono d'accordo con lui nell'opinione che la creazione di Dio nel pensiero di Aristotele non può proporsi nel senso di una produzione *ex nihilo*, cosa di cui non c'è nessun accenno nelle sue opere.

Questa «creazione» dell'essere nella filosofia greca —per Gilson— è opera di un Demiurgo che conferisce l'essere sostanziale *a partire da* una materia eterna

⁵⁰⁵ Ciencia, filosofía y fe son saberes independientes con un campo de investigación autónomo, sin embargo, se relacionan. Existe en la comunidad científica actual una tendencia más generalizada a pensar que, con los datos hoy conocidos, el mundo no es eterno sino que ha tenido un comienzo y tendrá un fin. De hecho, la única teoría contraria, la llamada "Auto-creación", encabezada por Hawking, a pesar de que pueda haber tenido mayor impacto mediático, en cambio dentro del ámbito científico está lejos de ser aceptada, y menos aún fundamentada, ni científicamente ni, menos aún, filosóficamente. Algunos estudios relacionados con el status questionis del inicio del universo: FERNÁNDEZ RAÑADA, A. (1996). *Nuestros orígenes, el universo, la vida, el hombre*. Madrid: Centro de Estudios. Igualmente: *Los científicos y Dios*, donde estudia las distintas posiciones de la comunidad científica sobre la cuestión, mostrando cómo la tendencia más general es la antedicha. Otro autor cuyo estudio refleja esta postura y que ha tenido muy buena acogida: WEINBERG, S. (1979). *Los tres primeros minutos del universo*. Madrid: Alianza Editorial.

pre-esistenti⁵⁰⁶. Questo è il punto centrale. Come un vasaio può essere considerato come un «creatore» e causa efficiente per quanto che stampi e conferisce una forma ad una materia che c'è, così succede nella concezione greca. Ma, nelle due casi, fare che una materia pre-esistenti ed eterna sia tale cosa non è lo stesso che, in un solo ed medesimo atto creatore, vengano all'essere allo stesso tempo elementi che conformano l'esistenza di un ente, essendo il primo l'esistenza compresa come atto che da e conserva l'essere, atto al cui gli è soggetto — non cronologica ma metafisicamente — la forma e la sostanzialità.

A partire da quest'immagine, può essere considerato a questo vasaio o Demiurgo Causa Prima e suprema? No, perché lavora su un principio pre-esistente il cui rapporto e gerarchia riguardo a lui è per noi sconosciuto, e la cui attività si limita a *con-formare* un essere, fare che esista nell'ordine della sostanzialità questo tale essere. Allora, come il vasaio umano, il Demiurgo tanto platonico come aristotelico (Motore immobile) non sono creatori nello stesso senso che per san Tommaso è il Dio creatore. Il vasaio è il produttore della pentola di terracotta perché le conferisce una forma e le fa essere pentola di terracotta; ma nessuno direbbe che è *creatore*, nel senso intensivo della parola, dell'essere della pentola di terracotta, perché questo piccolo dettaglio di non responsabilizzarsi di questa *materia pre-esistente* lo rende incapace.

In questa lettura gilsoniana, soltanto una Causa sulla quale non pre-esiste nessun elemento, può essere considerata autentica Causa Prima e suprema, e questo non esiste nella cosmovisione greca. Quindi, parte di ragione dobbiamo concedergli a Gilson quando dubbita su un'identificazione, al meno totale, tra il Dio aristotelico e il Dio di Tommaso.

È giustamente qui, in questa concezione particolare dell'atto creatore dove il significato esistenziale e attualizzatrice dell'essere può trovare il suo fondamento.

⁵⁰⁶ Como ya se señaló en su momento, Gilson no ve diferencia en el fondo entre el demiurgo platónico, el Motor inmóvil y el Uno neoplatónico. A cada uno de los tres les falta —a su juicio— el elemento esencial que marca la diferencia, que es la creación de la nada, y la no existencia eterna de la materia.

Se le cose sono venute all'essere dal nulla, questo movimento (in senso metafisico) richiede una causa efficiente e una potenza attualizzante. Dio ancora è Atto Puro di un pensiero nella concezione di Aristotele, perché in questo punto, Platone è presente in lui. Non solo Platone ma tutta la tradizione greca. Invece, se esiste un'azione creatrice dal nulla e un atto creatore che fa che le cose vengano all'esistenza, questo vuol dire che la maggior perfezione è nell'*esse*, perché è più perfetto esistere che contemplare. Quindi se il punto di perfezione più alto è successo per gli esseri creati nella sua produzione dal nulla all'essere, deve essere proprio questo, puro essere (*purum Esse*).

Dunque Dio è Atto puro di Essere, e da a partecipare l'esistenza (ch'è la più grande perfezione) agli altri esseri, e lo fa attraverso l'atto creatore per il cui ciò che produce in primo luogo è l'essere, l'esistenza (*actus essendi*). Questo *esse* è l'atto di esistere, la più alta delle perfezioni. L'esistenza è un atto, non uno stato. Ritornando all'immagine del vasaio, si può pensare come ad una pentola di terracotta nella sua testa e non farla esistere; e invece, ad un'altra, darle l'esistenza. La concessione (il dono) dell'esistenza è ciò che l'ontologia tomistica sottolinea come l'atto primo che fa essere all'ente.

Questo è il cammino che penso abbia voluto percorrere Gilson per elaborare la sua interpretazione fedele al tomismo, sottolineando al di sopra di tutto il significato esistenziale e originale dell'*actus essendi*. Quello positivo da accogliere qui sono i dati che ci forniscono le scienze empiriche è che non si basano in una fonte illegittima per la scienza metafisica ma in una con piena validità, la realtà sensibile, perché è la stessa quella che si svela che la materia è corrutibile e non è eterna.

Mi sembra che sia un campo di indagine che è aperto a posteriori studi direttamente in rapporto con questioni metafisiche. La filosofia sempre è cresciuta e ha lavorato insieme alle scienze fisiche fin dal suo inizio. Contrariamente, questi, malgrado il pensiero di Heidegger, ci svelano il mistero dell'essere, ci aiutano a rispondere alla grande domanda di tutti i tempi, perché l'essere ed non anzi il nulla? Adesso tocca il filosofo speculare a partire dall'attuale cosmovisione di un mondo che ha avuto un inizio temporale; quindi, non c'era però ha cominciato ad essere, ed avrà un crepuscolo, lascerà essere; quindi dietro il mistero dell'emergenza e dell'crepuscolo dell'essere deve esistere «l'» essere,

perché il movimento della potenza all'atto, la contingenza però nonostante la conservazione nell'essere di questo stesso che di suo è fragile, sono «l'epifania dell'essere», di uno che è necessario, e di un altro che, benché fragile, nonostante è per il volere del Necessario.

3. POSSIBILI LINEE DI RICERCA APERTE: CONTRIBUTO DI QUESTA TESI

In questo ultimo punto delle conclusioni vorrei offrire un contributo su come possiamo riprendere il problema metafisico qui svolto. I punti sarebbero questi:

a) Aristotele e san Tommaso dopo Gilson

Non è facile determinare se l'insegnamento filosofico di Étienne Gilson significa una continuazione o una rottura col pensiero dello Estagirita. Se ci atteniamo soltanto alle parole dell' stesso Gilson non avrebbe tal rottura ma anzi una continuazione, un «andare oltre», come dice lui. Se invece ci facciamo un giudizio del caso a partire dalla logica delle sue affermazioni, mi sembra difficile parlare di un semplice «andare oltre».

Sono state già indicati i punti dove il nostro autore interpreta il pensiero tomistico di un modo nuovo riguardo al filosofo ateniese. Per questo, l'essere è la sostanza, e dentro questa, la forma è ciò che con più ragione può dirsi sostanza, perché è quella che la costituisce come tale. Alla forma, secondo la sua propria teoria dell'atto e la potenza, le corrisponderebbe il ruolo di «atto» riguardo alla materia, che conforma la sostanza attualizzata dalla forma, alla cui le corrisponde la potenza.

Nella metafisica tomistica, tale e come abbiamo visto interpretata da Gilson, l'essere può continuare ad essere considerato la sostanza però nell'ordine predicamentale cioè, nell'ordine sostanziale o formale. Invece, Gilson sottolinea con fermezza che per san Tommaso l'essere è primo e su ogni atto, l'atto più intimo che c'è in tutte le cose, pure più della forma, la quale in questo nuovo paradigma si comporta come potenza riguardo a lui, in quanto che la forma si

comporta qui come potenza ricevente dell'atto di essere⁵⁰⁷. Allo stesso modo ed in conseguenza, nella metafisica di Tommaso d'Aquino, *ens non dicitur quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum* (*In I Sent.*, 8, 4, 3). Quello che ritiene il Gilson su questa importante affermazione dell'Aquinate, e che ha scritto nella maturità, è chiara al riguardo:

Come participio di presente di *esse* utilizzato sostantivamente, *ens* significa primeramente questo ultimo, cioè, l'atto di essere; e connota soltanto indirettamente ciò che è questo essere. Secondo me, Tommaso ha scritto due volte che *ente* significa soltanto l'atto di essere con esclusione dell'essenza. Il nostro commento recupera la formula che sempre sprimerà la postura di Tommaso, però le espressioni delle Sentenze, a volte un tanto eccessive, fanno resaltare meglio lo sfondo stesso del suo pensiero: in questo caso, il primato dell'atto di essere. Tutta dottrina in cui il senso diretto di *ens* non è l'atto puro per cui una cosa è, si allontana dall'insegnamento autentico di Tommaso d'Aquino⁵⁰⁸.

D'altra parte, sull'essenza, possiamo dire che è l'elemento dove gli avversari del Francese di solito esprimono, lui citava questo testo di Tommaso: *Nomen rei a quidditatem imponitur sicut nomen entis ab esse* (C.G. I, 25, 10). E commenta Gilson:

Essentia lascia vedere la radice verbale *esse*, e fa pensare in un immaginario participio di presente «*essens*», che sarebbe riguardo a *esse* nello

⁵⁰⁷ *Nihil est formalius aut simplicius quam esse* (C.G. I, 23, 2). Comenta Gilson: "Aquellos que en el ente es otro que (*aliud*) el ser está, respecto de este acto de ser, en la relación de materia a forma, y potencia a acto: *Ipsum esse est perfectissimum omnium. Comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens, cum dico esse hominis vel equi, vel cuiuscumque alterius ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem illud cui competit esse* (S. Th., I, 4, 1, ad 3m)".

⁵⁰⁸ GILSON, É. "Elementos de una...", *cit.* p. 4.

stesso rapporto che l'inglese «being» riguardo a «to be». Seguendo ne Boezio, Tommaso interpreta *essentia* per *ὄνσια*: *Ousia enim apud grecos idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet (Boetius) in libro De duabus naturis fatetur (De ente, II, 6) (...)*

Quindi, anche se l'essenza non sia l'essere, è quello per lo cui e nello cui la cosa ha l'essere. *Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse (De ente I, 2)*. Perciò l'essenza è ciò che si risponde alla domanda, cos'è?: *Essentia est id quod per definitionem rei significatur (De ente II, 3)*. *Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur (De ente I, 2)*.

Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere, vel specie, est quod significamus per definitionem indicantem quid est res, unde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur: et hoc est quod Philosophus in 7 *Metaphysicae* frequenter nominat quod quid erat esse, id est: hoc per quod aliquid habet esse quid (*De ente I, 2*)⁵⁰⁹.

Dunque, sulla critica a Gilson di un disprezzo o dimenticanza dell'essenza, o di trattarla come se non fosse nulla o non avesse nessun ruolo importante, non ha giustificazione, pur riconoscendo che delle affermazioni del Francese, soprattutto nella sua etapa giovanile, potrebbero essere suscettibili di sfumature. Ma, a fin dei conti, commentando i testi di san Tommaso, afferma: "L'essenza non è nulla senza il suo atto di essere (*esse*), ma questo non è niente se non è l'essere di qualcosa; l'essere finito non è se non quello per cui un'essenza o cosa è: *Non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse aliquid sit (In de Div. Nom., art. 751)*"⁵¹⁰.

A mio riguardo, una cosa che potrebbe essere considerata fuori da discussione, è che nella metafisica di Tommaso d'Aquino il primato dell'*esse*

⁵⁰⁹ *Ibid.*, 4-5. «Y porque aquello por lo que la cosa es constituida en su propio género o especie, es lo que significamos por definición indicando qué es la cosa, como es el nombre de la esencia cambiada por el nombre de la quiddidad, según los filósofos: y esto es lo que el Filósofo frecuentemente llama en 7 *Metaphysicae* *quod quid erat esse, id est* (lo que tiene el ser, esto es): esto por lo que algo tiene el ser tal cosa».

⁵¹⁰ *Ibid.*, 5.

appartiene al cuore del suo contributo più originale, cosa che Gilson sottolinea, e che contrasta con l'interpretazione tomistica di autori come Dewan ed altri:

Mai si insisterà troppo che questo primato dell'essere è la linea che divide il tomismo di una metafisica del bene. Per essere buoni occorre, prima di tutto, essere. Per essere causa, proprio di ciò ch'è buono e *diffusivum sui*, bisogna, prima di tutto, essere. *Hoc nomen bonum est principale nomen Dei inquantum est causa, non tamen simpliciter, nam esse absolute prointellegitur causae* (*S. Th.*, I, 13, 11, ad 2)⁵¹¹.

Siamo dunque davanti a una rottura, una continuazione o un superamento dell'ontologia aristotelica? Come ho detto prima, non sono in grado di pronunciarci su un tema di tale natura. Ciò che invece mi sembra di trovare, nella metafisica di san Tommaso d'Aquino, ci sono aspetti originali riguardo alla metafisica di Aristotele. Che dalle affermazioni di Gilson, come abbiamo insistito, possano essere sfumature, mi sembra giusto, ma credo che se ne può riconoscere il merito di aver affermato e giustificato che, nell'Aquinate, c'è un filosofo la cui ontologia non si limita né a commentare né a sporre Aristotele. Mi sembrano totalmente insufficienti ed insoddisfacenti gli argomenti di alcuni commentaristi di Tommaso, che poggiano i suoi argomenti esclusivamente nei testi dove egli commenta lo Stagirita per voler sacare fuori le sue conclusioni. Allo stesso modo, sembra un argomento senza consistenza quando si dice che san Tommaso mette in bocca di Aristotele certe idee, trascurando ciò che diceva all'inizio sull'ammirazione per lui.

Sembra allora giusto riconoscere l'importanza che ebbero le idee più rilevanti dell'ontologia dello Stagirita per l'elaborazione della propria ontologia dell'essere di Tommaso. Ma, penso ch'è anche giusto riconoscere, anzi studiare in profondità e con indipendenza, il contributo originale dell'Aquinate. Studiare e leggere san Tommaso come chi semplicemente ripete Aristotele o che semplicemente viene a dire lo stesso ma che, in fondo, non dice niente di nuovo, mi pare discutibile e suscettibile di maggior approfondimento. La dottrina

⁵¹¹ *Ibid.*, 6.

dell'*actus essendi*, malgrado tutto ciò che questa porta in se, è originale e ha forse qualcosa ancora da dire per lo studio attuale della metafisica.

2. Il fine ultimo della metafisica: o Dio o il nulla

Una delle caratteristiche più importanti della metafisica aristotelica è quella di stabilire lungo il suo percorso, una logica della quale difficilmente può sottrarsi la storia della filosofia. Prova di esso è il ripensamento del problema dell'essere in Heidegger. Un pensatore che, in pieno XX secolo, dopo un lungo periodo segnato dal Razionalismo e un ambiente apertamente antimetafisico, proporre di nuovo il bisogno di un ritornare al problema dell'essere. La domanda che il Heidegger mette sul tavolo non ha niente di nuovo. È semplicemente ricollocare l'oggetto della ricerca filosofica per collocare dove deve stare, nella domanda per la natura dell'essere, e la domanda per la causa dell'essere.

Il paradigma greco ebbe in Aristotele la sistematizzazione più completa. Lo Stagirita non ha concepito la scienza metafisica come una scienza che si risponde a se stessa. La metafisica inizia con la domanda per la natura dell'ente in quanto ente, per finire con la domanda per la Causa suprema dell'ente. Da questo punto di vista, vorrei finire queste conclusioni contribuendo con quello che ho potuto imparare dello studio della storia della filosofia, e per quello che questo studio mi ha aiutato. Mi domando, a che cosa serve conoscere i segreti della realtà e delle cause seconde? Come ho indicato in due momenti del nostro lavoro, l'oggetto per antonomasia che ci trattiene lo spirito, è che le cose sono, oltre di ciò che fanno, di ciò di cui sono composti, della sua complessità nei suoi rapporti, *sono*. La scienza metafisica consiste nel scandagliare il mistero dell'ente in quanto ente, ciò che sono le cose in quanto che sono, insisto, oltre ciò che questa scienza deve dirci sul mistero dell'essere, ciò che ci dice è che le cose che sono, non sono «per se», neanche quelle che, in quanto che possono essere considerate sostanze, sono sostanze perché sono «per se», ma non di un modo assoluto. La creazione e morte, cioè, il suo divenire, anzi, la sua emmergenza nell'essere dal nulla e la sua

incorruttibilità provano, insieme ad altri elementi, che sono «per Altro», quindi, che il suo essere ed il suo esistere è *ricevuto da un Altro*⁵¹².

⁵¹² Cf. SCIACCA, M. F. (1964^a). *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*. Milano: Marzorati, 69.

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS DE GILSON

- GILSON, É. (1946). "Notes sur le vocabulaire de l'être", *Mediaeval Studies*, nº 8, pp. 150-158.
- GILSON, É. (1955). *El ser y la esencia*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer.
- GILSON, É. (1962), "L'être et Dieu", *Revue Thomiste*, 62, pp. 181-203; 398-417.
- GILSON, É. (1965). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos.
- GILSON, É. (1965). "De la notion d'être divine dans la philosophie de Saint Thomas D'Aquin", *Doctor Communis*, vol. 18, pp. 113-129.
- GILSON, É. (1955). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. USA: Sheed and Ward.
- GILSON, É. (2000³). *El Tomismo*. Pamplona: Eunsa.
- GILSON, É. (1948). *Dios y la filosofía*. Buenos Aires: Edecé.
- GILSON, É. (1961). "Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu". *Divinitas*. vol. 5, pp. 23-87.
- GILSON, É. (1962). *El filósofo y la teología*. Madrid: Guadarrama.
- GILSON, É. (1973). "Langage et doctrine de l'être chez Saint Thomas d'Aquin". *Mediaeval Studies*, vol. 8, pp. 135-145.
- GILSON, É. (1986). *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, París: Vrin.
- GILSON, É. (1992). "Elementos de una metafísica tomista del ser", *Espíritu*, vol. 41, pp. 5-38.
- GILSON, É. (1993). *Les constantes philosophiques de l'être*. Paris: Vrin.
- GILSON, É. (2005⁵). *El ser y los filósofos*. Pamplona: Eunsa.

2. FUENTES PRIMARIAS

ARISTÓTELES (1978). *De anima*. Trad. por: Calvo Martínez, T. Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES (2004). *Metafísica. Introduzione, traduzione e commentario*. A cura di: Reale, G. Milano: Bompiani.

TOMÁS DE AQUINO

Cito todos los textos del autor por: *Corpus Thomisticum*, en:
<http://corpusthomisticum.org>.

Utilizo las abreviaturas canónicas conocidas para citas de sus obras. No obstante, en el presente elenco las cito con su nombre completo.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae (Sum. Th.)*.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Contra Gentiles (C.G.)*.

TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de anima (Q. disp. de anima)*.

TOMÁS DE AQUINO. *De substantiis separatis (De subst. sep.)*.

TOMÁS DE AQUINO. *De principiis naturae (De princip. nat.)*.

TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de veritate (De ver.)*.

TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis (Q. de Spir. Creat.)*.

TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia (De ente)*.

TOMÁS DE AQUINO. *De naturae materiae (De nat. mat.)*.

TOMÁS DE AQUINO. *Super Liber De causis (De causis)*.

TOMÁS DE AQUINO. *Super De divinis nominibus (De div. nom.)*.

TOMÁS DE AQUINO. *Questiones quodlibetales (Quodlibet.)*.

TOMÁS DE AQUINO. *De ebdomadibus (De ebdom.)*.

TOMÁS DE AQUINO. *In Metaphysicorum (In Metaph.)*.

TOMÁS DE AQUINO. *In Posteriores Analiticos (In Post. An.)*.

TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis (In Sent.)*.

3. ESTUDIOS SOBRE GILSON

- AUBENQUE, P. (2006). "Gilson et la question de l'être". *Revue de Métaphysique et de Morale*. París: Presses Universitaires de France, pp. 156-182.
- BATTISTA MONDIN, S. X. (1985). "La storia della filosofia medioevale di É. Gilson". *Doctor Communis*. Vol. 38, pp. 255-268.
- BOMEYER, B. (1952). "Où va «l'être et l'essence» de M. Gilson?" *Archives de philosophie*. Vol. 18, pp. 84-115.
- DE LUBAC, H. (1989). "Correspondence avec Étienne Gilson". *Revue Philosophique de Louvain*. Vol. 87, 612-625.
- DE SAINT- MARIE, J. (1985), "Étienne Gilson et la Métaphysique de la substance", *Doctor communis*, vol. 38, pp. 298-334.
- DE URMENETA, F. (1967). "Sobre estética gilsoniana". *Revista de Ideas Estéticas*. Vol. XXV, pp. 149-153.
- DEWAN, L. (1964). "Étienne Gilson and the actus essendi". *Medieval Studies* 26 (1), Toronto, pp. 70-96.
- DÍAZ ARAUJO, E. (1996). "Etienne Gilson: Sencillo Homenaje", *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, vol. 2, pp. 181-186.
- ECHAURI, R. (1980). *El pensamiento de Étienne Gilson*. Pamplona: Eunsa.
- FRANCA ZADRA, A., "La contribución histórica y metafísica de Etienne Gilson", *Biblioteca Electrónica Cristiana. Biblioteca Virtual en Línea*, 22-12-2015.
- GOOK, KIM J. (2008). *L'essere e Dio nel pensiero de Etienne Gilson: una possibile ontoteologia dell'ineffalibità di Dio*. Roma: Pontificia Universitas S. Thomae in Urbe, Facultas Philosophiae.
- GOULMEN MADEC (1985). "Étienne Gilson et la philosophie augustinienne". *Doctor Communis*. Vol 38, pp. 227-233.
- LA CRUZ, C. (1995). *La problematique de l'être et de Dieu selon Etienne Gilson*, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, Facultas Philosophiae.

LA PLANTE, H. (1964). "E. Gilson and the concept of existence", *The Thomist*. Vol. XLV, nº 77, pp. 302-326.

LIVI, A. (1970). *Etienne Gilson. Filosofía cristiana e idea del límite crítico*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.

LIVI, A. (1985). "La filosofía di Étienne Gilson". *Doctor Communis*. Vol. 38, pp. 211-219.

MAURER, A. A. (1984). "The legacy of Étienne Gilson". *Pontifical Institute of Mediaeval Studies*, vol. 23, pp. 28-44.

MAURER, A. A. (1974). Recension of "J. M. Quinn "The Thomism of Étienne Gilson. A critical Study", publicada en 1973 en la revista *The Thomist*. Vol. XXXVII, pp. 187-191.

MOYA OBRADORS, P. J. (1986). "El ser en Santo Tomás de Aquino, según Étienne Gilson", *Anales de Filosofía*, vol. IV, 176.

#International Society for the Study of Medieval Philosophy

MOYA OBRADORS, P. J. (1989). "Étienne Gilson ante las falsas interpretaciones del pensamiento de Santo Tomás de Aquino". *Sapientia*. Vol. XLIV, pp. 175-185.

MOYA OBRADORS, P. J. (1992). "Teología y pluralismo teológico en Étienne Gilson". *Sapientia*. Vol. 185, pp. 4-12.

MOYA OBRADORS, P. J. (1992). "Las virtudes naturales en Santo Tomás de Aquino". *International Society for the Study of Medieval Philosophy*, pp. 3-10.

MOYA OBRADORS, P. J. (2002). "Étienne Gilson: El arte de ser tomista", en Petit Sulla, J. M.-Romero Baró, M. (Eds.), *Actas del Congreso "La síntesis de Santo Tomás de Aquino"*, Barcelona: Publicacions i Edicions, Universidad de Barcelona, pp. 523-533.

PERINI, G. (1985). "Gilson: un tomismo contestato". *Doctor Communis*. Vol. 38, pp. 356-380.

QUINN, J. M. (1971). *The Thomism of Étienne Gilson. A critical Study*. USA: Villanova University Press.

- SCHMITZ, K. L. (1987). "What has clío to Do with Athena? Étienne Gilson: Historian and Philosopher". *Pontifical Institute of Mediaeval Studies*. The Étienne Gilson series 10, pp. 2-24.
- STEENBERGHEN, F. VAN (1979). "Étienne Gilson, historien de la pensée médiévale". *Revue philosophique de Louvain*. Vol. 77, pp. 487-508.
- STEENBERGHEN, F. VAN (1987). "Étienne Gilson et l'Université de Louvain". *Revue Philosophique de Louvain*. Vol. 85, pp. 5-21.
- TOSO, M. (1982). "Étienne Gilson e la filosofia realista di San Tommaso". *Salesianum*, V. VERDÉS Y RIBAS, A. (2002). El claroscuro del fundamento (Nihilismo del destino del ser y memoria substancial del espíritu), en: PETIT SULLA, J. M.-ROMERO BARÓ, M. (Eds.), *Actas del Congreso "La síntesis de Santo Tomás de Aquino"*, Barcelona: Publicacions i Edicions, Universidad de Barcelona, 683-704.

4. OTROS ESTUDIOS

- BERCIANO, M. (1990). "La crítica de Heidegger al pensar occidental". *Universidad Pontificia de Salamanca*, pp. 149-172.
- BERCIANO, M. (1996). "La superación de la metafísica en Martin Heidegger", *Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo*, pp. 361-392.
- BERTI, E. (1975). "Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomistica di Dio come «ipsum esse». *Studi aristotelici*. Padova: L'Aquila, pp. 347-351.
- BERTI, E.-VOLPI, F. (2014). *Storia della Filosofia*. (A) Dall'antichità all'oggi. Bari: Laterza.
- BERTI, E. (2005). *Nuovi studi aristotelici*. II. Física, Antropología e Metafísica. Brescia: Morcellania.
- BERTI, E. (2011). *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*. Buenos Aires: Unipe, 133.

- BERTI, E. (2014). *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*. Milán: Bompiani.
- BROCK, S. (2016). "La forma tra la potenza l'atto in Tommaso D'Aquino". *Aquinas* LIX, 1, pp. 77-87.
- CARDONA, C. (1973²). *Metafisica de la opción intelectual*, Madri: Rialp.
- COPLESTON, F. (1979). *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- CORVEZ, M. (1966). "La pensee de l'être chez Martin Heidegger. Barcelona: *Rev. Thorn*, pp. 351-355.
- COUTURIER, F. (1971). "Monde et etre chez Heidegger". *Presses de l'Université de Montréal*, pp. 59-100.
- DE FINANCE, J. (1985). "L'«Esse» dans la Philosophie Chrétienne", *Doctor Communis*, vol. 38, pp. 269-278.
- DEL PRADO, N. (1911). *De Veritate fundamentali philosophiae christianae*. Fribourg: Societé Saint Paul.
- DE RAEYMAEKER, L. (1957). *Riflessioni su termini filosofici fondamentali*, Milano: Marzorati.
- DE RAEYMAEKER, L. (1961). *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*. Madrid: Gredos.
- DE SOLANO AGUIRRE, F. (1949). "Dios y la Filosofía", *Estudios Franciscanos*, vol. 50, pp. 285-330.
- DEWAN, L. (2006). "Form and being". *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Vol. 45, pp. 2-284.
- DEWAN, L. (2009). *Lecciones de Metafísica (I)*. Dir. por: Liliana Beatriz Irizar. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda.
- DEWAN, L. (2012). *La forma como algo divino en las cosas*. Dir. por: Liliana Beatriz Irizar. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda.

- DESCOQS, P. (1981). "Thomisme et Scolastique", *Archives de Philosophie*, Vol. V, cuad. 1; pp. 90-112.
- ECHAURI, R. (1996). "La noción de *Esse* en los primeros escritos de Santo Tomás", *Sapientia*, vol. 51, pp. 59-70.
- ELDERS, L. (2013). "El ser", *Sapientia*, vol. 69, pp. 129-148.
- FABRO, C. (1936). "La difesa critica del principio di causa". *R.F.N.S.*, vol. 28, pp. 41-102.
- FABRO, C. (1959). "La problematica dell'esse tomistico", *Aquinas*, II, pp. 194-225.
- FABRO, C. (1974). "L'interpretazione dell'atto in San Tommaso e Heidegger", *Atti del Congresso Internazionale*, Roma. Vol. I, pp. 149-177.
- FABRO, C. (2010). *Opere Complete (19). Partecipazione e Causalità*, Roma: EDIVI.
- FERNÁNDEZ RAÑADA, A. (1991). *Nuestros orígenes, el universo, la vida, el hombre*. Madrid: Centro de Estudios.
- FERNÁNDEZ RAÑADA, A. (1996). *Los científicos y Dios*. Madrid: Trotta.
- FORMENT, E. (1986). *El problema de Dios en la metafísica*. Barcelona: P.P.U.
- FORMENT, E. (1988). *Filosofía del ser*. Barcelona: P.P.U.
- GARCÍA LÓPEZ, J. (2001). *Metafísica tomista*, Pamplona: Eunsa.
- GARCÍA MARQUÉS, A. (2014). "Tò ti eïnai, tò ti esti, tò ón: su sentido y traducción". *Anales de Filosofía*, nº: 10, pp. 5-26.
- GARCÍA MARQUÉS, A. (2014). *¿Hay tres Tomás de Aquino?* Navarra: Eunsa.
- GARCÍA MARQUÉS, A. (1989). *Necesidad y substancia*. Pamplona: Eunsa.
- GARCÍA MARQUÉS, A. – ZUNICA RAMAJO, I. (2015). "Metafísica". Capítulo III: Lo existente. *Corpus Philosophicum*.
<http://www.um.es/noesis/zunica/metafisica/lo-existente>. Consultado en febrero de 2018.

- GAY BOCHACA, J. (2004²). *Curso de Filosofía*. Madrid: Rialp.
- GAYO BERLANGA, C. (2003). *Vida y pensamiento de Raúl Echauri. Un filósofo tomista argentino del siglo XX*. Pamplona: Universidad de Navarra. Facultad de Filosofía.
- GEACH, P. T. (1969³). "Forma y existencia". Traducción de Juan Carlos León Sánchez, Universidad de Murcia. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 55, pp. 75-94.
- GUTHRIE, W. K. C. (1993). *Historia de la filosofía griega*. (VI) Introducción a Aristóteles. Madrid: Gredos.
- GONZÁLEZ, A. L. (2001³). *Ser y Participación. Estudio sobre la cuarta vía tomista*, Pamplona, Eunsa.
- HEIDEGGER, M. (1993). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- HEIDEGGER, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, M. (1983). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M. (1974). *¿Qué es metafísica?* Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- HERRERA, J. J. (2015). El *actus essendi* en Tomás de Aquino. Distinción, evolución y síntesis personal. En Irizar, Liliana B.–Saeteros, T. (Dirs.), *La fascinación de ser metafísico. Tributo al magisterio de Lawrence Dewan, O.P.*, Argentina: Universidad Sergio Arboleda, pp. 55-85.
- HOMERO, *Iliada*. Traducción (año 2000) de Emiliano Aguado. Madrid: EDAF.
- IRWIN, T. (1996). *I principi primi di Aristotele*. Milán: Vita e Pensiero.
- KELZ, CARLOS R. (1990). "El tránsito de la existencia al ser", *Sapientia*, vol. XLV, N^o 177, pp. 167-185.
- KOM, E. A. (1970). "La question de l'etre chez Heidegger". *Revue Thomiste*, pp. 227-263.

- MARITAIN, J. (1935). *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*. Paris: P. Tequi.
- MILLÁN PUELLES, A. (1955¹⁴). *Fundamentos de Filosofía*. Madrid: Rialp.
- MILLÁN PUELLES, A. (1984). *Lexico filosófico*, Madrid: Rialp.
- OLGIATTI, F. (1922). *L'anima di San Tommaso, saggio filosofico intorno alla concezione tomista*, Milano: Vita e pensiero.
- OWENS, J. (1978⁴). *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- PLATONE. *Tutti gli scritti* (2014). A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani.
- PRUCHE, B. (1947). *Existencialisme et acte d'être*, Grenoble: Arthaud.
- REALE, G. (2007). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- REALE, G.–ANTISERI, D. (2004). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. (I) Antigüedad y Edad Media. Barcelona: Herder.
- SEIFERT, J. (1989). *Essere e persona*, Milano: Vita e pensiero.
- SCIACCA, M. F. (1964⁴). *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*. Milano: Marzorati.
- VALVERDE MUCIENTES, C. (2009). *Prelecciones de metafísica fundamental*. Madrid: B.A.C.
- VERDÉS Y RIBAS, A. (2002). "El claroscuro del fundamento" (Nihilismo del destino del ser y memoria substancial del espíritu), en: PETIT SULLA, J. M.–ROMERO BARÓ, M. (Eds.), *Actas del Congreso La síntesis de Santo Tomás de Aquino*, Barcelona: Publicacions i Edicions, Universidad de Barcelona, pp. 683-703.
- WEINBERG, S. (1979). *Los tres primeros minutos del universo*. Madrid: Alianza Editorial.