

El ente, el *esse* y la participación según Cornelio Fabro*

P. Dr. Alain Contat

1. CORNELIO FABRO Y LA CUESTIÓN DEL SER

En su primera obra mayor, el joven Tomás de Aquino nota que «el ente no dice la quiddidad, sino solamente el acto de ser»¹. Seguramente, el adverbio exclusivo *solamente* tiene aquí un alcance semántico, y no directamente metafísico, ya que el ente incluye siempre una quiddidad; y es por esto que el Doctor angélico precisará, en el momento cumbre de su carrera, que el ente no es otra cosa que «qui est (*quod est*)», de tal suerte que significa sintéticamente tanto la cosa (*quod*) como su acto de ser (*esse*)². Pero eso no impide que aquello por lo cual el ente es un ente es el *esse* y no la quiddidad: «Ente se dice como aquello que tiene el *esse*»³. En esta perspectiva, la pregunta que guía a la ciencia del ente en cuanto ente, es decir –para santo Tomás y sus discípulos– la metafísica, no podrá ser sino esta: «¿Qué es el *esse* del ente?». Como numerosos trabajos lo han establecido durante los siglos pasados, esta pregunta opone desde el primer momento la ontología tomista a aquellas de la tradición esencialista que descende de Scot a Wolff, y que condicionó fuertemente los destinos filosóficos de

* Título original «L'étant, l'esse et la participation selon Cornelio Fabro», publicado en *Revue Thomiste* 111 (Juillet - Septembre 2011), p. 357-402.

¹ S. THOMAS, *In I Sent.*, dist. 8, q. 4, a. 2, ad 2 (éd. Mandonnet): «Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum».

² Cf. ID., *Expositio Libri Peryermeneias*, Lib. I, lect. 5 (Marietti, n° 71 [20]): «Ens nihil est aliud quam quod est. Et sic videtur et rem significare, per hoc quod dico quod et esse, per hoc quod dico est».

³ ID. *Sententia super Metaphysicam* [en adelante: *In Metaph.*], Lib. XII, lect. 1 (Marietti, n° 2419): «Nam ens dicitur quasi esse habens».

la modernidad⁴. Para Suárez, por ejemplo, cuya influencia fue considerable, el ente que especifica la metafísica consiste en la esencia «real», es decir apta para existir⁵, con lo cual transforma la ciencia del ente en investigación de la quiddidad que puede tener el ser, y por lo tanto expulsa el *esse* fuera del dominio de la filosofía primera, o al menos lo rechaza a su periferia. En reacción contra este «oscurecimiento del ser», Heidegger ha querido, como todos saben, volver a colocar la pertenencia mutua del ser (*Sein*) y del ser-ahí (*Dasein*), es decir del hombre, en el corazón de la reflexión sobre el ente (*Seiendes*). De esto resulta que la cuestión directriz de la metafísica, o más bien del pensamiento (*Denken*), conduce de nuevo al ser del ente⁶, pero de una manera profundamente marcada por la revolución trascendental kantiana, en la medida que ella permanece cerrada a la trascendencia del *Esse* subsistente y creador.

⁴ Cf. por ejemplo Gustav SIEWERTH, *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seins-differenz*, Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, Düsseldorf, Schwann, 1963, p. 176-208; y por supuesto Étienne GILSON, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, ³2008, p. 124-186.

⁵ Cf. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, disp. II, sect. 4 (ed. Vivès, t. 25, Paris, 1861, n^o 5, p. 89): «Dico secundo: si ens sumatur prout est significatum hujus vocis in vi nominis sumptae, ejus ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum».

⁶ Cf. por ejemplo Martin HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, ⁵1987, p. 24; tr. cast.: *Introducción a la metafísica*, Trad. de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 38-39: «Ya hemos hecho algunas observaciones sobre la frecuente pregunta de qué se gana con tal diferenciación. Ahora sólo consideramos nuestro propósito. Preguntamos: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» En apariencia, en esta pregunta también nos atenemos sólo al ente y evitamos la vacía cavilación acerca del ser. Pero, ¿qué es lo que preguntamos propiamente? Preguntamos por qué es el ente como tal. Por tanto, preguntamos por el fundamento debido al que el ente *es* y *es lo que es* y debido al 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 ser».

El itinerario metafísico de Cornelio Fabro lo condujo rápidamente a releer con una mirada nueva el conjunto del corpus tomístico, para proponer en toda su radicalidad la cuestión sobre el *esse* del ente, lo cual lo llevará en consecuencia a tomar posición tanto sobre lo que él llamará la «flexión formalista» de la escolástica, incluso tomista, a partir del final de la Edad Media⁷, como sobre la obra del pensador de la Foresta Negra que él juzgará fuertemente estimulante en cuanto a su problemática, pero en definitiva «evasiva y decepcionante» en cuanto a sus resultados⁸.

El gran valor especulativo de la obra del P. Fabro está, entonces, en la rigurosa confrontación que siempre realiza entre los tres enfoques del ser que acabamos de trazar. A este propósito, es necesario subrayar que la atención privilegiada que nuestro autor acordó al *esse* del ente no debe inicialmente nada a Heidegger, ya que se remonta a una disertación sobre el principio de causalidad escrita en 1935, sobre un tema propuesto en un concurso de la Academia de Santo Tomás, en un contexto que no podría ser más extraño a la *Seinsfrage* planteada en los mismos años por el rector de la Universidad de Friburgo de Brisgovia. En su estudio, el

⁷ Cf. Cornelio FABRO, «L'Obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste», *Revue thomiste* 58 (1958), p. 443-472. El lector encontrará una bibliografía completa de los escritos del P. Fabro en el sitio internet *Cornelio Fabro - Pensatore essenziale* (URL=<http://www.corneliofabro.org>). Es de gran provecho la lectura de la autobiografía intelectual póstuma: C. FABRO, *Appunti di un itinerario*, Versione integrale delle tre stesure con parti inedite, Segni, EDIVI, 2011; como también de Rosa GOGLIA, *Cornelio Fabro: profilo biografico, cronologico, tematico da inediti*, Note di archivio, testimonianze, Segni, EDIVI, 2010.

⁸ Cf. C. FABRO, «Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso d'Aquino», en *Il Problema del fondamento*, *Sapienza* 26 (1973), p. 265-278; «Un filosofo elusivo-delusivo», *Osservatore Romano* (21-22 dicembre 1987), p. 3. Hemos intentado definir precisamente la relación metafísica de Fabro y Heidegger en A. CONTAT, «Il confronto con Heidegger nel tomismo contemporaneo», *Alpha Omega* 14 (2011), p. 195-266 [p. 229-244].

religioso de veinticuatro años muestra que el «principio de razón de ser», según el cual «todo lo que es tiene su razón de ser», no aclara verdaderamente el principio de causalidad, a pesar de los tentativos del P. Garrigou-Lagrange y de Jacques Maritain, y que la justificación rigurosa de la relación causal debe ser buscada en la doctrina de la participación. En efecto, «el ente por participación tiene por causa y depende del ser por esencia: si esta proposición es conocida *per se* (*per se nota*), la sola explicitación del contenido nocional del sujeto debe ser suficiente para fundar el valor y para justificar el asentimiento que el intelecto da al principio»⁹.

Aunque no lo parezca, Fabro abandona así el registro exclusivamente axiomático y conceptual sobre el cual una buena parte del primer neotomismo, fiel en eso al racionalismo leibniziano, había querido defender la causalidad, a favor de un registro que no es crítico pues es desde el inicio ontológico. Ya no se trata de reducir principios, es decir proposiciones, a una proposición absolutamente primera para nosotros, ya sea el principio de identidad o aquel de no contradicción¹⁰, sino que es necesario que el intelecto, más allá de la razón discursiva, vea que la actualidad fragmentaria de los objetos de nuestra experiencia reenvía a la actualidad plena de una fuente de ser que trasciende la experiencia. Lo que hace que esta operación sea posible, es el valor

⁹ C. FABRO, «La difesa critica del principio di causa», en *Esegesi tomistica*, «Cathedra sancti Thomae, 11», Roma, Pontificia Università Lateranense, 1969, p. 1-48 [p. 39]. Este estudio fue publicado por primera vez en *Rivista di filosofia neo-scolastica* 28 (1936), p. 102-141. Todas las traducciones de los textos de Fabro inéditos en español son nuestras.

¹⁰ En una obra póstuma, nuestro autor nos dice que él fue el único, sobre once participantes al concurso en cuestión, que no fundó el principio de causalidad en el principio de razón suficiente, tesis en la cual él diagnostica una «flexión racionalista del neo-tomismo»; cf. C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, La metafisica tomista & il pensiero moderno, Milano, Edizioni Ares, ²1997, p. 274-277.

a la vez cognitivo y real del nexo que une el *esse* del ente por participación al *Esse* por esencia:

Para santo Tomás, al menos en este punto, la exigencia conceptual coincide con la exigencia ontológica y real: el ente por participación no se comprende, esto es no se comprende en su ser, *no es*, si este no está en dependencia del ser por esencia¹¹.

Al escribir aquello, el joven filósofo estigmatino traza el eje vertical del ser, que no dejará de explorar, en los dos sentidos, durante el curso de su larga carrera: el ente que la inteligencia humana puede captar tiene el ser en virtud de un acto de ser (*esse*) finito; este depende del Ser infinito que lo ha creado con una esencia que es el principio de su finitud; la relación del ente a su *esse* limitado, como también el de este *esse* al *Esse* ilimitado de Dios, es una relación de participación.

De manera un poco esquemática, la reflexión ininterrumpida del P. Fabro sobre el *esse* del ente se distribuye en tres grandes períodos. El primero está marcado por su disertación doctoral, titulada *La Nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, defendida en el Angelicum en la facultad de teología –la cosa era entonces posible– el 28 de octubre de 1937. Sobrepasando ampliamente la media de los trabajos romanos de su época en información histórica y en profundidad especulativa, esta tesis, de la cual su autor publicará durante su vida tres ediciones sucesivas¹²,

¹¹ C. FABRO, «La difesa critica del principio di causa»... p. 41. En apoyo de su tesis, el A. cita el *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 1: «Esse quod rebus creatis inest, non potest intelligi, nisi ut deductum ab esse divino».

¹² Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, ¹1939; Torino, Società editrice internazionale, ²1950; Torino, Società editrice internazionale, ³1963. La tercera versión es retomada en «Opere Complete, 3», Segni, EDIVI, 2005. Citaremos siempre a Fabro siguiendo la edición de las obras completas, cuando el texto en causa se encuentre ya disponible.

fue para Cornelio Fabro aquello que la cuarta edición de *Thomisme* fue para Étienne Gilson, queremos decir el descubrimiento y la tematización de una ontología que excede a Platón como también a Aristóteles, y que está centrada sobre el *esse* tomista como «actualidad de todas las cosas, comprendidas las mismas formas»¹³. Un examen minucioso de los textos de santo Tomás establece que la composición de la esencia y del *esse* en la sustancia creada, y especialmente en la sustancia separada, encuentra su explicación en la participación del ente de la perfección primordial del *esse* según la delimitación indicada por la esencia. La segunda fase de este recorrido metafísico está claramente marcada por el curso enseñado desde el 17 al 26 de noviembre de 1954 en la Universidad de Lovaina, en la cátedra Cardenal Mercier. Con lo enseñado en este curso su autor preparará algunos años más tarde una monumental obra, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, de la cual existen dos versiones, una francesa y la otra italiana¹⁴, y que puede considerarse con todo derecho como su obra maestra. En tres partes, «La formación del “esse” tomista», «La causalidad del ser», «La dialéctica de la causalidad», Fabro quiere mostrar ante todo que el *esse* es el «mediador transcendental» de la causalidad creadora, porque es «el efecto propio de Dios»¹⁵. De esto resulta en primer lugar que la creación no es sino la donación

¹³ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 4, a. 1, ad 3: «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».

¹⁴ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino*, Torino, Società editrice internazionale, 1960, disponible actualmente en «Opere Complete, 19», Segni, EDIVI, 2010; ID., *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications universitaires de Louvain / Paris, Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1961. Se verá que los dos textos no son exactamente iguales, especialmente en cuanto a la distribución de los capítulos.

¹⁵ Cf. por ejemplo S. THOMAS, *Quodlibet* XII, q. 5, a. 1, c: «Proprius effectus Dei est esse».

de un *esse* participado a una esencia participante, y en consecuencia que el obrar de la creatura se resuelve metafísicamente en la participación dinámica del *esse*, mediado por la naturaleza de la cosa. En el transcurso de su demostración, el autor compara sus posiciones con las grandes doctrinas del ser, desde Parménides hasta Heidegger, pasando especialmente por Platón, Aristóteles, el Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, Hegel. El tercer y último período puede ser caracterizado como una profundización del segundo, según un método histórico-especulativo que compromete a Fabro en una confrontación cada vez más reñida con la filosofía moderna y contemporánea. Iniciado en 1957 con *Dall'essere all'esistente*¹⁶ que se centra en Hegel, Kierkegaard, Heidegger y Blondel, prosigue con los dos volúmenes de la *Introduzione all'ateismo moderno* de la cual la edición definitiva aparece en 1969¹⁷, y termina con *La Prima riforma della dialettica hegeliana*, obra concluida en 1988 y publicada póstuma en 2004¹⁸. Estas grandes obras ponen fuertemente en evidencia el riesgo de vaciamiento (*svuotamento*) que amenaza al *Sein* de Hegel como a aquel de Heidegger a causa del acoplamiento dialéctico con la nada que les es común, y les opone la plenitud del *esse* tomista, sin dejar sin embargo de rendir homenaje a la grandeza filosófica de estos dos adversarios. En el centro de esta tercera etapa, el mismo Fabro sitúa un estudio elaborado entre 1967 y 1974, cuya versión definitiva fue publicada en inglés bajo el título de *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation*¹⁹. A

¹⁶ Cf. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Hegel, Kierkegaard, Heidegger et Jaspers, Brescia, Morcelliana, ¹1957; ²1965; Milano, Marietti, ³2004 (curiosamente, el capítulo VIII de las dos primeras ediciones, dedicado a Blondel, no ha sido publicado en la tercera).

¹⁷ Cf. ID, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, Editrice Studium, ¹1964; ²1969.

¹⁸ Cf. ID, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, Segni, EDIVI, 2004.

¹⁹ Cf. C. FABRO, «The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation», *Review of Metaphysics* 27 (1974), p. 449-491. La

lo largo de estos tres períodos, Fabro no ha dejado jamás de publicar estudios específicamente tomistas, en los cuales el propósito teórico está habitualmente apoyado en el análisis crítico de otras filosofías. Las dos recopilaciones de artículos *Esegesi tomística*²⁰ como *Tomismo e pensiero moderno*²¹ son ejemplos en este sentido.

Pensador eminentemente especulativo que lega a la posteridad dos vastas síntesis sobre el ser y la participación, Fabro desconfiaba un poco de las presentaciones demasiado linealmente sistemáticas de la metafísica tomista, porque temía que el formalismo de la estructura oscureciera, en lugar de revelar, la riqueza de la *virtus essendi*²². Nosotros quisiéramos a pesar de ello intentar presentar aquí de la manera más coherente posible las etapas de la filosofía del ser tal como las concibe nuestro autor.

2. DEL ENTE AL SER MISMO SUBSISTENTE: LAS ETAPAS DE LA RESOLUTIO MÉTAPHYSIQUE

En el tomismo, la metafísica tiene por ámbito de investigación (*subiectum*) el ente en cuanto ente; y como toda ciencia, busca primeramente los principios de su «sujeto», entre los cuales en el primer rango figura el *esse* por el que el ente es justamente un ente.

importancia de este artículo en el itinerario de nuestro autor es explicada en ID., *Appunti di un itinerario...*, p. 40 y p. 59-70.

²⁰ Cf. ID., *Esegesi tomistica*, «Cathedra sancti Thomae, 11», Roma, Pontificia Università Lateranense, 1969.

²¹ Cf. ID., *Tomismo e pensiero moderno*, «Cathedra sancti Thomae, 12», Roma, Pontificia Università Lateranense, 1969.

²² Cf. ID., «L'emergenza dell'atto di essere in S. Tommaso e la rotura del formalismo scolastico», en *Il Concetto di «Sapientia» in san Bonaventura e san Tommaso*, Testi della I Settimana Residenziale di Studi Medievali, Palermo, Officina di Studi Medievali, 1983, p. 35-54 [p. 51]: «La riflessione metafisica ha esigenze e ritmo capovolti rispetto alla riflessione formale che badi anzitutto alla chiarezza nozionale ed ai rapporti di subordinazione e correlazione nozionali».

Ahora bien, este *esse*, Fabro lo repetirá a menudo, es en sí mismo un acto, y no un contenido, es decir que no es objetivable a la manera de una determinación formal²³. Es por este motivo que el método de la metafísica no es enteramente reducible a los instrumentos científicos elaborados por Aristóteles –abstracción, inducción o deducción– si bien los presupone, y requiere en consecuencia un procedimiento propio, que el filósofo estigmatino gustará llamar *resolutio*:

Debe ser, este *esse*, el acto de todo acto; pero ¿cómo lo descubrimos? ¿Por experiencia o por demostración? Por experiencia, conocemos el hecho de la existencia (la nuestra y la de otros); por demostración, obtenemos, por ejemplo, la exigencia de la existencia de Dios; por reflexión o abstracción, accedemos a las esencias de las cosas. Según Santo Tomás, el *esse* como *actus omnium actuum* es captado, parece, no propiamente por abstracción, lo cual vale para las esencias, sino por «reducción» o resolución, lo cual es un pasaje de acto en acto²⁴.

²³ Cf. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente...*, ³2004, p. 61: «*L'essere non è quindi una realtà definita, ma è l'attualità di ogni realtà. L'essere non è un contenuto, ma l'inesauribile contenente. L'essere non è un concetto, ma è l'atto di presenza dell'ente per cui s'illumina nella coscienza la verità dell'ente e dei suoi contenuti e concetti (El ser no es por lo tanto una realidad definida, sino que es la actualidad de toda realidad. El ser no es un contenido, sino el inagotable continente. El ser no es un concepto, sino que es el acto de presencia del ente, por el cual se ilumina en la conciencia la verdad del ente y de sus contenidos y conceptos)*».

²⁴ «Il doit être, cet *esse*, l'acte de tout acte; mais comment le découvrons-nous? Par expérience ou par démonstration? Par expérience, nous connaissons le fait de l'existence (la nôtre et celle d'autrui); par démonstration, nous obtenons, par exemple, l'exigence de l'existence de Dieu; par réflexion ou abstraction, nous accédons aux essences des choses. D'après saint Thomas, l'*esse* comme *actus omnium actuum* est saisi, semble-t-il, non proprement par abstraction, ce qui vaut pour les essences, mais par "réduction" ou résolution, ce qui est un passage d'acte à acte» ID., «Notes pour la fondation

Según santo Tomás, la *resolutio*, es decir literalmente el análisis, es el proceso gracias al cual el razonamiento (*inquisitio*) hace retornar el efecto complejo, anterior en el orden del conocimiento, a sus causas simples, anteriores en el orden del ser, mientras que la *compositio*, es decir la síntesis, designa el proceso inverso. Él distingue la *resolutio secundum rationem*, que reduce el dato a sus causas intrínsecas, y la *resolutio secundum rem*, que remonta a sus causas extrínsecas²⁵. Es así que la filosofía de la naturaleza «resuelve» el ente móvil en la forma y la materia, causas intrínsecas, luego en el fin y en el agente, causas extrínsecas. Analógicamente, la filosofía primera debe «resolver» el ente en cuanto ente en el acto de ser y en la esencia, principios intrínsecos, y a continuación en el Ser mismo subsistente, es decir Dios, que es la causa extrínseca eficiente, ejemplar y final. En la perspectiva de Cornelio Fabro, este doble proceso implica ciertamente, entre otras cosas, la abstracción y la definición de las esencias y, en una cierta medida, la noción misma de esencia, así como la demostración de la existencia de Dios y la identidad, en este, de la esencia y del *esse*; pero la definición y la demostración, de los cuales

métaphysique de l'être», *Revue thomiste* 66 (1966), p. 214-237 [p. 214-215]. La misma doctrina en ID., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino...*, p. 229.

²⁵ Sobre la *resolutio*, ver *Sum. theo.*, I^a-II^{ae}, q. 14, a. 5, c: «Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius: utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices»; y sobre todo *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 1, sol. 3, c. (ed. Leonine, t. 50, 1992, p. 162): «Ratio enim, ut prius dictum est, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas uel effectus extrinsecos; componendo quidem cum proceditur a causis ad effectus, quasi resolviendo cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod cause sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes [...] Quandoque uero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas; componendo quidem quando a formis maxime uniuersalibus in magis particulata proceditur, resolviendo autem quando e conuerso, eo quod uniuersalius est simplicius». Cf. también *In Metaph.*, Lib. II, lect. 1 (Marietti, n° 278).

los *Analíticos Posteriores* ofrecen la teoría detallada, no alcanzan sino la periferia del *esse*, como en oblicuo, a través del *quod quid erat esse* que lo especifica y del ente que lo recibe. Para explorar, en la medida que es posible al espíritu humano, el fundamento del ente, es necesario que el intelecto *vea*, en un primer momento, que el ente es tal, más allá de su presencia y sus manifestaciones empíricas, en virtud de un acto de ser que es la fuente de toda su actualidad, lo que corresponde al proceso *secundum rationem*, que permanece en la inmanencia del ente creado; luego es necesario que el mismo intelecto *vea* de nuevo, en un segundo momento, que todo ente cuyo *esse* es finito por una esencia limitante implica un *Esse* infinito y subsistente, que no tiene otra esencia que él mismo, lo cual corresponde al proceso *secundum rem*, que se eleva a la trascendencia del *Ser* creador y separado. Es por esta ascensión, más intelectual que propiamente racional, que se eleva desde la realidad empírica en acto al Acto subsistente de ser, que la *resolutio* metafísica excede a los demás procedimientos que ella integra²⁶. Nuestro autor asocia así el modo propiamente intelectual de la metafísica (su *procedere intellectualiter*) a la capacidad de visualizar, grado por grado, la actualidad del ser, y de captar el vínculo que une el ser participado al Ser imparticipado.

a) La resolución del ente *secundum rationem*

A partir de su tesis sobre *La Nozione metafisica di partecipazione*, publicada en la vigilia de la guerra, Fabro elabora una primera clasificación jerárquica de la «noción de ser», organizada en tres planos de profundización creciente. Veinte años más tarde, retoma esta tabla en un estudio sobre «La problematica dello “esse” tomistico», no sin aportarle algunas modificaciones. Para

²⁶ Para una exposición completa de la *resolutio* metafísica según Fabro, cf. Jesús VILLAGRASA, «La *resolutio* come metodo della metafisica secondo Cornelio Fabro», *Alpha Omega* 4 (2001), p. 35-66.

comprender el itinerario investigativo de la metafísica que nuestro autor busca delinear, nos parece oportuno comenzar realizando una sinopsis de estas dos sistematizaciones del *ens* y del *esse*. He aquí entonces una tabla en cuyo interior hemos traducido el texto de 1939 en la columna de la izquierda²⁷ y aquel de 1959 en la de la derecha²⁸:

I. (a) Una *primera noción de ser*, aquella que señala el primer despertar de nuestra facultad intelectual - es fruto de una abstracción, casi formal, a partir de una percepción particular de orden concreto: en alemán, se la llamaría *Dingsein* [...].

Hay una «noción inicial» de *esse* (y de *ens*), que es el acto del ente en el sentido más indeterminado, aquel que santo Tomás indica alguna vez como el *esse commune*: el *esse* puede significar no importa que realidad y actualidad, la esencia (*albedo*) y el *actus essendi*, la pertenencia al orden real como al orden lógico. Se la llama noción inicial porque es tomando conciencia y reflexionando sobre ella que comienza la investigación metafísica [...]

²⁷ C. FABRO, *La Nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 187-188.

²⁸ ID., «La problematica dello “esse” tomistico», en ID., *Tomismo e pensiero moderno...*, p. 107-108.

II. En la reflexión filosófica, distinguimos netamente (b) un *ser formal*, es decir un ser como esencia que existe *Etwassein*; (g) un *ser actual* como acto de la esencia, *Wirklichsein*; y (d) un *ser lógico*, como verdad, *Wahrsein*.

III. Finalmente podemos llegar, por medio de la reflexión metafísica intensiva, a (e) una noción de ser que es la *síntesis*, en la cual vienen a encontrarse fusionadas todas las formalidades y perfecciones particulares con la remoción de toda potencialidad.

En segundo lugar sigue la «noción metodológica» del *esse* como «acto» del ente, es decir como principio que realiza una formalidad o perfección real: en esta noción se determina la relación de la esencia al *esse* en vista de la última determinación del real sea del finito en sí mismo, sea del finito respecto al Infinito [...]

Como tercera y última viene la «noción intensiva» de *esse*, según que se asume con santo Tomás (y Hegel), que el *esse* como tal expresa la perfección absoluta y el plexo emergente (*plesso emergente*)* de todas las perfecciones, las cuales así manifiestan las participaciones del mismo *esse*.

Habiendo nuestro autor trazado de este modo el itinerario de la *resolutio secundum rationem*, nos permite analizar las etapas.

La noción inicial del ente

Todos los lectores de santo Tomás conocen bien la fórmula que el *Comentario a las Sentencias* toma prestada de Avicena: «Aquello que “cae” en primer lugar en la concepción (*imaginatione*) del intelecto es el ente, sin el cual nada puede ser aprehendido por el intelecto»²⁹. El *ens* es así el *primum cognitum* de nuestra

* Fabro utiliza aquí dos términos que son propios de su léxico y que el ama particularmente: a) el substantivo *plesso*, cuya traducción literal sería

inteligencia, según una primacía a la vez cronológica y noética, lo cual interesa mucho a la filosofía primera, porque implica que todo aquello que conocemos es implícitamente, y desde el origen, conocido como algo que es en sí un ente, bajo cualquier título³⁰. Sobre este plano, que es el del conocimiento común, la noción de ente es solamente co-ejercida por la intelección, y no aún explicitada por la misma, si bien está presente en todo objeto aprehendido. Ahora bien, aquello que nosotros conceptualizamos ordinariamente, es una quiddidad real (o más exactamente aquello que para nosotros ocupa su lugar, si es verdad que ignoramos lo que es una mosca³¹), y aquello que nosotros formalizamos en ella, es la esencia que es, no directamente el hecho de que esta esencia es, y menos aún el acto de ser, o *esse*, en virtud del cual ella es. De ello se sigue, para el Fabro de los años '40, que el *ens* que es el objeto propio de nuestra inteligencia es el *ens nominaliter sumptum*, más que el *ens participialiter sumptum*³². Si, en esta etapa, la

«complejo» o «conjunto», y que significa, como aquí, la integral de las perfecciones en acto en el supósito, o bien, muy frecuentemente, la dupla entitativa constituida por la esencia y el *esse*; b) el participio *emergente* - encontramos también el sustantivo *emergenci-*, que reenvía a la «emergencia» del *esse* sobre las perfecciones que él funda, es decir, a su trascendencia y a su irreductibilidad.

²⁹ S. THOMAS, *In I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 3, c: «Primum quod cadit in imaginatione intellectus est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu». La formulación cambia algo más tarde, pero la doctrina permanece perfectamente constante en la obra del Doctor común; cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, c; q. 21, a. 1, c; *De potentia*, q. 9, a. 7, ad 15; *Sum. theol.*, I^a, q. 5, a. 2, c; q. 16, a. 4, ad 2; I^a-II^{ae}, q. 55, a. 4, ad 1; q. 94, a. 2, c.

³⁰ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 79, a. 7, c: «Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis».

³¹ Según una célebre cita de santo Tomás: cf. *In Symbolum Apostolorum*, Prol.

³² Cf. C. FABRO, *Percezione e pensiero*, «Opere Complete, 6», Segni, EDIVI, 2008, p. 380: «[...] l'oggetto proprio dell'intelligenza è l'*ens* come realtà di un'essenza in quanto esiste e non l'esistenza in quanto è atto di un'essenza: è l'*ens nominaliter* di S. Tommaso e dei vecchi tomisti, non l'*ens participialiter sumptum* come vuole il Gaetano [...] el objeto propio de la inteligencia es el ens [comprendido]

actualidad de la esencia, es decir su realidad, subyace en la noción de ente, sin embargo permanece en un segundo plano.

La entrada en metafísica –privilegio reservado a una muy pequeña aristocracia del pensamiento– adviene cuando el intelecto, tomando conciencia de que conoce todas las cosas a la luz del ente, se pregunta de manera reflexiva por aquello que este es precisamente en cuanto ente³³, y se pone entonces la cuestión del ser. En este momento, objetiva la «noción inicial de *ens*» en sí misma, lo cual invierte el orden de prioridad cognitiva entre la esencia y su ser en acto, pasando este al primer plano, sin dejar sin embargo de ser el acto de un contenido: Fabro subrayará todavía, con santo Tomás, que nuestra inteligencia no puede comprender sino aquello que tiene el ser, y no el *esse* directamente³⁴. Un nuevo concepto de ente aparece así en el principio de la filosofía primera, sobre cuyo alcance y origen nuestro autor no ha dejado jamás de interrogarse. En su tesis del período anterior a la guerra, él lo refiere aún a la «abstracción formal», considerando entonces al ente como la más universal de todas las formalidades que la

como realidad de una esencia en cuanto esta existe, y no la existencia en cuanto que es el acto de una esencia: es el ens nominaliter sumptum de santo Tomás y de los ancianos tomistas, no el ente participialiter sumptum como lo quiere Cayetano». Señalamos que la interpretación que propone Fabro del *ens primum cognitum* ha sido objeto de una excelente tesis de Luis ROMERA OÑATE, *El Primado noético del «ens» como «primum cognitum»*, Análisis de la posición de Cornelio Fabro, «Excerpta e dissertationibus in philosophia, 1», Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991, p. 223-331. Ulteriormente, nuestro autor toma netamente distancia de la terminología *ens nominaliter - ens participialiter* en *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin...*, p. 307.

³³ Cf. C. FABRO, *Percezione e pensiero...*, p. 468: «La metafisica non si pone che nel pensiero riflesso quando si ha la conoscenza esplicita dell'ente in quanto ente, alla quale ben pochi hanno la capacità e la possibilità di potersi elevare».

³⁴ Cf. S. THOMAS, *Super librum de causis*, lect. 6: «Illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non est capabile ab intellectu».

inteligencia puede abstraer a partir del concreto; pero ya entonces matiza su discurso con un «quasi», sin dudas porque el ente contiene todos los entes y por eso, no puede ser separado de aquello de lo cual es «abstraído». En 1959, y durante todo el resto de su carrera, Fabro caracteriza al *esse* como el acto del ente, y al *ens*, en consecuencia, como aquello que tiene un cierto ser en acto; sea esta actualidad la de una substancia, la de un accidente, o incluso simplemente aquella que un concepto o ser de razón recibe por y en la intelección, la noción de «ente» reenvía inmediatamente a una actualidad, y mediatamente, en razón de su misma indeterminación, a la actualidad de toda actualidad. Ahora bien la inteligencia puede abstraer, es decir asimilar, formas; pero el acto en cuanto acto real es inasimilable, de suerte que el *ens* no puede ser el resultado de un proceso abstractivo. Es por eso que Fabro podrá fijar en 1983 su posición sobre el estatuto noético de este ente que la inteligencia ejercita en toda intelección, y que la filosofía primera se esfuerza en tematizar:

El *ens* constituye el objeto absolutamente primero de nuestro conocer: santo Tomás no habla de *intuitio*, menos aún de *abstractio*, sino simplemente de *apprehensio*, que es la operación más evidente y más inmediata, y en consecuencia la más importante³⁵.

Él recusa así no solamente la doctrina del tercer grado de abstracción formal heredada de Cayetano y vehiculada por el tomismo de escuela, sino también dos otras teorías contrarias sobre la constitución del sujeto de la metafísica, aquella de la intuición del ser entonada por Maritain, contra la cual el texto citado está explícitamente dirigido, y aquella del juicio de separabilidad, que el P. Luis-Bertrand Geiger propuso en 1947 en

³⁵ C. FABRO, «Problematika del tomismo di scuola (nel 100° anniversario della nascita di J. Maritain)», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 75 (1983), p. 198 [p. 187-99].

un célebre artículo, y que compartieron desde entonces numerosos tomistas³⁶. Para Fabro, el *ens* y el *esse* que lo funda son dados a la inteligencia desde que, pasando al acto, ella adquiere el *habitus* de los primeros principios, de los cuales la noción de ente es justamente la raíz³⁷; de este modo, ilumina y precede todo nuestro conocimiento intelectual, siendo anterior, de alguna manera, a la distinción de la aprehensión y del juicio. Hay que tener entonces cuidado de interpretar mecánicamente el paralelismo que a veces introduce santo Tomás entre las dos operaciones del espíritu y los dos principios del ente finito. Es necesario ante todo remarcar, a este propósito, que esta simetría no es sino mencionada en las obras de juventud³⁸; y sobre todo es preciso subrayar que la inteligencia no procede, de una operación a la otra, de la esencia posible a la esencia existente, de lo cual resultaría una absurda anterioridad del posible sobre el real, sino más bien del ente aprehendido al ente juzgado, es decir del ente simplemente conocido, por ejemplo «tilo» (del cual la actualidad de ser es ser tilo), al ente reflexivo, por ejemplo «esto es un tilo» (esto tiene el ser en acto que conviene al tilo). Independientemente de la problemática de las dos operaciones del

³⁶ Sobre estas tres posiciones que se convirtieron en clásicas en el siglo XX, ver JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus thomisticus*, vol. I. *Ars logica*, IIª Pars, q. 27, a. 1 (ed. Reiser, Torino, Marietti, 1948, p. 820 b 22-40); Jacques MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existent*, Paris, Paul Hartmann, 1964, p. 37-61; L.-B. GEIGER, «Abstraction et séparation d'après saint Thomas *In De Trinitate*», q. 5, a. 3», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31 (1947), p. 3-40. Estas soluciones son criticadas, en un contexto más vasto y más denso, por C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 49-73.

³⁷ Cf. *In Metaph.*, Lib. IV, lect. 6 (Marietti, n° 66).

³⁸ En efecto, el paralelismo entre la aprehensión y la composición/división por una parte, y entre la quididad y el *esse* por otra (que corresponde por lo demás a aquel que Fabro llama *esse in actu*, y no *esse ut actus*), se encuentra en *In I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1, c y ad 7; dist. 38, q. un., a.3, c.; *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 3, c. Desde el *De veritate*, q. 14, a. 1, c, la segunda operación no es más puesta en relación con el *esse*.

espíritu, es pues por la interrogación sobre el *esse* del ente que la inteligencia accede al dominio de la metafísica. Para ser un *subiectum*, es decir un campo de investigación, el *ens ut ens* se presenta al inicio como una cuestión sobre aquello que hay de más radical en nuestra experiencia del real: el ser en acto de los objetos que nosotros encontramos en el mundo³⁹. En efecto, desde el momento en que la tercera de las ciencias especulativas está, sino completada, al menos construida, es entonces posible comparar su «sujeto» a aquel de los dos primeras, y de anunciar reflexivamente que el ente en cuanto ente se caracteriza, desde un punto de vista que es por cierto aquel de la esencia más bien que aquel del *esse*, por la separabilidad de toda materia, como lo hace el Doctor angélico en varias ocasiones⁴⁰. Pero, lo que representa un problema para la metafísica tal como la ve Fabro, en su naturaleza propia y también en la obra de santo Tomás, es el acto de ser que, en el ente, «emerge» por encima de su contenido, y no primeramente la existencia de sustancias inmateriales, como parece que era el caso de los dos grandes filósofos socráticos⁴¹.

³⁹ Cf. C. FABRO, «The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of Metaphysics», en ID., *Tomismo e pensiero moderno...*, p. 319-357 [p. 355]: «[...] just as the *notio entis* is a synthesis of content and act, so also it is a certain ineffable form of “conjoint apprehension” of content on the part of mind and of act on the part of experience: not, be it noted well, on the part of any sort of experience, that is, not the mere fact of existence, but the experience of the simultaneous awareness of the being-in-act of the world in relation to consciousness and of the actuation of consciousness in its turning to the word».

⁴⁰ Por ejemplo en *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 3 y 4; *In Metaph.*, Lib. IV, lect. 5 (Marietti, n° 593); Lib. VI, lect. 1 (Marietti, n° 1162-1165); *Sententia Libri De sensu et sensato*, lect. 1 (Marietti, n° 1).

⁴¹ Sobre la «emergencia» del *esse* en el ente, cf. C. FABRO, «L'emergenza dello *esse* tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo. L'origine trascendentale del problema», en *L'Atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Atti del Colloquio internazionale su l'Atto aristotelico e le sue ermeneutiche (Laterano, 17-18-19 gennaio 1989), A cura di M. Sanchez Sorondo, Roma, Herder - Università

«Parvus error in principio magnus est in fine»⁴²: como Hegel, santo Tomás y los mejores de sus discípulos saben que el destino de una filosofía se juega desde su comienzo (*Anfang*); por lo cual es capital, para la metafísica del *esse*, que ella no se engañe sobre la noción inicial de ente. Ahora bien dos peligros la amenazan, según nuestro autor, desde la salida. El primer riesgo está ligado al enraizamiento sensible de nuestro conocimiento, en virtud del cual el ente que nos es más connatural es la quiddidad de la cosa material. Esta, en efecto, se nos presenta como una forma inteligible que posee un individuo que entra en el campo de nuestra experiencia posible. La gran tentación es entonces de comprender al ente a través de una simple generalización del τὸδε τι y de reducirlo a un contenido mínimo dotado de una esencia universalizable y de una existencia actual o solamente posible. En esta hipótesis, el sujeto de la metafísica puede ser designado como aquel que tiene una quiddidad que existe o que es capaz de existir fuera del espíritu, como lo piensa la escolástica formalista que hemos evocado al inicio de este estudio. Fabro caracteriza una tal noción de ente a través del binomio «concreto-formal»: concreto, respecto del referente sensible complejo; formal, en razón del universal inteligible idealmente simple (la quiddidad posible). El otro peligro inicial que es preciso evitar se encuentra en oposición de contrariedad con el primero: en lugar de situar el punto de partida de la metafísica en el universal máximo que engloba la

Lateranense, 1990, p. 170: «Come forma partecipiale *ens* dice l'essere in atto e come participio del verbo essere ente dice l'essere in atto del verbo essere. Perciò, ed è la prima conclusione importante, *ens* come participio di *esse* ha la *doppia* emergenza, quella comune a tutti i participi che esprimono l'essere in atto e quella sua speciale di essere il participio di *esse* che è il verbo incluso in ogni verbo». Respecto a cuanto concierne la posición de Platón y luego la de Aristóteles, como evolución de la φύσις cf. Giovanni REALE, *Storia della filosofia antica*, II. *Platone e Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, p. 59-67 y p. 388-395.

⁴² S. THOMAS, *De ente et essentia*, Proemium (Marietti, n° 1), que se basa en *ARISTOTELE, Traité du ciel*, I, 5, 271 b 8-9.

totalidad de los existentes singulares posibles, es decir de la parte del objeto, se lo busca en la condición de posibilidad trascendental que funda la totalidad de los fenómenos cognitivos posibles, es decir de la parte del sujeto. Se llega entonces a postular un horizonte de aparición que precede a todo contenido susceptible de aparecer en el espíritu, sin todavía identificarse con ninguno. Se trata de la «apertura» antipredicativa de Heidegger (*die Offenheit des Offenen*)⁴³, o sobre todo, bajo una forma diferente, de la «anticipación» (*Vorgriff*) que, para Johann Baptist Lotz y todo el tomismo trascendental de lengua alemana, hace posible el juicio, acto intelectual por excelencia. En efecto, para atribuir legítimamente un predicado a un sujeto, la inteligencia debe reconocer en este un modo de ser de aquel, lo que supone que ella anticipa previamente la plenitud ilimitada de todos los modos de ser posibles⁴⁴. De esta manera, una conciencia atemática del *esse* precede y funda la actividad judicativa del intelecto. Fabro califica como «trascendental-abstracto» este tipo de *a priori* ontológico: trascendental, según la anticipación específicamente moderna del término; abstracta, con el sentido –aquí– de indeterminada. Una y otra posición, formalista y trascendental, son inadmisibles, porque ellas aprisionan el pensamiento en un espacio vacío, sea aquel de las esencias posibles o aquel de un horizonte sin contenido:

...en la primera posición (formalismo escolástico) no se ve cómo la esencia, concebida como posible y reducida a la no-contrariedad, pueda pertenecer al acto de ser y «ocupar» la conciencia como acto en acto; en la segunda

⁴³ Ver por ejemplo la célebre conferencia de M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, ⁷1986, § 4, p. 15-19; ID., *De la esencia de la Verdad*, en *Hitos*, Trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 151-171.

⁴⁴ Ver por ejemplo Johannes Baptist LOTZ, *Die Identität von Geist und Sein, Eine historisch-systematische Untersuchung*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1972, p. 192-226.

posición (moderna) no se ve como al *Sein* indeterminado pueda pertenecer el *Dasein* o sea como la conciencia, que se ha vaciado a sí misma, pueda *después* «determinarse» en el sentido de «calificarse» a sí misma y «darse» un contenido⁴⁵.

Si bien se suceden históricamente y se excluyen teóricamente, el *ens* formalista y el *Sein* trascendental son solidarios entre sí como las dos caras del mismo olvido del *esse*, porque tienden a disolver el ser en el posible, objetivo para uno, proyectivo para el otro.

A esta inmersión del ser en el posible que no es, es necesario oponer su «emergencia» en el seno del ente que es. Esta es doble. Si el ente, en primer lugar, es justamente designado en sí mismo como *ens*, y no como *res* o como *unum*, es porque él debe todo aquello que es a su *esse*: la verdadera noción inicial de ente deja entrever la primacía fontal del acto de ser sobre todas las determinaciones de la cosa, incluso sobre su existencia. Y si el mismo ente, en segundo lugar, es aun designado como *ens* en relación a la actividad intelectual, y no como *verum*, es porque esta no puede ponerse en movimiento, en último análisis, más que por un *esse* que la trasciende: la verdadera noción de *ens primum cognitum* reenvía necesariamente a una actualidad que no es aquella de la conciencia⁴⁶. Este ente cuyo *esse* sobrepasa y funda a la vez el

⁴⁵ C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana...*, p. 226.

⁴⁶ Cf. C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, La metafísica tomista & il pensiero moderno..., p. 160: «“Ente” indica il tutto in atto del reale nella sua ultima e propria realtà in atto: l’*esse* come atto proprio dell’ente in quanto ente, cioè in quanto indica il reale che ha superato sia l’abisso vuoto del nulla come la molteplicità vuota categoriale del possibile; non è l’atto rivelato dal pensiero nel giudizio, ma piuttosto l’atto che è dato al pensiero e che rende operoso e operante l’attuarsi del pensiero stesso [...] (“Ente” indica el todo [concreto] en acto del real en su última y propia realidad en acto: el *esse* como acto propio del ente en cuanto ente, esto es en cuanto indica el real que ha superado sea el abismo vacío de la nada como la multiplicidad vacía categorial del posible; no es el acto revelado por el

contenido categorial y la adquisición intencional, Fabro lo llama «concreto-trascendental»: concreto, porque el ente en sentido fuerte es siempre, en el campo de nuestra experiencia, un complejo de perfecciones que dependen del acto de ser; trascendental, no ya en el sentido moderno, sino en el sentido clásico del término, porque el ente contiene todo lo que la cosa tiene de ser y todo lo que la inteligencia puede conocer en ella⁴⁷. En síntesis, el *ens* que la metafísica problematiza y tematiza debe siempre describirse como «aquello que *tiene* el ser», y jamás como «aquello que *puede* ser»⁴⁸.

La noción metodológica del ente

El ente real entonces está siempre más allá de la conciencia que el espíritu creado puede tener de él; pero este ente «se dice en muchos sentidos»⁴⁹. Para constituirse en disciplina científica, la metafísica debe poder apoyarse sobre un primer análisis sistemático de los significados que reviste el término *ens*. Es el rol de la «noción metodológica de ente», que asume sin rodeos la heredad aristotélica. En el libro de las «acepciones múltiples», el

pensamiento en el juicio, sino más bien el acto que es dado al pensamiento y que vuelve operativo y pone en acción el actuarse mismo del pensamiento [...]».

⁴⁷ Cf. ID., *La Prima riforma della dialettica hegeliana...*, p. 235: «Il punto di partenza costitutivo del pensare non è quindi né il concreto formale (il singolare determinato della Scolastica formalistica), né l'apriori formale o astratto trascendentale o *cogito* vuoto dell'immanenza moderna, ma l'*ens* ch'è il concreto trascendentale (*El punto de partida constitutivo del pensamiento no es entonces ni el concreto formal (el singular determinado de la Escolástica formalista), ni el apriori formal o abstracto trascendental o cogito vacío de la immanencia moderna, sino el ens que es el concreto trascendental*)».

⁴⁸ Cf. ID., *La Svolta antropologica di Karl Rahner*, «Opere Complete, 25», Segni, EDIVI, 2011, por ejemplo p. 142: «Egli [san Tommaso] fa il cominciamento con il plesso del reale in atto che è l'*ens* come "*id quod HABET esse*" (e non con l'*"id quod POTEST esse"* che è l'essenza degli Scolastici e il *Bewusstsein überhaupt* dei moderni)».

⁴⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003 a 33.

Estagirita propone la cuadripartición siguiente de los sentidos del ente:

El ente se dice de una manera *per accidens*, y de otra manera *per se* [...] Ser *per se* se dice según que él significa los esquemas de la predicación. En efecto, cuantas veces el ser es atribuido, tantas otras significa. Pues bien, ya que entre estos predicados, unos significan aquello que es, otros cualidad, otros cantidad, otros relación, otros acción o pasión, otros lugar y otros tiempo, el ser significa la misma cosa que cada uno de estos atributos. [...] Además, ser y «es» significan que <la predicación> es verdadera; y el no ser <significa> que <la predicación> no es verdadera sino falsa [...] Además, el ser y el ente significan de una manera aquello que puede ser dicho según la potencia y de otra manera <aquello que puede ser dicho> según el acto⁵⁰.

Como Tomás de Aquino en el siglo XIII, como Franz Brentano en el XIX, y no obstante las interpretaciones genéticas en boga en los años cincuenta, Fabro está con fundamento persuadido que esta tabla del libro Δ estructura profundamente la ciencia del ente, tal como la encontramos en el texto de la *Metafísica*⁵¹.

Después de haber expuesto las cuatro grandes series de significados que revisten los términos emparentados «ente», «ser», «es», el Estagirita procede seguidamente a su reducción sistemática. En E, 2 a 4, elimina del campo metafísico al ente por

⁵⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ , 7, 1017 a 7-8; a 22-27; a 31-32; a 35 - b 1 (la traducción es nuestra).

⁵¹ Cf. *In Metaph.*, Lib. V, lect. 9; Lib. VI, lect. 2 (Marietti, n° 1171); Franz BRENTANO, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, Trad. de Pascal David, Paris, Vrin, 1992; C. FABRO, *Partecipazione et causalità selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 143-156; *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 140-151.

accidente, porque no hay ciencia sino de lo necesario, después al ente como verdad de la síntesis predicativa, porque no se encuentra como tal sino en el intelecto. En el primer capítulo del libro Z, muestra que las determinaciones accidentales no tienen ser e inteligibilidad sino en dependencia de la substancia, mientras que esta es separable (χωριστόν) según el ser como también según la noción, de tal suerte que el ente considerado según las figuras de las categorías se dice primeramente y propiamente de la substancia. Finalmente, en Θ, 8, establece que el acto es anterior a la potencia según la noción, según el tiempo, y sobre todo «según la sustancia (τῆ οὐσίᾳ)», porque la potencia no tiene ser sino en su relación con el acto, mientras que el acto es por sí mismo. La problematización aristotélica pone así en evidencia dos sentidos fuertes del término ὄν, la substancia y el acto. Si no nos corresponde en el marco del presente estudio explicitar aquello que son precisamente el uno y el otro para el mismo Aristóteles, debemos por el contrario subrayar la dualidad de principios en los que desemboca la ontología de la *Metafísica*, al mismo tiempo que su implicación mutua: la quiddidad que rinde cuenta de la substancia, en tanto que ella se caracteriza como «aquello que es el ser para aquello que es (τὸ τί ἦν εἶναι)»⁵², es solidaria de su actualidad; y el acto, que trata de «el existir de la cosa (τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα)»⁵³ o del ejercicio de un hábito, requiere la especificación formal de este existir o de este ejercicio.

Herederio de la cuádrupartición aristotélica, después de los metafísicos de lengua árabe, el Tomás *iunior* del *Comentario a las Sentencias* interpreta de la siguiente manera los tres significados *per se* del término «ser»:

Es necesario saber que el ser se dice de tres modos. De una primera manera, se dice «ser» la quiddidad misma o

⁵² ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 4, 1029 b 13.

⁵³ *Ibid.*, Θ, 6, 1048 a 31.

naturaleza de la cosa, como se dice que la definición es un discurso significando aquello que es el ser; en efecto, la definición significa la quiddidad de la cosa. De otra manera, se dice «ser» el acto mismo de la esencia, de la misma manera que el «vivir», que es el ser para los vivientes, es el acto del alma: de ningún modo el acto segundo, que es la operación, sino el acto primero. De una tercera manera, «el ser» es «aquello» que significa la verdad de la composición en las proposiciones, según que «es» es dicho de la cópula⁵⁴.

Si nosotros consideramos los dos significados extra mentales del *esse* que son los únicos que nos importan aquí, observamos en primer lugar que el Aquinate sigue de cerca la reducción ya obrada por el Estagirita, en la medida que el ser significa de un lado la quiddidad de la cosa, y del otro, su acto; en segundo lugar, sin embargo, debemos poner de manifiesto una profundización que no debe pasar desapercibida, y que se encuentra en la fórmula *ipse actus essentiae*, «el acto mismo de la esencia». El acto en cuestión no es simplemente descripto como la existencia de la cosa, sino más bien como aquel al cual la esencia de la cosa debe precisamente su actualidad, de tal suerte que la esencia es de ahora en adelante concebida como en potencia a un *esse* que es su acto –a menos que ella no coincida con él– lo cual no aparece en el escrito de Aristóteles. La coordinación de la substancia y de su acto se explica así por la subordinación de la esencia, determinación de la sustancia, al *esse*, acto de la substancia real, lo cual integra la

⁵⁴ S. THOMAS, *In I Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1, ad 1: «Sed sciendum, quod esse dicitur tripliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, quid est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula».

dualidad de los principios metafísicos del ente finito en la unidad de la dupla potencia / acto. Todos saben que santo Tomás no cesará, desde el inicio al fin de su carrera, de meditar sobre el binomio *esse / essentia* a partir de la relación del acto a la potencia.

Pero, ¿en qué sentido preciso el *esse* es un acto y la esencia una potencia? Fabro subraya la portada decisiva de esta pregunta, porque es en función de las soluciones que se den a esta que los metafísicos que descienden de la tradición aristotélica se diferencian los unos de los otros, y triunfan o fallan en el intento de pensar el ente en cuanto tal⁵⁵. Ahora bien, la historia de las doctrinas es, aquí, *magistra veritatis*. Para nuestro problema, la intervención de Avicena fue decisiva. El autor del *Libro de la curación* distingue en efecto, en la cosa existente, una «existencia propia (*esse proprium*)» y una «existencia afirmada (*esse affirmativum*)», que reenvían a dos tipos de perfección en los entes que proceden del Primer Necesario. De un lado, la «existencia propia», que no es justamente de orden existencial, define la consistencia formal de la esencia considerada en sí misma, independientemente de su presencia en la cosa o en la inteligencia: se trata de la célebre *equinitas tantum*; y del otro lado, la «existencia afirmada» corresponde a la posición de existencia que viene a agregarse a esta misma esencia desde que es efectuada en la realidad⁵⁶. Lo que es capital, en esta distribución de roles entre los

⁵⁵ Cf. C. FABRO, «La problematica dello “esse” tomistico»..., p. 108: «È questo il momento cruciale in cui si differenziano le varie filosofie e metafisiche: in questa nozione metodologica l'esse esprime l'attuazione o realizzazione dell'essenza in qualche ordine. Ogni tipo di metafisica si struttura nel suo proprio indirizzo secondo la “qualità ontologica” che nella realtà è fatta corrispondere all'esse come atto».

⁵⁶ Cf. AVICENNE, *La Métaphysique du Shifa'*, Livres I à V, Trad. de Georges C. Anawati, «Études musulmanes, 21», Paris, Vrin, 1978, n° 31, p. 108: «La chose, et ce qui en tient lieu, peut avoir un autre sens dans toutes les langues. Pour toute chose, il y a une nature, par laquelle elle est ce qu'elle est. Pour le triangle, il y a une nature par laquelle il est triangle. Le blanc a une nature par

dos principios del ente substancial, es la dualidad originaria de las fuentes de perfección ontológica, que se desdobra en perfección quiditativa y en perfección existencial, el *esse* deviene entonces, *mutatis mutandis*, como una suerte de género determinable que no tiene valor sino en razón de las dos diferencias que lo determinan. Seguramente, el mismo Avicena admite entre la quididad y su efectuación una distinción real a la cual la reflexión del Tomás *iunior* debe mucho; pero permanece el hecho de que la densidad *per se* del *esse proprium* acentúa fuertemente el peso metafísico de la esencia, y reduce el *esse afirmativo* a la condición de predicado accidental, como lo notará Tomás *senior* en un pasaje bien conocido de la *Sententia super Metaphysicam*⁵⁷. En suma, el análisis aviceniano del ente posterior al Primero entraña dos consecuencias rigurosamente correlativas, que son la sobrevalorización de la esencia y la insignificancia del término *esse* tomado por separado, de tal suerte, como ya lo había notado

laquelle il est blanc. C'est cela que nous appelons parfois l'existence propre. Nous n'entendons pas par là "l'intentio" de l'existence affirmée, car le mot "existence" désigne encore des nombreux sens, dont: la vérité selon laquelle la chose est» (*La cosa, y lo que ocupa su lugar, puede tener diferentes sentidos en cada lengua. Para cada cosa, hay una naturaleza, por la cual ella es lo que es. Para el triángulo, hay una naturaleza por la cual es triángulo. El blanco tiene una naturaleza por la cual es blanco. Es eso lo que nosotros llamamos a veces existencia propia. Nosotros no entendemos por la "intentio" de la existencia afirmada, porque la palabra "existencia" tiene numerosos sentidos, entre los cuales: la verdad según la cual la cosa es*). La traducción latina utilizada en la Edad Media dice *esse proprium* y *esse affirmativum*: cf. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-IV, Edición crítica por S. Van Riet, Louvain, Peeters / Leiden, Brill, 1977, tract. I, cap. 5, l. 54-60, p. 34-35.

⁵⁷ Cf. S. THOMAS, *In Metaph.*, Lib. IV, lect. 2 (Marietti, n° 558): «Sed in primo quidem non videtur [Avicennam] dixisse recte. 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». Esta dimensión constitutiva de la esencia determina y por lo tanto especifica la intensidad del *esse*; pero sería totalmente absurdo ver, en el tomismo, cualquier tipo de actuación de parte de la esencia sobre el *esse*.

Gilson, que «es en un sentido totalmente contrario a la ontología del existir que la influencia de Avicena se ha ejercido»⁵⁸.

Según Fabro, esta duplicación del ser se impuso de manera decisiva en Occidente por medio de Enrique de Gand⁵⁹. En efecto, el *Doctor solemnis* asume y sobre todo difunde el léxico aviceniano, que él presenta en la dupla *esse essentiae* / *esse existentiae*. El primero corresponde a la promoción ontológica de la esencia, dotado —a partir de ahora— de un ser formal que le es propio, mientras que el segundo designa la simple efectuación de esta esencia por la causalidad divina⁶⁰. Para Enrique, los dos *esse* no son distintos realmente, sino solamente *secundum intentionem*, en tanto que explicitan dos *respectus* del ente finito en Dios, en la línea de la causa ejemplar según el *esse essentiae*, y en la línea de la causalidad eficiente según el *esse existentiae*; en esta perspectiva, el «ser de esencia» y el «ser de existencia» se oponen entonces como dos aspectos de una única esencia real, el primero significa su pura consistencia inteligible, y el segundo denota su presencia fuera de Dios⁶¹. Como lo señala fuertemente nuestro autor, los adversarios

⁵⁸ É. GILSON, *L'Être et l'essence...*, p. 124. C. Fabro examina largamente la metafísica de Avicena en su estudio «Intorno al fondamento della metafisica tomistica», publicado en ID., *Tomismo e pensiero moderno...*, p. 190-222.

⁵⁹ C. FABRO evoca el rol de Enrique de Gand de manera difusa en *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 621-628; *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 280-283 y p. 314-315; vuelve a hacerlo después de manera más detallada en *Introduzione a san Tommaso*, La metafisica tomista & il pensiero moderno..., p. 109-112.

⁶⁰ Cf. HENRI DE GAND, *Quodlibet* I, q. 9, sol, l. 64-68 (éd. R. Macken, Leuven, University Press / Leiden, Brill, 1979, p. 53): «Et est hic distinguendum de esse, secundum quod distinguit Avicenna in fine V Metaphysicae suae, quod quoddam est esse rei quod *habet essentialiter* de se, quod appellatur *esse essentiae*, quoddam vero quod recipi ab *alio*, quod appellatur *esse actualis existentiae*» (cursivas del editor).

⁶¹ Fabro apoya su afirmación en el estudio de Jean PAULUS, *Henri de Gand*, Essai sur les tendances de sa métaphysique, Paris, Vrin, 1938, p. 278-291. Para una actualización sobre la concepción del todo particular que Enrique de Gand se

de una tal distinción de razón, tales como Gil de Roma, utilizarán el mismo vocabulario, y pensarán también ellos al *esse essentiae* como un contenido objetivo que no debe nada en sí mismo al *esse existentiae*; por eso defenderán una distinción real entre los dos *esse*, pero la concebirán como la superposición de dos entidades entre las cuales se divide la perfección total del ente, lo cual equivale fundamentalmente a la tesis de Avicena. Desde entonces, el debate en torno a la distinción entre los dos principios metafísicos de la substancia creada estará viciado por esta toma de posición. En efecto, la neutralización del *esse* impidiendo que el problema sea planteado, como era necesario, a partir del ser del ente, hará que se lo proponga a partir de su esencia. Escotistas, tomistas, y más tarde suarecianos, presupondrán todos que la esencia posee un *esse* propio; sobre esta base, los unos, principalmente los escotistas y después los suarecianos, dirán que la existencia de este «ser de esencia» fuera de Dios y de la inteligencia le asigna, de algún modo, un nuevo lugar metafísico, pero no le agrega nada de real, mientras que los otros, esto es los tomistas, replicarán que el ser formal de la esencia no tiene realidad efectiva sin un «ser de existencia» que lo actúe y al cual se relacione como una potencia a su acto. Todos acordarán una densidad propia, y por lo tanto un *esse* autónomo, a la esencia, aun cuando los tomistas la subordinen de inmediato fuertemente a la existencia como al acto que, él solo, la pone en la realidad.

hace de la esencia, cf. Pasquale PORRO, «Possibilità ed *esse essentiae* in Enrico di Gand», en *Henry of Ghent*, Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293), Edited by W. Vanhamel, Leuven, Leuven University Press, 1996, p. 211-253. El A. escribe en la p. 241: «Se per essere reale s'intende l'effettività o attualità, ebbene l'essere dell'essenza non è reale; ma se si riconnette il termine al significato scolastico di "realitas" (contenuto oggettivo: *Sachheit* più che *Wirklichkeit*), l'essere dell'essenza è l'unico essere reale». Es esta «realidad» objetiva del posible la que resalta Fabro.

Esta evolución de la escolástica tomista alcanza su apogeo con Juan Poinset, en religión Juan de Santo Tomás, poderoso metafísico al cual nuestro autor ha dedicado uno de sus últimos grandes estudios histórico-especulativos⁶². El maestro lusitano analiza el ente en medio de las locuciones *esse essentiale –esse existentiae*, y mucho más frecuentemente del binomio *essentia–existentia*, en el cual el segundo término traduce adecuadamente, para él, el *esse* del Doctor angélico. Sobre esta base lexical, la esencia es descripta como el acto primero de la substancia, que define el grado de perfección formal, en tanto que la existencia es dicho acto segundo, gracias al cual la esencia es puesta fuera de sus causas. Sin la existencia, la esencia no es; desde este punto de vista, la esencia es un posible, y la existencia es el acto que la pone en la realidad: henos aquí, aparentemente, en oposición al modalismo suarezano, y en una ontología de la distinción real. Sin embargo, la esencia en cuanto que es acto primero goza de un «ser», es decir de una realidad objetiva propia, que postula por una parte su acto segundo, es decir la existencia actual, y que por otra parte es participada por esta última. La existencia mantiene así una doble relación con la esencia: en el orden real, ella actúa a la esencia y le confiere la realidad efectiva a la cual tiende; pero en el orden formal, la existencia recibe de la esencia la perfección formal que le es propia, y que califica entonces la existencia de manera derivada⁶³. Habiendo sido desde el inicio dividida la perfección del

⁶² Cf. C. FABRO, «Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica», en *Giovanni di San Tommaso O.P., nel IV Centenario della sua nascita (1589): il suo pensiero, filosofico, teologico e mistico*, Atti del Convegno di studio della S.I.T.A. (Roma, 25-28 novembre 1988), A cura di A. Lobato, Roma, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, 1989, p. 56-90.

⁶³ Sobre todo esto, cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologici*, In q. 3 primae partis, disp. 4, a. 4 (éd. Solesmes, t. I, Paris-Tournai-Rome, 1931, por ejemplo n° 18, p. 469): «Aliter se habet actualitas formae, et actualitas esse seu existentiae; nam forma est actus constituens aliquid in determinato genere et specie, et sic ex sua propria ratione habet terminos suae determinatae perfectionis; at vero esse seu existentia, ex suo proprio et formali conceptu,

ente en densidad formal y en posición existencial, es normal que cada uno de los dos principios ejercite un rol perfectivo sobre el otro, de tal suerte que la existencia confiera a la esencia su actualidad última, mientras que la esencia determine la intensidad de la existencia, participando esta del grado de ser de aquella.

Por más refinada que sea esta lectura de las relaciones entre la esencia y el *esse* comprendido como existencia, y no obstante la amplia recepción de la cual fue objeto en la escuela dominica⁶⁴, Fabro le diagnostica un esencialismo de fondo, que no podía sino conducir al «obscuramiento del *esse* tomista». La crítica parte de la definición que Juan de Santo Tomás da del *esse - existentia* como «positio rei extra causas et extra nihil»⁶⁵. Si el rol del *esse* consiste en poner la esencia fuera de la nada, él permanece entonces constitutivamente exterior a esta esencia, de tal manera que el ente real que resulta de esta posición de existencia se reduce a una esencia realizada. Se debe por lo tanto describir un tal ente como *id quod habet essentiam extra causas positam*, y no ya, como lo hace por el contrario santo Tomás, como *id quod habet esse*. En esta perspectiva, el ente no es más, en efecto, «del ser» (*esse*), en el sentido partitivo de la preposición «de», porque él es en primer lugar una esencia, que ciertamente debe al *esse - existentia* su ser real, pero no su ser formal, es decir aquel mismo que el traductor

non est forma constituens in specie vel genere determinato, sed rem constitutam extra causas ponens: quod quidem actualitas est, et consequenter perfectio; sed quod sit tanta vel tanta perfectio, mensuranda est et desumenda ex ipsa natura et essentia cui alligatur».

⁶⁴ Esta ontología la volvemos a encontrar netamente, por ejemplo, en Maurice CORVEZ, «Existence et essence», *Revue thomiste* 51 (1951), p. 305-330; o aún más cercano a nosotros, en la gran síntesis de Tomas TYN, *Metafisica della sostanza, Partecipazione e analogia entis*, Verona, Fede & Cultura, 2009.

⁶⁵ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologici*, In q. 3 primae partis, disp. 4, a. 3 (éd. Solesmes, t. I, n° 1, p. 448): «Nomine ergo existentiae intelligitur communiter apud omnes illud, quo aliquid denominatur positum extra causas, et extra nihil in facto esse».

latino de Avicena llama su *esse proprium*. En consecuencia, el «ser de existencia» que efectúa al ente no lo constituye verdaderamente:

...si la actualidad de la «existencia» se manifiesta y se agota en el «poner» otra cosa que es la «essentia» y en el ponerla «extra nihil», se trata únicamente de una función extrínseca que tiene por término la «essentia» y no la «constitución» intrínseca como acto del *ens*: el ente se reduce a la esencia en cuanto realizada, esto es, justamente en cuanto se encuentra «extra causas» y «extra nihil»⁶⁶.

La existencia permaneciendo de este modo exterior a la esencia que ella realiza, establece entonces en el ente finito una dualidad que es irreducible y fundamental, porque se trata de dos actos que revelan dos órdenes distintos: aquel de la perfección formal y aquel otro de la perfección existencial. La esencia está ciertamente en potencia al «ser de existencia»; pero ella no está en potencia de su ser, porque justamente ella tiene su ser propio y que es, por sí mismo, acto. *Volens nolens*, Juan de Santo Tomás está entonces obligado a concebir al ente como la integral de dos *entitates* distintas a la manera de dos *res*, si bien él no considere evidentemente la esencia y la existencia como «cosas» o realidades en sentido fuerte⁶⁷. Para Cornelio Fabro, este análisis disuelve al ente, en lugar de «resolverlo», y por lo tanto cae bajo la acusación que lanza

⁶⁶ C. FABRO, «Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica»..., p. 67.

⁶⁷ JUAN DE SANTO TOMÁS, en sus *Cursus theologici*, In q. 3 primae partis, disp. 4, a. 3 (éd. Solesmes, t. I, n° 18, p. 456) cita la *Summa totius logicae Aristotelis*, tract. 2, cap. 2: «In creaturis esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter, ut duae diversae res». Esta obra, cuyo autor es ignoto, por largo tiempo fue atribuida a santo Tomás, pero su inautenticidad es ahora segura.

Heidegger a la metafísica occidental de haber «olvidado el ser»⁶⁸. Nosotros agregaríamos que, más radicalmente todavía, la devaluación del *esse* en *existentia* por una parte, y la promoción de la *essentia* a la dignidad de acto formal independiente, como tal, del acto de ser, por otra parte, conllevan una cierta primacía de la dualidad sobre la unidad en la fundación del ente finito, en la medida en que uno solo y el mismo *ens* real requiere dos actos originarios. Pero, ¿no es, en definitiva, contradictorio que la unidad del ente real proceda de la dualidad actual de sus principios?

La larga historia de la recepción del *esse* tomista de parte de los mismos tomistas hace así aparecer una grave flexión, que es importante enderezar. Será necesario establecer que el ente no tiene sino una fuente primera de perfección, que es su acto de ser, y que la esencia, entonces, no está solamente, de cara a este último, en potencia, sino que ella es la potencia que mide este acto y no tiene ninguna actualidad fuera de él. Es en la tercer etapa del análisis metafísico que se presenta la misión de salvar la unidad del ente y de fundarla en eso que Fabro llama la noción intensiva del *esse*.

⁶⁸ Esta constante atraviesa toda la obra de nuestro autor a partir de los años cincuenta. Ver p.e. C. FABRO, «L'interpretazione dell'atto in S. Tommaso e Heidegger», en *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario*, Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974), A cura di A. Lobato, [sin lugar ni fecha], p. 505-517. El A. nota en la p. 514: «La tesi di Heidegger allora dell'oblio dell'essere, della perdita dell'essere e dell'oscuramento della verità dell'essere, fa capo alla deviazione scolastica dello *esse* nel plesso di *actualitas-existentia* [...] Ma la sua analisi si muove unicamente nell'orizzonte del formalismo greco-scolastico della *actualitas-existentia*: non conosce la nozione di *actus essendi* tomistico [...] (Por lo tanto la tesis de Heidegger sobre el olvido del ser, de la pérdida del ser y del oscurecimiento de la verdad del ser, deriva de la desviación escolástica del *esse* en el plexo *actualitas-existentia* [...] Pero su análisis se mueve únicamente en el horizonte del formalismo greco-escolástico: no conoce la noción de *actus essendi* tomistico)».

La noción intensiva del esse

Lo que es, y se ofrece a la mirada de la inteligencia, es el ente; ahora bien un ente, es una cierta perfección esencial en acto: un tilo, por ejemplo, no simplemente posible o pensado, sino real, es primero una substancia cuyo ser es ser actualmente un tilo en acto. El espíritu humano, en razón de su estatus abstractivo, olvida demasiado fácilmente que la unidad de la esencia y de su acto precede su distinción, y eso no solamente en el espíritu, sino también y principalmente en la cosa misma, si es verdad que solo el ente es, mientras que sus componentes, que lo hacen ser, no son⁶⁹. Es importante en consecuencia comprender, y calificar, la unidad del ente antes y en vistas de explicitar los principios de los cuales resulta. Ahora bien la perfección que un determinado ente posee actualmente es la que le da, en el seno del universo, su nobleza propia. Según santo Tomás, esta nobleza proviene, en último análisis, del *esse*, entendido como perfección primordial:

Toda la nobleza de una cosa es proporcionada al *esse* de la misma: en efecto, ninguna nobleza le vendría, por ejemplo, al hombre por su sabiduría si no fuera sabio por ella, y así de las otras [perfecciones]. Por consiguiente, la medida de la propia nobleza depende de la medida del propio *esse*: porque se dice que una cosa es más o menos noble, según que su *esse* está contraído a una medida mayor o menor de nobleza⁷⁰.

⁶⁹ Cf. C. FABRO, «Notes pour la fondation métaphysique de l'être»..., p. 216-217: «L'ens est ce qui s'offre, disions-nous, *avant* l'essence et l'existence, parce que c'est ce qui, précisément, leur rend possible tant d'être que de s'offrir (*El ens es el que se ofrece, decimos, delante de la esencia y la existencia, porque es el que, precisamente, les da la posibilidad tanto de ser como de ofrecerse*)».

⁷⁰ S. THOMAS, *Summa contra Gentiles*, Lib. I, cap. 28 (Marietti, n° 260): «Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de

Virtualmente, la entera ontología tomista se encuentra comprometida en esta *reductio ad esse*. El hombre es sabio en virtud de la sabiduría; pero la sabiduría no es nada si ella no es del ser; es entonces originariamente en tanto que ella es del ser que la sabiduría confiere una nobleza particular a aquel que la posee. Desde esta óptica, toda la perfección real se reconduce a una cierta medida de *esse*, y las cosas son más o menos perfectas según que ellas reciben el *esse* según una medida más o menos amplia. Se adivina fácilmente que esta medida o este *modus* del *esse* no es otra cosa, en el ente substancial finito, que su esencia. Para llegar a una verdadera inteligencia (*intus-legere*) del ente, la mirada del metafísico debe así discernir, en el seno del ente, el acto de ser originario al cual él debe toda su riqueza ontológica, y la potencia de ser que asigna a éste su medida constitutiva. Gracias a la noción de «modo de nobleza (*modus nobilitatis*)» que determina y contrae la riqueza del *esse* en los límites de un grado de ser específico, el ente real finito se presenta inmediatamente como un sujeto que participa de la energía primordial del *esse* según una medida, es decir una proporción, fijada por la esencia. El análisis del ente llama así a una ontología de la participación: dado que «participar se predica de un sujeto que posee una cierta formalidad o un cierto acto, pero no de una manera exclusiva ni total»⁷¹, es evidente que el ente participa del acto de ser en virtud del cual él es. En consecuencia, el *ens* se comprende según dos paradigmas doctrinales estrictamente análogos, es decir semejantes pero no idénticos, aquel del acto, heredado de Aristóteles, y aquel de la

aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis».

⁷¹ C. FABRO define así la participación en *La Nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 309: «Partecipare si predica di un soggetto che ha una qualche formalità od atto, ma non in modo esclusivo e in modo totale».

participación, de ascendencia platónica: «Todo participante se relaciona al participado como la potencia al acto; por lo cual la substancia de cualquier cosa creada se relaciona con su *esse* como la potencia al acto»⁷². Tal es la «resolución (*resolutio*)» fundamental y original del ente que Fabro no ha cesado de explorar en los textos de santo Tomás, y especialmente en sus obras tardías:

	<i>registro aristotélico</i>	<i>registro platónico</i>
<i>ens</i>	sujeto	participante
<i>esse</i>	acto de ser	participado
<i>essentia</i>	potencia de ser	medida de participación

Pero, ¿cómo funda el Aquinate esta analogía que le permite asumir las dos metafísicas socráticas, incluso cuando el Estagirita las concibe como exclusivas la una de la otra? En muchas de sus obras, Fabro lo explica apoyándose en un pasaje del comentario al *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio:

Que el *esse per se* sea anterior y más digno que la vida *per se* y la sabiduría *per se*, el [Dionisio] lo muestra de dos maneras. [a] En primer lugar, por esto que todas las realidades que participan a través de otras participaciones, participan primeramente al mismo *esse*: en efecto, antes se comprende algún ente que uno, viviente, o sapiente. [b] En segundo lugar, porque el *esse*

⁷² S. THOMAS, *Quodlibet* III, q. 8, c.: «Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum; unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum». Cf. también *Sum. theol.*, I^a, q. 75, a. 5, ad 4; *Sententia super Physicam*, Lib. VIII, lect. 21 (Marietti, n° 1153). C. Fabro comenta este paralelismo en *La Nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino...*, p. 326-332.

mismo se relaciona con la vida, y las otras [perfecciones] del mismo modo como el participado al participante: porque la vida misma es también un cierto ente, de tal suerte que el *esse* es anterior a la vida y a las otras [perfecciones] de este tipo, y más simple que ellas, y se relaciona a estas como su acto⁷³.

A las dos prioridades del *esse* que distingue santo Tomás, Fabro hace corresponder dos reducciones de perfecciones del ente al *esse*, la primera según la participación y la segunda según el acto:

El comentario tomista a Dionisio nos indica dos momentos de esta exaltación suprema del *esse*:

[a] la «reducción formal» mediante la noción de participación, de todas las perfecciones al *esse*, en cuanto son dichas «participantes» a la perfección suprema que es el *esse* [...];

[b] la «reducción real», mediante la dupla aristotélica de acto y potencia, de todas las perfecciones a «potencia» respecto del *esse* que es el acto por excelencia. Es al interno de esta reducción que se elabora la metafísica tomista en su característica originaria y diferencial: ella de hecho representa el momento de la «mutua asimilación» y penetración en el tomismo del principio platónico y del principio aristotélico⁷⁴.

⁷³ S. THOMAS, *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, cap. V, lect. 1 (Marietti, n° 635): «Quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita et per se sapientia, ostendit dupliciter: primo quidem, per hoc quod quaecumque participant aliis participationibus, primo participant ipso esse: prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens. Secundo, quod ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse, prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum».

⁷⁴ C. FABRO, «La problematica dello “esse” tomistico»..., p. 109: «Il commento tomista a Dionigi c’indica due momenti di questa esaltazione suprema

Desde el punto de vista formal, es decir, desde el punto de vista de la especificación de los entes, el viviente es viviente por la vida, el sabio es sabio por la sabiduría, y el uno es uno por la unidad, como lo exige el principio motor del platonismo; pero la vida, la sabiduría y la misma unidad no son a su vez sino modos o maneras de ser, del tal suerte que estas perfecciones formales participan, en última instancia, de la perfección primera del *esse*: he aquí la integración de la participación platónica en la *resolutio* tomista. Si pasamos al punto de vista real, es decir, a aquel de la autonomía ontológica de los entes, la vida del viviente y la sabiduría del sabio no son poseídas como propias sino cuando son en acto; ahora bien tener la vida o la sabiduría en acto, es *ser* viviente o *ser* sabio, lo cual quiere decir ejercer el ser de tal o de tal otra manera, de suerte que estas perfecciones no tienen actualidad ni realidad sino por el *esse* que las actúa, y sin el cual ellas no son sino capacidades o potencias de ser: he aquí la integración de la causalidad aristotélica en el análisis tomista del ente.

Fabro subraya de buen grado que la metafísica del *esse* sobrepasa las dos tradiciones que ella integra. En efecto, la idea platónica al igual que la esencia aristotélica son formas (εἶδη) que preceden a

dell'*esse*: a) la "riduzione formale" mediante la nozione di partecipazione, di tutte le perfezioni all'*esse*, in quanto son dette "partecipanti" alla perfezione suprema ch'è l'*esse*: secondo i testi sopra riferiti; b) la "riduzione reale", mediante la coppia aristotelica di atto e potenza, di tutte le perfezioni a "potenza" rispetto all'*esse* ch'è l'atto per eccellenza. È all'interno di questa riduzione che si elabora la metafisica tomistica nella sua caratteristica originaria e differenziale: essa infatti rappresenta il momento della "mutua assimilazione" e penetrazione nel Tomismo del principio platonico e di quello aristotelico». Con otros lugares tomistas, el pasaje citado del comentario sobre el Pseudo-Dionisio sirve de punto de partida a análisis similares en ID., *La Nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 188-201; *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 183-188; *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 223-229; y «L'emergenza dello *esse* tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo...», p. 170-177.

su actualidad, mientras que el *esse* es una fuente de energía ontológica radical anterior a la esencia que lo determina. Mientras que el paradigma platónico permanece separado de aquello de lo cual es ejemplar, ya se trate de una realidad sensible o de una idea inferior, el *esse* tomista es a la vez inmanente y trascendente al ente que lo participa, porque entra por una parte en la constitución misma de este ente, pero por otra parte es realmente distinto de la esencia que lo recibe. Simétricamente, el acto aristotélico aparece siempre como la actualidad de una forma, que permanece interior, incluso idéntico a esta, ya se trate de la forma substancial, de la forma accidental, o incluso de la operación espiritual definida por su objeto formal; al contrario, el *esse* tomista trasciende las formas que actúa y las operaciones que funda, sin dejar de estar presente en ellas como lo que contiene lo está a su contenido⁷⁵. En la substancia primera, el *esse* es así el primer participado del cual participan todas sus perfecciones, y el acto primero al cual todos sus actos deben su actualidad. Las nociones de participación y de actuación no se equivalen; pero el principio que actúa el ente y aquel del cual él participa son el mismo: «Eso que yo llamo *esse* es la actualidad de todos los actos, y por esta razón la perfección de

⁷⁵ Para esto, cf. C. FABRO, *La Nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 197: «Il concetto di *esse* [...] presenta per la nostra mente una duplice convergenza: una come pienezza assoluta di tutte le forme e perfezioni, come *esse* intensivo formale (nozione a cui s'arresta la metafisica di tipo scotista o suareziano); un'altra come atto originario, atto di ogni atto, ecc., e che non si trova quindi sulla linea retta di una mera potenziazione formale ma che esige il "passaggio ad altro", all'ineffabile energia primordiale che ci fa emergere sul nulla (*el concepto de esse [...] presenta a nuestra mente una doble convergencia: una como plenitud absoluta de todas las formas y perfecciones, como esse intensivo formal (noción en la cual se detiene la metafísica de tipo scotista o suareziano); otra como acto originario, acto de todo acto, etc., y que no se encuentra por lo tanto sobre la línea recta de una mera potenciación formal sino que exige el "paso a otro", a la inefable energía primordial que nos hace emerger sobre la nada*)».

todas las perfecciones»⁷⁶. Para Fabro, este lugar, célebre entre todos, tiene sentido solo si los diferentes actos presentes en el supósito reciben del *esse* su actualidad propia, y carecen de la misma sin él.

Si el *esse* es la fuente de todas las perfecciones que se expanden en la substancia en acto, la *essentia* es su límite constitutivo, de tal suerte que los dos principios del ente finito se sitúan frente a frente como acto de ser y potencia de ser⁷⁷. Fabro insiste a menudos sobre el estatuto potencial de la esencia de cara al *esse*:

Para santo Tomás (a diferencia de toda la tradición patristica y escolástica, anterior y posterior a él) la esencia debe ser dicha potencia y en potencia en relación al *esse participatum* que es el acto primero metafísico⁷⁸.

El desdoblamiento «potencia y en potencia» significa que la esencia, considerada en sí misma, se relaciona con el acto de ser de dos modos complementarios. En tanto que ella debe medir y, por eso, contraer al *esse*, ella coexiste con su acto, y es por lo cual permanece potencia; pero en tanto que esta misma esencia es realizada por el *esse*, ella está en potencia a este, y es por eso que ella pasa al acto desde que ella... es, gracias a su *esse*, adquiriendo así la actualidad formal que responde a la pregunta (aristotélica) «¿qué es el ser, para tal o tal otro ente?». Sin embargo esta

⁷⁶ S. THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9: «Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum».

⁷⁷ Santo Tomás utiliza la expresión «potencia de ser» en el contexto muy significativo de las formas puras, en *Sententia super Physicam*, Lib. VIII, lect. 21 (Marietti, n° 1153): «In omni ergo substantia quantumcumque simplici, post primam substantiam simplicem, est potentia essendi».

⁷⁸ C. FABRO, *Dall'essere all'esistente...*,³2004, p. 36: «Per S. Tommaso (a differenza di tutta la tradizione patristica e scolastica, prima e dopo di lui) l'essenza va detta potenza e in potenza rispetto all'*esse participatum* ch'è l'atto primo metafísico».

actualidad de la esencia es aquella de un acto participado, y no aquella de un acto originario:

Toda esencia, aun cuando sea acto en el orden formal, es creada como potencia que es actualizada por el *esse* participado que ella recibe: su actualidad es así dada por la «mediación» del *esse*⁷⁹.

A través de sus dos valencias, la esencia substancial se encuentra en la frontera entre los dos órdenes que Fabro gusta distinguir. En la medida que ella es y permanece potencia de ser, confina con el orden trascendental, porque fija la intensidad del *esse* que dispondrá el supósito así instituido, tanto en el plano substancial como en el plano accidental; pero en tanto que la esencia específica al *esse*, ella constituye la sustancia en una especie determinada, y señala de este modo el orden predicamental. Proporcionalmente a su esencia, la rosa dispone de una cierta cantidad virtual de *esse*, de la cual participarán sucesivamente su substancia, su color, y el perfume que ella difunde en el aire: en este sentido, no solamente el *esse*, sino también la esencia de la rosa trasciende las categorías. Al mismo tiempo, sin embargo, la quiddidad de rosa determina esto que ella es, y le asigna *ipso facto* un lugar bien preciso en el universo de las substancias, que difiere de aquel de todas las otras flores: en este sentido, la esencia de la rosa la introduce definitivamente en el interior de la primera categoría.

En resumen, la *resolutio secundum rationem* asciende desde la actualidad accidental a la actualidad substancial, que depende de la forma en acto, después de esta al *esse* originario, integrando y sobrepasando los resultados a los cuales habían llegado Platón y Aristóteles:

Es necesario por lo tanto admitir que la noción tomista de acto, que culmina en el *esse* en cuanto *actus essendi*, es

⁷⁹ ID., *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 630.

la síntesis de la *ιδέα* platónica y de la *ἐντελέια ἐνέργεια* aristotélica, con la cual comparte la característica de la inmanencia. Una creatura tiene en consecuencia su propio *actus essendi* participado, que entra en composición real con la esencia como con su potencia trascendental⁸⁰.

Como lo hace a menudo cuando reflexiona sobre el *esse* intensivo, Fabro presupone aquí la ciencia del ser completo, lo cual le permite calificar la substancia finita como creatura. Sin que haya un círculo vicioso, como veremos, él anticipa así la *resolutio secundum rem*, la única que ilumina definitivamente la constitución del ente que tiene parte en el ser.

b) *La resolución del ente secundum rem*

El ente que entra en el dominio de nuestra experiencia intelectual es entonces, todas las veces, una cosa que es en virtud de la parte de *esse* que posee. Esta tesis, que estaba ya implícitamente contenida en la noción inicial de *ens*, desemboca en la cuestión crucial de la metafísica: ¿existe un ente cuyo *esse* no sea limitado, sino que por el contrario despliegue al máximo toda su *virtus*? Esta formulación del problema de la existencia de Dios nos orienta inmediatamente hacia la cuarta de las «cinco vías», que constituye para Fabro la prueba de Dios formalmente más

⁸⁰ C. FABRO, «The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy...», p. 486-487: «For it must be admitted that the Thomistic notion of act, which culminates in *esse* as the *actus essendi*, is the synthesis of the Platonic *ιδέα* and of the Aristotelian *ἐντελέια ἐνέργεια* with which it shares the characteristic of immanence. A creature has therefore its own participated *actus essendi* which enters into real composition with essence as its transcendental potency».

metafísica, y a la cual ha dedicado dos estudios particularmente importantes para la inteligencia de su «tomismo intensivo»⁸¹.

Releamos para comenzar la primera parte del texto canónico de la *Summa theologiae*:

La cuarta vía procede a partir de los grados de perfección que se encuentran en las cosas. En efecto, vemos en las cosas que unas son más o menos buenas, verdaderas y nobles que otras, y lo mismo sucede con lo demás. Ahora bien, el más y el menos se dicen de realidades diversas según se aproximan de manera diversa a alguna cosa que es al máximo grado, y por esto se dice más caliente aquello que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea supremamente verdadero, supremamente bueno, y supremamente noble, y en consecuencia ente al máximo; pues, las cosas que son verdaderas al máximo son entes al máximo, como es dicho en el libro doce de la *Metafísica*⁸².

La menor de la demostración constata la graduación de la bondad, de la verdad y de la «nobleza» en las cosas, donde ellas se encuentran según el más y el menos (*magis et minus*); la mayor relaciona sucesivamente estos grados de intensidad ontológica a

⁸¹ Cf. C. FABRO, «Sviluppo, significato e valore della “IV via”», publicado en *Doctor communis* 7 (1954), p. 7-109, y retomado en *Esegesi tomistica...*, p. 351-385; «Il fondamento metafisico della “IV via”», publicado en *Doctor communis* 18 (1965), p. 49-70, retomado en *Esegesi tomistica...*, p. 387-406. Citaremos los dos artículos en la versión aparecida en *Esegesi tomistica*, que es la más reciente.

⁸² *Sum. theol.*, I^a, q. 2, a. 3, c: «Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II *Metaphysicorum*».

alguna cosa que «es al máximo (*maxime est*)»; la conclusión afirma que hay un «ente que es al máximo (*Est igitur [...] maxime ens*)». Reducido a su estructura fundamental, el argumento se presenta de la siguiente manera:

[1] [*constatación elaborada*] hay cosas más o menos buenas, verdaderas y nobles;

[2] [*principio*] ahora bien, el más y el menos se dicen en referencia a un máximo;

[3] [*conclusión*] por lo tanto hay uno supremamente bueno, verdadero y noble, que es ente al máximo.

El resorte de la prueba se encuentra en el principio que enuncia la mayor [2] y que hace depender el comparativo *magis et minus* del superlativo *maxime*.

A primera vista, este vocabulario de origen matemático parece reenviar a la medición de una distancia, que no será evidentemente ni cuantitativa ni categorial, sino trascendental. Puestos en presencia de varios grados de bondad, de verdad y, más radicalmente, de nobleza ontológica, la inteligencia tiende a medir su intensidad; pero no podrá hacerlo de ninguna manera si no se refiere, para ello, a una medida, que no es la unidad numérica como adviene para la cantidad aritmética, sino el máximo ontológico, a la presencia del cual los entes que nosotros experimentamos tienen una *virtus essendi* más o menos grande, pero siempre limitada. Según el P. Gaston Isaye, s.j., esta comparación entre la finitud de los objetos de nuestra experiencia y el infinito de máxima perfección que ayuda a medirlas, implica en sí misma la necesidad de un *maxime ens*, de tal suerte que es posible explicar la cuarta vía sin pasar por la causalidad⁸³: la apertura infinita de la intencionalidad intelectual sería absurda sin

⁸³ Cf. Gaston ISAYE, «La théorie de la mesure et l'existence d'un maximum selon saint Thomas», *Archives de philosophie* 16 (1946) p. 1-136.

la existencia de un máximo ontológico. A esta postura, fruto de la perspectiva del «tomismo trascendental», el P. Vincent de Couesnongle, o.p., responde en substancia que, si la medida debe ser un principio de conocimiento, es necesario que ella sea más conocida que aquello que ella hace conocer, lo cual no es de ningún modo nuestro caso; por lo cual él hace reconducir imperativamente la cuarta vía al interior de los parámetros de la causalidad⁸⁴: el ente graduado reenvía al *maxime ens*, porque aquel no encuentra sino en este la causa y la razón de su ser limitado.

¿Relación de medida inteligible o relación de causalidad efectiva? Cornelio Fabro prefiere otra lectura de la *cuarta vía*, que integra, sobrepasándolos, los dos miembros de la alternativa que hemos delineado, y que se apoya en la participación⁸⁵. A fin de comprender la portada de esta tercera solución, debemos resolver primero una objeción que viene fácilmente a la pluma de varios tomistas que se dicen fieles a la epistemología de Aristóteles. Participar, dirán, es tener parte en un principio separado; ahora nosotros no sabríamos reconocer una tal relación entre un participante y un participado trascendente antes de haber establecido la realidad de este; en consecuencia, lejos de fundar la demostración de la existencia de Dios, la doctrina de la participación la presupone. Ella debe entonces tomar su lugar en

⁸⁴ Cf. Vincent DE COUESNONGLE, «Mesure et causalité dans la “cuarta vía”», *Revue thomiste* 58 (1958), p. 55-75 y p. 244-284. En el mismo sentido, ver también Maurice CORVEZ, «La preuve de l’existence de Dieu par les degrés des êtres», *Revue philosophique de Louvain* 72 (1974), p. 19-52.

⁸⁵ Nos permitimos señalar aquí el estudio que hemos dedicado a los tres grandes tipos de interpretación de la cuarta vía que los tomistas han propuesto en el siglo XX: A. CONTAT, «La *cuarta vía* di san Tommaso d’Aquino e le prove di Dio di sant’Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell’ente tomistico», en *Sant’Anselmo d’Aosta «Doctor Magnificus», A 900 anni dalla morte*, Atti della giornata di studio (Roma, 30 ottobre 2009), A cura di Carmelo Pandolfi, Jesús Villagrasa, Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum / Morolo, If Press, 2011, p. 103-174.

el tratado de la creación, *in via iudicii*, después que la metafísica ha examinado el *an sit* y el *quomodo non sit* de Dios; antes, *in via inventionis*, el recurso a la participación entraña una petición de principio⁸⁶. Para preparar la solución de la aporía, observemos de inmediato, que en el dominio predicamental de las cualidades que admiten el más y el menos⁸⁷, yo puedo muy bien decir que un sujeto dado participa más o menos a la blancura o a la virtud de la justicia, sin saber nada, en las cosas, sobre el máximo de blancura o de justicia: es suficiente que yo compare los objetos blancos o las personas justas con la esencia del blanco o de la justicia. Pero, nos replicarán pronto, la quiddidad de la blancura como aquella de la justicia no existen fuera de los entes blancos o justos, esta «participación» resta puramente nocional, y ino prueba para nada la existencia de la blancura o de la justicia máximas! Por lo mismo que es lícito relacionar la «parte» de blancura o de justicia que posee un ente blanco o justo con la quiddidad abstracta y perfecta de la blancura o de la justicia, así también se puede decir que todo ente «participa» del *esse commune* según el más y el menos, pero el participado, ya sea predicamental o trascendental, no puede beneficiarse fuera del participante, en este estadio preciso de la reflexión, que de una existencia intencional en la inteligencia del metafísico⁸⁸. A esta refutación, Fabro opone el estatuto completamente particular del *esse* tal como él comprende:

⁸⁶ El recurso a la participación para la interpretación de la cuarta vía está notablemente excluido por M.-D. PHILIPPE, *De l'être à Dieu, Topique historique*, vol. II. *Philosophie et foi*, Paris, Téqui, 1978, p. 522-525 y p. 539-540; Michel GUERARD DES LAURIERS, *La Preuve de Dieu et les cinq voies*, «Cathedra sancti Thomae, 1», Roma, Pontificia Università Lateranense, 1966, n. 31, p. 28-35. Para la distinción entre la *via inventionis* y la *via iudicii*, cf. por ejemplo *Sum. theol.*, I^a, q. 79, a. 8 y 9.

⁸⁷ Sobre la variación de la calidad según el más y el menos, cf. ARISTÓTELES, *Categorías*, 8, 10 b 26-28.

⁸⁸ Recordemos que el *esse commune* se encuentra solamente, en tanto que *commune* en el intelecto; cf. *Summa contra Gentiles*, Lib. I, cap. 26 (Marietti, n°

La única formalidad a la cual pertenece, en su posición metafísica originaria, la realidad, es el *esse*, precisamente porque todo lo que es, tanto en el orden formal como en el orden real, de cualquier manera que sea, participa del *esse*, porque el acto intensivo de *esse* es simultáneamente, como lo hemos visto, el acto primero y la plenitud de perfección⁸⁹.

Si se puede entonces conceder que la participación, en el orden predicamental, no tiene alcance inventivo, no sucede lo mismo en el orden trascendental, porque el acto de ser, que es su llave, es a la vez un principio de inteligibilidad y de realidad. A la luz de esta identidad, parafraseamos la mayor de la cuarta vía: «El *esse* se dice de entes diversos según el más y el menos en tanto que ellos se acercan diversamente a un ente que es el *esse* al máximo»: en esta proposición, el verbo «acercarse» no mide solamente la distancia inteligible –o más bien, en este caso, sobreinteligible– que separa al ente limitado del ser puro, sino que explicita la relación de dependencia real en virtud de la cual un ente imperfecto no tiene el *esse* sino por aquel que es *esse* por esencia. La referencia intencional del ente limitado al *esse* ilimitado implica la participación real del ente finito del *Esse* infinito y subsistente, porque, una vez más, el *esse* es, en el corazón del ente, el fundamento de toda su realidad.

241): «Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut animal non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu [...]. Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum».

⁸⁹ C. FABRO, «Sviluppo, significato e valore della “IV via”»..., p. 379: «L'única formalità alla quale nella sua posizione metafísica originaria compete la realtà è lo *esse*, precisamente perché tutto ciò che è, tanto nell'ordine formale come in quello reale in qualunque modo sia, partecipa allo *esse*, perché l'atto intensivo di *esse* è a un tempo, come si è visto, l'atto primo e la pienezza della perfezione».

Fabro piensa que la cuarta vía encuentra su expresión más perfecta en el prólogo de la *Lectura super Ioannem* donde la participación del *esse*, empleada *in via inventionis*, es puesta mayormente de manifiesto:

Algunos llegaron al conocimiento de Dios a partir de la dignidad misma de Dios: y estos fueron los platónicos. Consideraron en efecto que todo aquello que es por participación se reduce a alguna cosa que es por su esencia, como a lo primero y a lo supremo: es así que todas las cosas que queman por participación se reducen al fuego, que quema por su esencia. Ya que todas las cosas que son participan del ser (*esse*), y son entes por participación, es necesario que haya en la cima de todas las cosas, alguna cosa que sea el ser mismo (*ipsum esse*) por su esencia, de tal suerte que su esencia sea su ser (*esse*): y este es Dios, que es la causa absolutamente suficiente, absolutamente digna, y absolutamente perfecta de todo el ser (*esse*), [Dios] del cual todas las cosas que son participan el ser (*esse*)⁹⁰.

Si ponemos la estructura de este argumento en paralelo con aquella de la *cuarta vía* que hemos trazado más arriba, obtenemos el esquema siguiente:

⁹⁰ S. THOMAS, *Lectura super Ioannem*, Prol. (Marietti, 1952, n° 5): «Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex dignitate ipsius Dei: et isti fuerunt Platonici. Consideraverunt enim quod omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse».

[1] [*constatación elaborada según la resolutio secundum rationem*] todo lo que es es un ente por participación del *esse*;

[2] [*principio de participación*] ahora bien, todo aquello que es ente por participación se reduce ontológicamente y noéticamente a aquello que es *esse* por esencia;

[3] [*conclusión*] por lo tanto hay un *esse* por esencia, que es Dios.

Para descifrar la cuarta vía, Fabro propone entonces «intensificar» el término medio resolviéndolo en el *esse* participado que está en el fundamento del ente graduado⁹¹:

[1] los grados de perfección trascendental que se encuentran en los entes manifiestan que ellos participan de manera diferenciada del *esse*;

[2] la relación de medida inteligible que une el *magis et minus* al *maxime* se reconduce a la relación de dependencia ontológica que conecta los entes por participación al Ser por esencia;

[3] la conclusión de la prueba hace aparecer que el «ente al máximo (*maxime ens*)» es tal porque él es el «ser mismo por esencia (*ipsum esse per essentiam*)».

⁹¹ Cf. C. FABRO, «Sviluppo, significato e valore della “IV via”...» p. 367: «Nel nostro Prologo non si tratta più di far leva sui “gradi” di essere nella loro successione come tale, ma sulla situazione radicale del finito, dell'imperfetto, del composto, del limitato..., ch'è quella cioè di essere un ente per partecipazione: il quale, una volta dato e riconosciuto che sia nella realtà, esige immediatamente la posizione dell'essere per essenza quale unica causa adeguata e propria di tali enti per partecipazione come tali, cioè in quanto esistenti, in quanto hanno lo *esse* (*En nuestro Prólogo no se trata ya de apoyarse sobre los “grados” de ser en su sucesión como tal, sino sobre la situación radical del finito, del imperfecto, del compuesto, del limitado..., que es aquella de ser un ente por participación: el cual, una vez dado y reconocido como tal en la realidad, exige inmediatamente la posición del ser por esencia como única causa adecuada y propia de tales entes por participación en cuanto tales, esto es en cuanto existentes, en cuanto tienen el esse*)».

En definitiva, el principio [2] sobre el cual reposa la demostración de Dios «ex ratione entis» no es otro que aquel que el joven Fabro había leído en la cuestión 44, durante el curso de una noche de 1934, cuando, despertando repentinamente, buscaba la raíz del principio de causalidad⁹²: «Por lo mismo que una cosa es ente por participación, se sigue que es causado por otro»⁹³. La conexión entre la participación y la causalidad está asegurada por el realismo fundamental del *esse* en el ente: el enlace inteligible y necesario entre el acto de ser parcial del ente por participación y el acto de ser pleno que es propio del ser por esencia conlleva la dependencia causal del primero en relación al segundo.

Lo que la inteligencia debe ver, en esta demostración⁹⁴, y que grandes tomistas no han visto, o han visto mal, es una vez más que el *esse* es el centro donde se origina toda la perfección, real y formal, del ente. Si, en la estela de la ontología dual heredada de Avicena y del tomismo de los «grandes comentadores», se divide la actualidad originaria del ente entre la esencia y el *esse* (reducido entonces a la *existentia*), se nos coloca *ipso facto* en la imposibilidad de interpretar la cuarta vía con la ayuda del principio de participación. En efecto, el *esse-existentia* participa al Ser divino, en la línea de la perfección formal, por la mediación de la esencia, y no por sí mismo, de suerte que ya no puede reenviar inmediatamente a Dios según una relación de participado inmanente a participado trascendente. La prueba es entonces enteramente transferida sobre el registro de la causalidad, y reposa

⁹² C. FABRO utiliza la fórmula «via “ex ratione entis”» en «Il fondamento metafisico della “IV via”...», p. 391. Para ver el relato del descubrimiento nocturno, ver ID., *Appunti di un itinerario...*, p. 31-32 y también p. 110-111.

⁹³ *Sum. theol, I^a*, q. 44, a. 1, ad 1: «Ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio».

⁹⁴ Recordemos todavía una vez que, sin dejar de ser una ciencia discursiva, como todas las ciencias, la metafísica procede *intellectualiter*, es decir, ve desde el interior *-intus-legit-* sus objetos más que concatenarlos discursivamente; cf. *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 1, sol. 3, c.

sobre la necesidad de asignar una «razón de ser» a la especificación-limitación de la existencia por la esencia. La existencia finita de la cosa no podría explicarse ni por la esencia de la cosa, a la cual ella no pertenece necesariamente, ni por la existencia misma, que no es limitada en sí, si se pregunta por qué la cosa tiene la existencia de manera limitada, y se responde que ella la tiene de otro, que existe *per se* y de manera infinita⁹⁵: la pregunta y la respuesta conducen a la causa eficiente del *esse-existentia*, y esquivan la relación de participación entre el *esse* participado y el *Esse* subsistente. En la ontología del *esse* intensivo, por el contrario, la reducción del *esse* participado al *esse* por esencia procede de la naturaleza misma del primero que llama al segundo como la parte (separada) requiere al todo (trascendente), porque la perfección limitada, simultáneamente formal y real, del ente por participación reenvía por sí misma a la perfección absoluta del ser por esencia. Precisamos que este camino no tiene nada de común con aquel que se designa con el término de ontologismo, y menos aún con la filosofía trascendental, en el sentido moderno de este vocablo, porque aquí se trata de demostrar la existencia del *maxime ens* apoyándose sobre el ente finito real, y no por lo tanto sobre el

⁹⁵ Un buen ejemplo de esta interpretación nos lo ofrece M. CORVEZ, «La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres»..., por ejemplo en la p. 26: «Ne possédant pas l'être par soi, tous les êtres imparfaits le possèdent donc par emprunt, le tiennent ultimement d'un autre, qui en est la causa, et qui le possède par lui-même, sans imperfection, sans limite: l'Être parfait, l'Être même. On pourrait dire aussi: l'être, de soi, ne comporte pas de limite. L'union de l'être et de sa limite, de cette sorte de composé, demande une raison d'être extrinsèque (*No poseyendo el ser per se, todos los seres imperfectos lo poseen entonces prestado, lo reciben en último término de otro, que es su causa, y que lo posee por sí mismo, sin imperfección, sin límite: el Ser perfecto, el Ser mismo. Se podría decir también: el ser, en sí, no comporta límite. La unión del ser y de su límite, en esta suerte de composición, pide una razón de ser extrínseca*)».

concepto de ser infinito, ni sobre algún horizonte *a priori* de la conciencia intelectual⁹⁶.

Tal como las elaboró Fabro en toda su obra, las dos «resoluciones» tomistas del ente finito son, como lo ordena su objeto, extremadamente densas, pero su estructura es de una remarcable simplicidad clásica. Ella se deja estructurar en un silogismo, que es aquel mismo de la prueba de Dios *ex rationes entis*, y que corresponde a la investigación de los principios, inmanentes y trascendentes, del *subiectum* de la metafísica, el *ens ut ens*. Intentemos trazar su diseño:

[1] Remontándose desde la actualidad accidental a la actualidad de la forma substancial, luego de esta al *esse*, la *resolutio secundum rationem*, que Fabro llama simplemente «resolución» o a veces «reducción», descubre que el ente substancial, accesible a partir de nuestra experiencia del real, implica un principio radical de energía ontológica, el acto de ser o *esse*, y una medida que determina y especifica su intensidad, la potencia de ser o *essentia*, de tal suerte que este *esse* es siempre parcial y entonces, en este preciso sentido, participado: en pocas palabras, el ente finito es tal en virtud de un *esse* participado.

[2] En este punto, la *resolutio secundum rem* —la «reducción absoluta»— toma el relevo y formula la proposición *per se nota* según la cual, el ente por participación siendo inteligible por referencia al *esse* por esencia, es también causado por este, porque el *esse* participado está a la raíz de toda la realidad del ente: en resumen, el ente por participación es causado por el *esse* por esencia.

⁹⁶ La oposición de nuestro autor a toda forma de ontologismo es muy clara: cf. C. FABRO, *L'uomo e i rischi di Dio*, Roma, Editrice Studium, 1967, p. 283 s.; *Introduzione all'ateismo moderno...*, ²1969, p. 111-139.

[3] Se debe entonces necesariamente concluir no solamente que Dios existe, sino también que Él es el ente cuya esencia es su *esse*, y del cual todos los entes finitos participan⁹⁷.

La conclusión [3] excede la simple posición de la existencia de Dios porque ella enuncia ya el estatuto ontológico respectivo del Creador y de la creatura, e inaugura así la *via iudicii*.

⁹⁷ Presentamos aquí dos síntesis tardías de la doble *resolutio* metafísica, que representan la última etapa del pensamiento de nuestro autor: C. FABRO, «The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy...», p. 486: «The metaphysical determination of *esse* as *actus essendi* in the sense of act of all acts, is proper to Aquinas and constitutes the transcendental foundation of the metaphysics of participation. This has been discovered by the strictly metaphysical method of resolution or reduction (*per resolutionem* or *per reductionem*), as Aquinas often calls it, of accidental predicamental acts to substantial form and of both accidental and substantial acts to the more profound substantial act which is *esse*. It has been also discovered by the method of the absolute reduction of the act of being by participation to the *esse per essentiam*»; ID., *Appunti di un itinerario...*, p. 73-74: «In S. Tommaso si passa a ritroso, di atto in atto: dagli atti accidentali que qualificano l'ente nella realtà della sua natura all'atto sostanziale ch'è l'essenza [...] per passare all'atto di essere di questa stessa essenza-sostanza singolare che di per sé non è "in atto", poiché altrimenti sarebbe stata in sé sufficiente, compiuta e completa, in possesso dello *esse* per suo diritto. Invece questo non è il caso per nessun ente finito [...] Tale *esse* pone il finito in atto ed è la prima trascendenza quella del passaggio dalla possibilità alla realtà (la sfera in cui sono chiusi sia l'estrinsecismo scolastico come l'immanenza moderna), la quale il esige il passaggio dall'ente come *habens esse* cioè per partecipazione allo *esse per essentiam* (en santo Tomás se procede de manera regresiva, de acto en acto: de los actos accidentales que califican el ente en la realidad de su naturaleza al acto sustancial que es la esencia [...] para pasar al acto de ser de esta misma esencia-sustancia singular que, por sí, no es "en acto", porque de otro modo hubiera sido en sí suficiente, terminada y completa, en posesión *esse* por un derecho propio. En cambio este no es el caso de ningún ente finito [...] Tal *esse* pone al finito en acto y es la primera trascendencia aquella del paso de la posibilidad a la realidad (la esfera en la cual están encerrados tanto el extrinsecismo escolástico cuanto la immanencia moderna), la cual exige el paso del ente como *habens esse* esto es por participación del *esse per essentiam*)».

3. A MODO DE CONCLUSIÓN: DEL SER POR ESENCIA AL ENTE POR PARTICIPACIÓN

Alcanzada su cima, la ciencia del ente contempla entonces la identidad del *esse* y de la esencia en Dios, y su distinción real en el ente finito, el primer ente fundamento último del segundo. Según Fabro, la doctrina definitiva de santo Tomás sobre este tema se encuentra en sus últimos escritos, en particular en el *De substantiis separatis*:

Puesto que es necesario que el primer principio sea absolutamente simple, es necesario que no sea puesto como participando del *esse*, sino como siendo el ser mismo. Pero porque el ser subsistente no puede ser más que uno, como fue demostrado más arriba, es necesario que todas las otras cosas que son por debajo de él sean de tal suerte que participen del ser. Es necesario entonces que haya una cierta resolución común a todas las cosas de suerte que cada una de ellas se resuelva inteligiblemente en lo que es (*id quod est*) y en su ser (*suum esse*)⁹⁸.

El *esse*, si está libre de toda imperfección, no puede ser más que uno, y en consecuencia separado y subsistente; es por eso que no puede haber *esse*, fuera de Dios, sino es gracias a un sujeto que recibe una participación suya, pero que no es esta participación, de tal suerte que hay necesariamente composición real entre el sujeto

⁹⁸ S. THOMAS, *De substantiis separatis*, cap. 9: «Cum enim necesse sit primum principium simplicissimum esse, necesse est quod non hoc modo esse ponatur quasi esse participans, sed quasi ipsum esse existens. Quia vero esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia alia quae sub ipso sunt, sic esse quasi esse participantia. Oportet igitur communem quamdam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est, et in suum esse». Este opúsculo es posterior a la segunda mitad de 1271.

participante y el *esse* participado⁹⁹. Se ve aquí que la *via inventionis* y la *via iudicii* describen un círculo, no ya hermenéutico, sino metafísico¹⁰⁰, que pasa por tres etapas. En primer lugar –pero no sin una larga elaboración anterior– la filosofía primera muestra que el ente participa de la actualidad del *esse*, pero que esta actualidad está limitada, lo cual no puede ser sino por una capacidad de ser distinta del mismo *esse*, en virtud del principio según el cual un acto no puede ser limitado más que por una potencia realmente distinta de él: he aquí establecido el hecho (*quia*) de la composición real, pero no aún su fundamento último. Sobre esta base, la prueba de Dios *ex ratione entis* demuestra en segundo lugar, como lo hemos visto, que Dios es, y que su *esse* es infinito, o más bien que Él es el *Esse* infinito. En tercer lugar, la metafísica erigida por consiguiente en sabiduría juzga que el ente finito no puede no implicar un *esse* participado y una esencia participante que se distinguen en la cosa: he aquí explicada la razón última (*propter quid*) de la composición real.

En esta tercera fase, el *esse* aparece como el «mediador trascendental» de la causalidad divina, porque es aquello por lo cual Dios instituye libremente, fuera de sí mismo, un ente creado, según un «modo» o una medida de participación que es su esencia. En el principio del ente, se encuentra entonces la donación de un acto de ser a un beneficiario, que no es, por él mismo, más que potencia de ser, pero que el don constituye en sujeto que tiene el ser. Vale la pena repetir aquí –es uno de los puntos menos bien recibidos de su doctrina– que Fabro no niega de ningún modo la

⁹⁹ Nuestro autor percibe en la participación la razón última de la distinción real desde su polémica antisuareziana de 1941; cf. C. FABRO, *Neotomismo e suarezismo*, «Opere Complete, 4», Segni, EDIVI, 2005, p. 151-152. Ver también el inventario de todos los lugares tomistas sobre la participación y la composición real en ID., *La Nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino...*, p. 215-235.

¹⁰⁰ La expresión *circulus metaphysicus absolutus* es de C. FABRO en «Il fondamento metafisico della “IV via”»..., p. 405.

actualidad de la esencia, sino que la considera a justo título como una actualidad participada, y no como un acto originario¹⁰¹. Esta tesis tiene dos consecuencias capitales. La primera concierne la naturaleza de la relación de participación. Si la esencia no tiene actualidad más que por la mediación del *esse*, ella no refleja realmente la ejemplaridad divina sino en cuanto es actuada por este. Es por eso que la composición del *actus essendi* con la *potentia essendi* precede, en el ente creado, la similitud de la esencia actuada con la idea divina. Se deduce en primer lugar que la participación por composición funda la participación por similitud o por jerarquía formal, que tiene así un valor derivado, contrariamente a lo que pensaba el P. Louis Bertrand Geiger, o.p. al cual el P. Fabro reprocha de pasar por alto, de este modo, la originalidad del *esse* intensivo. De hecho, la similitud de la substancia creada de frente a su modelo divino no podría ser primera que al precio de la actualidad en sí de la esencia. De la primacía del *esse*, resulta luego que las dos causalidades divinas, eficiente y ejemplar, en las cuales se origina el *exitus* de las creaturas, terminan en un solo efecto, que es el ente, que es a la vez causado eficazmente por la creación simultánea del *esse* y de la esencia en cuanto potencia receptora, y medido ejemplarmente por la limitación de este mismo *esse* según la esencia en cuanto potencia especificadora. No hay por lo tanto, en suma, más que una sola relación de participación propiamente constitutiva del ente finito, y es la participación por composición¹⁰².

¹⁰¹ Cf. C. FABRO, «The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy...», p. 474: «Furthermore every essence, although an act in the formal order, is created as potency to be actualized by the participated *esse* which it receives, so that its actuality is “mediated” through the *esse*. *Esse* is the act that constitutes the proper terminus of transcendent causality (creation, conservation) and it is by virtue of this direct causality of *esse* that God operates immediately in every agent».

¹⁰² Sobre este problema, ver L.-B. GEIGER, *La Participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, «Bibliothèque thomiste, 23», Paris, Vrin, 1942,

La otra grande consecuencia de la *reductio ad esse* de todos los niveles de actualidad presentes en el supósito creado, es la distinción entre el *esse ut actus* y el *esse in actu*. Hemos mostrado que el acto de ser creado no debe jamás ser confundido con la posición en la existencia de una esencia que era perfecta en sí misma, porque es el acto intensivo del cual proviene toda la perfección de la cosa, existencial y formal, substancial y accidental, estática y dinámica¹⁰³. Por este motivo, el *esse* «emerge», como gusta decir Fabro, por encima de la esencia que lo limita, no solamente porque el acto es anterior a la potencia, sino sobre todo porque el ser excede a la forma:

Santo Tomás, y solo él, proclama la emergencia absoluta del *esse* como acto de todos los actos y de todas las formas. Formas y actos «recaen» entonces en la condición de potencia o de «capacidad» receptiva del acto de ser. Por lo mismo que la forma precede a la materia y la trasciende, el *esse*, que es acto y perfección de la esencia, precede a la forma y a la esencia de la cual es acto¹⁰⁴.

En razón de esta emergencia, el *esse* de la cosa medido por su esencia substancial no coincide totalmente con la actualidad de esta esencia. En esta rosa que está aquí, el *esse* intensivo que mide su esencia da primero el ser a la substancia de la rosa, después, por intermedio de esta, a todos los accidentes y a todas las operaciones que de ella proceden: el acto de ser, *esse ut actus*, de esta rosa, es su acto de ser considerado en sí mismo, en cuanto acto, que es ciertamente limitado por la esencia, pero que trasciende la esencia, ya que se comunica más allá de la esencia; el hecho de ser, *esse in actu*, de esta misma rosa, por el contrario, es su esencia substancial

especialmente p. 392-398; C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 63-73.

¹⁰³ Cf. C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, La metafísica tomista & il pensiero moderno..., p. 159.

¹⁰⁴ ID., *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 618.

en acto, en cuanto su actualidad es distinta de aquella de los accidentes y de las operaciones que de ella emanan. Si bien Fabro evita habitualmente el sintagma *esse essentiae* a causa de la flexión formalista al cual está ligado, como hemos visto, recurre ocasionalmente a él para esclarecer esta distinción entre el acto de ser y el hecho de ser, es decir, entre el principio y el resultado:

Podemos entonces concluir que el *esse in actu* corresponde al *esse essentiae*: como a la esencia substancial corresponde un *esse* substancial, así a la esencia accidental (la cantidad, la cualidad, la relación...) corresponde el *esse* accidental. Pero el *esse ut actus essendi* es el *principium subsistendi* de la substancia, gracias al cual tanto la esencia de la substancia como aquella de los accidentes están en acto y actúan en la realidad¹⁰⁵.

En el seno del ente creado, nuestro autor discierne así una suerte de discontinuidad entre el *esse* originario, de una parte, y su expansión progresiva en la substancia, los accidentes y las operaciones, de otra. Él emplea de buena gana, para designar esta «diferencia ontológica» auténticamente tomista, el término latino más bien raro de *diremptio*, modernizado como *diremption*, que pertenece a lengua jurídica y a aquella de Hegel, y que podemos traducir por «compartir de sí mismo»¹⁰⁶. En efecto, por lo mismo que es limitado, pero no absorbido, por la esencia substancial, el

¹⁰⁵ C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, *Ibid.*, p. 264-265.

¹⁰⁶ Cf. p.e. ID., *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 350: «Ma l'esse partecipato è "caduto" nella *Diremption* della differenza ontologica e quindi non è più sufficiente in se stesso: se la forma delle cose materiali abbisogna della materia come soggetto, altrettanto -anzi di più - l'esse ha bisogno della forma ovvero dell'atto formale come sua potenza (*Pero el esse participado ha "caído" en la Diremption de la diferencia ontológica y por lo tanto ya no es suficiente en sí mismo: si la forma de las cosas materiales necesita de la materia como sujeto, lo mismo -incluso más- el esse necesita de la forma o más bien del acto formal como de su potencia*)».

acto de ser participado está sumido en una tensión entre su actualidad, que tiende a difundirse, y su sujeto, que tiende a contraerlo; y la solución de esta tensión, al mismo tiempo que su fecundidad, es justamente la *diremption* del *esse* en los estratos sucesivos de la participación.

La resolución del ente en el *esse* instaura una ontología dinámica, ya que su principio último es un acto, y no una forma.

Sin embargo, no hay que confundirse sobre el sentido de este argumento. Se debe en efecto notar, en primer lugar, que la mediación de la forma es rigurosamente necesaria a la naturaleza misma del ente por participación, cuyo *esse* es constituido –pero de manera pasiva, no activa– por la esencia que lo recibe, y cuyo obrar está determinado, al menos genéricamente, por esta misma esencia. Si bien el *esse* es la fuente primera de las operaciones del supósito, es en razón de su naturaleza, es decir de su esencia en acto, que tal sujeto obra de una o de otra manera¹⁰⁷. El axioma *forma dat esse* conserva entonces todo su valor a los ojos de Fabro, desde que el verbo «dar» significa la transmisión del *esse* a la materia, o más profundamente al supósito, y no ya una absurda contraria

¹⁰⁷ Ver sobre este tema las críticas que nuestro autor dirige a la obra de Joseph de Finance, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas* (Paris, Beauchesne, 1945), en C. FABRO, «La metafísica tomista della partecipazione come sintesi di classicismo e cristianesimo», publicado en *Filosofia e cristianesimo*, Atti del II Convegno italiano di Studi filosofici cristiani (Gallarate 4-6 settembre 1946), Milano, Marzorati, 1947, p. 181-186, especialmente p. 184: «Il p. de F. si compiace ripetutamente di qualificare la metafisica tomista per “esistenziale”. E ciò lascia per lo meno perplessi, perchè così si viene a sacrificare o si lascia troppo nell’ombra quella funzione di fondamento e di positività che la concezione aristotelica dell’essenza come *natura* e principio proprio di operare ha conservato anche nel Tomismo. L’agente creato agisce certamente perchè ha l’atto di essere in senso formale, però agisce *in quanto* è una *natura* e agisce così in quanto è *tale natura*».

actuación del *esse* por parte de la forma¹⁰⁸. Pero si la forma substancial no puede ser alterada, lo mismo se aplica, *a fortiori*, al *esse* intensivo que la actúa: es por eso que Fabro acuerda una grande importancia a una observación de santo Tomás: «El *esse* es algo fijo y en reposo en el ente»¹⁰⁹. Mientras dure el ente, su acto de ser resta perfectamente inmóvil; lo que varía, sobre todo si es corporal, son ciertas disposiciones accidentales suyas y su actividad, física, biológica, psíquica o espiritual. En pocas palabras, aunque el *esse in actu* cambie, el *esse ut actus* permanece.

Esta doctrina permite resolver dos controversias que han marcado la historia del tomismo especulativo desde el final del siglo XV, en razón de sus implicancias teológicas. La primera es aquella de la constitución del supósito (o de la persona si su esencia es espiritual)¹¹⁰. En la perspectiva del dualismo formalista, el ente evidencia dos órdenes bien distintos, aquel de la esencia, que le da su perfección formal, y aquel de la existencia, a la cual debe su posición real *extra nihil*. Pero si se resuelve así la substancia creada

¹⁰⁸ Este principio es objeto de un largo desarrollo en C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 344-362; ver también ID., *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 330-359.

¹⁰⁹ S. THOMAS, *Summa contra Gentiles*, Lib. I, cap. 20 (Marietti, n° 179): «Esse est aliquid fixum et quietum in ente». Este lugar es citado C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 481. No hemos querido, en el presente estudio, comparar la metafísica de Fabro con la de Gilson, porque este argumento pediría un amplio desarrollo; pero la importancia que los dos autores acuerdan a esta fórmula de santo Tomás nos parece muy reveladora acerca de la convergencia de fondo de ambos. Cf. p.e. É. GILSON, «Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être», en ID., *Autour de saint Thomas*, Paris, Vrin, 1983, p. 102: «En effet, l'être (*esse*) de l'étant est acte (non puissance) et forme (non matière), et ce qui n'a ni matière ni puissance est de soi soustrait au devenir. L'acte d'être de l'étant en devenir n'est pas lui-même en devenir (*En efecto, el ser (esse) del ente es acto (no potencia) y forma (no materia), y lo que no tiene ni materia ni potencia se sustrae de por sí al devenir. El acto de ser del ente en devenir no está él mismo en devenir*)».

¹¹⁰ Ver sobre este tema la gran obra de Eudaldo FORMENT GIRALT, *Ser y persona*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 21983.

en dos actos originarios, se vuelve estrictamente necesario el postular una tercera entidad, la subsistencia (*subsistentia*), que está encargada de constituir a la esencia en sujeto a fin que ella pueda recibir la existencia, para luego ejercitarla como propia¹¹¹. «Posición lógica desde que se redujo al *esse* a la función de *existentia* y se lo ha declarado más imperfecto que la esencia», observa Fabro¹¹². En la metafísica del *esse* intensivo, por el contrario, la esencia substancial individuada subsiste tan pronto como ella es actuada, de tal suerte que el constitutivo del supósito no es ninguna otra cosa que el acto de ser creado, en cuanto es poseído por la esencia, o bien, si se prefiere, la esencia en cuanto que es actuada por el *esse* participado¹¹³. En suma, la persona o el supósito creado, es la esencia *in actu* gracias al *esse ut actus*. Si Cristo no tiene personalidad creada, es porque su naturaleza humana, que es perfecta y perfectamente en acto, no es sin embargo actuada por un *esse* creado, sino por el *Esse* divino, porque esto es lo propio de la segunda persona de la Santa Trinidad.

La otra *questio* de la cual Fabro nos entrega la llave es aquella que concierne el *esse* de los accidentes. Es innegable que la forma accidental, y más aún la operación, confieren al supósito un nivel de actualidad ontológica que la substancia no posee en cuanto que ella es una esencia real determinada; y es por eso que santo Tomás les atribuye a menudo un *esse superadditum*¹¹⁴. Si, con la tradición

¹¹¹ Sobre esto, ver JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, In q. 3 primae partis, disp. 4, a. 1 (éd. Solesmes, t. 1, p. 431-442).

¹¹² C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 302.

¹¹³ Cf. ID., «La problematica dello “esse” tomistico»..., p. 119: «L'esse nel senso intensivo e costitutivo come *actus essendi* appartiene quindi alla sola sostanza ed è ciò che attua la sostanza ovvero la fa sussistere (*el esse en sentido intensivo y constitutivo como actus essendi pertenece por lo tanto solo a la sustancia y es lo que actúa la sustancia o la hace subsistir*)».

¹¹⁴ P.e. en *Quodlibet IX*, q. 2. a. 2, c: «Aliud est esse supposito attributum praeter ea quae integrant ipsum, quod est esse superadditum, scilicet accidentale; ut esse album attribuitur Socrati, cum dicitur: Socrates est albus».

formalista, se reduce el *esse* a la *existentia*, se está obligado a interpretar este «ser sobre añadido» como un *esse* en sentido fuerte, y de poner en consecuencia en el supósito tantos *esse*, es decir actos de existencia, cuantas formas contenga, como lo hizo Bañez en el siglo XVI¹¹⁵, no obstante sostener en otra parte la primacía del *esse*. Ahora bien, esta tesis viene a chocar contra otros lugares tomistas, en los cuales el Doctor común niega que los accidentes puedan tener el *esse*¹¹⁶. La contradicción desaparece si se considera que la forma accidental implica un nuevo *esse in actu*, pero que este participa, como todos los planos de actualidad del supósito, del único *esse ut actus*¹¹⁷.

La investigación del ente *in via iudicii*, que venimos de trazar sumariamente, hace aparecer una parábola. Al comienzo, el *actus essendi* «cae» en la *potentia essendi* que es creada con él y que define su grado de intensidad. Esta *diremtion* inicial instituye una primera participación del *esse ut actus*, que es el *esse in actu* de la substancia. Porque ella es el resultado de una síntesis ontológica, posee una doble valencia: en cuanto que está en acto, a causa del *esse*, tiende a comunicar su actualidad más allá de sí misma; pero en cuanto que está, a causa de la esencia, en potencia, se encuentra a la espera de una perfección ulterior. Acerca del primer aspecto, la substancia creada es el principio activo de sus accidentes propios, y en particular de sus potencias y de las operaciones a las cuales estos son ordenados, mientras que, en cuanto al segundo aspecto, ella es

¹¹⁵ Cf. DOMINICUS BÁÑEZ, *Scholastica commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, q. 3, a. 4, dub. 5 (éd. Luis Urbano, vol. I, *De Deo Uno*, Madrid-Valencia, Editorial F.Q.D.A., 1934, p. 158 a-160 b).

¹¹⁶ P.e. en *Sum. theol.*, I^a, q. 90, a. 2, c: «Illud autem proprie dicitur esse quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur».

¹¹⁷ Ver sobre este tema C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 299-302; ID., «La problematica dello “esse” tomistico»..., p. 117-125.

el principio pasivo¹¹⁸. El *esse* intensivo actúa sucesivamente la esencia, las potencias, y las operaciones, cada estrato comunica la actualidad al sucesivo; simétricamente, la esencia tiene una determinada perfección primero por su actualidad propia, luego por sus propiedades, y finalmente por su obrar: el destino del ente, es la plenitud de su esencia por la *diremtion* de su *esse*¹¹⁹. Esta se cumple según un ritmo ternario, cuyos momentos son el *esse ut actus*, la *essentia*, y el *esse in actu*, el cual desemboca en el *operari*. Es así fácil reencontrar el rastro de tres causalidades divinas: ya que el Creador realiza el ente por la donación del *esse*, es su ejemplar por la configuración de la esencia a la idea divina, y es su fin por la asimilación de la operación a la bondad divina; así la procesión (*exitus a Deo*) de las creaturas fuera de Dios se convierte en su retorno a Dios (*reditus in Deum*). Para concluir queremos modestamente, por nuestra parte, invitar a la profundización de esta terna tan poco explorada a todos los que reconocerán la metafísica auténtica del Aquinate en el pensamiento difícil, pero extraordinariamente fecundo de Cornelio Fabro.

Resumen: Este estudio explora las dos «resoluciones» o «reducciones» en las que consiste, según Cornelio Fabro, la

¹¹⁸ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 77, a. 6, c: «[...] actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali: unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, in quantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis: in quantum autem est in actu, est eius productivum».

¹¹⁹ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 375: «Ed ecco il circolo o piuttosto la spirale ascendente dell'essere: le potenze operative (forme accidentali) che derivano ovvero escono dalla forma sostanziale, fanno ritorno alla medesima o piuttosto al composto con i propri atti e abiti che sono le sue perfezioni (y he aquí el círculo o más bien el espiral ascendente del ser: la potencias operativas (formas accidentales) que derivan o salen de la forma sustancial, regresan a la misma o más bien al compuesto con los actos y hábitos propios que son sus perfecciones)».

metafísica. La primera de estas dos investigaciones explora el ente finito que se da a la conciencia sin dejar de estar más allá de la conciencia. Ella comienza por la noción inicial de ente, que es la de un «concreto-trascendental», es decir de un ente real, y jamás solamente posible, en el cual la inteligencia descubre ante todo la actualidad de ser. Pero es necesario pasar de este último ente indisociable de su contenido, a una segunda noción de ente, calificada como metodológica, a fin de esclarecer el estatuto respectivo de la esencia y del acto de ser. Es entonces que nace la tercera noción de ente, dicha intensiva, que reenvía toda la riqueza actual del ente a su acto de ser originario o *esse*. Esta primera reducción inmanente, llama necesariamente a una segunda, trascendente, que asciende desde el ente finito al Ser infinito gracias a una intensificación de la «cuarta vía» de santo Tomás de Aquino. Durante y al término de estos dos procesos, se ve que los diferentes niveles de actualidad del ente finito participan de su *esse*, y que este participa a su vez del *Ipsum Esse Subsistens*, de tal suerte que la ciencia del ente está enteramente fundada sobre la participación.

Traducido por P. Lic. José G. Ansaldi.