

DIVAGACIONES SOBRE EL SER EN CUANTO SER

No es liviana empresa la de dar cima a las seiscientas y pico de páginas, bien nutridas de letra, del último libro del P. Cornelio Fabro, que acaba de aparecer a la vez en edición francesa e italiana (*Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Lovaina-París, 1961) (1). Su autor es sobradamente conocido para necesitar presentación. Su nombre figura, justamente, entre los más destacados del pensamiento escolástico actual, y a la vez entre los más profundos conocedores del pensamiento filosófico moderno. Buena gala hace de todo ello en este denso volumen. Su amplísima erudición le permite moverse con holgura y agilidad, lo mismo entre el pensamiento griego que en el medieval y en el moderno. Por sus páginas desfilan Parménides y Heráclito, Platón y Aristóteles, Proclo y Dionisio, Avicena y Santo Tomás, Eckhart y Cusa, Kant y Hegel, Kierkegaard y Heidegger. De todos tiene alguna cita oportuna, algún análisis certero, alguna referencia luminosa. Un dominio de ideologías tan dispares solamente es posible a costa de un esfuerzo realmente admirable de asimilación, y de un estudio prolongado y ejemplar de los autores en sus mismas fuentes. Ciertamente que no perderá su tiempo el que emprenda la tarea de adentrarse por las tupidas páginas de este libro, escrito por otra parte con soltura de estilo, reflejo de la enseñanza oral, como lecciones profesadas en la Cátedra Cardenal Mercier de Lovaina.

Muchas más cosas podríamos alabar en él. Sin embargo sus buenas cualidades puede apreciarlas fácilmente cualquiera que se tome el trabajo de leerlo. Por ésto creemos más útil limitarnos a señalar algunos puntos en que, o no comprendemos bien el pensamiento del autor, o al menos no podemos estar conformes con algunas de sus afirmaciones.

El autor cita abundantemente a Santo Tomás, y no hay que decir que siempre con el máximo respeto y con un espíritu de afecto sincero y profundo. Apenas hace alguna afirmación de importancia que no trate de apoyarla en textos siempre selectos y cuidadosamente escogidos entre las obras más variadas del Santo Doctor, con las cuales revela una envidiable familiaridad.

Sin embargo, al terminar la lectura, no sabemos por qué, nos domina una extraña sensación de que el fondo de algunas doctrinas fundamentales no refleja exactamente lo que estamos acostumbrados a leer en Santo Tomás, como tampoco nos sentimos ganados por la convic-

(1) *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino* [Torino]. Società Editrice Internazionale, 1960, 693 pp.

ción hacia las interpretaciones del autor. Y conste que los que nos dedicamos al oficio de historiadores de la filosofía no solemos ser demasiado asustadizos ante audacias de pensamiento ni ante novedades de lenguaje.

Por esto vamos a permitirnos algunas ligeras observaciones, anotadas al hilo de la lectura, y dichas en espíritu de amigable diálogo con el autor, cuyos excelsos méritos en nada pueden resentirse porque alguno, sin el más leve propósito de crítica, sino sólo de sincero deseo de claridad, se atreva a pedir algunas aclaraciones sobre puntos que no considera demasiado diáfanos en su pensamiento o, por lo menos, en su exposición.

1. *Ser, transcendencia y participación.* — Son bien conocidos los estudios de Fabro sobre la participación, a los que se añade el presente. Para centrar bien las cosas y precisar algunos conceptos, nosotros deseáramos algunas aclaraciones previas sobre el sentido que pueden tener algunos términos. Por ejemplo, a lo largo de todo el libro aparece a cada paso la palabra «Metafísica», unas veces como sustantivo (ciencia) y otras como adjetivo calificativo. No queremos entrar en este momento en la complicada cuestión del origen y vicisitudes de esa palabra, ni de la multiplicidad de sentidos que se han cobijado bajo ella a lo largo de la historia, ni menos aún del uso abusivo y desorbitado que actualmente se hace aplicándola a las cosas más dispares. Nos limitamos a hacer notar que esa palabra ciertamente no la usó Aristóteles, el cual, sin embargo, dejó perfectamente delineadas dos figuras de ciencia, una generalísima (Filosofía primera), cuyo objeto es el ser en cuanto ser, y otra particular (Teología), a la que corresponde el estudio de Dios. Posteriormente, una vez admitida esa palabra, se le han asignado los contenidos y las funciones más distintas. Desde considerarla como la ciencia de todo ser real (Suárez), hasta relegarla al orden de lo irreal, del vacío y de las fantasmagorías (Kant); desde asignarle un objeto tan amplio que abarca toda la realidad, Dios, el mundo y el hombre (Descartes, Wolff), hasta despojarla de todo carácter científico, considerándola como la ciencia del Absoluto, en el sentido más agnóstico de la palabra (A. Comte).

Fabro se limita a emplearla en el sentido corriente que tiene hoy día entre la mayoría de los escolásticos, es decir, en cuanto que se considera como una ciencia general bajo cuya denominación se contienen por lo menos dos ciencias, la Filosofía primera, que otros llaman Ontología, que trata del ser común, y la Teología, a la que correspondería el estudio de Dios como causa de ese ser. Pues bien, aún en este supuesto sería muy conveniente para la claridad de los conceptos, cuando hablamos de *ser*, de *transcendencia* o de *participación*, distinguir exactamente en cada caso si nos movemos en el campo de la Teología o en el de la Filosofía primera, en lugar de emplear indistintamente la palabra «Metafísica». En Aristóteles no había esa confusión. Pero puede haber, y cabe, desde el momento en que se engloban esas dos ciencias bajo una rúbrica común y más amplia. ¿Tiene esa ciencia un objeto propio, distinto del de la Filosofía primera y del

de la Teología, o le corresponde un objeto global, en que estén comprendidos los objetos de las dos. Fabro nos dice que la Metafísica es "*l'étude du rapport des êtres à l'être, et de l'être aux êtres*" (p. 88). ¿De qué *ser*, y de qué *seres* se trata? Porque la cuestión varía por completo, según que consideremos el *ser* en Filosofía primera, o en Teología. A la Filosofía primera le corresponde simplemente el estudio del ser en cuanto concepto abstractísimo, obtenido por supresión de todas las diferencias que diversifican a los seres, y que es, por lo tanto, aplicable a todos y predicable de todos ellos. Le corresponde también formular sus propiedades trascendentales (unum, verum, bonum), elaborar las nociones generalísimas de esencia, existencia, acto y potencia, sustancia y accidentes, así como establecer sólidamente los primeros principios que deben regir la investigación científica. Pero nada más. En Filosofía primera las relaciones del «ser» a los seres, y de los seres al «ser» quedan confinadas exclusivamente en el orden conceptual, lo cual no es impedimento ninguno para su carácter realista, ya que la noción comunísima de ser ha sido abstraída de los seres reales y existentes. Pero a la Filosofía primera, en cuanto ciencia generalísima, no le compete más que elaborar esas nociones generales, que después deberán aplicar en su propio campo cada una de las ciencias particulares, una de las cuales, y desde luego la suprema por razón de su objeto, es la Teología.

En cambio, la cuestión de las relaciones del ser a los seres, y de los seres al ser, es completamente distinta si la consideramos en Teología. Aquí ya no se trata de conceptos abstractísimos, sino de realidades concretas y particulares. Por una parte, Dios, Ser supremo, y por otra, todos los demás seres que dependen de El como de su Causa primera. Son relaciones de dependencia en lo más íntimo del ser, en cuanto que todos los seres del mundo reciben su ser de Dios, que es el Ser supremo trascendente y eterno.

Por lo tanto, importa mucho aclarar si esa «metafísica» de que habla Fabro corresponde en concreto a la Filosofía primera o a la Teología. Aclaración que desearíamos ver reflejada en el siguiente texto: "*La métaphysique authentique, laquelle est donnée dans la référence nécessaire de l'étant à l'Esse (absolu transcendant), non comme absent mais comme essentiellement présent au titre de la présence la plus intime de l'acte au coeur de tout étant*" (p. 50). Con ello opone Fabro a la «presencia óntica heideggeriana de simple atestación fenomenológica, incapaz de fundamentar la verdad del ser más que sobre la nada, "*la présence métaphysique thomiste, selon la notion intensive d'acte d'esse fondée sur la notion de participation*" (p. 51).

Una vez englobadas la Filosofía primera y la Teología dentro de la «Metafísica», estas frases resultan sumamente ambiguas, pues pueden entenderse en un doble sentido. ¿De qué referencia y de qué participación se trata? ¿De los seres particulares (étants) respecto del concepto comunísimo de ser, o de los seres particulares (étants) respecto del Ser supremo, absoluto y trascendente, que es Dios? La cuestión varía por completo, pues en el primer caso estamos en el campo

de la Filosofía primera, y esa referencia solamente puede entenderse en el sentido de una relación conceptual. Pero en el segundo, estamos en el terreno de la Teología, pues se trata de una relación o referencia ontológica.

Ahora bien, el «ser en cuanto ser», objeto de la Filosofía primera, es un concepto trascendente en el orden lógico. Pero ese ser no es el ser absoluto, ya que es nada más que un concepto elaborado por nuestra inteligencia. En la Filosofía primera pueden estudiarse las relaciones y las referencias del ser a los seres y de los seres al ser, pero no cabe identificar en manera alguna el ser en cuanto ser con el «Esse absoluto y trascendente».

En cambio, si hablamos en Teología, Dios es ciertamente el Ser absoluto y trascendente, en sentido ontológico, al cual se refieren y del cual dependen intrínsecamente todos los seres particulares (*étants*), en cuanto a sus esencias, que dependen de las ideas ejemplares del entendimiento divino, y en cuanto a sus existencias, las cuales dependen de la voluntad creadora de Dios. Pero conviene precisar que ninguno de los seres particulares posibles dice relación necesaria a su propio *esse*, entendido como acto particular de existencia, ya que ésta es contingente en todos ellos, y depende de la libérrima voluntad de Dios, Causa suprema del ser.

Una aclaración semejante requiere el concepto «metafísico» de *participación*, en que tanto insiste Fabro (p. 51). Conviene precisar si se trata de Filosofía primera o de Teología. Si hablamos de la primera, en ese caso en el «ser en cuanto ser» respecto de los *seres* particulares no cabe participación, sino sólo *predicación*. El concepto comunísimo del ser se predica de todos los seres, incluso de Dios, pero no es participado por ninguno. En cambio en Teología es absurda la predicación del Ser divino respecto de los *seres*, porque Dios es un ser particular, y los seres particulares no pueden predicarse unos de otros. Pero hay *participación*, en el sentido más estricto de la palabra, de los seres (*étants*) respecto de su Causa primera, que es Dios, del cual, de la manera todo lo misteriosa que se quiera, reciben todo su ser. Con lo cual, examinando las cosas un poco detenidamente, resulta que cuando oímos hablar de «Metafísica» no pocas veces se está hablando en concreto de «Teología», interpretando implícitamente su etimología griega (*metá-physiké*) por su correlativa latina de *super-naturalis*, o de sobre-natural.

De donde resulta que cuando hablemos de *ser*, de *trascendencia* y de *participación*, no basta con decir que estamos hablando en «Metafísica», sino que por lo menos es conveniente advertir si entendemos esas nociones en el sentido de la Filosofía primera o en el de la Teología. Lo contrario puede llevar a confusiones sumamente lamentables, que pueden tener consecuencias trágicas en conceptos fundamentalísimos, en los cuales siempre es poca toda precisión y claridad. Siempre conviene saber con certeza si hablamos de Dios o si hablamos del ser en cuanto ser, que son dos cosas completamente distintas.

2. *Objeto de la Metafísica.*—Pero fijémonos un poco más en el objeto que Fabro asigna a la «Metafísica», al insistir en lo que denomina *esse intensivo*. Si el *esse intensivo* (*étant*) quiere decir que todo lo que existe es existente y particular, la cosa no tiene novedad ninguna. *Esse* es el infinitivo de *ens*, y «es contradictorio decir que el *ens* no existe» (p. 267). Ciertamente que sólo existe lo particular, pues el acto de la existencia solamente puede recibirse sobre una esencia concreta. Pero la novedad está en hacer del *étant* el objeto de la «Metafísica», siendo así que todos los tratadistas de esa ciencia convienen en asignarle como objeto formal y propio el ser en cuanto ser, o el ser universalísimo, en común. Y, desde luego, abstrayendo de la existencia actual y concreta, porque toda ciencia abstrae de la existencia de su objeto, a no ser la Teología.

Así, pues, según Fabro, la «Metafísica» tendría por objeto, no el ser en cuanto ser, abstractísimo, sino el *esse*, el *étant* particularísimo. Aunque, como veremos en seguida, no el *étant* existente con el *esse existentiae*, sino el *étant* que es por el *esse formale*. Ni tampoco la esencia que es actuada por el acto de la existencia, sino un *esse* que es anterior a la esencia, y que puede ser en acto sin la esencia (p. 222).

Fabro se resiste a admitir la distinción entre *ens nominaliter sumptum*, y *ens participialiter sumptum*. Desde luego, tiene razón en afirmar que el segundo no puede ser objeto de la «Metafísica» (nosotros diríamos de la Filosofía primera), ya que el concepto universalísimo de ser prescinde del acto de la existencia. Lo que no nos parece tan exacto es interpretar que el *on he on* de Aristóteles, es decir, el ser en cuanto ser, es el *ser en cuanto existente* (*étant*) (p. 21).

Aristóteles sabía demasiada filosofía para ignorar que el *étant*, o el ser existente, es necesariamente un ser concreto, particular, y que, por lo tanto,—excepto Dios—no puede ser objeto de ciencia. No por su simple particularidad, sino por su movilidad y su contingencia, pues el saber científico requiere objetos fijos, estables y necesarios. Esa «necesidad» que los objetos existentes particulares del mundo físico no tienen en sí mismos, se obtiene en el orden lógico mediante la abstracción, ipso facto la cual el entendimiento elabora un concepto universal representativo de la esencia de una cosa, prescindiendo de su particularidad, de su movilidad y de su contingencia ontológicas.

Pero si el ser en cuanto ser es un *étant* que tiene una existencia concreta, en ese caso es particular y, por lo tanto, no puede constituir el objeto de la ciencia más abstracta y más general, que es la Filosofía primera. El único *esse* existencial que puede corresponder al ser en cuanto ser será el de todo concepto mental, es decir, ser una cualidad, un accidente del entendimiento humano, que lo ha elaborado por abstracción, y en el cual existe como en su sujeto.

Quedemos en que ése no puede ser el pensamiento de Aristóteles. Y añadamos también, en honor de la verdad, que tampoco es el de Fabro, cuyo concepto del *esse* tendremos que matizarlo mucho más. Sin embargo, nos asalta la sospecha de que en ese concepto hay alguna influencia del existencialismo, y en concreto de Heidegger, el

cual, dicho sea de paso, no ha logrado hacernos comprender qué es lo que entiende por Ser. A pesar de sus promesas en el prólogo de su *Sein und Zeit*, de que se proponía abordar el problema del Ser en toda su amplitud, tal como nadie lo había hecho hasta el presente, en realidad toda su exposición posterior, al menos la comprendida en el único volumen publicado, se reduce, no a un tratado de Ser, sino a un tratado del *ser temporal*, y más en concreto todavía, del *ser temporal humano*, con lo cual su obra se convierte en una Antropología, es decir, en el análisis de un existente concreto (Dasein), que es el Hombre, único ser capaz de interrogarse a sí mismo y preguntarse por el sentido de su existencia y de su ser. Y al adentrarnos en su lectura, a algunos, no sabemos por qué, nos vienen a la memoria algunas obras que Heidegger habrá podido leer en su breve tiempo de novicio en la Compañía de Jesús, por ejemplo la *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*, del P. Nieremberg, o los *Ejercicios espirituales*, de San Ignacio. *Sein und Zeit* vendría a ser una versión atea de la contraposición entre lo temporal y lo eterno, reduciendo lo eterno a la Nada; o una especie de ejercicios espirituales a lo laico, en que no faltan los temas clásicos sobre la muerte, y la elección entre las dos banderas, que en este caso serían la existencia auténtica y la inauténtica; todo ello rematado por una profunda convicción de la vanidad e insustancialidad de un mundo que nos aturde y nos distrae del profundo conocimiento de nosotros mismos...

La «metafísica» heideggeriana se reduce, pues, al análisis de un existente concreto temporal. Hay indicios de que parece haber proyectado otra supermetafísica, en la que suponemos abordaría el problema del ser absoluto. Pero hasta ahora no conocemos su pensamiento sobre este punto, a no ser en su aspecto negativo. También en Fabro la «Metafísica» versará acerca del ser concreto (*étant*), aunque no con el *esse* de la existencia, sino con otro *esse* formal que en seguida trataremos de precisar. A nuestro juicio, esa «Metafísica» podrá ser Teología, pero desde el momento en que versa sobre un *esse*, o unos *esses* concretos y particulares no puede ser de ninguna manera Filosofía primera, tal como la entendió Aristóteles.

Quizá todo esto, en el fondo, obedece al deseo de hacer una «Metafísica existencial», bajo cuya denominación creemos que se trata de hacer resaltar su carácter realista, y también de ponernos a tono con la moda del momento. A algunos les parece demasiado poco una Filosofía primera que solamente tenga que contentarse con elaborar conceptos universalísimos. Aspiran a una «Metafísica» profundamente realista, que no verse solamente sobre conceptos, sino sobre realidades concretas. Ya Suárez había señalado como objeto de la Metafísica el *ens reale*. Si en todos los seres la existencia se identifica con la esencia, es fácil dar otro segundo paso y añadir que el ser real es el *ente existente*. Y como solamente puede existir el ente particular y concreto, tendríamos que el objeto de la Metafísica sería ni más ni menos que el *ente existente particular*, al cual nos parece responder el *étant* que Fabro propone.

Pero ¿responde este concepto al de la Filosofía primera de Aristóteles? A nuestro parecer, no. Pero esa conclusión es casi inevitable cuando en el concepto de «Metafísica» se involucran dos ciencias tan distintas como son la Filosofía primera y la Teología. Concedamos que toda ciencia tiene que versar sobre algún *ente real*, pues el ser se contrapone diametralmente a la Nada, y la Nada no puede ser objeto de ciencia de ninguna clase. Pero la realidad que corresponde a los objetos de esas dos ciencias es completamente distinta. El ser en cuanto ser, objeto de la Filosofía primera, es un concepto universalísimo y, por lo tanto, su realidad se reduce a ser un producto artificial elaborado por nuestro entendimiento, es decir, a un accidente de cualidad sustentado sobre la inteligencia que lo produce, la cual es, a su vez, una potencia, es decir, un accidente sustentado en la esencia del alma. Y a tal realidad le corresponde un grado semejante de existencia ontológica. Lo cual no afecta en nada al carácter profundamente realista de la Filosofía primera de Aristóteles, en cuanto que esos conceptos, como todos los de las demás ciencias, han sido abstraídos de los seres existentes en la realidad, y en íntimo contacto con la experiencia de los sentidos.

En cambio, la realidad de Dios, objeto de la Teología, Ser necesario, en el cual se identifican la esencia y la existencia, es la propia del Ser realísimo y particularísimo por excelencia. La Teología no considera solamente a Dios en cuanto ser, sino como un Ser concreto y trascendente, aunque por razón de esa misma trascendencia quede fuera del objeto propio de nuestro entendimiento, y solamente podemos llegar a conocerlo de algún modo como Causa de los seres.

Así, pues, el ser en cuanto ser y Dios son dos *entidades* con un grado de realidad absolutamente distinto, y que hay que llegar a conocer por procedimientos completamente diferentes, lo cual es necesario no perder de vista al hacer ciertas afirmaciones excesivamente generales.

Por lo demás, todas las ciencias que entran dentro del objeto propio de nuestro entendimiento (que son las esencias abstractas de las cosas sensibles) prescinden en sus conceptos de la existencia concreta de sus objetos, pues, repetimos, la ciencia no es de lo particular, sino de lo universal, y el universal no puede tener existencia concreta, a no ser en nuestra mente en cuanto concepto.

3. *El "esse intensivo"*.—A lo largo de todo el libro saltan a cada paso alusiones al *esse intensivo* (esse intensif), concepto al que el autor parece atribuir una importancia capital para la solución del problema del ser. No obstante pasamos páginas y páginas con la esperanza de hallar una exposición clara de ese concepto, sin encontrar más que alusiones dispersas, que desde luego se nos antojan insuficientes y expuestas a serias dificultades. Vamos a tratar de sintetizar en lo posible lo que creemos ser el pensamiento del autor.

El *esse es acto*. Fabro afirma repetidamente que la «metafísica» tomista es una actitud original, tanto respecto de Platón y de Aristóteles como de Heidegger. ¿En qué consiste esa originalidad? Según Fa-

bro lo propio de la metafísica tomista es la «*théorie de l'être comme acte de l'étant*» (p. 51). Ya veremos más adelante que ese «*esse*», o ese acto no consiste en el acto existencial, sino en el formal.

«*La noción tomista de esse... es la noción de acto puro*» (p. 198). Nosotros creemos más bien que Santo Tomás reserva la noción de *acto puro* exclusivamente para Dios. En cambio tiene una noción generalísima del «*esse*», tanto entendido como acto formal, como si se entiende como acto entitativo, la cual en cuanto abstractísima es propia de la Filosofía primera, y como tal aplicable a todos los existentes concretos. La noción de *acto puro* le corresponde en exclusiva a Dios. Pero todos los demás seres tienen también su propio acto, formal y entitativo, aunque no sea puro. Y una noción universal debe comprenderlos a todos. Así es la noción de «*acto*» y de «*esse*», aplicable, analógicamente, a todos los seres, finitos o infinitos.

A esa metafísica tomista le correspondería, según Fabro, la consideración de «*l'étant entendu comme acte en acte*», (p. 51). Volvemos a insistir en lo dicho. A ninguna «*metafísica*» le corresponde considerar a ningún existente *en acto*, sobre todo si se trata de acto existencial, porque ese *étant* no puede menos de ser particular y concreto. Todo lo que existe en acto no es universal, sino particular, pues el acto de la existencia no puede recibirse sobre ningún universal. Por lo tanto, desde el momento en que se trata de seres particulares (*étants*) ya no estamos en el orden de la Filosofía primera, a la cual solamente le compete el estudio del ser en común, sino en el de las ciencias particulares, que estudian los seres determinados por un acto formal propio, aunque, repetimos, prescindiendo de su existencia actual.

Fabro precisa más su pensamiento declarando que la originalidad de la «*metafísica*» tomista se basa en la novedad de la revelación del Exodo (3, 14), ignorada por el pensamiento clásico, la cual consiste en el «*esse como actualitas absolue, et elle suppose pour cela la creation*» (p. 169). No estaría de sobra aclarar un poco esta frase, añadiendo que la creación supone a Dios, pero que Dios no supone la creación. El mundo, una vez que existe reclama o supone necesariamente la existencia de Dios. Pero Dios pudo haber existido eternamente sin necesidad de haber creado el mundo, cuya creación depende de un acto libérrimo de su voluntad.

De esta manera el *qui est* bíblico se sitúa en primer absoluto «*metafísico*» (p. 221, 222). Es una «*conception biblique et chrétienne de l'être fondée sur la creation*» (p. 51), la cual, claro está, implica una dependencia total de la criatura respecto de su Creador (p. 51). En virtud de esto, la «*nouveauté de la métaphysique tomista* la constituye *l'esse comme positivité absolue et acte de toute forme*» (p. 169). *L'originalité de la métaphysique thomiste prend son point d'appui en ce 'passage à la limite' de l'esse fonctionnel aristotélien à l'esse subsistens suprême ou en cette 'promotion métaphysique' de l'esse formale aristotélien qui n'est pas encore, à l'esse reale subsistens (Dieu) qui toujours et avant tout est et donne à tous les autres êtres d'être et d'exister*» (p. 280). Nuevamente preguntamos: esa «*metafísica*», ¿es

Filosofía primera, o es Teología? Porque en todo ésto se ve claramente que el autor se mueve en un plano *teológico*, tratando de poner de relieve la relación de *dependencia* entre Dios, Ser supremo particular y subsistente (Ego sum qui sum), y los seres creados por El. No hay duda de que en la Teología cristiana y tomista Dios es el *esse* como Acto puro, la «actualitas absoluta», la «positividad absoluta», y el Ser y la Causa suprema de quien dependen todos los demás seres. Pero sí la hay en que el «*esse intensivo*» pueda identificarse con Dios, sin más explicaciones. Y sobre todo la hay en que ese Ser, o el *esse* tomista sea el *acto de toda forma* (p. 169). Son cuestiones muy delicadas, en las cuales siempre es poca toda precisión de conceptos y de palabras. Enseguida veremos reaparecer ese concepto de Fabro en su explicación del *esse*.

Fabro subraya como una «originalidad» de Santo Tomás el haber afirmado que el «*ser puede ser en acto sin la esencia*». Por si acaso no hemos leído bien, transcribimos sus propias palabras: «*L'être peut être (acte) sans l'essence, tandis que toute essence matérielle ou spirituelle est pure néant si elle ne reçoit en elle, comme acte dans une puissance, l'acte d'esse*» (p. 35). Nosotros creemos más bien que la esencia no siempre tiene razón de *potencia*, sino solamente en los seres creados. Dios tiene esencia y, sin embargo, en Dios no hay potencia de ninguna clase, pues su ser se identifica con su existir en acto. En los seres creados la esencia ciertamente es potencia pero no respecto del acto formal, pues a éste se refiere en concreto la materia prima, sino como totalidad posible referida al acto entitativo de la existencia, que es el que la hace pasar del orden real potencial al orden real actual. La esencia, por lo tanto, no es «pura nada», ni siquiera en su estado posible o potencial, sino que es ya algo *real* en la potencia de Dios, o en su entendimiento divino como causa ejemplar de las cosas que vendrán a la existencia en el momento en que lo determine su voluntad.

Menos inteligible aún nos resulta la afirmación de que «*el esse es anterior a la esencia*» (p. 222). Si el *esse* es acto, y se entiende como acto de existencia, es absurdo que un acto (creado) no actúe alguna potencia, o no se reciba en algún sujeto que lo limite y determine. No puede darse el *querer* puro, sino que es necesario querer alguna cosa determinada. Como tampoco puede darse el *deber* puro, a la *manera* del imperativo categórico de Kant, sino el deber de hacer *alguna cosa*. Lo mismo debe decirse de la existencia o del *esse*, por muy *intensivo* que lo queramos suponer. El *esse* o la existencia no pueden existir por sí solos. Lo que existe y lo que recibe el acto de la existencia es alguna esencia completa, individual y determinada por su acto formal y por su principio de individuación. Ni siquiera las formas separadas (alma humana) que también son *esse*, según Fabro, no pueden existir por sí solas, sino en virtud de un acto de existencia recibido. Y es absurdo pensar que ese acto de existencia pudiera existir por separado, independientemente de la esencia. En cuanto al acto formal es preciso distinguir. Hay formas puras, las cuales se identifican con sus

esencias respectivas, y por lo tanto tampoco pueden existir antes que sus esencias. Y hay formas determinantes de la materia, con la cual componen una esencia completa en el orden específico e individual. Algunas de ellas, como son las almas humanas, podrían ser creadas por Dios anteriormente a los cuerpos a que deberían ser destinadas. Pero esta preexistencia platónica de las formas no la creemos demasiado conforme con el pensamiento tomista.

4. «*Ens*» concreto y «*esse*» abstracto.—Nos parecen un poco desconcertantes una serie de afirmaciones de Fabro en las cuales contraponen el «*ens*» concreto y el «*esse*» abstracto. «*L'esse est un abstrait*» (p. 243). «*El étant tiene dos abstractos: el esse y la essentia*» (p. 243, 244). «*De l'étant on arrive à l'esse comme a son abstrait*» (p. 253).

¿En qué quedamos? ¿El «*esse*» es el «abstracto» del *étant*? ¿Se contraponen *étant* y *esse* como lo concreto y lo abstracto? Entonces ¿lo concreto (*ens*) existe por lo abstracto (*esse*)? ¿Pueden ser abstractos el *acto* de la forma ni el *acto* de la existencia? El *esse* abstracto, ¿es acaso alguna realidad ontológica de la cual participan todas las criaturas, y que se divide en cada una de ellas, a la manera como lo concebían los realistas exagerados del siglo XII? (p. 246).

Más oscura todavía nos parece la frase de que «*en la esfera metafísica lo abstracto es, por definición, lo infinito, mientras que lo concreto es lo finito*» (p. 255). Si hablamos de conceptos, un concepto abstracto permanece dentro de la misma línea que el concreto del cual ha sido abstraído. Una mesa concreta no se convierte en infinita, por mucho que se abstraiga de todas las mesas particulares y concretas. Lo mismo sucede con el hombre. En cuanto a Dios, es el Ser infinito por excelencia, pero es también el ser más concreto y particular que puede existir. Por esto, de Dios no se puede abstraer ningún concepto universal. Además, si el *esse* es la «*actualitas absoluta*», el *Acto* puro, ese *esse* no puede menos de ser concreto y particular, porque sería el mismo Dios.

Es más. Dice Fabro que el «*esse es la última determinación metafísica de la esencia divina*» (p. 217). ¿De qué *esse* se trata? Si se refiere al *esse* de la existencia, la existencia no determina nada. Toda determinación, en Dios como en todas las demás cosas, hay que buscarla en su esencia determinada por su forma. A riesgo de caer en el «precipicio del esencialismo» (p. 41), nosotros creemos que lo que determina las cosas es precisamente su forma, que es lo que constituye a las esencias en género y especie. Claro está que en Dios se identifican la esencia y la existencia. Pero si queremos buscar la última determinación «*metafísica*» de Dios, más que en su existencia debemos fijarnos en lo que—mentalmente, sine fundamento in re—pudiéramos considerar como su esencia. Y no importa que esa esencia divina se defina precisamente por ser el *Esse a se*, o el *Esse subsistens*, que es cosa muy distinta de lo que Fabro trata de insinuar. ¿O es que habríamos de dar la razón a Heidegger, según el cual la esencia es un modo de la existencia?

Más grave todavía nos parece otra afirmación que completa el pensamiento anterior: el *esse* es el abstracto del *ens* concreto. Es decir, que del *ens* concreto pasamos al *esse* abstracto. Pero ¿a dónde llegamos por este camino? Fabro nos lo dice cuando afirma que «el paso del *ens* al *esse* abraza toda la extensión del *magis et minus* en la esfera del *esse essentiae*, que culmina en la posición absoluta del *Esse separatum*» (p. 256). Quizá no hayamos entendido bien. Pero ¿es que el paso del *ens* (concreto) al *Esse* (abstracto), y sobre todo si entendemos ese *Esse* abstracto por Dios, que es el «*Esse separatum*», es homogéneo (*magis et minus*)? ¿Estamos en Filosofía primera o en Teología?

El tránsito de las criaturas a Dios no puede ser homogéneo, sino heterogéneo, pues se trata de dos órdenes ontológicos esencialmente distintos. Y tampoco se realiza por abstracción. Por mucho que abstraigamos de los seres, a lo sumo llegaremos al concepto universalísimo del «ser en cuanto ser», pero no llegaremos a Dios, que es un Ser sumamente concreto. La abstracción de las diferencias que diversifican a los seres es el camino para llegar a obtener el concepto del *ens in communi* (mejor que decir del *ens commune*), en todo lo cual estamos en el campo de la Filosofía primera. Pero no para llegar a Dios, para lo cual hay que seguir otros procedimientos muy distintos, que son los que competen a la Teología natural.

Por esto no vemos nada claro que el "*actus essendi... peut donc opérer la médiation transcendente entre le fini et l'infini*" (p. 35). El acto de existir, ni considerado en concreto ni en abstracto, puede por sí solo realizar ese salto entre lo finito y lo infinito. Como tampoco comprendemos que el *esse*, entendido a la manera de Fabro—y en seguida veremos por qué—sea el «*fondamment réel et l'ultime raison métaphysique*» (p. 76).

5. *El esse-existencia*.—Tenemos, pues, que el *esse* es acto. Pero ¿de qué clase de acto se trata? Fabro rechaza enérgicamente que se trate del *esse* en cuanto acto de la existencia, y lanza contra la escuela tomista la acusación, que nos parece demasiado grave, de no haber entendido a Santo Tomás, y de haber abandonado la auténtica terminología tomista (*essentia-esse*), sustituyéndola por otras fórmulas *bastardas* (batardes) y *desgraciadas* (*malhereuses*, p. 288), como son *essentia-existentia*, *esse essentiae-esse existentiae*, *ens possibile-ens actuale*, y peor todavía *esse essentiae-esse actualis existentiae* (pp. 287, 288, 289, 308). «El *esse*-acto es una contaminación» (p. 508).

Según Fabro, la culpa de esta confusión la tiene el "*glissement de l'esse en la existence*" (p. 302). Porque con esto se ha suplantado el *esse in actu* al *esse ut actus* (p. 301).

La desviación del pensamiento de Santo Tomás habría comenzado nada menos que en la generación inmediata de sus discípulos (Ramberto de Primadizzi), siguiendo hasta nuestros días, a través de Capreolo, Cayetano, Domingo de Soto, Báñez, Juan de Santo Tomás, Zigliara y Maquart, por citar tan sólo figuras representativas del tomismo. Es decir, la escuela tomista en pleno, la cual, en punto tan capital, habría adoptado, no sólo la terminología, sino también el pensamiento

de sus adversarios, encabezados por Enrique de Gante, tras del que siguen Escoto y Suárez.

Por su parte, Fabro busca el *esse* puro «métaphysique». Y, según él, el error de los tomistas consiste en haber interpretado el binomio *essentia-esse* en el sentido de *essentia-existentia*, relacionándolo con el de *potentia-actus* de Aristóteles. Así, pues, la esencia sería potencia, y el *esse* el acto existencial, lo cual equivale a contraponer la esencia *posible* a la esencia *actual*, las cuales se distinguen entre sí tan sólo por el hecho de que la segunda añade a la primera el acto de la existencia.

Fabro no considera esto suficiente, ya que también lo admiten Escoto y Suárez, los cuales, no obstante, niegan la distinción real entre esencia y existencia, que es una de las tesis fundamentales del tomismo. Por su parte, propone relacionar la distinción de *essentia-esse*, no con la de potencia-acto de Aristóteles, sino con la doctrina de la creación (p. 290).

A pesar de todo, a nosotros nos parece completamente correcta la relación entre esencia-existencia con el binomio potencia-acto. La esencia actual añade a la esencia posible algo que antes no tenía y que ahora tiene porque lo ha recibido, y éste algo es ni más ni menos que el acto de la existencia. Nosotros creemos exacta la contraposición siguiente:

Esencia *real* } en potencia o posible (sin acto de existencia propio)
 } en acto (con acto de existencia propio)

En cambio no nos parece del todo exacto contraponer como Fabro (p. 291, 30):

Esencia } posible (*esse possibile*)
 } *real* (*esse reale*)

Y conste que ésto no es una sutileza. El orden *real* abarca todo el ser, tanto el potencial o posible como el actual. No es lo mismo *actual* que *real*, pues también es *real* lo potencial. Pero ¿cómo puede pasar una esencia completa, individual y determinada (materia y forma) del orden potencial o posible al actual, si no es porque ha recibido una última actuación, que es precisamente la que le confiere el acto último de la existencia? Es decir, que esa esencia tiene actualmente algo que no tenía cuando estaba en estado de pura potencia o de posibilidad. Y eso que antes no tenía y que ahora tiene, y que puede perder, es el acto de la existencia.

Fabro no considera correcta la distinción entre la esencia como posibilidad o potencialidad, y la existencia como realidad en acto segundo, ya que también la admiten los que niegan la distinción real entre esencia y existencia (p. 307). Desde luego, si tomistas y no tomistas la admiten, tanto mejor. En algo habíamos de coincidir. Nosotros, en cambio, nos preguntamos cómo puede admitirse esa distinción y negar después la distinción real entre esencia y existencia.

6. *El esse-forma*.—A Fabro le parece que la contraposición entre *essentia-existentia* otorga al *esse* un carácter accidental o extrínsecista, de tipo aviceniano, y trata de darle un carácter más *intrínseco*. Para ello

desliga el *esse* de la relación con la «existencia actualis», y lo relaciona con la función intrínseca de la forma, dando al binomio *essentia-esse* un sentido *formal* (materia-forma), a la manera de Egidio Romano (p. 341, 342). Pero eso sí que es «formalismo», y del peor estilo. Fabro recoge, con paciencia y meticulosidad, una porción de textos de Santo Tomás en que aparece la fórmula boeciana: «forma dat esse», «esse est per formam». Lo que no vemos nada claro es la exactitud de su interpretación.

Fabro hace mucho hincapié en la unidad de forma sustancial, atribuyéndole, no sólo la función de determinar la materia prima en todos sus aspectos esenciales—corporeidad, vegetabilidad, animalidad, racionalidad—, sino también en el existencial, en cuanto que daría a la esencia el ser y el existir. Así nos dice: «La forma no es solamente el acto sustancial, sino que da el acto intensivo, el *esse*» (p. 345, 348). «Es evidente, pues, que la forma actualiza el concreto, no solamente como acto formal o acto de la materia en el orden esencial, sino también, y por consiguiente, en el orden real» (p. 348, 350, 351, 352, 355, 360, etc.). (Ya hemos indicado que *real* no es lo mismo que *actual*. También la potencia es real, aunque no sea actual). Por consiguiente, el *esse* pertenece a la forma» (p. 356); el *esse* deriva de la forma (p. 357, 358); la forma es la verdadera causa del *esse* (actus essendi) (p. 358, 630, 631).

De esta manera quedan fundidas en uno las dos clases de actos que siempre han distinguido los tomistas: uno, el *formal* (de la forma sustancial) y otro, el *entitativo* (de la existencia). Pero, exista o no expresamente en Santo Tomás esta nomenclatura, lo cierto es que corresponde exactamente a su pensamiento. (Notemos también que la función de la forma no consiste en dar el «acto sustancial», como dice Fabro, sino el acto *esencial*, o sea la determinación de la esencia. El que una esencia sea *sustancial* depende del modo de existir que le corresponde: *in se*, o *per se*, a diferencia del accidente que es *in alio*).

Desde luego, por mucho que insista Fabro en su fórmula del «esse intensivo» no acertamos a ver qué es lo que esa «intensidad» añade al *esse existentiae* de los tomistas (p. 425). Si el *esse* es aquello por lo cual existe el «étant», o el *ens*, estamos igual, pues eso es ni más ni menos que el acto de la existencia. Pero si el «esse intensivo» corresponde al *todo* existente, en ese caso no vemos de qué manera pueda salvar Fabro la distinción real entre esencia y existencia, pues también Suárez admite un bloque parecido (esencia-existencia).

Con todo lo cual, queriendo Fabro hacer resaltar la tesis de la distinción real entre *esencia* y *esse*, que proclama insistentemente como la más fundamental de la «metafísica» tomista, lo que en realidad ha hecho, a nuestro parecer, es confundir el orden *esencial* (materia y forma) con el orden *entitativo* (existencia), y las funciones que corresponden a la forma sustancial con las que le competen a la existencia.

Nada prueban en contrario los textos de Santo Tomás que acumula. Aunque el Santo diga que el *esse est per formam* (p. 355), eso no significa más que el *esse* (acto de la existencia) no puede recibirse directamente sobre la materia prima, porque ésta es *indeterminada*, y lo in-

determinado no puede recibir el acto de la existencia. Solamente puede recibir el acto existencial la materia formada, es decir, una esencia ya completa e individua. O, mejor dicho, lo que recibe el acto de la existencia no es ni la materia ni la forma por separado, sino el *todo* esencial, el compuesto sustancial.

Es decir, que Fabro, queriendo sinceramente oponerse a los negadores de la distinción real, lo que hace es adoptar una posición en que esa doctrina queda aún más comprometida, pues identifica la función determinante de la forma, que se ejerce exclusivamente en el orden *esencial* (potencial o actual), con la de la existencia, que pertenece necesariamente al orden *actual*.

7. *El "ipsum esse commune"*.—Dados los principios que establece Fabro, no es extraño que de ellos se deduzca una serie de consecuencias que al menos nos parecen un poco aventuradas. Una de ellas es el concepto de *esse commune*, en el cual aparece una vez más la confusión originada por involucrar la Filosofía primera y la Teología bajo la rúbrica ambigua de «Metafísica». Según Fabro, de los entes concretos (*étants*) se obtiene por abstracción el *Esse infinito*, y ese *Esse commune* es la fuente de toda perfección (p. 277).

Nosotros preguntáramos qué es ese *Esse commune*. ¿Es el ser en cuanto ser? ¿Es, acaso, Dios? No nos parece suficientemente claro decir que estamos en «Metafísica». Desearíamos saber más exactamente si hablamos en Filosofía primera o hablamos en Teología. Porque, según de qué tratemos, esa expresión puede tener sentidos completamente distintos.

Si hablamos en Filosofía primera y nos atenemos a la noción aristotélica del ser en cuanto ser, ese *on he on* no es, de ninguna manera, la cumbre ni la fuente de toda perfección, sino más bien todo lo contrario. Es un simple concepto, todo lo importante que se quiera, pero que en el orden de la perfección es el antípoda más extremo de Dios. Dios es un Ser particularísimo, cumbre de todas las perfecciones, y que encierra en sí todas las determinaciones posibles. En cambio, el ser en cuanto ser es un concepto abstractísimo y universalísimo del ser, al que hemos despojado, por abstracción llevada hasta el último grado, de todas las diferencias formales que diversifican a los *seres*. El concepto de Dios no lo obtenemos simplemente mediante la abstracción de las diferencias de los seres inferiores, sino por otro procedimiento muy distinto, maravillosamente sintetizado en las *vías* de Sto. Tomás: partiendo del movimiento para llegar al Motor inmóvil; de los seres contingentes al Ser necesario; de las perfecciones imperfectas a la Perfección en toda su plenitud, etc. Procediendo por abstracción—fundamentalmente negativa—de las diferencias de los seres, llegaremos como término al concepto de ser en cuanto ser. Pero de ninguna manera hemos llegado a Dios. (Notemos que el *on he on* de Aristóteles no es un *étant* dotado de existencia, ni tampoco la consideración del ser *en cuanto existente*). Estos procedimientos abstractivos responden al anhelo ascensional de Plotino, de Proclo, de Escoto Eriúgena, de Nicolás de Cusa y, en general, de todos los platonismos. Pero son también

procedimientos un poco arriesgados, que pueden darnos la triste sorpresa de que, en lugar de llegar a Dios, nos encontremos de lleno en una de tantas formas de panteísmo como conocemos a lo largo de la Historia de la Filosofía. Desde luego, si ese «*ipsum esse commune*» fuera Dios, las consecuencias serían muy graves. Por lo menos es una denominación inadecuada, y abierta a peligrosas interpretaciones.

8. *El «esse intensivo» y la creación.*—Fabro aplica los conceptos anteriores a la noción de creación, y nos dice que «el término final de la creación es el *esse*» (p. 370, 371, 486, 598). Para ello se apoya en algunos textos de Santo Tomás, que aparentemente suenan lo mismo que otros de Proclo, y del *Liber de Causis*. «*Primus effectus Dei in rebus creatis est ipsum esse*» (Comp. Theol. c. 68). «*Primus autem effectus Dei in rebus creatis est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt*» (ib). (p. 374, 387, 402).

Ahora bien, ¿qué hay que entender por ese *esse* que crea Dios? Desde luego no la esencia sola (*esse essentiae*). Pero tampoco la existencia separada (*esse existentiae*). Sería absurdo pensar que Dios podría crear aisladamente el *esse*, entendido en sentido de *esse existentiae*. Bien claro lo dice el Santo: «*Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praesistenti*» (*De Pot.*, q. 3, a. 1, ad 17). O sea, decir que Dios crea el *esse* significa que crea *ex nihilo* el *todo sustancial*, una esencia sustancial completa (materia y forma), a la que le da el acto de la existencia; o sea, crea la sustancia individual, el conjunto constituido, a la vez, pero como realidades distintas, por la esencia sustancial y la existencia. O más claro, una esencia sustancial posible (materia y forma), que pasa a ser actual (no sólo *real*) al recibir de Dios el acto último de la existencia sustancial.

Por lo tanto, el término de la creación es el *todo*, la sustancia, una esencia «*cui competit esse in se*», la cual, una vez recibido el acto entitativo de la existencia, se convierte en una esencia «*quae est in se*», pues el subsistir (*esse in se*) es el modo propio que distingue a la sustancia de los accidentales, o a la esencia sustancial de la esencia accidental (*esse in alio*).

¿Es esto lo que quiere decir Fabro cuando afirma que el *esse* es el término de la creación? Bien, pero en ese caso resulta que su *esse intensivo* sería ni más ni menos que el individuo sustancial, o que la sustancia individual existente. Con lo cual la contraposición entre *essentia-esse* equivaldría a *essentia* (abstracta) y *existentia* individual. Son equilibrios novedosos de nomenclatura, que desde luego están más cerca de Suárez y de Heidegger que de Santo Tomás (p. 371, 409, 468).

Tiene razón Fabro en insistir en que Dios es la causa total del «*être en son être et dans son agir*» (p. 403-406). Lo que no vemos tan claro es que el *esse* que crea Dios sea el *esse total* (p. 403). Dios no crea el «*esse*», ni el «*ser*». Dios no creó el «*mundo*» como *totalidad*, aunque cree la totalidad de los *seres* que hay en el mundo. La creación no tiene un término único en el *ser*, sino muchos y muy distintos en cada uno de los *seres*, o de las sustancias individuales particulares. Por esto nos parece por lo menos abierto a la confusión hablar del *esse intensivo* y

de la creación primordial de la *totalidad del ser* (p. 537). ¿Puede, acaso, existir el *esse* puro, sin cosas que existan? (p. 539). A nosotros al menos nos parece imposible. Además, si el *esse intensivo* es el individuo sustancial (*étant*), ¿qué lugar y qué función quedan para la existencia? Porque Fabro nos explica que el *esse intensivo*, objeto de la creación, se divide en *esse essentiae* y *esse actus essendi* (p. 539). Pero ya hemos visto el sentido que Fabro asigna al *actus essendi*, en cuanto que lo relaciona con la forma sustancial.

Nuestra confusión aumenta al recordar que Fabro había dicho anteriormente que el *esse* es el «*abstrait*» de «*ens*». En lo cual vemos un caso más derivado de la no distinción entre la Filosofía primera y la Teología. Cuando hablamos en abstracto del *ens*, de la *essentia*, o del *esse*, estamos en el campo de la Filosofía primera. Pero en cuanto hablamos en concreto de *tal ens*, de *tal essentia*, o de *tal esse*, estamos ya dentro de alguna de las ciencias particulares, empezando si se quiere por la Teología, que estudia a Dios, y siguiendo por toda la restante escala de las que estudian los demás seres particulares. Y así el problema del ser, o de los seres ontológicos, existentes, y por lo tanto particulares, así como el problema del origen de esos seres por creación, o sea de la producción total de muchos seres (mundo) resultado de la acción infinita de un Ser particular, que es Dios, no le pertenece examinarlo a la Filosofía primera, sino en concreto a la Teología. Y desde luego a nosotros al menos nos parece que no quedan suficientemente deslindadas las jurisdicciones simplemente con decir que se trata de un problema «*métaphysique*». Creemos que por lo menos es conveniente precisar a qué parte de la «*Metafísica*» corresponde.

Tampoco nos parece que aclare mucho las cosas la distinción de que el *esse intensivo* pertenece al orden transcendental, y la creación al predicamental (p. 212, 214, 537, 623). Fabro dice que el orden predicamental es el orden *real*. ¿Equivaldría a la contraposición entre orden lógico y orden ontológico? El estudio de los «*predicamentos*» o de los modos de ser en abstracto le corresponde a la Filosofía primera, la cual abstrae de la existencia de los seres que puedan contenerse bajo esos predicamentos. En cambio el estudio concreto de esos seres, con todos sus caracteres diferenciadores, le corresponde a las distintas ramas de las ciencias particulares, cada una en su propio campo. Por lo demás, si el orden predicamental es el orden *real*, ¿no será también *real* el orden transcendental, donde Fabro coloca su *esse intensivo*, y donde creemos que también colocará a Dios?

Por último confesamos que nos suena a una leve exageración hablar de la «*enseñanza sublime de Parménides*» (p. 541). Más bien creemos que ese «*ser*» parmenidiano, redondo como una bola, en el cual no cabe ninguna distinción, ni diferenciación, ni ninguna clase de movimiento, tiene más de grosero que de sublime. ¿No sería una manera de vengarse con la burla de los pitagóricos, a cuya escuela perteneció el famoso eléata, y de la cual desertó, o fué expulsado?

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.