

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXVI  
Enero-Junio 2020  
Número 69

## SUMARIO

Presentación: Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil, *in memoriam*

Bernardo Pérez Andreo (Dir.) ..... 3

### ARTÍCULOS

**Ivan Macut**

*Vom Zweifel zur Zuversicht. Ökumenische Theologie von Oscar Cullmann.* ..... 15-43

**Rui Estada y Teresa Toldy**

*Forgiveness and Luther's Ninety-five Theses.* ..... 45-60

**João Manuel Duque**

*"A verdade vos libertará" (Jo 8,32). Experiências Religiosas perante o desafio da "pós-verdade"* ..... 61-80

**Álvaro Abellán-García Barrio**

*El cambio en las vigencias familiares en '1984', de George Orwell* ..... 81-102

**Javier Martínez Baigorri**

*El papel causal de la ausencia: ¿qué significa que Dios actúa de manera análoga a la causalidad descendente?* ..... 103-122

**Sergio A. Simino Serrano**

*Peter Berger. La sociedad contemporánea, una sociedad plural* ..... 123-150

**Pilar Sánchez Álvarez**

*Relaciones interpersonales e intrapersonales del Dios Encarnado* ..... 151-181

**Manuel A. Serra Pérez**

*Metafísica del Éxodo: El esse tomista según Étienne Gilson* ..... 183-207

**José Marcos García Isaac**

*Documentos referentes al papel del obispo de Cartagena Fernando de Pedrosa en la lucha de "Manueles y Fajardos" (1391-1399)* ..... 209-227

### NOTAS Y COMENTARIOS

**María Luisa Paret García**

*Tecla de Iconio: Liderazgo de las mujeres en el cristianismo primitivo* ..... 229-240

**Julián Lanusse**

*El sentido cristiano de Las crónicas de Narnia* ..... 241-248

### BIBLIOGRAFÍA

LIBROS RECIBIDOS ..... 249-288

LIBROS RECIBIDOS ..... 291



Universidad de Murcia

# CARTHAGINENSIA



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3  
E-30001 MURCIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012  
<http://revistacarthaginensia.com>  
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

#### Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

#### Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escrivano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

#### Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

#### Consejo Editorial / Editorial Board

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dortmund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Rafael Sanz Valdívieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javieiana, Bogotá, Colombia).

#### Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía, Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano. Petrópolis. Brasil), H. J. Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología. Universidad Católica de Portugal. Lisboa. Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia. Murcia. España), F. Manza (Facultad de Sagrada Escritura. Pontificia Universidad Antonianum. Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Área San Miguel. Buenos Aires. Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

#### Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

#### Secretaría y Administración

M. A. Escrivano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2020 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

**METAFÍSICA DEL ÉXODO:  
EL ESSE TOMISTA SEGÚN ÉTIENNE GILSON**

**METAPHYSICS OF THE EXODUS:  
THE THOMAS *ESSE* ACCORDING TO ÉTIENNE GILSON**

**MANUEL A. SERRA PÉREZ**

Facultad de Educación

Universidad de Murcia

[manuel.serra@um.es](mailto:manuel.serra@um.es)

Recibido 10 de mayo de 2019 / Aceptado 19 de junio de 2019

*Resumen:* Uno de los conceptos clave que ha pervivido a lo largo de la historia del pensamiento filosófico ha sido, sin duda, el de *ente*. A través de él, algunos filósofos que han tenido un notable papel en el nacimiento de la metafísica como *ciencia primera*, han construido una cosmovisión de la realidad situándolo en el centro vertebrador de su filosofía. Étienne Gilson, haciendo valer el papel noético de la Revelación cristiana, dedicó parte de su magisterio al estudio de cómo ésta ha tenido un rol decisivo en la comprensión metafísica del ser. El texto bíblico de *Ex 3, 14* ayudó a la historia de la metafísica a poner el ser como fundamento de la esencia, y no al revés como, según Gilson, hizo el pensamiento griego. En definitiva, de esta delicada relación entre esencia y ser nace una explicación adecuada o no de lo que podemos denominar como una comprensión de la realidad.

*Palabras clave:* ser, esencia, ente, substancia, acto, forma.

*Abstract:* One of the key concepts that has survived throughout the history of philosophical thought has been, without a doubt, that of entity. Through it, some philosophers who have had a notable role in the birth of metaphysics as a first science, have built a worldview of reality placing it at the center of its philosophy. Étienne Gilson, asserting the Noetic role of Christian Revelation, dedicated part of his teaching to the study of how it has played a decisive role in the metaphysical understanding of being. The biblical text of Ex. 3, 14 helped the history of metaphysics to put being as the foundation of essence, and not the opposite as, according to Gilson, Greek thought did. In short, from this delicate relationship between essence and being is born an adequate explanation or not of what we can call an understanding of reality.

*Keywords:* being, essence, entity, substance, act, form.

## Introducción

En este artículo se investiga el impacto que la recuperación de la filosofía del ser ha tenido en pleno siglo XX, por obra del filósofo tomista francés Étienne Gilson, a partir del interés suscitado a través de los escritos del filósofo alemán Martin Heidegger. Su crítica a la metafísica occidental, conocida como *onto-teología*, despertó, en numerosos filósofos estudiosos de santo Tomás de Aquino el interés de responder a las críticas que el Alemán vertía sobre la metafísica aristotélico-tomista, a saber, que el ser había sido ocultado en detrimento del ente. Autores especializados en el estudio de Tomás de Aquino, como Cornelio Fabro, Étienne Gilson, Jackes Maritain, Louis de Raeymaecker, primero, y luego sus respectivos discípulos, con sus diversos enfoques, como los de Raúl Echauri o Lawrence Dewan, hicieron nacer toda una escuela de pensamiento que ayudó a la recuperación del estudio del ser como problema capital de la metafísica, además del estudio de ésta como ciencia primera, indispensable para el pensamiento filosófico global.

En un período caracterizado por el eclipse de la metafísica, abandonada por muchos como lastre del pasado, el estudio de Gilson y su particular modo de entender la metafísica tomista del ser, ha supuesto una verdadera contribución en este proceso de recuperación del ser como concepto clave para toda la filosofía. Esta temática será desarrollada en dos partes. En la primera, estudiaremos el fundamento de la propuesta de Gilson a través del contexto histórico del problema. En la segunda, delinearemos las principales ideas que conforman lo que se ha venido conociendo como una *Metafísica del Éxodo* que, en realidad, no es sino un modo de denominar el estudio del *actus essendi*, es decir, el modo en que debe comprenderse bien el concepto de ser desde la filosofía de Tómas de Aquino. Finalmente, serán propuestas algunas observaciones a modo de valoración personal.

### 1. Contexto histórico de la cuestión

En esta primera parte del artículo nos acercaremos al pensamiento de Étienne Gilson y al contexto histórico-filosófico en el que se desenvolvió su magisterio, con el fin de acometer el desarrollo de la segunda parte teniendo un marco comprensivo adecuado de la cuestión.

#### a) La filosofía contemporánea y el tomismo del siglo XX

Ha sido en el siglo XX, en plena crisis de la metafísica, donde los filósofos más influyentes han tratado de construir una filosofía cuidando bien de

haberse sacudido de encima cualquier atisbo de elemento metafísico. Desde todos los ámbitos se declara una guerra abierta y directa a la metafísica, y de ello dan prueba incluso algunas monografías<sup>1</sup>.

En medio de esta vorágine anti-metafísica, alcanzaron una notable atención los escritos de Martin Heidegger. Además de la atracción producida por el estilo y el contenido de sus escritos, lo que llamó la atención de él fue que centró su estudio en el problema metafísico del ser, ya que, a partir de la Ilustración, se abrió un período en el que la metafísica como tal y el problema del ser pervivieron dentro de un pensamiento teológico y católico; pero, fuera de aquí, prácticamente desapareció. Heidegger, a pesar de su formación y contexto vital cercano al catolicismo, si bien conocía la teología cristiana, no perteneció, al menos como filósofo, a ninguna escuela cercana a la teología ni al tomismo. Este dato hace más llamativa su filosofía del *ser*<sup>2</sup>.

Su idea principal es que la filosofía occidental ha tenido oculto el ser. Este oscurecimiento se ha venido llamando el *olvido del ser*<sup>3</sup>. ¿Y dónde comienza este olvido? En los albores mismos del nacimiento de la filosofía occidental, en los filósofos de la *physis*. Éstos, admirados por la realidad, bajo el influjo del estupor que les producía su contemplación, pusieron toda la fuerza de su investigación en el estudio de la *physis*, entendida –según Heidegger– como ente<sup>4</sup>. Con la posterior traducción de *physis* por *natura*, se consumó para él la irreparable pérdida del sentido original de esta palabra, que, según su entender, debería haber apuntado más bien hacia el ente como manifestación del ser<sup>5</sup>. La pregunta que la metafísica debería hacerse,

<sup>1</sup> El primer y el segundo Wittgenstein, H. Putnam y su Ética *senza ontologia*, Vattimo, Rorty y demás. Curiosamente –y esto es algo que no deja de llamar la atención– en el ámbito de la ética teológica católica, surgió hace una década una corriente que quiso desvincular sutilmente la ética de la metafísica. Con el pretexto de hacer justicia al resultado de la acción libre, se pretendió justificar que el ser moral es netamente independiente del ser ontológico. Un representante de este modelo fue, entre otros, Martin Ronheimer y su libro *La perspectiva de la moral*. Le siguieron Livio Melina y Juan José Pérez Soba, que escribieron una obra conjunta, *Caminar a la luz del amor*, donde se propone una fenomenología de la acción moral desvinculada del orden metafísico. Sólo querriamos añadir sobre esto que la idea que estos autores se hacen de la identidad y el papel de la metafísica, tiene que ver más con un modelo o modo de entender la ciencia metafísica que con ella misma en realidad.

<sup>2</sup> Con todo, su modo de entender el problema del ser puede juzgarse tan particular que difícilmente pueda considerarse su filosofía una auténtica ontología del ser, al menos entendida dentro del marco tradicional.

<sup>3</sup> Martín Heidegger, *Introducción a la Metafísica* (Barcelona: Gedisa, 1993) 22.

<sup>4</sup> Martín Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2006) 46.

<sup>5</sup> Martín Heidegger, *Introducción...*, 22-23.

entonces, no es tanto acerca del ente sino acerca de aquello a lo que el ente apunta, que es, precisamente, el ser. Algo que no ha sucedido en toda la historia del pensamiento occidental.

Tras criticar la metafísica occidental, sus escritos invitan al estudio de su propuesta. Si el ser no ha sido alcanzado sino eclipsado, después de tomar conciencia de ello, ¿cómo proceder? O dicho de otro modo ¿cómo reproponer la pregunta por el ser, salvadas estas dificultades históricamente ya superadas? Y aquí es donde, posiblemente, Heidegger recibió mayores críticas por parte de quienes se han dedicado a investigar sobre sus escritos. Al margen de la crítica común a que apuntan algunos estudios sobre su pensamiento<sup>6</sup>, la lectura directa de sus obras deja la sensación, por un lado, de un objetivo al que no se llega nunca satisfactoriamente y, por otro, se constata que no se encuentra en Heidegger una idea clara de lo que ni siquiera él entiende por ser. Unas veces intenta afirmarlo y definirlo, pero inmediatamente él mismo se encarga de derribar lo construido<sup>7</sup>. Y todo este proceso está bien presente en su conciencia, porque él mismo reconoce esta contradicción. A veces, el ser le parece algo que puede ser constatado, percibido; pero, otras, en cambio, le parece lo contrario, algo que pertenece a un reino inalcanzable para el pensamiento<sup>8</sup>. Se deja sentir claramente en este modo de concebir el problema metafísico el límite kantiano que impone a la razón pura la dualidad del fenómeno y el noumeno<sup>9</sup>.

Más allá de la valoración crítica que pueda hacerse sobre los escritos de Heidegger, el interés de su consideración está en las consecuencias que su filosofía tuvo en relación con la filosofía del ser. El fruto que cosecharon sus escritos, por paradójico que parezca, fue el resurgimiento del interés por el aristotelismo y el tomismo. No pocos autores sintieron dentro la llamada de Heidegger a volver a las fuentes del pensamiento filosófico, especialmente a Aristóteles.

Sin embargo –escribe Echauri– y no obstante el conocimiento puramente epidérmico que posee Heidegger de la metafísica tomista, nuestro autor [Gilson] no le regatea elogios a este «metafísico de raza», llamándolo incluso, «el espíritu más metafísico de nuestro tiempo». Por otra parte, a él le debe el pensamiento actual, en gran

<sup>6</sup> Los más destacados que podemos citar son el español Heleno Saña y el francés Pierre Bourdieu.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (Madrid: Alianza Editorial, 1983) 420.

<sup>8</sup> Heidegger, *Los conceptos...*, 421.

<sup>9</sup> Especialmente en, *Ser y Tiempo*, 122-123.

medida, la restauración del problema del ser, y este solo hecho lo vincula directamente a la revitalización de las tesis metafísicas centrales de santo Tomás, promovida y realizada por Gilson<sup>10</sup>.

Por su parte, dentro del ámbito de pensamiento cristiano, su produjo la vuelta al estudio de los escritos de Tomás de Aquino y su filosofía del *esse*. El tomismo, que yacía sepultado bajo las capas del esencialismo, vio renacer el debate sobre cómo entendió realmente Tomás el ser. Este resurgimiento se materializó en un florecimiento de estudios sobre el tomismo. Algunos autores coincidieron en considerar que el núcleo principal de la originalidad del pensamiento de Tomás era el *esse*, o más concretamente, el *actus essendi*. Paralelamente a esta cuestión capital, nacieron –o se reabrieron– otros debates no menos interesantes, como por ejemplo, qué tomó y qué no tomó Tomás de Aristóteles, acostumbrados ya a escuchar que uno no fue sino mero comentador del otro, o el que *cristianizó* su ontología.

Sea como fuere, ha habido autores que estuvieron inmersos en este interesante debate, ya que las ideas de Gilson tuvieron un impacto considerable. Es cierto –insisto– que no siempre vemos en el panorama filosófico de ámbito más común un interés sobre el ser. El reto, a nuestro parecer, está en aprovechar el valor perenne del aristotelismo para continuar su legado, algo que entendemos pretendió santo Tomás, y cuyo camino podríamos retomar hoy, guiados por la confianza en que las intuiciones de ambos contienen el núcleo de una equilibrada explicación de la realidad.

### b) Gilson y la filosofía

El interés de Étienne Gilson por la filosofía surge de manera, cuando menos, llamativa. Educado siempre en un contexto católico, los inicios de su formación iban encaminados hacia el cultivo del saber literario. Fue en una interrupción de su preparación hacia la universidad, cuando cayeron en sus manos dos libros que le despertaron el interés por el estudio de la filosofía. Uno de ellos fue las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes. Su lectura le impactó fuertemente. Durante la misma, entendió que aquel paradigma desde el cual Descartes quería reordenar la realidad no era un camino adecuado para que la razón humana pudiera dar cuenta de ésta. Observó que, con el *cogito*, la conciencia abría una puerta falsa, emprendía un recorrido confuso que le llevaría a conclusiones paradójicas, a límites de los que ya

---

<sup>10</sup> Raúl Echauri, *El pensamiento de Étienne Gilson* (Pamplona: Eunsa, 1980) 231.

jamás podría salir, como bien demostró el tiempo con la *Critica de la razón pura* de Kant.

De aquí nació una de las obras más leídas de Gilson, en parte por su modo de escribir, por lo directo y claro de su mensaje, *El realismo metódico*, donde se proyecta una fuerte invectiva contra el idealismo. Frente al intento de conciliar idealismo y realismo, advierte sobre la esterilidad de querer sintetizar estos dos modelos, para él contradictorios, de explicación de la realidad.

Este, podríamos decir, es el primer período del periplo filosófico del medievalista francés. A él se le pueden unir, por su interés, diversos ensayos sobre autores y temas propios de la filosofía en la Edad Media, estudios que nadie como él hasta entonces había dado a conocer de manera histórico-narrativa. A esta época le sucedió una segunda, que es la que centrará su interés hasta el final. Hablamos del momento en que se encontró con los escritos de Tomás de Aquino. Lo que nació en él, lo describe bien uno de los que ha seguido más de cerca a Gilson, el italiano Antonio Livi:

Lo que se designaba como *filosofía cristiana* no era, por tanto, un pensamiento ficticio o de segunda clase, sino que era una filosofía original, no reductible a Aristóteles, Platón o Plotino. Se hacía necesario, por consiguiente, volver a discutir la fácil alternativa de la literatura decimonónica: o la filosofía cristiana entendida como pura exposición del dato revelado, independientemente o incluso contraria a la filosofía clásica; o la filosofía cristiana entendida como auténtica filosofía, pero reduciéndola entonces a la misma filosofía clásica, con la añadidura de un ropaje teológico. Si la nueva conclusión a la que había llegado Gilson era válida, muchos problemas nuevos, o al menos insólitos, debían tomarse en consideración<sup>11</sup>.

La filosofía del ser de Tomás de Aquino sí satisfizo su inquietud filosófica, por encontrar un paradigma adecuado para afrontar el diálogo con aquellos autores e ideas que, a su juicio, no podían justificar racionalmente la realidad. El racionalismo y el idealismo, para nuestro autor, son caminos que no pueden explicar adecuadamente el orden real<sup>12</sup>, además de que, por su propia naturaleza, obscurecen y terminan destruyendo el elemento que puede, como raíz, ayudarnos, y que no es otro que el *esse*.

<sup>11</sup> Antonio Livi, *Étienne Gilson. Filosofía e idea del límite crítico* (Pamplona: Eunsa, 1970) 71.

<sup>12</sup> Peter Redpath, “The important of Gilson”, *Studia Gilsoniana* 1 (2012) 46.

### c) Gilson y la teología

No podría entenderse la filosofía de Gilson sin considerar el papel que la teología jugó en su pensamiento. A propósito de esto, es necesario aclarar que, todavía en esta parte del siglo XX, para los estudiosos de la filosofía de cultura cristiana, carece de sentido el estudio de la filosofía como ciencia desgajada de la teología. Dicho de otro modo, como en la época clásica, *philosophia ancilla theologiae est*. Igualmente, si queremos valorar adecuadamente la propuesta gilsoniana, debemos considerar su particular modo de entender el valor que para él tiene el dato revelado<sup>13</sup>. Aunque prácticamente de todas las afirmaciones teológicas importantes existe una justificación estrictamente racional, con todo, el valor y el papel que todavía en esta época se le daba a la autoridad de la Biblia no se entendería ni se aceptaría hoy. De nuevo el profesor Livi lo expresa así:

Mayor fortuna tuvo santo Tomás (respecto de san Agustín), al disponer de unos instrumentos filosóficos más aptos: tanto el externo (la metafísica aristotélica) como el interno (su propia intuición del *esse*). Santo Tomás consiguió dar una perfecta interpretación metafísica del dato revelado, explicando el *Qui est* con el *ipsum Esse*. De este modo, el *Pensamiento supremo* de Aristóteles es superado: en su mismo esquema él estructura la noción del Acto puro de existir, que es capaz de dar el ser, o sea, crear de la nada. La filosofía cristiana logró así realizar, en medida insuperable, la vocación existencial de la metafísica. La Revelación cristiana, aceptada por el filósofo como guía e inspiración, había permitido a la filosofía conquistar la meta más ambiciosa<sup>14</sup>.

En cualquier caso, no podemos prescindir de tener en cuenta los aspectos teológicos gracias a los cuales fraguaron las principales tesis del Francés.

En una de sus obras de la primera etapa como profesor y escritor, *Dios y la filosofía*, dedica un extenso capítulo a la relación entre filosofía y cristianismo. En éste, Gilson explica que el contenido de lo que Dios revela al hombre tiene un innegable contenido filosófico.

Mientras los filósofos griegos andaban preguntándose qué lugar asignarían a sus dioses en un mundo filosóficamente inteligible, los

<sup>13</sup> José Ángel García Cuadrado, “La filosofía cristiana medieval: Panorama de los estudios hispánicos (Siglo XX)”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 3 (1996) 128.

<sup>14</sup> Livi, Étienne Gilson..., 201.

judíos ya habían hallado al Dios que había de dar a la filosofía la respuesta solicitada. Y no un Dios imaginado por los poetas o descubierto por los pensadores como contestación última a sus problemas metafísicos, sino el Dios que se había revelado a Sí mismo a los judíos, diciéndoles su nombre y explicándoles su naturaleza divina hasta donde ella puede ser comprendida por los humanos<sup>15</sup>.

Entre estas afirmaciones, hay dos fundamentales que serán la base de su interpretación filosófica. Una, la *creatio ex nihilo*, que ya de por sí plantea interrogantes; otra, la *metafísica del Éxodo*, que es el nombre que da título al tema central de nuestra investigación. Quedaría abierto un debate sobre cómo entender el origen filosófico y teológico de los elementos más importantes que sirvieron para elaborar la doctrina del ser, tal y como lo hace Tomás de Aquino.

Las características de tipo teológico asumidas por Gilson como válidas para la elaboración de una filosofía del ser son:

- La revelación judeo-cristiana es una fuente válida para la reflexión filosófica.
- La tesis filosófica principal de una filosofía cristiana a partir de la Biblia es que *Dios y el ser se identifican*.
- La Biblia pondría fin a la cuestión de la eternidad del mundo, creando un punto de inflexión con relación a la cosmovisión griega, gracias a su modo de interpretar la doctrina de la *creatio ex nihilo*.

## 2. Metafísica del Éxodo: el problema del ser según Gilson

En esta segunda parte de nuestro trabajo, vamos a desarrollar el núcleo principal de la interpretación gilsoniana del *esse* tomista, una vez que hemos considerado tanto el contexto histórico-filosófico del tema, como los presupuestos filosóficos y teológicos.

Lo haremos desarrollando dos puntos: el primero, de carácter introductorio, dedicado a la *Metafísica del Éxodo* como origen filosófico-teológico de la ontología del *esse* tomista, tal y como la interpreta Gilson; el segundo, dedicado a mostrar las principales tesis que conformarían una filosofía del ser fiel a Tomás de Aquino.

---

<sup>15</sup> Étienne Gilson, *Dios y la filosofía* (Buenos Aires: Edecé, 1948) 59.

a) La *Metafísica del Éxodo* como fuente filosófico-teológica del *esse* tomista

Antes de la patrística, la concepción filosófica de lo divino giraba en torno a las nociones de causa primera, motor inmóvil, Idea de Bien, lo Uno etc. A partir de la irrupción del cristianismo, comenzó una nueva etapa en la que, los conceptos tradicionales de la ontología griega iban a verse confrontados con la valencia noética de los textos revelados. Esto fue consecuencia del interés de los teólogos cristianos en poner de relieve la congruencia entre razón y fe, entre los órdenes natural y sobrenatural. El resultado de este interesante y fructífero encuentro cristalizó en un modo nuevo de comprender y explicar la realidad. En la cima de este punto de inflexión está la idea de Dios. Si los conceptos clave de la ontología griega (substancia y forma) servían para explicar el entramado principal de la realidad, en una cosmovisión cristiana, éstos debían necesariamente pertenecer a Dios. Así, en los escritos de Agustín encontramos los primeros intentos de concebirlo como Substancia o Ser<sup>16</sup>. Otro pensador de notable impacto que se esforzó en esta línea fue Severino Boecio. Como ha estudiado en profundidad el filósofo italiano Cornelio Fabro, los escritos de Boecio fueron clave para que Tomás de Aquino descubriera la auténtica novedad metafísica escondida en la noción de *esse*. Encerrado el *esse* en la esencia y en la forma, concebido como substancia, la ontología griega no había descubierto aún su verdadero valor, su carácter existencial<sup>17</sup>.

En las investigaciones de algunos autores que han dedicado su carrera intelectual a explicar el fundamento de la filosofía del ser de Tomás, encontramos que todos dan suma importancia a la exégesis del texto bíblico *Éx 3, 14*. En éste, también conocido como *episodio de la zarza ardiente*, Moisés, después de oír la voz de Dios, le pregunta acerca de su identidad, porque tiene que dar al Faraón una respuesta cuando éste le pregunte sobre quién le enviaba. Dios le responde: “Yo Soy el que Soy”. Tomado en un sentido metafísico, Gilson y Fabro, entre otros, interpretan que Dios aquí se da a conocer a Sí mismo como puro Ser, Aquél cuya esencia misma es su propio Ser. Algo que, en la tradición escolástica, se conocerá como la doctrina de la identidad en Dios de esencia y ser y, por tanto, la composición y distinción real, en las criaturas, de ambos elementos.

---

<sup>16</sup> Agustín de Hipona, *Confesiones* (Madrid: B.A.C., 2001) 48.

<sup>17</sup> Esta es la tesis principal de Gilson acerca del punto de partida de Tomás de Aquino respecto a la ontología aristotélica. No la varió nunca, y podemos encontrarla diseminada por todos sus escritos de tema metafísico.

Dios es el ser. En Él no cabe composición metafísica alguna. Sobre Él no puede concebirse ningún principio que le preceda o le acompañe. Él solo es *el Ser*, puro ser, mientras que el resto de entes decimos que *tienen o poseen* ser, *participan* del ser. Dios *es*, equivale a decir Dios *existe*, es *existencia pura*. Dios es *acto puro de existir*, y por esta plenitud que le otorga Su Ser, puede dar a participar, puede *crear* otros seres distintos de él.

Dios no es substancia ni es forma<sup>18</sup>. Gilson se aferra a lo que él considera el núcleo más original del auténtico tomismo, la distinción entre una ontología de la esencia y una ontología de la existencia. Para Aristóteles, el ente es la substancia, concebida principalmente como forma. La forma es acto último en el orden de la realidad. Gilson denuncia de esta metafísica una especie como de «cosismo», podríamos decir, porque la esencia indica el *quod est* de la cosa, lo que ésta es, pero nada dice de su existencia. Los críticos de la *Metafísica del Éxodo*<sup>19</sup> arguyen que Aristóteles da por supuesta la existencia de los entes, y que, por tanto, es absurdo decir nada más de ello. Igualmente para Platón, el ser es forma, entendida como *idea*, dentro de su marco comprensivo, distinto al del Estagirita, pero, a juicio de Gilson, ambos presos del mismo callejón sin salida de la esencia, desde la cual, nada se puede saber ni explicar de la existencia de los entes.

#### b) Interpretación del *esse* de Tomás de Aquino en la obra de Gilson.

Como señalamos anteriormente, el interés filosófico de Gilson fue desarrollándose progresivamente. Con respecto a la cuestión del *esse* en particular, los estudiosos del medievalista francés han evidenciado que el descubrimiento de lo que él defendió más tarde como el núcleo original del tomismo, el *actus essendi*, aconteció a partir de mediados del siglo XX, en torno al año 1948, debido al apogeo de las opiniones de Heidegger y Sartre<sup>20</sup>. La tesis principal del filósofo alemán, como hemos visto, acusaba a la entera tradi-

<sup>18</sup> Contra, según él, el parecer de Aristóteles. En el presente, Gilson hubiera podido confrontar esta tesis con otro tomista que defendió precisamente que Dios es principalmente «Forma», el americano y dominico Lawrence Dewan, cuyo magisterio ha creado un bloque interpretativo opuesto y enfrentado a Gilson y su modo de entender el tomismo. Sus dos mayores representantes en la actualidad son Stephan Brock y Liliana Beatriz Irízar, ambos alumnos de Dewan. Sería interesante conocer las críticas que estos autores hacen al tomismo de Gilson para una valoración más rigurosa del mismo.

<sup>19</sup> Silvana Filippi, “En torno a la «metafísica del Éxodo»” *Studia Gilsoniana*, 4/2 (2015) 99-100. En este artículo, la autora estudia la crítica que Jan Aertsen hizo de la *Metafísica del Éxodo* de Gilson.

<sup>20</sup> Cf. Pierre Aubenque, «Étienne Gilson et la question de l’être», *Revue de Métaphysique et de Morale* 1/41 (2006) 79-82.

ción metafísica occidental de haber olvidado el ser en detrimento del ente. Cuando Gilson estudió en profundidad las tesis de Heidegger, ya llevaba tiempo dedicándose al estudio del *esse* tomista, y esto no pudo menos que empujarle a una profundización crítica de sus opiniones. Y es en este preciso momento cuando él vino a dar con que el aspecto más genuino del tomismo había sido abandonado y traicionado desde dentro de su misma escuela y por parte de sus propios discípulos.

En este momento procede a la cuarta edición del *El Tomismo*, introduciendo importantes novedades respecto al tema del ser, concretamente, la importancia y esencialidad de concebir el ser como acto. Centrémonos, pues, en la concepción gilsoniana del *actus essendi*. Lo haremos explicando primero en qué consiste, para tratar después su relación y su papel con respecto al *ens*, a la *essentia* y a la forma.

### *El esse tomista como actus essendi.*

La pregunta a la que conduce la metafísica tomista es *por qué* el ente. Tomás de Aquino enmarcaría aquí su filosofía del ser, desde la pregunta de la cual constantemente se hace eco Heidegger, *por qué el ser y no más bien la nada*. A esta cuestión fundamental de toda la filosofía, una ontología de la esencia no puede dar respuesta<sup>21</sup>. De nuevo se repite la tesis principal de nuestro autor, como venimos insistiendo. Igual que una gnoseología idealista no puede dar razón de lo real, sino sólo una realista, una metafísica de la substancia no puede contestar a la pregunta de *por qué* el ente. La razón de esto es su propio objeto. La perspectiva esencialista plantea la pregunta por la esencia, es decir, por el *qué* o el *cómo* de la cosa, pero no el *por qué*. La pregunta acerca del *por qué* del ente remite directamente a la cuestión de su *existencia*, objeto que no tiene cabida en lo que nuestro autor llama *esencialismo*, como el propio Aristóteles enseñó en su *Metafísica*<sup>22</sup>. La revelación bíblica plantea de lleno este interrogante y ayudó a la reflexión filosófica a mostrar una nueva perspectiva de estudio, consistente fundamentalmente en desplazar el interés desde la esencia a la existencia<sup>23</sup>; o dicho de otro modo,

---

<sup>21</sup> Cf. Andrew Helms, “Étienne Gilson, Duns Scotus and actual existence. Weighing the charge of «essentialism»», *Studia Gilsoniana* 6/3 (2017) 332.

<sup>22</sup> Concretamente, que la pregunta por el origen de la forma –concebida aquí como substancia en el sentido más intenso, y, por lo tanto, causa de ésta– no tiene sentido. Las formas no se originan, por lo que pretender un estudio de tal cosa no cabría en su ontología.

<sup>23</sup> Y esto desde los albores del cristianismo. Ya los primeros pensadores cristianos, conocedores de la ontología griega, eran conscientes de este desplazamiento *lógico* de la esencia a la existencia. Por ejemplo, San Agustín. Ver nota 15.

en empezar a considerar la importancia del papel de la existencia en el entramado de lo real.

Santo Tomás, ayudado de la tradición que lo precedió, fue quien elaboró con éxito esta reforma ontológica, consistente en poner en el *esse* el peso de toda actualidad, como elemento originario y fundamento de todo ente. El principio existencial de todo lo que es.

El ser sigue siendo la *substancia*, pero principalmente es *acto*. Lo que hace que el ente exista y no sea un ente meramente posible o pensado es el ser, concebido como acto metafísico. Y ello porque, para Tomás, la fuente de todos los entes no es Acto puro de un pensar, sino Acto Puro de existencia. El ente supremo no es pensamiento, ni esencia, ni substancia, es Acto Puro de ser, de existir. En definitiva, el acto de ser hace existir al ente. “La luz, a través del acto de lucir, la blancura, porque existe un ser que ejerce el acto de ser blanco. Es el principio de los principios de la realidad”<sup>24</sup>. “Lo que tiene el ser es, por eso mismo, actualmente existente. Pero, lo que no es actualmente existente, no es nada, pues toda otra perfección, para ser real, presupone la existencia”<sup>25</sup>. El existir (*ipsum esse*) es la actualidad de todo lo demás, comprendidas las formas, como se viene diciendo: *esse est actualitas omnium actuum*<sup>26</sup>. Hemos definido el *actus essendi* como “perfección de todas las perfecciones” porque, sin la existencia, nada hay, y para que algo venga a la existencia necesita un elemento actualizante que le confiera actualidad<sup>27</sup>.

Como puede advertirse, el principio supremo de actualidad se desplaza de su tradicional posición, desde la esencia –por la actualidad de la forma– al *esse*, concebido como acto. Como se verá en su momento, esto no rompe con las intuiciones originales de Aristóteles. En su *Metafísica*, la forma es acto último que actualiza la materia constituyendo la substancia o ente. Tomás respeta, *en su orden propio* –que es el de la formalidad o también llamado orden formal– esta enseñanza. La forma sigue siendo acto último y supremo en su propio orden, pero sólo en cuanto a la constitución formal o esencial del ente; porque, en el orden existencial, es decir, en cuanto a su constitución como ente, es el *esse* el acto último, incluyendo la forma. El *esse* es, en su propio orden, acto respecto a la forma; y la forma es, con relación al *esse*, potencia respecto a él. Actúa como receptáculo de la existencia. Con todo, vamos a dedicar más atención a la importante relación entre forma y *esse* en un apartado posterior.

<sup>24</sup> Cf. Étienne Gilson, *El Tomismo* (Pamplona: Eunsa, 2003<sup>3</sup>) 249-250.

<sup>25</sup> Étienne Gilson, “Elementos de una metafísica tomista del ser” *Espíritu* 41 (1992) 6.

<sup>26</sup> Étienne Gilson, *El ser y los filósofos* (Pamplona: Eunsa, 2005<sup>5</sup>) 230.

<sup>27</sup> Étienne Gilson, *El Tomismo*..., 251.

Una vez que Tomás da al *esse* el carácter de acto supremo, la relación de los elementos que conforman la composición del ente, a saber, la materia –que actúa como potencia receptiva– y la forma –que actúa como acto que actualiza, es decir, constituye una esencia determinada, que es el elemento principal del ente, porque la esencia le hace ser *eso* que es– queda totalmente alterada. Habiendo convertido el *esse* en el principio supremo de toda la realidad, ahora nos falta mostrar cómo se relacionan con él estos elementos metafísicos que constituyen el ente dentro de este nuevo esquema.

### *Ens y esse.*

Nuestro autor dedica el inicio de todos los apartados de sus obras a la relación entre *ens* y *esse*; más en particular, a la cuestión lingüística y semántica en torno a estos términos, dada su importancia para la metafísica. Existe confusión en su uso, especialmente en la lengua española y en la francesa. Veamos la raíz del problema.

En español, la palabra *ser* es utilizada indistintamente tanto para referirse al ser como nombre (*ens*), como para referirse a él como verbo (*esse*). De este modo, cuando encontramos la palabra *ser* no podemos saber, así sin más, qué valencia metafísica posee, si se refiere al ser como ente o al ser como acto<sup>28</sup>. La lectura que hace Gilson de esta situación es que, particularmente en estas lenguas, el sentido del *actus essendi* no puede ser percibido. Igual sucede en su propia lengua francesa, en la que, la palabra *étant* se utiliza para referirse al ser, bien para el ente bien para el *esse*.

Muy frecuentemente, *el ser* ha indicado el ὄν griego y el *ens* latino; en tal sentido, la fórmula clásica sobre el objeto de la metafísica, τὸ ὄν ἡ ὄν o *ens qua ens*, ha sido traducida por «el ser en cuanto ser». Pero, de esta manera, el ser como nombre absorbe la significación verbal, que el término *ser* también posee, creando una serie de confusiones, que aún reinan en el vocabulario metafísico<sup>29</sup>.

Dada esta situación provocada por el uso de estas respectivas lenguas, Gilson varió su modo de expresar el valor del *esse*. Al principio, le tentó la idea de traducirlo por *exister*, pero no se decidió a utilizar un verbo jamás usado por santo Tomás, dado el significado que este verbo tenía en su tiem-

<sup>28</sup> Enrique Díaz Araujo, “Étienne Gilson: sencillo homenaje”, *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, N° 2 (1996) 59.

<sup>29</sup> Echauri, *El pensamiento de...*, 23.

po, razón por la cual, posiblemente, el propio Tomás no lo utilizó<sup>30</sup>. Igualmente, durante una buena parte de su vida de escritor y profesor, Gilson utilizó la palabra *esse* para referirse a *ens*. Pero, cuando cayó en la cuenta de que el núcleo de la batalla estaba en clarificar la doctrina del *actus essendi*, reservó siempre la palabra *esse* exclusivamente para referirse a él, utilizando la palabra *ens* para referirse a ente (o *étant*).

Hoy escribiría sin titubear, de un extremo del libro hasta el otro, *étant*, tomado sustantivamente, para designar el *ens*, o *lo que tiene el ser*, y reservaría la palabra *être*, tomado también sustantivamente, para significar lo que santo Tomás llamaba *esse* o *actus essendi*, que es el acto en virtud del cual un ente es un ser actual<sup>31</sup>.

Por tanto, la palabra *ser*, como nombre, indica la substancia (*ens*), mientras que, como verbo, indica el *esse ut actus*, esto es, el ser concebido como acto. *Ens* y *esse* se diferencian, pero no en el sentido de que sean dos elementos que no comparten una indisoluble unidad, la unidad propia del ente mismo<sup>32</sup>. No son lo mismo, pero pertenecen a una misma realidad, la *cosa existente*. De lo que se trata aquí es de vislumbrar con pericia cómo el ente no absorbe el ser ni su sentido metafísico<sup>33</sup>. Y de nuevo conviene recordar aquí el problema lingüístico apenas mencionado. De cualquier cosa existente podemos decir que *es*. Pero, con la palabra *es* nos referimos tanto a la esencia propia de ese ente (su ser *eso* que *es*) como a su existencia, la cual, aun perteneciendo a ese mismo ente, es algo distinto de él, es su condición de posibilidad, lo que le hace existir al ente.

El ente (*ens*) designa, por lo tanto, lo que *es* o *está siendo*, y el ser (*esse*) señala el *es* o *estar* de ese *lo que*, o sea del ente [...]. El ser del ente ha sido determinado por santo Tomás, no como el mero *estar siendo* del ente, sino como el acto de ser (*actus essendi*) que el ente ejerce y en virtud del cual existe. El *esse* tomista señala, por cierto, el ser del ente, pero no es simplemente su *estar siendo*, sino su acto. En

<sup>30</sup> Quizá convenga aclarar al respecto, que nos referimos aquí a que Tomás no quiso traducir en su tiempo el *esse*, referido al *actus essendi*, por exister. Esta es la hipótesis de Gilson.

<sup>31</sup> É. Gilson, *El ser y la esencia*, (Argentina: Desclée de Brower, 1955), 91.

<sup>32</sup> Leo Elders, “El ser”, *Sapientia* N° 69 (2013) 129.

<sup>33</sup> Ángel González Álvarez, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía tomista* (Pamplona: Eunsa, 2001) 106.

este sentido, el acto de ser respalda y funda el estar siendo del ente, pero es mucho más que eso, ya que ha sido concebido como el acto de la esencia (*actus essentiae*), o sea como aquello que, al actualizar la esencia, hace de ella y con ella, un ente real y existente<sup>34</sup>.

Gilson afirmó esto con firmeza en uno de sus últimos artículos, afirmando que es doctrina clara de Tomás de Aquino que *ens non dicit quidditatem, sed solum actus essendi, cum sit principium ipsum*<sup>35</sup>. *Ens* indica ahora directamente el *actus essendi* que le hace existir a ese mismo ente: *nam ens dicitur quasi esse habens*<sup>36</sup> (aquel que tiene el ser) e, indirectamente, la *essentia*, el *quod est* de la misma, aquel que la cosa es<sup>37</sup>. Indica las dos realidades, pero una de ellas principalmente, por ser su condición de posibilidad, pues, como dijimos: “lo que no es actualmente existente, no es nada, pues, toda otra perfección, para ser real, presupone la existencia”<sup>38</sup>.

La cuestión lingüística en torno al significado y a la relación de los términos *ens* y *esse* nos conduce ahora al análisis de otra relación importante que debemos estudiar, la del *esse* con la *essentia*.

### *Essentia y esse*

Acabamos de considerar la diferencia en la unidad entre *ens* y *esse*. En el presente punto vamos a estudiar la relación entre *essentia* y *esse*.

Cuando hablamos de *essentia* nos referimos al *quod est* del ente. No a la cosa en cuanto cosa, sino a la cosa en cuanto a lo que ésta es. Como acabamos de decir en el punto anterior, el *ens* indica, directamente, el acto que hace existir a ese ente e, indirectamente, la *essentia* que le hace ser *eso* que es.

*Prima rerum creatarum est esse.* Esta fórmula del *Liber de Causis* no significa ya que la primera realidad que merezca el nombre de ser sea producida por un principio transcendente al ser mismo, sino que quiere decir, al contrario, que, de un primer principio que es el *Esse* absoluto, vienen, por vía de creación, actos de *esse*, finitos y limitados

<sup>34</sup> Echauri, *El pensamiento de...*, 25.

<sup>35</sup> Tomás de Aquino, *I Sent.*, 8, 4, 3. Cito todas las obras de Tomás de Aquino por: Corpus Thomisticum, en: <http://www.corpusthomisticum.org>.

<sup>36</sup> Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis*, XII, 1, 1, 2419.

<sup>37</sup> Cf. Eudaldo Forment, *Filosofía del ser*. (Barcelona: P.P.U., 1988) 80.

<sup>38</sup> Ver nota 17.

por sus esencias, pero en cada uno de los cuales se halla, en primer lugar, como condición de posibilidad de todo lo demás, su propio acto de existir<sup>39</sup>.

Si estas explicaciones fueran aceptables, una vez que hemos visto la diferencia entre *ens* y *essentia*, podemos pasar a ver directamente cómo es la relación entre *essentia* y *esse*.

La primera nota característica de esta relación entre *essentia* y *esse* en la filosofía del ser de Tomás de Aquino, a juicio de Gilson, es que ambos elementos componen el *ens*, pero distinguiéndose realmente, es decir, que la diferencia entre ellos no es sólo una diferencia de razón, sino que se distinguen realmente, en la realidad<sup>40</sup>. Un estudio detenido del tomismo gilsoniano deja claro que, de las diferentes interpretaciones históricas y actuales de este problema de la composición y distinción real, en Tomás esta doctrina está clara en cuanto que tal distinción es real, y no puede no serlo<sup>41</sup>.

La segunda característica es que no es el *esse* el que deriva de la *essentia*, sino, al contrario, es ella la que deriva de él. En efecto, en este marco interpretativo en que estamos, el *esse* no pertenece a la *essentia*, como si fuera un derivado de ella<sup>42</sup>. Ni siquiera procede de ella. Es la esencia la que recibe del ser la capacidad de conformarse como tal. En una palabra, el *esse* es condición de posibilidad de la *essentia*.

Cada esencia es puesta por un acto de existir que ella no es, y que la incluye como su autodeterminación. Fuera del Acto Puro de existir, nada puede existir; es pues, la jerarquía de los actos de existir la que fundamenta y regula la de las esencias, pues cada una de ellas sólo expresa la intensidad propia de un cierto acto de existencia [...]. Es preciso que allí donde la esencia existe, la existencia se añade a ella en cierto modo desde fuera, como una determinación extrínseca que le confiere el acto de existencia<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Étienne Gilson, *El ser y la esencia...*, 105.

<sup>40</sup> Alain Contat, «L’analyse de l’être et le constitutif de la personne dans le thomisme du XX siècle», *Espíritu*, 146 (2013) 256-257.

<sup>41</sup> Clarck La Cruz, *La problematique de l’être et de Dieu selon Étienne Gilson* (Tesis doctoral. Pontificia Universitas Urbaniana, Facultas Philosophiae, Roma, 1995) 56.

<sup>42</sup> C. Gook, *L’essere e Dio nel pensiero di Étienne Gilson: una possibile ontoteologia dell’ineffabilità di Dio*. (Tesis doctoral. Pontificia Universitas S. Thomae in Urbe, Facultas Philosophiae, Roma, 2008) 122.

<sup>43</sup> Gilson, *El Tomismo...*, 255.

Ahora bien, esto no quiere decir, 1) que *esse* y *essentia* sean elementos que podemos encontrar separados en la realidad, ni que 2) el *esse* no necesite de la *essentia* para constituir el *ens*. Como repite Gilson, el *esse* no existe sin la esencia. No podemos encontrar en la realidad una existencia que no sea la de algo concreto, por lo tanto, la de una esencia. La cuestión es que, aunque siempre se den juntos en la realidad el *esse* y la *essentia*, ambos elementos son distintos con una distinción real, y que:

Tercera característica: el *esse* tiene la primacía metafísica sobre la *essentia*. A pesar de que se necesiten y que nada sean el uno sin la otra, y la otra sin el uno, el *esse* es primero en el orden jerárquico metafísico en cuanto a la composición real del ente. La característica que marca quién tiene la primacía metafísica es la actualidad o capacidad actualizadora. La esencia, actualizada por la forma, recibe de ésta una actualización metafísicamente *menor* que la actualización que, del *esse*, reciben la esencia y la misma forma. Pero este punto nos coloca en el tema de la relación entre forma y *esse*, de la que hemos dicho ya que nos ocuparemos a continuación.

La cuarta característica consiste en estudiar la razón por la que hay una tendencia tan fuerte a esencializar el *esse*, a reducirlo a la esencia. Y la respuesta que da Gilson es que esto se debe al hábito del entendimiento humano a conocer formando conceptos, conceptualizando las esencias. Y, precisamente porque el *esse* no es una esencia sino su acto, el acto que le hace existir, no puede de él formarse concepto, por lo que su conocimiento no vendrá por la vía acostumbrada, sino por otra particular.

Evidentemente, pedirnos que veamos el universo como un mundo de actos existenciales particulares, referidos todos a una Auto-existencia suprema y absoluta, es estirar el poder de nuestra razón, esencialmente conceptual, hasta quebrarlo, o poco menos. Sabemos lo que debemos hacer, pero nos maravillamos si podemos hacerlo, porque no estamos seguros de que ello pueda ser hecho [...]. La mente humana se siente incómoda frente a una realidad de la que no puede formar concepto apropiado. Tal ocurre, precisamente, con la existencia, pues nos es difícil reconocer que *soy* es un verbo activo, y quizás más difícil aún ver que *es* señala, en última instancia, no a lo que la cosa es, sino al acto de existir primitivo que causa tanto el mero ser como el ser precisamente lo que es. Sin embargo, quien entrevé esto va logrando atrapar la propia materia prima de que está hecho nuestro universo, y hasta comienza a percibir oscuramente la causa suprema de tal mundo<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Gilson, *El Tomismo...*, 89.

Comprender el *actus essendi*, tal como lo hace Gilson, es reconocer sencillamente que el *esse*, en su sentido verbal, es acto, y, por tanto, no puede ser una esencia ni derivar de ella, sino sólo componer con ella, siendo, insisto, su condición de posibilidad.

Exigir que el *esse* sea conceptualizable es querer que sea una cosa; mas, si lo que hemos dicho es verdad, el *esse* es el acto constitutivo último de todas las cosas y, en consecuencia, no podría ser una de ellas. Es, pues, posible para una ontología que no sea un *cosismo* integral, hacer composición del existir con la esencia y distinguirlo de ella<sup>45</sup>.

Pero ¿qué significa esto sino que la esencia de todas y cada una de las cosas no es la existencia misma, sino sólo una de las muchas posibles participaciones de tal existencia? [...]. Esto significa que la existencia no es cosa, sino el acto que obliga a la cosa a ser lo que es [...]. Para nuestra experiencia humana, no hay cosa alguna cuya esencia sea *ser* sin ser *cierta cosa*. Nunca sirve la existencia como definición de ninguna cosa empíricamente dada, sino que debe ser concebida como distinta de la cosa<sup>46</sup>.

Si se admite el comportamiento del *esse* como acto, ver su relación, composición y distinción real con la esencia es más sencillo<sup>47</sup>. De lo contrario, si no se acepta o no se comprende bien su naturaleza real (ser acto), se tendrá a esencializarlo y, por tanto, a caer en una aporía. Esto llevará, cuando menos, a desconocer y desdibujar, además, la doctrina más importante del tomismo, la del *actus essendi*.

### *Forma y esse.*

Hemos descrito ya dos de los puntos que identifican la metafísica del ser de Tomás de Aquino: el más decisivo, el *actus essendi*, y otro, consecuencia de éste, la composición y distinción real en el ente de *essentia* y *esse*. En el presente apartado vamos a culminar nuestro estudio con el tercer punto clave de su metafísica, la distinción entre los órdenes de la causalidad formal y de la causalidad del *esse*.

<sup>45</sup> Gilson, *El ser y la esencia...*, 104.

<sup>46</sup> Gilson, *El ser y la esencia...*, 88.

<sup>47</sup> Claudio Marenghi, “La originalidad de la ontología tomista y su giro en torno al ser”, *Studia Gilsoniana* 7/1 (2018) 39.

Como hemos señalado ya, Gilson reconoce que la filosofía del *esse* tomista parte de la substancia aristotélica, sin embargo, no se agota en ella, pues el carácter transcendental del *esse*, que para él es acto de todos los actos, hace que la unidad ontológica del ente no se agote en aquella, sino que la transciende, haciendo nacer un nuevo orden ontológico: “La segunda consecuencia de la reforma tomista de la metafísica ha consistido en introducir una distinción precisa entre los órdenes de la causalidad formal y de la causalidad eficiente”<sup>48</sup>.

La razón por la que Tomás de Aquino elabora toda una teoría del *esse ut actus* es haberse dado cuenta de que el orden substancial explica el *quod est* del *ens*, pero no el *quo est*. Como venimos diciendo, la pregunta *qué es ente* se reducía en la *Metafísica* a la esencia, al *qué* de la cosa. Ahora la pregunta que se formula el pensador dominico es *por qué es el ente*. La cuestión a la que conduce la indagación metafísica es, partiendo de la substancia, la de la causalidad. Y hay una causalidad substancial y otra existencial<sup>49</sup>.

Vamos a ver pues, a continuación, a) cómo actúan estos dos órdenes metafísicos; b) cómo es la relación entre ellos; y finalmente, c) la primacía del orden del *esse* sobre el orden formal.

El primer orden ontológico tiene como protagonistas a la substancia, a la esencia y a la forma. Partiendo de lo existente, descubrimos que una cosa es un algo determinado. Este es el nivel substancial en que la forma, que actúa como acto último, actualiza una materia constituyendo una substancia que es *tal cosa*. La forma hace ser a la casa ser casa, le otorga la esencia *casa*. En este sentido, Gilson explica que la forma es verdadera causa del ente, de ahí que exista lo que él llama una *causalidad substancial*. Hasta aquí, santo Tomás respetaría íntegramente la herencia aristótela.

Pero, al haber descubierto que la forma no es la causa última del ente, quien le confiere su existencia y, por tanto, no es el acto último en el orden real, sino que el *esse* no es principalmente la substancia sino el acto que hace ser a la substancia, tiene que haber un nuevo orden ontológico que co-actúe con este orden de la substancialidad.

La forma es verdaderamente *causa essendi*, pero sólo en ese sentido (en el orden substancial) [...]. Al constituir la substancia, la forma produce el sujeto receptor de la existencia. El *esse* no se añade para constituir una substancia, sino para hacer que esta substancia exista<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Gilson, *El ser y los filósofos...*, 290.

<sup>49</sup> Gilson, *El ser y la esencia...*, 87.

<sup>50</sup> Gilson, *El ser y la esencia...*, 85.

Este nuevo orden es el del *esse*, y es el que, como acto último, no sólo confiere la existencia al ente, sino que, además, pone en acto el orden substancial, en cuanto que la forma, al conformar la substancia, hace de ella, respecto del *esse*, de receptáculo de la existencia. Lo que la forma hace como acto es conformar la substancialidad, pero, además, dispone a esa substancia a recibir la existencia. La existencia adviene al ente por un acto, a través de una nueva actualidad que la forma no puede dar –*forma non habet sic esse per aliam formam*–, y ese acto es el *actus essendi*, pues el *esse* es acto último y principal, incluso respecto de la forma. Las formas –insistirá Tomás de Aquino– no necesitan ser puestas en sus actos de formas por otra forma; sino justamente al contrario: la forma sigue siendo lo supremo en el orden de la substancia, en su propio ser de forma y en su propia actualidad formal.

Si la forma requiere aún y aún ha de recibir un complemento de actualidad formal, esa actualidad complementaria no podrá pertenecer al orden de la actualidad formal, sino que pertenecerá a un orden completamente distinto, al de la actualidad existencial. Lo que la substancia puede y debe recibir, además de lo que la hace ser *lo que es*, es la existencia, que le es comunicada por alguna causa eficiente<sup>51</sup>.

El *esse* está por encima de la forma porque actúa sobre ella, le hace ser potencia receptiva respecto de él. De este modo, aunque forma y *esse* co-actúan, lo hacen cada uno en su propio orden, ayudándose mutuamente, siendo el *esse* quien tiene la primacía por ser el elemento de mayor actualidad, pues nada puede ser algo sin antes existir.

La causalidad formal es la que hace a las cosas ser *lo que son*, y, en cierto modo, también les hace ser, puesto que, para ser, todo ser tiene que ser un *qué*. Pero la causalidad formal domina el reino completo de la substancia, y su efecto propio es la substancialidad, mientras que la causalidad eficiente es algo totalmente diferente. No hace a los seres ser *lo que son*, les hace *ser*. Pues bien, las relaciones de estos dos tipos distintos de causalidad son como sigue. En primer lugar, no pueden deducirse el uno del otro: del hecho de que una cosa sea, no se puede extraer ninguna conclusión en cuanto a lo que es, tal como, a la inversa, de nuestro conocimiento de lo que una cosa es, no se puede inferir correctamente nada en cuanto a su existencia actual<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Gilson, *El ser y la esencia...*, 87.

<sup>52</sup> Gilson, *El ser y los filósofos...*, 220.

Para exemplificar esta explicación de cómo se relacionan estos dos órdenes, el Francés acude a una imagen ya clásica de un ejemplo que Tomás escribe en su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*:

Nadie duda de que la luz es la causa de la luminosidad del aire, pero a su vez, la diafanidad del aire causa la existencia de esa misma luz en el aire (*causa essendi*) puesto que capacita a la luz para estar ahí, al capacitar al aire para recibir la luz. Así, también, al constituir las substancias, las formas producen los sujetos receptores de la existencia, y, en esa misma medida, son causas de la existencia. En resumen, las formas son causas *formales* de la existencia, en tanto en cuanto que contribuyen a la constitución de substancias que son capaces de existir<sup>53</sup>.

#### *Resumen sintético.*

A modo de esquema, esta sería la relación entre los distintos elementos que conformarían una metafísica tomista del ser desde el punto de vista gilsoniano.

- La casa (*ens*):
  - \* es (*esse*).
  - \* casa (*essentia*).
- Su ser casa lo debe a:
  - \*la forma
- Su existencia la debe al:
  - \**esse*
- Pero, para que la forma haga que la casa sea casa, es puesta en acto por el:
  - \**esse*
- Por lo que la forma actúa, respecto del *esse*, como:
  - \* receptor (potencia) de la existencia (acto).
- La forma es:
  - \*acto respecto de la materia en la constitución del ente (nivel substancial o formal)
  - \*potencia respecto del *esse* en cuanto a la existencia del ente (nivel transcendental o del *esse*).

---

<sup>53</sup> Gilson, *El ser y los filósofos...*, 221.

## Valoración final

Lo que existe, o *lo existente* –que, en metafísica designamos con el nombre de *ente*–, está compuesto en su realidad interna por una serie de elementos dinámicamente conformados, de ahí que los debates que frecuentemente se dan entre distintos enfoques filosóficos, caigan en el error de no darse cuenta de este hecho. Lo que Aristóteles descubrió y enseñó a través de sus escritos es válido y perfectamente compatible con lo que hemos denominado, con Gilson, una filosofía tomista del ser. Es un hecho constatable que el ente es un *algo (essentia) existente (esse)*. El mismo Gilson –según mi parecer– se extralimitó al entrar en polémica con algunas ideas del Estagirita, precisamente por no caer en la cuenta, quizás, de que era más fructífera la conciliación que la ruptura. Al menos puede decirse, a tenor de sus expresiones, que no se hizo una idea clara y firme de cómo establecer la relación entre ambos. Naturalmente que Aristóteles pensaba en un *algo* existente. De hecho, en sus análisis no entraban ideas ni formas puras, sino *lo viviente concreto*. Quizá sea oportuno subrayar esta idea.

Ahora bien, es cierto que la cosmovisión propia de su tiempo hacia de la existencia del viviente concreto una obviedad. La razón es que esa *vida del viviente* que él estudiaba no era fruto de un creador que le otorgara la existencia en un momento determinado, como luego interpretó el cristianismo y su modo de entender la filosofía. Aristóteles se encuentra con que el ente está en el mundo, y ya tuvo mérito que advirtiera que esto llevaba consigo la necesidad de buscar una causa eficiente del mismo, un motor inmóvil, al que incluso reservó una sustantividad particular. No podemos negar que en sus escritos esta doctrina está más en estado de planteamiento o inicio que acabada, clarificada pero, conforme era su cosmovisión, su valor será perenne.

Partamos de lo primero y más evidente, como hacen nuestros dos filósofos: *lo existente concreto*. ¿Qué vemos? Un *algo viviente que existe*. Dígamos así que Aristóteles fue entretejiendo su *Metafísica* a lo largo de sus años observando y pensando acerca de la realidad de este viviente concreto. Su interés se centró en admirar y tratar de entender este milagro de la vida del viviente. Toda su filosofía del ente se centró en esto. En cambio, Tomás de Aquino, condicionado por la interpretación creacionista de los escritos bíblicos, no sólo se detuvo en la contemplación y la dinámica substancial del ente, sino que se preguntó el *por qué* y el *cómo* de su existencia. Aquí no había llegado Aristóteles, y en esto sí estoy de acuerdo con Gilson. El *por qué el ente* sólo cabe preguntarlo en un marco filosófico creacionista y monoteísta. De hecho, así fue históricamente. Avicena, que fue uno de los primeros que lo hizo de forma directa, era un pensador árabe influenciado

por el mismo creacionismo que la Biblia, pues en esto coinciden ambas tradiciones teológicas. *Por qué el ente* no tiene interés en un paradigma como el aristotélico. En una tradición judeo-árabe-cristiana, en cambio, sí lo tiene, tal y como lo hemos visto en la *Metafísica del Éxodo*. La palabra *ente* se reducía en la ontología aristotélica a la substancia, y en esto también podemos concordar con Gilson. *Ente* para Aristóteles es *ser tal o cual cosa*, gracias a la forma, acto que conforma la substancia en un *viviente*. Pero, de nuevo con razón Gilson, la acción de la forma conforma la *substancialidad* del viviente, su ser *eso* que es, pero no le da la existencia. Y, ¿cómo puede un acto otorgar la esencia y no la existencia? Pues aquí está el meollo de la cuestión. Gilson se empeña en defender, con Tomás de Aquino, que la forma sólo hace ser al ente según su esencia, le otorga su modo de ser, pero no su existencia. La forma no puede causar la existencia del ente, pues, por su naturaleza, la forma hace que la casa sea una casa, pero no que la casa exista. La existencia, en el paradigma cristiano, es consecuencia del acto creador, acto por el cual Dios dona de modo participado la existencia a los entes. Aquí entraría la novedad metafísica que distingue a Tomás de Aquino. El *ente*, que quedaba reducido a la substancia, indica principalmente el acto que le hace a éste existir, y no principalmente la esencia, como era para Aristóteles. Al otorgar al ser la categoría de acto supremo y primero, la ontología del Estagirita sufre necesariamente una transformación. Y de este resultado, Gilson nos puede ayudar, al menos, en parte. Así quedaría, entonces, la composición del ente en la metafísica del ser de Tomás, a juicio de nuestro autor.

## Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona, *Confesiones* (Madrid: B.A.C., 2001).
- Aubenque, Pierre, «Étienne Gilson et la question de l'être», *Revue de Métaphysique et de Morale* 1/41 (2006).
- Contat, Alain, «L'analyse de l'étant et le constitutif de la personne dans le thomisme du XX siècle», *Espíritu*, 146 (2013).
- Díaz Araujo, Enrique, “Étienne Gilson: sencillo homenaje”, *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, Nº 2 (1996).
- Echauri, Raúl, *El pensamiento de Étienne Gilson* (Pamplona: Eunsa, 1980).
- Elders, Leo, “El ser”, *Sapientia* Nº 69 (2013).
- Filippi, Silvana, “En torno a la «metafísica del Éxodo»” *Studia Gilsoniana*, 4/2 (2015).
- Forment, Eudaldo, *Filosofía del ser.* (Barcelona: P.P.U., 1988).
- García Cuadrado, José Antonio, “La filosofía cristiana medieval: Panorama de los estudios hispánicos (Siglo XX)”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 3 (1996).
- Gook, C. J., *L'essere e Dio nel pensiero di Étienne Gilson: una possibile ontoteologia dell'ineffabilità di Dio.* (Tesis doctoral. Pontificia Universitas S. Thomae in Urbe, Facultas Philosophiae, Roma, 2008).
- Gilson, Étienne, *Dios y la filosofía* (Buenos Aires: Edecé, 1948).
- GILSON, ÉTIENNE, *El ser y la esencia*, (Argentina: Desclée de Brower, 1955).
- Gilson, Étienne, “Elementos de una metafísica tomista del ser” *Espíritu* 41 (1992).
- Gilson, Étienne, *El Tomismo* (Pamplona: Eunsa, 2003<sup>3</sup>).
- Gilson, Étienne, *El ser y los filósofos* (Pamplona: Eunsa, 2005<sup>5</sup>).
- González Álvarez, Ángel, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía tomista* (Pamplona: Eunsa, 2001).
- Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (Madrid: Alianza Editorial, 1983).

Heidegger, Martin, *Introducción a la Metafísica* (Barcelona: Gedisa, 1993).

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2006).

Helms, Andrew, “Étienne Gilson, Duns Scotus and actual existence. Weighing the charge of «essentialism»”, *Studia Gilsoniana* 6/3 (2017).

La Cruz, Clark, *La problematique de l'être et de Dieu selon Étienne Gilson* (Tesis doctoral. Pontificia Universitas Urbaniana, Facultas Philosophiae, Roma, 1995).

Livi, Antonio, *Étienne Gilson. Filosofía e idea del límite crítico* (Pamplona: Eunsa, 1970).

Marenghi, Claudio, “La originalidad de la ontología tomista y su giro en torno al ser”, *Studia Gilsoniana* 7/1 (2018).

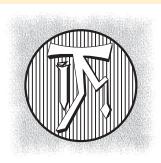
Redpath, Peter, “The important of Gilson”, *Studia Gilsoniana* 1 (2012).

Tomás de Aquino, *I Sent.*, 8, 4, 3. Cito todas las obras de Tomás de Aquino por: Corpus Thomisticum, en: <http://www.corpusthomisticum.org>.

Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis*, XII, 1, 1, 2419.

## RESEÑAS

**Berkhof, Louis**, *Systematic Theology* (RSV) 262-264; **Bosch, Vicente**, *Santificar el mundo desde dentro* (FHD) 265-266; **Fédou, Michel**, *Jésus Christ au fil des siècles. Une histoire de la christologie* (BPA) 266-267 ; **Florentino, Mariosvaldo**, *Francisco de Asís y la liturgia* (MAEA) 279-281; **García-Valiño Abós, Javier**, *La génesis del concepto de voluntad en Occidente. Un estudio desde las fuentes griegas y cristianas de Tomás de Aquino* (BPA) 259-260; **Guarino, Thomas G.**, *The Disputed Teachings of Vatican II. Continuity and Reversal in Catholic Doctrine* (JGVA); 268-269; **Hernández Martínez, José María**, *Claret y el protestantismo de su tiempo* (FHD) 269-271; **Johnson, Elizabeth Anne**, *Creation and the Cross. The Mercy of God for a Planet in Peril* (RSV) 271-273; **Kasper, Walter**, *La unidad en Jesucristo* (FHD) 273-275; **Lázaro Pulido, Manuel (Coord.)**, *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I* (BPA) 260-262; **Marcus, Joel**, *Jesus and the Holocaust. Reflections on Suffering and Hope* (RSV) 281-282; **Marguerat, Daniel**, *Los Hechos de los Apóstoles (Hch 1-12)*. (RSV) 249-250; **McDowell, John C. - Scott A. Kirkland, Scott A.**, *Eschatology (Guides to Theology)*, (RSV) 275-278; **Morrow, William S.**, *An introduction to biblical law* (MAEA) 250-253; **Noguez, Armando**, *El nacimiento de Jesús según Mateo y Lucas. Narradores, intérpretes y evangelizadores* (FMF) 253-254; **Pikaza, Xabier**, *Dios o el dinero. Economía y Teología* (BPA) 278-279; **Ponga, J.L.; Fajardo, L.; Panero, M<sup>a</sup> Pilar** (Coords), *Perspectivas desde el siglo XXI* (FHD) 282-284; **Schreiber, Stefan**, *Navidad y Política. Lucas 1-2 y su crítica a la «Edad de Oro» romana* (FMF) 254-255; **Somavilla Rodríguez, Enrique** (Dir), *Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional* (MMGG) 284-285; **Sorge, Bartolomeo**, *Introducción a la doctrina social de la Iglesia* (FHD) 285-286; **Stuhlmacher, Peter**, *Biblical Theology of the New Testament* (RSV) 255-258; **Tocto Meza, Eduwar Alberto**, *La investigación prejudicial o pastoral. Una propuesta al M.P. "Mitis iudex"* (MAEA) 286-288; **Wozna, Antonina M<sup>a</sup> (ed.)**, *Pisar tierra sagrada. Ecología y justicia* (BPA) 288-290.



**INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM**  
**Servicio de Publicaciones**



EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD DE MURCIA