

**NOTAS DE EXEGESIS TOMISTA
LA COMPOSICION INTRINSECA DEL ENTE FINITO,
Y LA CONSIDERACION ABSOLUTA**

Por M. A. FIORITO, S. I. e I. GARCIA-MATA, S. I. (San Miguel)

En unas *notas de exégesis tomista* que publicamos con anterioridad, estudiábamos la relación de creatura a Creador, llamando la atención sobre la importancia que, para el estudio de tal relación en S. Tomás, tiene la llamada *consideración absoluta* de la esencia de la creatura¹. En estas nuevas *notas*, intentaremos hacer algo semejante en lo que respecta a la composición intrínseca del ente finito, o composición de la esencia y la existencia en la creatura según el mismo Doctor Común².

Una disputa, que sostuvieron hace unos años Remigio Kwant, O.E.S.A., y Cornelio Fabro, C.P.S., sobre la constitución del ente, nos indujo a relacionar este tema con la consideración absoluta de la naturaleza en Santo Tomás.

Kwant publicó su tesis doctoral sobre los grados del ente³, la cual fue recensionada y criticada por Fabro en la revista *Divus Thomas* de Piacenza⁴. Este comentario provocó el intercambio de opiniones mencionado, cuyo estudio nos puso en la pista del presente trabajo. Aunque los dos adversarios no pudieron ponerse de acuerdo, son dignos de aprecio sus argumentos expresados con claridad y vigor poco comunes.

¹ Cfr. M. A. Fiorito y A. Navarrete, *Notas de exégesis tomista: la relación de creatura a Creador*, Ciencia y Fe, 19 (1963), pp. 59-71.

² Y así como nuestro anterior estudio era, a la vez, un comentario de Sto. Tomás y una crítica a un comentarista tomista —A. Krempel—, el presente estudio quiere también ser una modesta crítica a C. Fabro, en su obra *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Soc. Ed. Internaz., Torino, 1950 (II ediz. riveduta e aumentata; por brevedad, abreviaremos en adelante: NMP). Y tendremos en cuenta también la obra del mismo autor: *Participation et causalité, selon S. Thomas d'Aquin*, Nauwelaerts, Louvain, 1961 (por brevedad, en adelante abreviaremos: PC). Esta edición francesa que utilizamos nosotros (primera edición), no cuenta con los índices de materias, de textos, etc., que acompañan a la edición italiana publicada un poco después, bajo el título de *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Soc. Ed. Internaz., Torino, 1961.

³ Dr. Remigius Kwant, O.E.S.A., *De Gradibus Entis*, H. J. Paris, Amsterdam (Amsterdam), 1946, XIX-197 págs.

⁴ Div. Th., Piacenza, 50 (1947); pp. 126-128. Reproducido en *Bulletin Thomiste*, 7 (1943-1946), n° 640, pp. 345-349 (utilizámos este último).

Los dos puntos de vista —dialéctico uno y metafísico el otro— versaban sobre las relaciones entre la esencia y la existencia ⁵.

Fabro atribuía una *actualidad formal* peculiar al sujeto del ser, con prioridad sobre la actualidad existencial. “La esencia no puede hallar todo su fundamento en su relación con el ‘actus essendi’, porque estaríamos en un círculo vicioso” ⁶. Para evitar este círculo, la esencia tiene que tener una cierta *positividad* que funda la potencialidad al ser. Hay que admitir pues un orden formal de las esencias como verdadero fundamento de la participación ⁷.

Kwant rechaza la posición de Fabro (teoría “tradicional” de la escuela tomista) que admite un *orden formal* extraño al orden del ser. No se dan dos actualidades, sino que toda actualidad es existencial, porque el sujeto que recibe el ser es potencia respecto al mismo. Por eso se halla como en potencia a la actualidad existencial y, por lo tanto, a cualquier actualidad. La distinción entre esencia y *esse* no es como de potencia a su acto, sino como de potencia actuada al acto actuante ⁸. Es decir, las esencias no determinan al ser positivamente, confiriéndole la taleidad, sino que provienen de la limitación causada en la perfección del ser por la *potentia ad esse* ⁹.

La diferencia entre las dos posiciones ¿no se debe tal vez al no haber valorado suficientemente un punto fundamental en el esquema del pensamiento de Santo Tomás...? Los dos autores hablan de *actualidad*; pero Fabro distingue entre *actualidad formal* y existencial, mientras que Kwant niega la distinción, contraponiendo *actualidad* (existencia) a la nada.

Ambos afirman una dualidad de órdenes: intencional y real. Ahora bien, si comparamos las respectivas disyunciones, vemos que coinciden en el plano de la realidad existencial, pero no así en el plano intencional, donde Fabro subdistingue el orden lógico de un orden *formal*, totalmente opuesto —este último— a la *nada* de Kwant. Esta divergencia en el campo intencional ¿no entrañaría un tercer miembro que correspondería al plano de la *consideración absoluta* de la naturaleza, frecuentemente olvidado y aún negado por muchos intérpretes del Santo Doctor? Y si efectivamente se tratara aquí de la *absoluta consideración*, ¿qué relación tendría con el *orden formal* de las esencias de Fabro?

Con el deseo de responder a estos interrogantes, decidimos estu-

⁵ Para seguir la controversia, cfr. Kwant, *Il soggetto dell'essere*, Div. Th., 51 (1948), pp. 146-151; 52 (1949), pp. 382-387; Fabro, *Sull'oggetto della metafisica*, Div. Th., 51 (1948), pp. 152-154; 52 (1949), pp. 382-387. Reseña de la disputa: cfr. J. Isaac, *Bull.Th.*, 8 (1947), n° 916, pp. 573-574.

⁶ *Bull.Th.*, 7 (1943-1946), n° 640, p. 347 (punto 9).

⁷ *Ibidem*, p. 348 (punto 10).

⁸ Kwant, art. cit. (nota 5), 52 (1949), p. 382.

⁹ *Ibidem*, 51 (1948), p. 146.

diar la composición del ente, fijándonos si Santo Tomás la examinaba con este tipo de *consideración* que él solía llamar *absoluta*, y que sólo aplicaba a la creatura existente.

Estudiamos la doctrina de Cornelio Fabro en sus libros sobre la participación, *La Noción Metafísica de Participación*, tesis de su juventud ya clásica en la materia ¹⁰, y *Participación y Causalidad*, recientemente aparecido, síntesis de su pensamiento maduro ¹¹. Estos libros fueron instrumentos muy útiles por el abundantísimo material de textos tomistas relacionados con el tema.

Las *notas* que ahora publicamos se dividen en tres partes. En la primera parte, exponemos la doctrina de Fabro sobre la composición intrínseca, destacando el aspecto de la *actualidad formal* de las esencias. En la segunda parte, criticamos esta doctrina. En la tercera parte, proponemos nuestra interpretación del pensamiento de Santo Tomás en dos textos fundamentales, donde aparece la *consideración absoluta* aplicada a la composición del ente: estos textos confirman claramente que aquí, como en muchas otras partes a través de su obra, Santo Tomás se vale de esta original *consideración absoluta* para clarificar y precisar la compleja estructura de la realidad.

Quede bien establecido que no es el propósito de estas páginas pronunciarnos en la debatida cuestión sobre la distinción real o de razón entre la esencia y la existencia. Tampoco pretendemos dar una explicación detallada de la constitución del finito, sino —volvemos a decirlo— demostrar que Santo Tomás la analizó a la luz de la *consideración absoluta*.

Como acertadamente lo expresa E. Gilson, “las fluctuaciones de la terminología de Santo Tomás, que tan bien revelan los altos y verdaderamente últimos intereses metafísicos que aquí se hallan en juego, pueden servir lo mismo para discernir el profundo pensamiento de Santo Tomás, que para dar argumentos a quienes pretenden atribuirle una doctrina totalmente distinta de la suya. Y son, según el gusto de cada cual, o preciosas indicaciones sobre el verdadero sentido de la curva, o cómodos pretextos para escapar por la tangente” ¹².

También nosotros, como cualquiera que trata de interpretar el pensamiento ajeno, podemos errar. Pero no por temor a equivocarnos cesaremos en nuestro intento de “discernir el profundo pensamiento de Santo Tomás”, apoyándonos en razones examinadas con detención y sin “pretender atribuirle una doctrina totalmente distinta de la suya” ¹³.

¹⁰ Como dijimos en la nota 1, en adelante la citaremos NMP.

¹¹ Como dijimos en la nota 1, citaremos la edición francesa, con la sigla PC.

¹² *L'Être et l'Essence*, Vrin, Paris (1948), p. 107.

¹³ *Ibidem*.

I. EXPOSICION DE LA DOCTRINA DE FABRO

Para explicar las *condiciones formales* de los seres creados, Fabro, interpretando a Santo Tomás, recurre a la noción de participación: los entes creados finitos participan el ser de Dios. La noción de participación, a su vez, comprende dos aspectos: uno extrínseco (causalidad eficiente, ejemplar y final) y otro intrínseco (composición real del ente): “Bajo un aspecto metafísico, *supuesta la realización de hecho del ser finito y múltiple*, parece que podemos dar un paso para mostrar, no ciertamente las condiciones supremas de la posibilidad y realidad del ser finito, sino sólo las próximas, o mejor, para mostrar *quasi a priori*, no las condiciones *reales* del ser finito, sino las *formales*. El Tomismo ha respondido a este problema recurriendo justamente a la noción trascendental de participación aplicada bajo un doble aspecto: *sobre todo*, A) como *causalidad extrínseca*: ejemplar, eficiente y final; después: B) como *composición intrínseca real* en el orden del ser”¹⁴.

Es en este último aspecto en el que nos detendremos especialmente durante nuestra exposición.

El ente finito estaría compuesto realmente de dos principios distintos pero inseparables: *esencia y acto de ser*: “Al término concreto *Ente* le corresponden, en abstracto, en el pensamiento tomista, dos términos: *Esencia y Ser*, que significan dos actualidades, de las que resulta el ente real, es decir la esencia y el *actus essendi*, o más bien, el *esse essentiae* y el *esse existentiae*”¹⁵.

La *esencia* es el *supuesto* que recibe el acto de ser, lo limita, y distingue de los demás entes. Es el principio de individuación, similitud creada de la divina esencia, que está como en potencia respecto a su acto. El *acto de ser* es algo más profundo que el mero hecho de existir. “Es, ante todo, aquello por lo que toda formalidad puede ser indicada como *real*, esto es, distinta, no sólo nocionalmente de toda otra, sino ‘separada’ *realmente* en la naturaleza; es el acto de la esencia... *El esse por lo tanto es lo que hay de más íntimo* en toda cosa... Es el *complemento de toda forma*... Es la forma de todas las formas y el acto de todos los actos”¹⁶.

Con el fin de estudiar la razón de la composición real del ente, que es la participación trascendental en el Ser, Fabro considera por separado a cada uno de los dos principios. Para ello, recurre a la abstracción total, y luego a lo que él llama “abstracción metafísica *inten-*

¹⁴ NMP., p. 206 s. (a menos que expresamente indiquemos lo contrario, siempre los subrayados son del autor citado).

¹⁵ NMP., p. 192.

¹⁶ NMP., p. 200.

siva”¹⁷. Ambos principios participan del Ser por sí subsistente (Dios), aunque en “modo bien distinto”¹⁸, como veremos más adelante.

“En la reflexión filosófica distinguimos netamente un *ser formal*, esto es, ser como esencia que existe, *Etwassein*; un *ser actual* como acto de la esencia, *Wirklichsein*; y un *ser lógico*, como verdad, *Wahrsein*. Por último, podemos llegar, por medio de la reflexión metafísica intensiva, a una noción de ser que es la *síntesis*, en la cual vienen a encontrarse fundidas todas las formalidades y perfecciones particulares con la remoción de toda potencialidad”¹⁹.

Después de esta introducción a la visión general que Fabro tiene de los principios constitutivos del ente finito, destaquemos el punto que más nos interesa para nuestro trabajo: Fabro, al considerar a la esencia en sí misma, la sitúa en un *orden formal*. En este orden, las esencias son similitudes imperfectas “posibles” de la esencia divina creada, pero de modo que no son la *nada metafísica*, sino que tienen una actualidad *formal*; es decir, aunque no son algo existencialmente, son *algo formalmente*. Para nuestro autor “Dios ha producido la esencia participada, porque es el sujeto del ser participado que la hace existir: y, en este sentido, la esencia tiene razón de potencia en relación al acto de ser. Sin embargo, no se puede decir que ‘simpliciter’ la esencia sea potencia, especialmente tratándose de las formas puras que, en su ámbito, casi pueden decirse infinitas”, sino que la esencia “*est talis actus formalis creatus ut sit potentia ad suum esse*”²⁰.

Ahora bien, “puesto que el acto de ser es recibido en una esencia, esta esencia no puede ser la *nada* en el orden metafísico, y no puede hallar todo su fundamento en su relación con el *actus essendi*, porque entonces nos pondríamos a dar vueltas; hay pues que admitir una cierta ‘*positividad*’ de la esencia, anterior —precisamente porque la funda— a esta misma relación con el acto de ser. Esta positividad recae en la esencia, en cuanto que es una expresión, una semejanza y una participación de la esencia divina”²¹.

¹⁷ Sobre la interpretación de Fabro acerca de la *abstracción* en Sto. Tomás, cfr. NMP., pp. 129 ss. (sobre todo pp. 134 ss.). Sobre este tema, publicaremos posteriormente otras *notas de exégesis tomista* en esta misma revista.

¹⁸ *Sull'oggetto della metafisica*, art. cit. (nota 5), p. 153.

¹⁹ NMP., p. 192.

²⁰ Divus Th., art. cit. (nota 5), p. 153.

²¹ “... puisque l'acte d'être est reçu dans une essence, cette essence ne peut être le 'néant' dans l'ordre métaphysique, et ne peut trouver tout son fondement dans son rapport à l'*actus essendi*, car alors nous tournerions en cercle; il faut donc admettre une certaine 'positivité' de l'essence, antérieure, —parce que précisément elle le fonde,— à ce même rapport à l'acte d'être. Cette positivité revient à l'essence, en tant que celle-ci est une expression, une similitude et une participation de l'essence divine...” (Bull. Thom., art. cit. en nota 4, pp. 347-348).

Al atribuir esta cierta "positividad" a la esencia, vemos que Fabro la coloca en un plano formal, que tiene *prioridad* sobre el óntico; y la esencia aparece "fundando" la participación del acto de ser. Se dan, por tanto, *dos* actualidades en la esencia: una *formal*, anterior a su unión con el *actus essendi*, y otra *existencial*, después de actuada por éste²².

Esta es la razón última de la distinción real entre *esencia* y *esse* en las creaturas. Porque no tiene sentido que la *nada* limite al *ser*, puesto que la *nada* es no-ser y sólo *nada*. La esencia, en cambio, antes de unirse al *esse*, no es la *nada*, sino "*quid creatum ut potentia*"²³, que es "algo" posible en un orden formal, distinto y anterior al real. "La esencia finita, en el orden formal, es expresión y semejanza deficiente derivada de la esencia divina", mientras que "el *ens* finito participa del acto de ser en el orden entitativo"²⁴.

Hasta aquí lo que nos interesa de Fabro por el momento: este *algo positivo* de las esencias, *antes de la actuación individual* concreta, es lo que nos parece una *excesiva objetivación* de la *consideración absoluta* de S. Tomás. Porque —adelantémonos un poco a lo que luego diremos en la tercera parte de estas *notas de exégesis tomista*— esta consideración se sitúa en un orden que nosotros llamaríamos *ontológico* (porque participa en algo del orden *lógico* de las esencias universales abstractas, y del orden *óntico* de las esencias individuales concretas), y que no nos parece tener ni la positividad ni la función objetiva que quiere atribuirle Fabro.

Pero, como en esta primera parte queremos limitarnos a exponer el pensamiento de Fabro, dejemos esta cuestión de fondo, y limitémonos a hacer una observación de forma o expresión: S. Tomás, aunque habla de una consideración *absoluta*, la entiende siempre *respecto de la mente humana*; y por eso, aunque habla de una esencia o naturaleza *absolutamente considerada*, nunca pretendería atribuirle una *distinción absoluta respecto* de las otras dos esencias, la *lógica* (universal y abstracta), y la *real* (individual y concreta). En cambio, al hablar siempre Fabro de un *orden formal* de las esencias, desaparece cualquier dependencia de la mente humana (que en S. Tomás se halla siempre latente en términos como "consideratio", "separatio", etc.), y da lugar a la creación de un orden *demasiado absoluto* —y positivo—, que el mismo Fabro llama *formal*.

Pero de esto trataremos más de propósito en la parte siguiente.

²² Ibid., p. 348 (punto 10°).

²³ PC., p. 283.

²⁴ Bull.Thom., art. cit. (nota 22), p. 348 (punto 10°).

II. CRÍTICA DE LA INTERPRETACION DE FABRO

Como dijimos en la primera parte, Fabro sostiene que no puede explicarse la composición del ente finito, sin admitir la prioridad de un orden formal de las esencias, anterior al del ser. La esencia no puede ser entendida sólo como potencia al ser, sino que es algo más que mera potencia²⁵: es una actualidad determinada formal, similitud imperfecta de la esencia divina que, en contacto con el acto participado de ser, lo limita y contrae, es actuada existencialmente, y deviene un ente concreto real existente²⁶.

Con esta expresión suya del *orden formal*, Fabro interpreta erróneamente todos aquellos pasajes en que S. Tomás se vale de la *consideración absoluta* de las esencias finitas, para explicar la composición del ente finito.

Para Fabro, ante todo "...no se dan más que *dos modos de ser*, uno ontológico-objetivo, otro lógico-subjetivo. Un tercer miembro no sólo turba la simetría de la división dicotómica, sino que, de hecho, queda sin fundamento, porque de hecho *no se da* en el aristotelismo tomista un tercer modo de ser, cual quizás podría darse en una concepción extrínsecista de lo real, que se inspirase en el Neoplatonismo"²⁷.

En esta forma, Fabro contradice las declaraciones explícitas de Santo Tomás acerca de la triple consideración²⁸. Sin embargo, al establecer en otras partes esta misma doble distinción, agrega una nota importante a uno de los términos: ya no dice simplemente lógico y real, sino *lógico-formal* y real. Ese "formal", no está colocado al azar, sino que constituye una señal manifiesta de la interpretación de nuestro autor sobre la *consideración absoluta* en Santo Tomás, con las consecuencias que de allí se derivan en su doctrina de la participación²⁹.

Confirmaremos lo dicho valiéndonos de la interpretación que Fabro hace a un texto del Santo (aunque lo indica de paso, sin transcribirlo,

²⁵ Divus Th., art. cit. (nota 5), p. 153.

²⁶ Bull.Thom., art. cit. (nota 24), p. 348 (puntos 9° y 10°).

²⁷ "...di fatto non si danno che due modo di essere, uno ontologico-oggettivo, l'altro logico-sogettivo. Un terzo membro non solo turba la simmetria della divisione dicotomica, ma di fatto, resta senza fondamento, poichè di fatto non si dà nell'Aristotelismo tomista un terzo modo di essere, quale forse si potrebbe avere in una concezione estrínsecista del reale, che si ispirasse fedelmente al Neoplatonismo" (NMP., p. 356). En este mismo lugar critica a Suárez que tomó la "cosidetta soluzione intermedia inaugurata da Enrico di Gand", pero que tuvo "l'ingegno e la sincerità di riconoscere che in questo, come in altri punti cruciali della metafisica, s'allontanava dal pensiero esplicito di S. Tomasso" (p. 355).

²⁸ Cfr. *De Ente et Ess.*, III (Rol.-Goss.); *Comm. in de Div. Nomin.*, c. XI, lect. IV; *In I Sent.*, d. 36, a. 3, ad 2m.; *Quodl. VIII*, q. 1, a. 1; *De Potentia*, q. 5, a. 9, ad 16, etc.

²⁹ Cfr. NMP., p. 187 ss.; pp. 192, 194, 203; PC., p. 260 et passim.

como uno más entre la multitud de que hace acopio en sus libros), Nos referimos al conocido cap. III del *De Ente et Essentia*³⁰, en que S. Tomás expone extensamente su doctrina sobre la *consideración absoluta* de la naturaleza (creada o contingente), y habla de *tres modos de ser*. Fabro cita antes el *Quodl. VIII*³¹, donde glosando a Avicena se plantea la triple consideración de la naturaleza: “una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus... Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile... Tertia vero est consideratio naturae absolutae, prout abstrahit ab utroque esse...”

Al querer coordinar Fabro su *distinción dual* del plano lógico y del plano real —a la que corresponden un *esse formale* o *esse essentiae*, y un *esse reale* o *actus essentiae*— con la *triple consideración* que expresamente aduce S. Tomás, afirma que “la distinción no parece rigurosa”, y que “esta indeterminación, que seguramente ha tenido no poca importancia en el desarrollo de la escuela tomista, se origina probablemente en la doctrina aviceniense de los tres planos de la consideración de la esencia”³².

Y refiriéndose ya al *De Ente et Essentia*, sostiene, a propósito del “duplex esse” de la naturaleza —“unum in singularibus et unum in anima”³³— que “el esse essentiae conviene mejor a la ‘essentia absolute considerata’ y que el ‘esse quod est actus essentiae’ puede interpretarse en dos sentidos: o como el principio que da la actualidad a todo concreto, o como la realidad de la esencia como tal (absolute considerada)”. Y termina diciendo que: “el esse essentiae es la realidad formal de la esencia en su estructura lógico-metafísica considerada en sí misma, es decir, como haciendo abstracción tanto del esse lógico (como especie) cuanto del esse real (como sustancia singular): se lo podría llamar el esse formale”³⁴.

Este *esse formale* tiene una realidad formal. Examinemos ahora el significado que para Fabro tiene una realidad formal. Considerando al ente concreto existente, mediante una primera abstracción —para Fabro, formal³⁵— obtenemos su esencia —formalidad metafísica—. Aplicando a esa misma abstracción la así llamada “reflexión intensiva”,

³⁰ Edición de M.-D. Roland-Gosselin, J. Vrin, Paris, 1948, pp. 23-29; indicado por Fabro en PC., p. 261 (nota 35) et p. 262.

³¹ *Quodl. VIII*, q. 1, a. 1 (Parm., IX, p. 571 b).

³² PC., p. 261.

³³ *De Ente et Essentia*, c. III, op. cit., p. 25, 9; citado en PC., p. 262. Suponemos que Fabro ha leído con atención este capítulo y notó que el “duplex esse” de la naturaleza (in singularibus et in anima), es una subdivisión del segundo miembro de una disyunción anterior (secundum rationem propriam et secundum esse in hoc vel in illo); con lo que tenemos los tres planos de consideración (cfr. nota 28).

³⁴ PC., p. 262.

³⁵ Sobre la abstracción en Fabro, cfr. NMP., p. 129 ss.; vide nota. 17.

advertimos que esa esencia, *absolute spectata*, tiene una realidad fundamentada en un *esse formale*, el “separado por excelencia”, y “forma de todas las cosas”³⁶. Las esencias, consideradas de esta manera, se sitúan en un “orden formal”. Por lo que Fabro ha dicho más arriba, este *orden formal* de las esencias podría equivaler a la *consideración absoluta* de S. Tomás.

Ahora bien, para nosotros no hay ninguna duda sobre el sentido de esta consideración absoluta, cuyo objeto *no está solamente en el orden formal* de las esencias donde quiere colocarse Fabro, sino que *está tanto en el orden lógico* de los conceptos universales, como en el *orden real* de las esencias creadas concretas, porque —como sin ninguna hesitación siempre dice S. Tomás— la esencia absolutamente considerada *prescinde tanto del ser real* concreto, como del *ser universal* abstracto, *sin negar ni uno ni otro*³⁷.

Precisamente lo que caracteriza netamente a la *consideración absoluta* de S. Tomás, es que su objeto, la naturaleza o esencia creada absolutamente considerada, se encuentra *tanto en un orden como en otro*; mientras que lo que caracteriza al *esse formale* de Fabro —como se advierte por la actitud negativa que toma frente a Kwant, o frente a Suárez o Scotto— es el encontrarse *tanto fuera del orden real como fuera del orden lógico*.

Si tuviéramos que expresarlo a nuestro modo y teniendo presente otras expresiones modernas —que no pudo tener en vista S. Tomás—, hablaríamos, no de un *orden formal* como Fabro, sino —respetando al máximo la triple consideración de S. Tomás, de las cuales una es real y la otra es lógica— de un *orden onto-lógico*, que de tal manera *media* entre el *orden lógico* (de las esencias universales, o conceptos abstractos) y el *orden óntico* (de las esencias reales, o seres concretos), que se realiza —de diferente manera— *en ambos órdenes extremos, sin dejarse encerrar* por ninguno de ellos y, por tanto, *participando* —de diferente manera— *de ambos* a la vez:

³⁶ NMP., p. 199 et p. 198, 200.

³⁷ Es el único cambio que nos permitimos hacerle a la manera de hablar del Doctor común: mientras éste dice que la naturaleza absolutamente considerada “*abstrahit ab utroque esse, ita un non fiat praecisio...*” nosotros preferimos en la actualidad expresarnos así: la naturaleza absolutamente considerada *prescinde de ambos seres* —el real y concreto, y el lógico y universal— *sin negar ninguno* de los dos... O sea, preferimos darle un sentido “negativo” a la abstracción, distinto del sentido “precisivo” que tiene la *consideración absoluta*. Y, al hacerlo así, nos adelantamos a lo que hizo Sto. Tomás en obras posteriores, cuando distinguió la *abstractio* —negativa— de la *separatio* —precisiva—, y afirmó que el método de la metafísica no consistía en una *abstractio*, sino en una *separatio* (cfr. Ciencia y Fe, 19 [1963], pp. 73-74).

III. COMPOSICION DEL ENTE FINITO SEGUN STO. TOMAS

A nuestro juicio, S. Tomás usó de este *orden onto-lógico*, que él llamaba el orden de las *esencias creadas absolutamente consideradas*³⁸, para explicar la composición intrínseca del ente finito en la realidad, pero sin darle —lo repetimos— la realidad formal que le quiere dar Fabro a la esencia del ente finito.

Confirmaremos nuestra interpretación del pensamiento de S. Tomás, comentando dos textos paralelos en que éste explica, mediante la *consideración absoluta*, la composición intrínseca de los entes creados, ya sean compuestos de materia y forma, ya sean puramente espirituales.

Estos textos están tomados, uno del capítulo sexto del opúsculo titulado *De Substantiis separatis*³⁹, y el otro del artículo primero de la *Cuestión disputada de Spiritualibus creaturis*⁴⁰: son ambas obras de la madurez del Santo, que ratifican el uso que él hizo de la *consideración absoluta* a lo largo de toda su carrera intelectual⁴¹.

Comencemos con el *de Substantiis Separatis*. En el capítulo sexto, Santo Tomás refuta las razones que tenía el filósofo árabe Avicebrón, en su libro *Fons vitae*, para afirmar que todas las sustancias creadas están compuestas de materia y forma, y que, por lo tanto, en todas debe darse —en mayor o menor grado— algo de materialidad. El texto que elegimos para nuestro estudio, responde a la cuarta razón de Avicebrón, el cual allí decía que, pues conviene a toda sustancia creada dis-

³⁸ Porque notemos que, tal cual define Sto. Tomás la consideración absoluta, no puede hacerse ni respecto del *ser real en cuanto tal* (que, en cuanto tal, no puede considerarse fuera de toda concreción), ni respecto del *Ser divino* (que no puede considerarse fuera de su propia concreción, identificada con la esencia divina, también cuando se la quiere considerar en sí misma): sólo es posible tal consideración absoluta respecto de una esencia que puede existir meramente como posible —sin actual existencia real—, y que por eso pueda existir multiplicada en diversos individuos; y tal es la esencia creada contingente (que, cuando es, puede no ser; y cuando no es, puede ser). De modo que no es de extrañar que la consideración absoluta siendo para Sto. Tomás una consideración propia y exclusiva de la esencia contingente (o limitada) en cuanto tal, sirva para explicar al ente finito.

³⁹ Utilizamos la edición crítica de J. Perrier, *Opuscula Omnia necnon Opera Minora*, T. I, P. Lethielleux, Paris, 1949, pp. 150-152.

⁴⁰ Utilizaremos *Quaestiones Disputatae*, II, Marietti, Torino, 1949, pp. 367-373. Nuestro texto es citado por Fabro, como argumento para probar la distinción real, en NMP., p. 236, 240 y 241; y como fundamental para probar la diferencia de composición materia-forma y sustancia-esse, en PC., p. 65, nota 86.

⁴¹ Téngase en cuenta que el *De Ente et Essentia*, donde se expone extensamente la doctrina de la consideración absoluta, es un opúsculo de los primeros años del magisterio en París —1254-1256— (cfr. Roland-Gosselin, op. cit., p. XXVI ss.), mientras que el *De Subst. Sep.* fue escrito al final de su vida —1268—, lo mismo *De Spirit. Creat.* —1266-1269— (cfr. M. Grabmann, *Die Werke des Hl. Thomas von Aquin*, 3ª ed., 1949, Aschendorffsche, Münster, p. 325 et 306 ss.).

tinguirse del creador; siento éste uno, conviene entonces que toda sustancia creada no sea sólo una, sino que esté compuesta de dos principios, los cuales necesariamente han de ser materia y forma; porque ni de dos materias, ni de dos formas puede hacerse algo⁴².

Responde S. Tomás que la razón dada no tiene valor, porque las sustancias espirituales, aunque carezcan de materia, pueden lo mismo multiplicarse, porque, dejada a un lado la potencialidad propia de la materia, hay en estas sustancias una cierta potencia, en cuanto que, no siendo el *ipsum esse*, participan del ser⁴³. Y, para explicar esta potencia, recurre el S. Doctor a la *consideración absoluta* de la sustancia espiritual, como se manifiesta por sus habituales frases de “secundum se considerata”, “dum consideratur per se”, etc.

Porque sólo el *ipsum esse per se subsistens* es uno, y fuera de él, no existe nada que sea sólo ser, sino que todo lo que fuera de él es, *tiene ser*: de modo que en todo ser, menos en el primero de todos —caracterizado por ser sólo ser—, hay que distinguir la sustancia o esencia que tiene ser, como potencia receptiva del acto que es su ser⁴⁴.

Prosigue S. Tomás suponiendo una nueva instancia del adversario: quien participa de algo, *si se lo considera en sí mismo*, carece de aquello de que participa; así que el ser que es por participación, careciendo del ser, es *no-ser*; y siendo tal la materia, se seguiría que, en todo ser que es por participación, hay materia⁴⁵.

⁴² “...quia omnis substantia creata oportet quod distinguatur a creatore. Sed creator est unum tantum. Oportet igitur quod omnis substantia creata non sit unum tantum sed composita ex duobus, quorum necesse est quod unum sit forma et aliud materia; quia ex duabus materiis non potest aliquid fieri, nec ex duabus formis” (Perrier, c. IV, n° 23, p. 138 s.).

⁴³ Perrier, c. VI, n° 43, p. 150.

⁴⁴ “Nihil enim per se subsistens, quod sit ipsum esse, poterit inveniri nisi unum solum; sicut nec aliqua forma, si separata consideretur, potest esse nisi una. Inde est enim quod ea quae sunt diversa numero sunt unum specie, quia natura speciei secundum se considerata est una. Sicut igitur est una secundum considerationem dum per se consideratur, ita esset una secundum esse si per se existeret. Eademque ratio est de genere per comparisonem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse quod est communissimum. Ipsum igitur esse secundum se subsistens est unum tantum. Impossibile est igitur quod praeter ipsum sit aliquid subsistens quod sit esse tantum; omne autem quod est esse habet. Est igitur in quocumque, praeter primum, et ipsum esse tamquam actus, et substantia rei habens esse tamquam potentia receptiva hujus actus qui est esse” (Perrier, c. VI, n° 43, p. 150).

⁴⁵ “Potest autem quis dicere quod id quod participat aliquid est secundum se carens illo; sicut superficies quae nata est participare colorem, secundum se considerata est non color et non colorata. Similiter igitur id quod participat esse oportet esse non ens. Quod autem est in potentia ens et participativum ipsius, non autem secundum se est ens; materia est hujusmodi, ut supra dictum est. Sic igitur omne quod est post primum ens quod est ipsum esse, cum sit participative ens, habet materiam” (Perrier, c. VI, n° 44, p. 150 s.).

Para responder a esta instancia, S. Tomás vuelve a considerar con más detención las sustancias compuestas de materia y forma (o sea, las sustancias materiales), y distingue en ellas una doble relación —o como él dice, “duplex ordo”—: en primer lugar, de la materia *respecto de su forma*; y, en segundo lugar, de la esencia compuesta de materia y forma, *respecto de su ser*, porque el ser de la sustancia compuesta, ni es la materia ni es la forma, sino algo que le viene al compuesto por razón de la forma ⁴⁶.

Supuesta esta doble relación, propia de la materia y que no se da en la sustancia compuesta, sigue observando S. Tomás que la materia, *absolutamente considerada*, tiene ser en potencia, pero carece de la forma: mientras que la sustancia compuesta, aunque también tiene ser en potencia, no carece de la forma ⁴⁷.

Y supuesta esta diferencia, queda abierto el camino para la consideración de una forma que está en potencia respecto del ser, pero carezca de materia ⁴⁸: por lo primero, se parece a cualquier sustancia compuesta, *en sí misma considerada*; mientras que, por lo segundo, se distingue de las sustancias compuestas de materia y forma, y resulta ser una sustancia espiritual (sin materia), pero creada (por tener, *cuando se la considera absolutamente*, el ser en potencia).

Una forma así, si existe, tendrá ser en sí misma, no en el sentido de no recibir el ser por participación activa de otro ser, sino en el sentido de que lo recibe en sí misma, y *no en un sujeto* (o materia).

¿Qué resulta de este análisis, hecho en base a la *consideración absoluta*, sea de la materia, sea de la sustancia compuesta de materia y forma,

⁴⁶ “Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam, alius autem ipsius rei jam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma ejus neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam” (ib., n° 45).

⁴⁷ “Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis materia quidem, secundum se considerata, secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis; caret vero, secundum se considerata, forma per quam participat esse actu secundum proprium modum” (ibidem). Notemos bien la diferencia de resultado, en una y otra consideración absoluta: en la primera, la materia aparece *en potencia* respecto del ser (y, por tanto, prescindiendo de él; o sea, *ni negándolo ni afirmándolo*, sino —por así decirlo— *esperándolo* del Ser por esencia); mientras que en la segunda consideración absoluta de la misma materia, ésta aparece *careciendo* de la forma (o sea, *excluyéndola* de su propia esencia de materia).

⁴⁸ “Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in se ipsa, non in aliquo subjecto; non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso. Sic igitur forma ipsa per se subsistens esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subjecto. Si igitur per hoc quod dico non ens removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerata est non ens, sed esse participans” (Ibidem, n° 45, p. 151).

sea de la forma que no subsiste en una materia? Lo que S. Tomás pretendía, contra la instancia del adversario: que *consideradas las cosas absolutamente*, no es lo mismo la potencia respecto del ser que se da en la forma material, que la potencia respecto del ser que se da en la forma espiritual, porque la primera sólo puede ser actuada en una materia, mientras que la segunda puede ser actuada en sí misma. Pero, además, resulta no ser lo mismo la potencia de la materia que la potencia de la forma espiritual: la primera, sólo puede ser actuada por una forma, mientras que la segunda es actuada por sí misma.

En conclusión puede S. Tomás afirmar que, aunque en todo ser creado (material o espiritual) hay una cierta potencia respecto del ser, no es la misma esta potencia en una forma espiritual creada que en una sustancia creada material; y, por tanto, de la existencia de esa potencia respecto del ser en una forma espiritual, no se puede concluir que haya en ella una materia, a no ser que se entienda “materia” en un sentido equívoco, confundiéndola con cualquier potencia respecto del ser ⁴⁹.

Y repitámoslo una vez más: esta conclusión, esencial para salvar la posibilidad de una forma o sustancia espiritual (distinta de la sustancia material, pero creada y múltiple como ésta), ha sido hecha en base a la *consideración absoluta*, sea de la materia, sea de la sustancia compuesta de materia y forma, sea finalmente de la sustancia espiritual creada: y en ningún momento de la *consideración absoluta*, ha sido necesario darle, a su término, una actualidad —o realidad— ni siquiera formal.

Pasemos ahora al texto, paralelo respecto del que acabamos de comentar, y que se halla, como dijimos antes, en su obra *De Spiritualibus creaturis* ⁵⁰. Pero seamos más breves en su comentario, porque buscamos en él una confirmación, y no un progreso respecto del texto anterior.

S. Tomás se pregunta “si la sustancia espiritual está compuesta de materia y forma”: y después de presentar veinte razones en favor de esta composición, y catorce en contra, responde diciendo que conviene aclarar bien qué se entiende por materia, “ne in ambiguum procedamus”.

Para definir pues la materia, recurre a la *consideración absoluta*, pues dice que materia prima es “quae de se omni specie caret”; aunque admite que, si se va a hablar de *materia y forma* siempre que dos se relacionen entre sí como *potencia y acto*, no habría dificultad —para no

⁴⁹ “Patet igitur in quo differt potentia quae est in spiritualibus a potentia quae est in materia. Nam potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius esse; potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse. Si quis autem utramque potentiam materiam esse dicat, manifestum est quod aequivoce materiam nominabit” (Ibidem, p. 151-152).

⁵⁰ Op. cit., nota 40. Para la cronología, véase nuestra nota 41.

hacer cuestión inútil de puras palabras— “quod in substantiis spiritualibus est materia et forma”⁵¹.

Pero hay, en este texto de S. Tomás, algo más que nos convence de que, para definir la *materia prima* —y excluirla de la sustancia espiritual— debe recurrirse a la *consideración absoluta*: al principio del texto que estamos comentando, el S. Doctor define la *materia prima* “ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem...”; pero enseguida advierte que, aunque se pueda encontrar —en la realidad— un primer acto que no tenga ninguna potencialidad —se refiere evidentemente al Acto puro—, “numquam tamen invenitur in rerum natura potentia quae non sit perfecta per aliquem actum; et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma”⁵². De modo que es evidente que, para definir la *materia* (prima) en sentido propio —y no ambiguo, confundiéndolo con cualquier potencialidad— y poder así excluirla de la sustancia espiritual, es necesario *considerarla absolutamente*, porque sólo *absolutamente considerada* se la puede encontrar *prescindiendo* de cualquier forma, ya que, si se la considera realmente, siempre se la encontrará con alguna forma. Y es en esta misma *consideración absoluta* donde la forma espiritual creada se distingue, por una parte, tanto de la *materia* (prima) como de la forma material; y, por la otra, se distingue del Ser subsistente⁵³. Porque, mediante la *consideración absoluta*, se descubre una jerarquía de seres: en el grado ínfimo, se halla la *materia prima* que, *absolutamente considerada*, carece de toda forma, y está en potencia respecto del ser que recibe por su forma; y, en el grado sumo y fuera de toda posibilidad de una *consideración absoluta*,

⁵¹ “Si tamen quaecumque duo se habent ad invicem ut *potentia et actus*, nominentur *materia et forma*, nihil obstat dicere, ut non fiat vis in verbis, quod in substantiis spiritualibus (creatis) est *materia et forma*. Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut *potentia ad actum*” (Ibid., p. 370). Y, al final del artículo, agrega Sto. Tomás: “...natura substantiae spiritualis, quae non est composita ex *materia et forma*, est ut *potentia respectu sui esse*; et sic in substantia spirituali est compositio *potentiae et actus*, et per consequens *formae et materiae*, si tamen *omnis potentia* nominetur *materia*, et *omnis actus forma*. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum” (Ibidem, p. 371).

⁵² Ibidem.

⁵³ Notemos bien que no es lo mismo decir que un *Ser es subsistente*, que decir que una *forma es subsistente*: lo primero quiere decir que, a ese Ser, no se lo puede considerar en potencia respecto del ser, porque se *identifica* con él; mientras que lo segundo quiere decir que, aunque a esa forma se la puede considerar en potencia respecto del ser, no lo recibe —cuando existe— en un sujeto material, sino que lo recibe *en sí misma*. De modo que el sentido de “subsistente” cambia algo, según se aplique *al mismo Ser* (que entonces es el Ser increado), o se aplique a *una forma* (que entonces es una forma espiritual, pero creada).

se halla Dios, Ser subsistente sin ninguna potencialidad; y en los grados intermedios que se manifiestan por medio de diversas *consideraciones absolutas*, se hallan, por una parte las formas materiales, que se aproximan más a la *materia prima* porque, al darle a ésta el ser, ellas lo reciben *en una materia*; y por la otra se hallan las formas espirituales, que se alejan de la materia, porque reciben el ser *en sí mismas* (y no en una materia).

Y para confirmar que sólo mediante la *consideración absoluta* es posible distinguir bien esta jerarquía de seres, recordemos que, para S. Tomás, aunque sea posible encontrar en la realidad una *forma sin materia*, y un *acto sin potencia*, no es posible encontrar una *materia sin forma*, o una *potencia sin acto*⁵⁴.

IV. CONCLUSION

Hemos llegado al fin de nuestro estudio y creemos suficientemente probada, en este análisis textual, nuestra interpretación del pensamiento de Santo Tomás y de su *consideración absoluta*. Como lo indicábamos al comienzo, no podemos compartir la opinión de Cornelio Fabro sobre la *actualidad formal* de las esencias. Tampoco podemos colocar el plano de la *absoluta consideración* en un orden lógico o lógico-formal —como lo hace Fabro al negar una tercera posibilidad—, porque sería atribuirle a esa *consideración absoluta* una existencia intencional. Precisamente porque “abstrahit ab utroque esse”⁵⁵ —no niega ni afirma el ser, prescinde—, no podemos situarla ni en un plano *óntico* ni en uno *lógico*, sino en un tercer plano, el de la *consideración absoluta*, que llamamos *ontológico* por su mediación característica entre los otros dos.

Al comenzar estas modestas notas, nos propusimos no entrar en la disección sobre la distinción o no distinción real entre esencia y existencia. No era el fin de estas páginas definirnos en una polémica infecunda e interminable que nos parece haber surgido por el uso de un lenguaje común con distinto significado para unos y para otros⁵⁶.

⁵⁴ Cfr. *De Spir. creat.*, q. 1, a. 1, in c. Y al término de la solución de una dificultad dice textualmente: “cum enim *materia* habeat esse per formam, et non e converso, nihil prohibet aliquam formam sine *materia* subsistere, licet *materia* sine forma esse non possit” (Ibidem, ad 6).

⁵⁵ *Quodl. VIII*, q. 1, a. 1 (Parm. IX, p. 571 b).

⁵⁶ Así opina J.-B. Lotz, quien sostiene que el “ens finitum constituitur compositione proprie dicta inter existentiam et quidditatem, quae in compositione reali inter esse et essentiam fundatur”. O sea que distingue *la existencia y la quiddidad* (que se dan en el concreto y son objeto de experiencia inmediata) de *la esencia y el esse* (los cuales se alcanzan por indagación metafísica). Por eso, “secundum nostram sententiam —dice Lotz— Thomistae et Suareziani non de eodem prorsus problemate tractant... Thomistae

Sin embargo, pensamos que una defensa excesiva de la distinción real de *esencia y esse*, puede haber llevado a Fabro a interpretar el plano de la *consideración absoluta* de Santo Tomás como un orden de *actua- lidad formal* en las esencias, como explicación ulterior de la composición real del ente finito.

Como bien dice Gilson, Santo Tomás encuentra que el vocabulario aristotélico de *acto y potencia* flaquea cuando se quiere aplicarlo a la *creación*, nueva dimensión donde se produce un cambio total de la nada al ser, sin un sujeto preexistente⁵⁷. Por eso, refiriéndose el Santo a la sustancia, dice que está “como en potencia” al acto de ser: “ut potentia...” “quodammodo in potentia...” “secundum aliquid in potentia...”⁵⁸.

ens finitum in con-crescendo ideoque principia tou esse et essentiae attendunt, et statuunt distinctionem realem metaphysicam principiis correspondentem. Suareziani autem ens finitum iam concretum ideoque respectus existentiae et quidditatis considerant et distinctionem rationis perfectam respectibus correspondentem assumunt... Explicatio respectuum (existentia y quidditas) et ea principiorum (esse y esentia) non solum coniungi possunt, sed etiam coniungi debent, ut completa problematis solutio obtineatur. Quoad respectus tantum distinctio rationis perfecta assumi potest et distinctio realis omni sensu caret. Quoad principia vero distinctio realis metaphysica requiritur et distinctio rationis perfecta revera non sufficit” (cfr. *Ontologia*, Herder, Barcelona, 1963, p. 208).

⁵⁷ *L'Être et l'Essence*, op. cit. (nota 12), p. 107 s.

⁵⁸ Es interesante advertir el por qué de estas restricciones, en el uso de las nociones aristotélicas, cuando Sto. Tomás las aplica a la creación. Y el por qué es el siguiente: esas nociones han sido elaboradas en el *cambio real intrínseco*, en el cual la mente humana se limita a explicar ulteriormente una *distinción real* (entre principios de ser) que se halla en la realidad, *independientemente de la reflexión que sobre ella hace la mente humana*. Mientras que la creación es una mutación totalmente diversa, en la cual *la misma mente humana debe poner la distinción*, para poder luego aplicar —con las restricciones indicadas— las nociones del acto y la potencia. Es lo que el mismo Sto. Tomás dice —y los tomistas suelen ignorar— en I, q. 45, a. 2, ad 2 textualmente: “dicendum quod creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum”. Ahora bien, supuesta esta intervención de la mente humana, manifestada a través del lenguaje filosófico (“quia modus significandi sequitur modum intelligendi... creatio significatur per modum mutationis”, *ibidem*), lo obvio sería que los discípulos de Sto. Tomás se manifestaran tan prudentes —en el uso de las categorías actipotenciales— como el mismo Doctor común. Y como no sólo la potencia y el acto son categorías actipotenciales, sino también la composición y la distinción (y la prueba es que una de las 24 tesis afirma, como esencial a la composición actipotencial, la distinción real), sería obvio que nos mostraríamos más prudentes en la afirmación de una distinción real, como parte de la explicación tomista de la creación. Y no se nos diga que basta acotar que esa distinción real, en el caso de la creación, *sólo se da entre principios de ser* (y no entre seres completos y separables), porque también es sólo entre principios de ser la que se da en cualquier mutación intrínseca real... y Sto. Tomás diría que *aún esto sólo se puede decir* —en la creación— “secundum modum intelligendi tantum...”.

En la realidad, la potencia (propia de toda sustancia creada) sólo se da actuada por el ser: se da siendo. Por tanto, al considerarla S. Tomás a modo de potencia *antes de ser actuada en el orden real*, no podía imaginarla actuada en otro orden —que Fabro llama formal— sino que la consideraba así *sólo absolutamente*, fuera de toda actuali- dad óptica o lógica⁵⁹.

Negada la positividad de las esencias en un orden formal —fuera de toda consideración mental, sea ésta real, universalizante, o absoluta— se nos preguntará cómo explicamos la limitación del acto de ser en el ente finito. Comencemos diciendo que para nosotros es tan absurdo decir que la nada limita al ser, como suponer al ser limitado por una esencia que ya existía. “Formulada de esta manera —dice por lo mismo Gilson— la objeción —de los que niegan la distinción real— es irrefutable en su propio terreno. Concíbese pues que quienes la sostienen no quieran salirse de él, pues en él son irrefutables; pero por la misma razón es ese un terreno en el que seguramente nunca será posible encontrar a S. Tomás”⁶⁰.

Pero, ¿cuál será el terreno en el que hallaremos a S. Tomás? ¿Acaso en el de una distinción y composición en diverso género, uno esencial y otro real? Esta dualidad de planos nos parece que sería la resultante de la admisión del orden formal de las esencias, tal cual nos la propone Fabro...

Para S. Tomás, el terreno de donde se parte es el *real*: todo comienza, en la metafísica tomista, cuando Dios crea un ente concreto, un “id quod est”. Y lo explica diciendo que Dios “a la vez que da el ser, produce lo que recibe ese ser”, de modo que no admite que el Creador obre sobre algo preexistente⁶¹, porque la esencia de la creatura, “antes de tener el ser, es nada, a no ser —que se diga que es algo— en la mente del Creador, donde no es —todavía— creatura, sino —a lo más— esencia creable”⁶².

⁵⁹ Digamos de paso que también Gilson (op. cit., nota 57, p. 104 ss.) parece hablar de una *formalidad esencial*: señal de lo difícil que para un tomista resulta el hacer caso de la advertencia de Sto. Tomás, de que la creación es “mutatio secundum modum intelligendi tantum...” (I, q. 45, a. 2, ad 2). Lo repetimos, porque lo consideramos algo demasiado olvidado en la escuela clásica del tomismo: no sólo las nociones de acto y potencia —como ya lo advierte el mismo Gilson— sino también la misma composición real entre principios de ser, es algo que pertenece *esencialmente a la explicación de la mutación real intrínseca*, y que, por tanto, *sólo se deben dar en la explicación de la creación* “secundum modum intelligendi tantum...”.

⁶⁰ Op. cit. (nota 57), p. 109.

⁶¹ “Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti” (*De Pot.*, q. 3, a. 1, ad 17).

⁶² “. . . ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essentia” (*De Pot.*,

Supuesto este firme punto de partida realista, y contando con la *consideración absoluta* de las diversas esencias —creadas— que en ese punto de partida se encuentran, no nos parece necesario recurrir, además, a un *orden formal de las esencias* que, ni está expresamente en S. Tomás, ni se necesita para entender lo que ya está expresamente en él.

Preferimos seguir hasta el fin al mismo S. Tomás, no sólo cuando hace sus diversas consideraciones absolutas —de la materia, de la forma material, y de la forma espiritual—, sino también cuando se limita a caracterizar toda consideración absoluta, como una *prescindencia de todo ser*, real y concreto, o universal y abstracto, *sin negar ni afirmar ninguno* de los seres que se encuentran en el punto de partida realista: o sea, preferimos no seguir a Fabro, cuando nos habla de un nuevo modo de ser real —formal—, sin por eso seguir a Kwant, cuando afirma un nuevo modo de ser intencional...

Y no nos ponemos a buscar —con Gilson— un terreno distinto en el que situarnos (para ponernos a salvo de las objeciones irrefutables de los suarecianos), porque todo lo que necesitamos, lo encontramos —con S. Tomás— *tanto en el orden real como en el orden lógico*: no necesitamos salirnos del plano lógico —como haría Fabro— ni salirnos del plano real —como haría Kwant— porque la *consideración absoluta* de S. Tomás, por serlo (o sea, por prescindir de uno y de otro, sin negar ni afirmar el uno con desmedro del otro), encuentra su propio terreno en cualquiera de los terrenos consabidos, el real y el lógico.

En otras palabras, nos atenemos en todo momento de nuestra reflexión metafísica sobre el ente finito, a la *totalidad de la definición* que S. Tomás nos da de la *consideración absoluta* de la esencia en el ente finito, porque sabemos por experiencia que la discusión irreconciliable entre los discípulos de un gran maestro comienza cuando se *parcializan sus definiciones fundamentales*: las disputas entre los discípulos del Doctor común han parcelado la herencia común, y han dado lugar que se puedan manejar sus textos, los unos contra los otros.

q. 3, a. 5, ad 2). Fabro citando este texto (PC., p. 630) dice: "Las esencias derivan de la esencia divina por intermedio de las Ideas divinas, y esta derivación se sigue así *formalmente* de la relación de ejemplaridad. Enseguida, toda esencia, *aunque sea acto en el orden formal*, es creada como potencia que deviene actualizada por el esse participado que ella recibe: su actualidad es así dada por la 'mediación' del esse..." (subrayado nuestro). Por su parte Sto. Tomás, teniendo en cuenta esa nueva consideración de la esencia del ente creado en la mente de su Creador, había añadido —en una obra de su juventud— una cuarta consideración a las tres que hasta ahora hemos mencionado: "...esse creaturae potest *quadrupliciter* considerari: *primo modo*, prout est in propria natura; *secundo modo*, prout est in cognitione nostra; *tertio modo*, prout est in Deo; *quarto modo* communiter, prout abstrahit ab omnibus his" (In I Sent. dist. 36, q. 1, a. 3 ad 2).

Digámoslo una vez más: la *consideración absoluta* de S. Tomás es algo que *trasciende el dualismo rígido* en que se han situado muchos de sus discípulos: o ser real, con rechazo de toda explicación intencional, o ser lógico, con negación de toda realidad. Y querer usar la *consideración absoluta* del Doctor común, como si se situara *exclusivamente* en uno de los dos extremos de ese dualismo rígido, es negar lo *más peculiar* de la consideración absoluta: lo más peculiar de la misma es, según S. Tomás, el que su término se halla *en ambos extremos*; y en ambos extremos *a la vez* es la única manera de encontrarlo.

Sabemos que una definición *tan subjetiva* de la consideración absoluta, siempre crea, en el filósofo, la tentación de sustituirla por una definición *más objetiva*: S. Tomás ha resistido a esta tentación, y así ha evitado tanto una realización excesiva de las esencias —en la que incurriría Fabro—, como una idealización excesiva de las mismas —en la que podría incurrir Kwant—. Más aún, creemos que S. Tomás siempre ha tratado de usar una expresión en la cual se manifestara este *matiz subjetivista*, y ha evitado siempre usar una expresión *demasiado objetivante*⁶³: pero el probarlo nos llevaría demasiado lejos.

Terminamos pues estas *notas de exégesis tomista*, llamando la atención sobre la riqueza contenida en la expresión de S. Tomás, tan usada durante todo este trabajo: la *consideración absoluta* de las esencias en el ente finito, como *consideración* que es, implica esencialmente una *participación del sujeto* que reflexiona sobre la realidad concreta, guiado por los conceptos abstractos que en ella ha podido formar; y, como *absoluta* que es, *logra cierta independencia* —la mayor posible, que es la que no niega esa participación subjetiva— tanto respecto de la realidad contingente, como respecto de los conceptos abstractos.

⁶³ Por ejemplo, cuando, al definir el método de la metafísica, prefiere caracterizarlo como una *separatio*, distinta de una *abstractio*: en ésta, hay demasiado de subjetivo, con desmedro de lo concreto de todo ser real, y de lo único del Ser divino: mientras que la *separación*, siendo una operación mental *sui generis* —a nuestro entender, un juicio— expresa a la vez lo común y lo diverso entre el orden conceptual subjetivo y el orden real objetivo (cfr. Ciencia y Fe, 19 [1959], pp. 73-74).