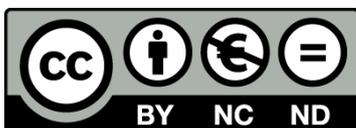

Treball Fi de Grau

Essentia y esse: en Tomás de Aquino y Jaime Balmes

Cristina Farré Montesó



Aquest TFG està subject a la licència [Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada 4.0 Internacional \(CC BY-NC-ND 4.0\)](#)

Este TFG está sujeto a la licencia [Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional \(CC BY-NC-ND 4.0\)](#)

This TFG is licensed under the [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International \(CC BY-NC-ND 4.0\)](#)

Essentia y esse

en Tomás de Aquino y Jaime Balmes

Trabajo de fin de grado

Humanidades y estudios culturales. 2023-2024

Cristina Farré Montesó

Tutor: Dr. Abel Miró i Comas

ÍNDICE

I. Introducción	1
I.1. Introducción del trabajo	1
I.2. Estado de la cuestión	3
II. La doctrina del ser: <i>essentia</i> y <i>esse</i>	9
II.1. Introducción a los dos filósofos	9
II.1.1. Santo Tomás de Aquino	9
II.1.2. Jaime Balmes	10
II.2. La distinción real de “ <i>essentia</i> ” y “ <i>esse</i> ” en Tomás de Aquino	13
II.2.3. Exposición de los términos	13
II.2.4. Doctrina de la distinción real	20
II.3. La identificación de la “ <i>essentia</i> ” con el “ <i>esse</i> ” en Jaime Balmes	24
II.4. Principio originario de las diferencias entre Balmes y Santo Tomás.....	36
III. Conclusión	38
IV. Bibliografía	39

I. INTRODUCCIÓN

I.1. Introducción del trabajo

El presente trabajo, que tiene como objetivo principal comparar el modo de interpretar el problema ontológico —esto es, la relación entre la *essentia* y el *esse*— en Jaime Balmes y en Santo Tomás, nace de un interés personal por las obras del Doctor Angélico, que me acompaña desde que empecé a estudiar materias filosóficas. La doctrina de la distinción real ya la conocía, pero ha sido enfrentándome con la crítica de Jaime Balmes —al que desconocía totalmente— cuando he comprendido con mayor profundidad la verdad contenida en esta doctrina.

Diría que la originalidad de este trabajo radica en haber realizado la comparación a partir de los textos originales de los dos filósofos. El trabajo permite que sean ellos mismos, a través de sus escritos, quienes muestren realmente el fondo de su doctrina. Podría decir que, en este sentido, he aplicado tanto a Balmes como al Aquinate el clásico principio hermenéutico tomista de “*Divus Thomas sui ipsius interpres*”.

El filósofo catalán ha sido para mí un gran descubrimiento. La primera impresión que tuve de él fue de indiferencia, pues no conocía nada de su obra ni de su vida. Al descubrir que impugnaba la doctrina de Santo Tomás acerca de la distinción real, mi indiferencia se convirtió en rechazo; la distancia que inconscientemente tomé respecto de Balmes fue fruto, por un lado, de una actitud de orgullo por conocer y confiar ciegamente en las enseñanzas del Santo Doctor, y, por otro lado, por ignorar totalmente el trabajo filosófico del autor de la *Filosofía fundamental*.

Los únicos estudios que han tratado esta materia (la comparación del problema ontológico en Balmes y Santo Tomás) corresponden a Zeferino González en 1864 y a Norberto del Prado en 1911. Tras leer ambos, mi rechazo se volvió frustración, pues por ellos supe que Balmes admiraba con grandeza a Santo Tomás. Aunque estos ilustres autores (González y Del Prado) me ayudaron a comprender el desacierto de los argumentos con que Balmes pretendía negar la distinción real, mi cabeza seguía dando vueltas a las razones que llevaron a Balmes a discrepar acerca de esta doctrina.

Realizando el estado de la cuestión, tuve que leer a Francisco Suárez –en concreto, leí algún fragmento de sus *Disputaciones Metafísicas*–, y fue en esa rápida lectura donde pude ver un estrecho parecido con la postura de Balmes. Mi frustración se volvió repentinamente en comprensión cuando leí la biografía del filósofo de Vic escrita por Ignacio Casanovas. Esas páginas me mostraron una cara de Balmes totalmente nueva, y no habría llegado a empatizar con él si no fuera por haber conocido mejor su vida, y por haber atendido al hecho –que inconscientemente ya había descubierto, pero lo ignoré– de que sus estudios en la Universidad de Cervera podrían haber estado enmarcados desde una postura suareciana.

La conexión entre Balmes y Suárez, que no ha sido posible establecer en el presente trabajo (porque se desviaba de su objeto), puede ser una línea de investigación interesante, primero, porque todavía no ha sido estudiado y, segundo, porque podría dar nuevas luces a la cuestión que se desarrolla en el presente trabajo.

I.2. Estado de la cuestión

En el presente apartado se pretende exponer cronológicamente las contribuciones a la exploración metafísica de la real distinción de *essentia* y *esse*, doctrina que desde hace siglos ha sido objeto de estudio y debate entre sus defensores –de la mano de Santo Tomás– y aquellos –como Jaime Balmes– que la rechazan.

Si bien esta doctrina constituye la raíz de la metafísica del ser de Tomás de Aquino, es necesario advertir que el principio de esta distinción podría remontarse a los tratados de Aristóteles (384-322 a.C.). El Estagirita, aunque no desarrolla por completo esta cuestión, se aproxima al afirmar que cuando nos referimos a una cosa, no es lo mismo indicar qué es y que es: “qué es el hombre y el hecho de que el hombre sea son cosas distintas”¹, y continúa aclarando que como el ser no es un género, tampoco puede el ser de la cosa ser su esencia.

Más tarde, Avicena (930-1037) señala que “el hombre, en tanto que hombre, no es el ser en tanto que ser”², en la línea de demostrar que la existencia no es algo que pertenece a la esencia, sino que le es accidental. Matiz, el último, que le separa de Tomás de Aquino, para quien el acto de ser («existencia» en lenguaje aviceniano) no es un accidente de la esencia. En cualquier caso, Avicena argumenta con acierto que entre la existencia y la esencia se da una distinción conceptual, y, da un primer paso al sostener que la distinción es también real, pero su intento de demostración no alcanza la profundidad que se verá en Santo Tomás. Aun así, se halla en el filósofo árabe el comienzo de la doctrina de la participación consolidada posteriormente por el Angélico, en tanto que el ente creado, si tiene ser, no es sino por participación del Ser por esencia: “en toda cosa cuya esencia es diferente de su existencia, la existencia procede de otro”³.

Basta con observar los comentarios y el profundísimo estudio del Aquinate acerca de estos dos filósofos, y de los otros muchos que han influido en su pensamiento, para entrever la grandeza y solidez de la doctrina de Santo Tomás, cuyo ejercicio por comprender la realidad ha dejado un legado tal que en nuestros días se siguen tratando sus escritos. A modo de preámbulo, pues sobre esto se discurre precisamente en el cuerpo del trabajo, Santo Tomás (1224/25-1274) sostiene que el ente creado tiene el ser por

¹ ARISTÓTELES. (1995). *Tratados de lógica II*, p. 94.

² AVICENA. (1950). *Sobre Metafísica*, p. 63.

³ AVICENA. (1950). *Sobre Metafísica*, p. 137.

participación, y es esta limitación del ser lo que explica no sólo la finitud de dicho ente, sino su real distinción de *essentia* y *esse*. Así, siendo que “el ser es lo más perfecto de todo”⁴, tal limitación o imperfección en el ente finito no se debe al ser, sino a la misma esencia que recibe el ser⁵.

Pasamos a considerar los pensadores posteriores a nuestro filósofo, comenzando con un averroísta latino que le es contemporáneo y que tiene una postura precisamente contraria: Siger de Brabante (1240-1280). En su obra sobre la metafísica, se posiciona en contra de Santo Tomás, así como de Aristóteles, Avicena y Alberto Magno, de la siguiente manera:

Alia est hic opinio, et fuit Thomae de Aquino. Quia enim Aristoteles et Avicena videbantur in hoc contradicentes, ideo mediante dicunt sic, quod in entibus causatis esse est additum essentiae, non tamen tamquam accidens, sed tamquam ens aliquid per essentiae principia constitutum.⁶

Esta es la interpretación de Siger basada en una anotación de los Comentarios a la Metafísica de Aristóteles. El planteamiento de Santo Tomás manifiesta precisamente que el *esse* no es algo añadido a la esencia como un accidente, sino constituido por los principios esenciales. De modo que, a partir de su lectura, el averroísta deduce que, si el *esse* se añade a la esencia como algo constituido por los principios de ésta, resulta

⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 4, a.1, ad.3.

⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra los Gentiles*, I, c.XXII.

⁶ BRABANTE, S. (1983). *Quaestiones in Metaphysicam*, p.32. La traducción del texto vendría a ser: “Hay otra opinión aquí, y fue la de Tomás de Aquino. Porque, como Aristóteles y Avicena parecían contradecirse en este punto, dicen que en el ente causado el *esse* se añade a la esencia, no como un accidente, sino como algo constituido por los principios de la esencia”. Obsérvese que, si Brabante ha extraído esta argumentación de Santo Tomás, únicamente podría ser de los comentarios a la Metafísica, en el que expone: “Acerca de lo primero, no parece que hablara con rectitud, pues el ser [*esse*] de la cosa, aunque sea algo distinto de la esencia, sin embargo, no debe entenderse como algo sobreañadido a la manera del accidente, sino como constituido por los principios de la esencia. Por tanto, el nombre de *ente* que se impone por el mismo ser [*esse*] significa lo mismo que el nombre que se impone por la misma esencia”. TOMÁS DE AQUINO. (1999). *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*, 2, Mt. 558. Entre los que han estudiado las obras de Brabante, podemos observar la reproducción de este mismo fragmento por parte de Raiff: “Ponunt autem quidam, modo medio, quod esse est aliquid additum essentiae rei, non pertinens ad essentiam rei, nec ponunt quod sit accidens, sed est aliquid additum quasi per essentiam constitutum sive ex principiis essentiae”. RAIFF, C.A. (1981). *Quaestiones in Metaphysicam*, p.44. La diferencia textual es sutil, sin embargo, en caso de que fuera esta la original proposición dictada por el averroísta, vemos con mayor claridad la contradicción de que, siendo el *esse* algo que no pertenece a la esencia, ¿cómo puede estar constituido por los principios esenciales?; ciertamente porque los principios de la esencia no solo pertenecen a la misma, sino que la constituyen como tal. Por ello, el rechazo a la doctrina del Angélico se debe cabalmente a la errónea interpretación de sus palabras.

evidente que el *esse* no es distinto de la esencia, sino al contrario, en la realidad concreta se identifican⁷.

Posteriormente, Duns Escoto (1266-1308) desaprueba desde los inicios de su desarrollo filosófico dicha distinción, generalizando, a través de su extensa influencia, una confrontación entre los filósofos medievales y la doctrina de Tomás de Aquino. Y es que la metafísica desarrollada por Escoto se basa en la consideración del ser como algo unívoco⁸, siendo que el ente es lo común en todas las cosas; por lo que afirma con convicción: “es sencillamente falso que el *esse* sea distinto de la esencia [*simpliciter falsum est quod esse sit aliud ab essentia*]”⁹.

Así como Santo Tomás comentó la Metafísica de Aristóteles, Tomás de Vio (1468-1534), comúnmente llamado Cayetano, elaboró un profundo comentario al *De Ente et Essentia*, con el fin de aclarar las cuestiones tratadas por el Angélico que habían sido interpretadas erróneamente, como era el caso de Duns Escoto. El comentarista resalta la doctrina de la distinción real tomasiana; sin embargo, al *esse* lo denomina *esse actualis existentiae* o «ser de la existencia actual»¹⁰, lo que llevará a confusiones terminológicas en muchos de los filósofos posteriores.

Un siglo después, Francisco Suárez (1548-1617) menciona a Cayetano como uno de los primeros tomistas que defiende esta doctrina de Santo Tomás¹¹, para quienes “la existencia de la creatura es una realidad distinta de la esencia, puesto que una e idéntica realidad no puede ser y no ser en virtud de la causa eficiente”¹². Suárez atribuye a Santo Tomás lo que únicamente han sostenido aquellos tomistas que no han interpretado fielmente la doctrina de su maestro, esto es, defender que la existencia es una «realidad» o «cosa» distinta de la esencia. Esta es, según Suárez, la postura de quienes insisten en la distinción real, pero señala que la discusión también se extiende entre si se trata de una

⁷ En el canto décimo del Paraíso de la *Divina Comedia*, Dante y Beatriz se encuentran coronados por doce luces. Una de ellas, que es Santo Tomás, dirige la palabra a Dante y le presenta quienes son estos soles. A su derecha se halla Alberto Magno, su maestro; y lo curioso es que, tras nombrar el listado de almas de filósofos y sabios, el poeta ensalza, bajo la voz de Santo Tomás, la luz que está a su izquierda, y es el mismo Siger de Brabante. Cf. GILSON, E. *Dante y la filosofía*.

⁸ SARANYANA, J.I. (2014). *Sobre Duns Escoto y la continuidad de la metafísica*, pp. 56-57.

⁹ ESCOTO, D. *Opus Oxoniense*, lib. IV, disp. 13, q. 1, n. 38., en: GILSON, E. (2009). *El ser y los filósofos*, p. 125.

¹⁰ TOMÁS DE VIO. (1974). *Comentarios del ente y de la esencia*. Véase la cuestión XII del capítulo V, en la que Cayetano defiende la doctrina de la distinción real refutando detalladamente las diez tesis que Antonio Trombetta arguye contra Santo Tomás.

¹¹ SUÁREZ, F. (1963). *Disputaciones metafísicas*, XXXI, 1, 3.

¹² SUÁREZ, F. (1963). *Disputaciones metafísicas*, XXXI, 1, 4.

distinción modal o de razón. Tras analizar el postulado de cada una, Suárez se decanta firmemente por una simple distinción de razón: “la existencia y la esencia no se distinguen realmente, por más que la esencia concebida abstracta y precisivamente, en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el ente del no ente”¹³.

El otro filósofo que nos proponemos analizar es Jaime Balmes (1810-1848), quien, en su rechazo a la distinción real de *esse* y *essentia* parece adoptar una postura cercana a la de Suárez contra el sistema de Santo Tomás, a quien, salvo en el libro quinto de la *Filosofía fundamental*, cita innumerables veces.

En 1864 encontramos el primer estudio, trazado por Zeferino González (1831-1894), en el que concurren el pensamiento de Balmes y de Tomás de Aquino acerca de nuestra materia. El padre Zeferino nos anticipa que los razonamientos del filósofo catalán “adolecen de los mismos defectos que echa en cara a sus adversarios, a saber, confusión de ideas y petición de principio”¹⁴.

Entre los que más ahondaron en la doctrina del Doctor Angélico se encuentra Norberto del Prado (1852-1918) quien, en su discurso de 1889 ante el claustro universitario, comentando la obra *AEterni Patris* de León XIII, presentó a Santo Tomás con el más alto respeto y admiración como aquél que:

Trazó con surcos de luz el sublime diseño que había ideado, y con un compás de oro midió sus grandiosas proporciones, y como sabio arquitecto echó los cimientos de la casa del Señor, dio principio al majestuoso templo erigido en honor de la verdad revelada, comenzó a edificar y concluyó la maravillosa fábrica.¹⁵

Del Prado sostiene que las sustancias inmateriales¹⁶, aquello que está completamente separado de la materia en el ser, es incluso más difícil de conocer que las cosas universales, y es que, en palabras de Santo Tomás, “el ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal de todo lo que hay en la realidad”¹⁷.

¹³ SUÁREZ, F. (1963). *Disputaciones metafísicas*, XXXI, 1, 13.

¹⁴ GONZÁLEZ, Z. (1864). *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, p. 166.

¹⁵ PRADO, N. (1889). *Panegírico de Sto. Tomás de Aquino*, p. 34.

¹⁶ PRADO, N. (1911). *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, p. XIV. Texto de referencia: “Illa enim quae sunt a materia penitus separata secundum esse, sicut substantiae immateriales, sunt magis difficiles nobis ad cognoscendum quam etiam universalia; et ideo ista scientia, quae sapientia dicitur, quamvis sit prima in dignitate, est tamen ultima in addiscendo”.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, q. 8, a.1.

En palabras del mismo del Prado, todos los filósofos coinciden en que “el primer Ser es el acto puro, pero todas las demás cosas consisten en acto y potencia”¹⁸. Así pues, solo Dios, el Ser Primero y Uno, es subsistente por sí mismo, mientras que los demás entes tienen el ser como acto y la sustancia de la cosa como potencia receptora del ser que está como acto¹⁹. El padre Norberto ofrece un avance a nuestro objeto de estudio destacando que Balmes se opone a la concepción anterior cuando afirma que “la identidad de la esencia con la existencia no lleva consigo la necesidad de las cosas finitas”²⁰, distanciándose así del Doctor Angélico al suponer que también en los entes finitos el *esse* y la *essentia* se identifican. La discrepancia de Balmes, como demuestra Norberto, radica en presuponer la creación, de modo que, sin probarla, la contingencia del ente finito resultará evidente; no obstante, es la real distinción de *essentia* y *esse* en el ente creado lo que justifica la necesidad de la creación²¹, pero Balmes parece desarrollar todo su planteamiento a partir de una creación que no necesita ser probada.

Por su parte, Grabmann (1875-1949) sostiene que la doctrina fundamental de la metafísica de Santo Tomás es la analogía del ser, que a su vez cobra un papel relevante en la doctrina de Dios²². El Aquinate tuvo que acudir a esta analogía para salvar el salto infinito que hay entre lo creado y Dios, porque «ente» se aplica a todos los seres en parte igual y en parte distinto; y es que las cosas *son*, pero no son el *ser*. Por otro lado, destaca también otra verdad fundamental de la doctrina del ser, que es “la convicción de la realidad de las substancias”²³, en la que habla del alma como el principio permanente de las substancias creadas.

No puede faltar el profundo análisis del filósofo francés Étienne Gilson (1884-1978), que tan ampliamente escribió sobre la doctrina tomista. Respecto a la cuestión del ser, Gilson parte de una sentencia del mismo Doctor: “Ens non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum”²⁴, de la que concluye que en la perspectiva del Aquinate, *ens*, como término sustantivo, se refiere primeramente al acto de ser, y sólo de

¹⁸ PRADO, N. (1911). *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, p. XXX. Texto original: “Primum Ens esse actum purum, omnia vero alia constare ex actu et potentia”.

¹⁹ *Idem.*, Texto original de referencia: “Ipsum Esse per se subsistens est Unum tantum et Primum; in quocumque igitur praeter Primum est ipsum esse tamquam actus, et substantia rei habens esse tamquam rei potentia receptiva huius actus quod est esse”.

²⁰ BALMES, J. (1948). *Filosofía fundamental*, l. V, c. XIV.

²¹ DEL PRADO, N. (1911). Balmes y Santo Tomás, *La Ciencia Tomista*, p. 15.

²² GRABMANN, M. (1928). *Historia de la filosofía medieval*, p. 61.

²³ GRABMANN, M. (1930). *Santo Tomás de Aquino*, p. 67.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO. *In I Sententiarum*, d. 8, a. 4, ad. 3.

modo indirecto a la esencia. De la sentencia brilla el fondo de su pensamiento: “el primado del acto de ser”²⁵.

En la línea de Gilson, Cornelio Fabro (1911-1995) revela que el término «existencia» empleado por quienes insistentemente han pretendido discutir la doctrina tomasiana de la distinción real, no ha hecho otra cosa que oscurecer la actualidad del *esse*, esto es, el eje central de la metafísica de Santo Tomás²⁶. Partiendo de que la metafísica trata sobre los principios de lo real, Fabro advierte que la existencia manifiesta un hecho real, y, por tanto, se expresa en un sentido fenomenológico, mientras que el acto de ser [*esse*] pertenece estrictamente al orden ontológico. De aquí su insistencia en que “la existencia no es lo mismo que el *actus essendi*”²⁷.

Por último, Eudaldo Forment (1946-), además de presentar a Balmes como gran figura de la filosofía española cristiana del siglo XIX²⁸, tiene un conocimiento profundísimo de la vida y doctrina de Santo Tomás, por lo que supondrá en el presente trabajo un recurrente punto de referencia por su excelente traducción, estudio y notas del opúsculo *El ente y la esencia*, que considera “como un resumen de su metafísica”²⁹.

²⁵ GILSON, E. (1992). Elementos de una metafísica tomista del ser, *Espíritu*, p. 4.

²⁶ FABRO, C. (1980). *Las razones del tomismo*, p. 40.

²⁷ FABRO, C. (1948). *Curso de metafísica*, p. 147.

²⁸ FORMENT, E. (1999). *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, p. 15.

²⁹ FORMENT, E. (2011). *El ente y la esencia*, p. 52.

II. LA DOCTRINA DEL SER: *ESSENTIA Y ESSE*

II.1. Introducción a los dos filósofos

II.1.1. SANTO TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino nació en 1224/25 cerca de Nápoles. Comenzó sus estudios a los cinco años, en la abadía benedictina de Monte Casino, donde estuvo hasta los catorce años. Probablemente fue durante esos años que adquirió la inclinación profunda a la contemplación y a la reflexión –debido al ambiente religioso y tranquilo–, que le acompañó a lo largo de toda su vida y escritos³⁰.

En 1239 se trasladó a la Universidad de Nápoles, donde se familiarizó con la Orden dominicana y en la que ingresó en 1244. Iba a comenzar sus estudios como noviciado en París, pero fue arrestado por su familia porque querían que se hiciera benedictino y no dominico. Tras un año secuestrado, un sacerdote de la Orden le ayudó a escapar y se fue a París para continuar su formación³¹.

De 1248 a 1252 estudió en Colonia, de la mano de San Alberto Magno. Durante esos años se preparó para recibir la ordenación sacerdotal, que tuvo lugar en 1250. Finalizados esos cursos, volvió a París como profesor comentarista de las Sentencias de Pedro Lombardo; y en la universidad fue recibido en plena confrontación entre los profesores seculares y los mendicantes. Frente a la oposición secular de que los frailes fueran maestros, Santo Tomás redactó los cuatro tomos *In Sententiarum* en los que relucía el fuerte lazo de la filosofía con la teología³².

En 1256 comenzó a formar parte del claustro universitario, aunque había sido nombrado doctor un año antes. De finales de 1259 hasta 1268, Santo Tomás permaneció en Italia: dos años en Nápoles, cuatro en Oviato, dos en Roma y el último en Viterbo. Habiendo terminado la primera parte de la Suma Teológica, volvió a París en 1269 y, de nuevo, se encontró con otra disputa entre seculares y mendicantes, lo que le obligó a “defenderse de los ataques de los teólogos de la Facultad de Teología, que seguían la Escolástica

³⁰ GRABMANN, M. (1930). *Santo Tomás de Aquino*, p. 9.

³¹ SARANYANA, J.I. (2007). *La filosofía medieval*, p. 272.

³² FORMENT, E. (2008). *Tomás de Aquino Esencial*, p. 8.

tradicional, por incorporar doctrinas aristotélicas”³³. A raíz de ese suceso, comenzó a redactar los comentarios a las obras de Aristóteles que conocemos.

En los años siguientes regresó a la Universidad de Nápoles y fundó la Facultad de Teología; continuó escribiendo sus obras, pero algunas no las pudo terminar. Forment explica el motivo de ello: “El día 6 de diciembre de 1273, festividad de San Nicolás, durante la misa en el convento de Nápoles, Tomás experimentó un singular éxtasis místico. Como consecuencia dejó de escribir. Además, pasaba algunos momentos abstraído”³⁴.

II.1.2. JAIME BALMES

Jaime Luciano Antonio Balmes y Urpiá (1810-1848) nació en Vic en el seno de una familia humilde. A los siete años comenzó sus estudios en el seminario de su ciudad, como era común entre los niños de aquél entonces. A diferencia de estos, Balmes no veía las clases únicamente como lecciones académicas, sino que el afán por aprender estuvo profundamente ligado a su inclinación interior hacia el sacerdocio, por lo que durante esos años acrecentó esa especial piedad que el ejemplo y la educación espiritual de su madre había sembrado en el alma de Jaime desde bien pequeño³⁵.

Sus primeros estudios en el seminario, donde cursó gramática, retórica y filosofía, estuvieron marcados por una situación de lucha política. Este hecho hizo que fueran más cortos los cursos de filosofía, pero él aprovechó ese tiempo para adentrarse en los libros de los grandes filósofos, y estudiarlos por su cuenta en la biblioteca. Su observación y reflexión durante esos años fue formando en su interior el criterio político que más tarde veríamos en sus obras. “A los trece años Balmes era el mismo que a los veinticinco”³⁶.

En 1826 se le concedió una beca para estudiar en la Universidad de Cervera, y, tras el largo verano ansioso de colmarse de sabiduría, comenzó el primer curso de teología en dicha universidad. En el segundo curso tuvo una enfermedad que pareció ser mortal, y, pese a su recuperación, el médico le recomendó dejar los estudios³⁷. No obstante, lejos de abandonar el amor por la sabiduría y la ciencia, en 1829, tres años después de entrar en la universidad, Balmes ya había realizado los cuatro cursos de teología que eran

³³ FORMENT, E. (2008). *Tomás de Aquino Esencial*, p. 9.

³⁴ *Ibidem.*, p. 10.

³⁵ GARCÍA SANTOS, B. (1848). *Vida de Balmes: extracto y análisis de sus obras*, p.15.

³⁶ CASANOVAS, I. *Biografía de Balmes*, en: BALMES, J. (1948). *Obras Completas I*, p.36.

³⁷ GARCÍA SANTOS, B. (1848). *Vida de Balmes: extracto y análisis de sus obras*, p.6.

necesarios para graduarse como bachiller y proceder a preparar la licenciatura. Esos cuatro cursos comprenderían toda la doctrina teológica de Santo Tomás –comentada por Belarmino y Suárez–, y Balmes los dedicó a leer y estudiar por completo la Suma Teológica³⁸.

En julio de 1830, a raíz de la revolución de París, se suspendieron las clases de la universidad, por lo que Balmes estudió el quinto y sexto año de teología en Vic, pudiendo de nuevo dedicar largos ratos a la lectura y al estudio personal. De nuevo en Cervera, realizó el séptimo curso en 1832-1833, y en mayo se graduó como licenciado en teología. Terminado el curso, dedicó todo ese verano a preparar dos oposiciones, una como canónigo magistral de Vic, y la otra como catedrático de teología en Cervera; de las que finalmente no obtuvo ninguna³⁹.

El disgusto de estos dos resultados provocaron en su alma la profunda reafirmación de su vocación sacerdotal –de la que nunca se había alejado–, y, tras largos días de recogimiento y oración, se ordenó como sacerdote en septiembre de 1834. Su deseo era dedicarse a las almas en la parroquia, pero su obispo atinó en proferir que su ministerio tenía lugar en la universidad. De modo que volvió a Cervera a estudiar el último curso de teología y a impartir clases en esa misma facultad. Al terminar el curso Balmes dejó la universidad, y he aquí que en octubre de 1835 dicha universidad se trasladó de Cervera a Barcelona, donde perduró hasta su definitiva ejecución en 1842⁴⁰.

Pese a su corta vida, pues murió a los 39 años, Balmes destaca por su labor polifacética que abarca el carácter de “filósofo, teólogo, apologista, historiador, sociólogo y político”⁴¹. Puede constatarse este rasgo de su personalidad en el amplio abanico de obras que escribió; todas ellas de una profundidad extraordinaria y presentadas con un estilo sencillo y de gran claridad. Este modo sintético y ordenado que marca el hilo de todas las cuestiones abordadas en sus obras se debe, no solo a su alto grado de reflexión previo a sus escritos, sino también a su afán por facilitar la comprensión de los jóvenes estudiantes que pudieran leer sobre aquellas materias, algunas complejas, pero fundamentales.

³⁸ CASANOVAS, I. *Biografía de Balmes*, en: BALMES, J. (1948). *Obras Completas I*, p.101.

³⁹ *Ibidem.*, p.78.

⁴⁰ *Ibidem.*, pp.95-97.

⁴¹ FORMENT, E. (1999). *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, p. 15.

Entre sus obras más importantes se encuentran: *El protestantismo comparado con el catolicismo*, *El Criterio*, *Filosofía Fundamental*, *Cartas a un escéptico*, y el curso de *Filosofía Elemental*, que incluye Lógica, Ética, Metafísica e Historia de la filosofía.

Por lo que respecta al presente trabajo, resulta importante señalar que la Universidad de Cervera fue fundada en 1717 por los miembros de la Compañía de Jesús, de modo que los profesores de Balmes durante sus años en la universidad, si no eran jesuítas, muchos de ellos eran devotos de la Compañía. El mismo Balmes consideraba que la filosofía –en concreto la metafísica– era el fundamento de la teología escolástica. De este modo, aunque había leído directamente a Santo Tomás en la Suma, su tarea de comprender la filosofía escolástica estuvo probablemente influenciada por la perspectiva suareciana.

Terminamos con unas sentencias del propio Balmes en las que se muestra la enorme admiración que tenía hacia Santo Tomás. Este ejemplo revela la gran luz que le inspiraron los escritos del Santo Doctor acerca de los ángeles:

Según el santo Doctor, el discurrir es señal de poco alcance del entendimiento; es una facultad que se nos ha concedido para suplir a nuestra debilidad; y así es que los ángeles entienden, mas no discurren [...]. Así los ángeles de más alta categoría entienden por medio de pocas ideas; el número se va reduciendo a medida que las inteligencias criadas se van acercando al Criador, el cual, como Ser infinito e Inteligencia infinita, todo lo ve en una sola idea, única, simplicísima, pero infinita: su misma esencia. ¡Cuán sublime teoría! Ella sola vale un libro; ella pureba un profundo conocimiento de los secretos del espíritu; ella nos sugiere innumerables aplicaciones con respecto al entendimiento del hombre.⁴²

⁴² BALMES, J. *El Criterio*, c.XVI, 7, en: BALMES, J. (1948). *Obras Completas III*.

II.2. La distinción real de “essentia” y “esse” en Tomás de Aquino

II.2.3. EXPOSICIÓN DE LOS TÉRMINOS

El objeto propio de la metafísica es el ente, en el que se observa, bajo una relación acto-potencial, una doble composición: la de materia y forma, y la de *essentia* y *esse*. Si bien esta última, la composición entitativa, es lo que nos proponemos analizar, vamos a encuadrar de modo preliminar la recepción aristotélica que fue la base y el punto de partida de la metafísica de Santo Tomás.

El Aquinate partía de que la sustancia individual está compuesta de condición material, que es el modo de ser común de todos los entes naturales y, de determinación formal, que son determinaciones particulares del modo de ser natural.⁴³ A ese modo de ser común de todos los entes naturales se le llama materia prima, y se trata de un principio potencial indeterminado: pura potencialidad. Este principio potencial, como se ha visto, es el sustrato común de todos los cuerpos y permanece en los cambios tanto accidentales como sustanciales. De la misma manera, no se puede generar ni corromper pues no opera, es totalmente pasiva; pero puede recibir formas sustanciales.

La forma sustancial es, por lo tanto, un principio actual determinante: se trata del acto determinante de lo que la materia prima es en potencia, es decir, la determinación de esa capacidad real de llegar a ser; la actualización de esa potencialidad⁴⁴.

Las formas que requieren ser recibidas en materia reciben su individuación de la materia, que, por ser el primer sujeto receptivo, no puede ser recibida en otro, mientras que la forma, de por sí, y cuando algo no lo estorba, puede ser recibida en muchos.⁴⁵

Vista la composición esencial del ente material, esto es, materia y forma, se pasará a considerar la composición entitativa de dicha esencia compuesta y el *esse* participado. Observaremos que en esta composición el principio del ser ejerce como constitutivo formal, y el de la esencia, como constitutivo material. De este modo, en los entes creados o por participación, será realmente distinta la *essentia* de su *esse*; y es que el hecho de que ese ente sea, no se sigue más que de una causalidad eficiente que es Dios, mientras

⁴³ TOMÁS DE AQUINO. *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*, 2.

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 3, a.4.

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 3, a.2, ad.3.

que el hecho de que ese ente sea de aquel modo particular se sigue de una causa formal. Por el contrario, en el ente increado o por esencia, se identificarán *essentia* y *esse*, teniendo por principio y término el mismo ser infinito.

Ente

Fieles al orden expositivo de Santo Tomás, se inicia este apartado con el concepto de ente por ser, además del objeto propio de la metafísica, “la primera concepción del entendimiento”⁴⁶. El ente es lo primero concebido, no en orden temporal, sino conceptual, en tanto que el entendimiento no concibe nada que no se funde en el ente⁴⁷. Por ello, bastan las sentencias con las que el propio Doctor incoa su tratado para justificar la disposición del presente análisis:

Porque un pequeño error al principio es al final grande [...], y el ente y la esencia son los conceptos que en primer lugar son concebidos por el entendimiento [...], es preciso decir, a fin de poner de manifiesto sus dificultades, qué se entiende por los términos de esencia y de ente [...]. Y porque debemos recibir el conocimiento de lo simple de lo que es compuesto, y desde las cosas posteriores llegar a lo primero, para que, comenzando por lo más fácil, sea el aprendizaje más adecuado; por ello hay que proceder de la significación del ente a la significación de la esencia.⁴⁸

Además, puesto que “el estudio de la filosofía se ordena al conocimiento de Dios”⁴⁹, la metafísica, y concretamente la tesis ontológica que estamos tratando, no sólo parte de lo más básico para escalar a la cumbre divina, sino que está constantemente referida al ser de Dios. De manera acorde se puede observar este orden lógico en la primera parte de la Suma Teológica, en la que el Angélico, tras haber demostrado la existencia de Dios, procede a explicar la naturaleza divina primero en sí misma, después con relación a nuestro conocimiento y, por último, en orden a cómo lo llamamos⁵⁰.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO. *In I Sent.*, d.19, q.5, a.1.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO. *In I Sent.*, d.19, q.5, a.1.

Comentando el Proemio del opúsculo de Santo Tomás, Cayetano elabora una clasificación en el orden del conocimiento de lo universal, a partir de la que señala con claridad cómo el ente es lo primero conocido, “según el orden de conocimiento confuso actual.” TOMÁS DE VIO. (1974). *Comentarios del ente y de la esencia*, p.12.

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO. *El ente y la esencia*, proemio. En: FORMENT, E. (2011) *El ente y la esencia*.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra los Gentiles*, I, c.4.

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q.3, intr.

Ente en cuanto ente

La noción de ente no se puede definir, pues cuando definimos un concepto aludimos al género superior al que pertenece, sin embargo, el ente no se adscribe a ningún concepto más extenso, y lo único que podría significarse de él es su descripción: ente es «lo que es». Así como caminante es el que camina, estudiante el que estudia, y presidente el que preside, el término *ens*, participio del verbo *esse*, expresa la cosa en tanto que es⁵¹.

Santo Tomás ya había distinguido, a la luz de la metafísica de Aristóteles, que el ente se puede considerar *per accidens* o *per se*⁵². Este último, el ente de por sí o en sentido propio, puede decirse bajo dos aspectos, “de un modo, que se divide en los diez géneros; de otro modo, que significa la verdad de las proposiciones”⁵³. Así pues, por el segundo modo se llama ente a todo cuanto puede ser sujeto de una oración afirmativa, por ello “las privaciones y las negaciones se dicen entes, así decimos que la afirmación es opuesta a la negación, y que la ceguera está en el ojo”⁵⁴. El segundo modo, en cambio, se predica de todo cuanto está en los géneros o predicamentos y que contienen, por sí mismos, esencia y acto de ser; por tanto, se llama ente en este sentido a “lo que pone algo en la realidad”⁵⁵.

Como bien afirma Santo Tomás, “ens dicitur quasi esse habens”⁵⁶, es decir, el «ente es lo que tiene ser». De esta descripción se deriva que el ente es una sustancia compuesta. Así el ente está constituido por dos principios: la cosa [*essentia*], y el ser de la cosa [*esse*]. El *esse* es lo poseído, y la *essentia*, aquello que lo tiene o posee.

Essentia

Hemos visto que del primer modo en que se dice ente se sigue la esencia, con lo cual, *essentia* deberá ser aquello común en los géneros y especies, clasificados por sus naturalezas.

Y porque, como se ha dicho, el ente dicho por el primer modo se divide en diez géneros, es necesario que la esencia signifique algo común a todas las naturalezas,

⁵¹ ALVIRA, T. (1982). *Metafísica*, p. 27.

⁵² TOMÁS DE AQUINO. *In Metaphysicam*, V, lec. 9.

⁵³ TOMÁS DE AQUINO. *El ente y la esencia*, c.1. En: FORMENT, E. (2011) *El ente y la esencia*, p.267.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO. *In Metaphysicam*, XII, lec. 1.

por las que los diversos entes se colocan en los diversos géneros y especies, como la humanidad es la esencia del hombre, y así en otros.⁵⁷

En esta sentencia, Santo Tomás no pretende definir la esencia como una naturaleza común a todos los géneros o especies, sino como aquello que tienen en común todas las naturalezas: la razón de esencia.

Prosigue el Aquinate señalando tres modos de nombrar la esencia. En primer lugar, en tanto que manifestación de lo que es una cosa, la esencia es llamada *quiddidad*, refiriéndose a «lo que es» (*quod quid est*) o «el ser aquello que era» (*quod quid erat esse*). Este primer sentido indica la esencia en cuanto aquello que la especie contiene en su definición; “como la humanidad, por ejemplo, sólo comprende los elementos que integran la definición de hombre, pues debido a ellos es hombre, y humanidad significa aquello por lo que el hombre es hombre”⁵⁸.

En segundo lugar, la esencia puede a veces ser llamada forma: “Enim res naturalis habet *substantiam*, idest formam partis, *et quod quid est*, idest quidditatem quae est forma totius. Formam dicit, in quantum est principium subsistendi: et quod quid est, in quantum est principium cognoscendi, quia per eam scitur quid est res”⁵⁹. De aquí se sigue que en el ente se halla la sustancia como forma de una parte, y la esencia o quiddidad como forma del todo.

En tercer lugar, la esencia puede tomar el nombre de naturaleza en orden a la acción, “pues tal como es una cosa así es su obrar, y tiende a lo que le conviene”⁶⁰, esto es, naturaleza en cuanto a inclinación o principio de operación según su forma o esencia. O, naturaleza en cuanto aquello inteligible para nuestro entendimiento. “Como la forma es lo que completa la esencia de cada cosa, comúnmente se llama naturaleza a la esencia de los distintos seres, expresada en su definición”⁶¹.

Aunque pueda enunciarse bajo estos tres nombres, la esencia se dice propiamente “en cuanto por ella y en ella el ente tiene ser”⁶².

⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO. *El ente y la esencia*, c.1.

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 3, a.3.

⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO. *In Metaphysicam*, I, lec. 12.

⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra los Gentiles*, IV, c.XIX.

⁶¹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 29, a.1.

⁶² TOMÁS DE AQUINO. *El ente y la esencia*, c.1.

En las sustancias compuestas, la esencia es su misma composición de materia y forma, y no puede decirse de estas por separado. Si “la esencia es aquello que es significado por la definición de la cosa”⁶³, no puede decirse que la forma sea la esencia, ni que la materia sea la esencia; pues la sustancia compuesta no es ni una ni la otra por separado, sino, precisamente es un compuesto, y la esencia debe decirse de la composición. Tampoco expresa la relación entre ambos componentes, ni les añade algo, “porque esto necesariamente sería un accidente o algo extraño a la cosa, y la cosa no sería conocida por ella, por todo lo cual conviene a la esencia”⁶⁴.

En las sustancias simples, o como denomina el Aquinate, separadas, la esencia se dice propiamente de la forma, puesto que no tienen materia. Las llamamos simples por estar privadas de materia, a diferencia de las sustancias compuestas o materiales. Es esta la primordial razón de su simplicidad, pero no debe confundirse con la simplicidad entitativa que solo conviene a Dios. Las sustancias inmateriales, simples o separadas están compuestas a nivel entitativo por su forma, o esencia, y el acto de ser.

Las sustancias compuestas y las simples difieren en cuanto a su esencia de tres modos. En primer lugar, porque la esencia de la primera clase de sustancias incluye tanto la materia como la forma; la de las sustancias simples, por el contrario, tan sólo es forma. En segundo lugar, “la esencia de la sustancia compuesta puede significarse como todo o como parte”⁶⁵ debido su condición material, mientras que la esencia de las sustancias simples “no puede significarse sino como un todo”⁶⁶. Para ilustrar esta idea, tomemos el ejemplo de «hombre» como sustancia compuesta: su esencia puede significar «humanidad» si se atiende únicamente a su forma, o puede significar «animal racional» si se considera el compuesto total de materia y forma. Así se entiende cómo la esencia de la sustancia simple sólo puede significar el todo, la forma. En tercer lugar, las esencias de las sustancias compuestas, “por el hecho que sean recibidas en la materia designada, se multiplican según su división”⁶⁷, por eso en una misma especie puede haber multitud de individuos; y, en el caso de las sustancias simples, como sus esencias no son recibidas en

⁶³ TOMÁS DE AQUINO. *El ente y la esencia*, c.2

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ *Ibidem.*, c.4.

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *Idem.*

materia, no se da multitud de individuos en una sola especie, sino que individuo y especie se identifican en cada sustancia.

Esse

Respecto al *esse* o acto de ser, Santo Tomás también anota tres modos de referirlo. En primer lugar, se dice *esse* a “la quiddidad o naturaleza del ente”⁶⁸, que hace referencia a la primera manera de denominar la esencia, pues el ser significa la misma quiddidad referida en su propia definición. En segundo lugar, *esse* como “acto de la esencia”⁶⁹, su acto primero, y es este el significado propio del *esse* considerado por Santo Tomás. De hecho, volviendo a lo puntualizado antes, si «se dice esencia en cuanto por ella y en ella el ente tiene ser», el acto mismo de esta esencia no puede ser otro que el *esse*. En tercer lugar, *esse* como “lo que significa la verdad de la composición en las proposiciones, en cuanto que *es* se llama cópula”⁷⁰, y, por tanto, este sentido, aunque esté fundado en el ser del ente, se encuentra únicamente en el entendimiento.

Así, la esencia estará siempre con relación al ser, pues se constituye como tal en cuanto posee su ser. Atendiendo al segundo sentido de *esse* mencionado, es preciso puntualizar que ser acto de la esencia no indica que el *esse* sea esencial, sino únicamente que es poseído por los actos de la esencia, aquellos que la constituyen⁷¹. “El ser es por lo que algo es”⁷².

El *esse* hace existir o estar presente en la realidad al ente, así la existencia es un efecto del *esse*. Por otro lado, el *esse* hace que la esencia sea ente. El *esse* y la esencia son reales, puesto que, al constituir el ente, se hallan en él; con lo cual, estamos frente a dos principios que, sin ser entes, son entitativos.

El *esse* es la forma o naturaleza en acto. De hecho, la bondad o la humanidad no estarían en acto si no tuvieran lo que nosotros entendemos por *esse*. Es necesario, pues, que entre el *esse* y la esencia en un ser veamos la misma relación que hay entre la potencia y el acto.⁷³

⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO. *In I Sent.* d.33, q.1, a.1, ad.1: “esse ipsa quidditas vel natura rei”.

⁶⁹ TOMÁS DE AQUINO. *In I Sent.* d.33, q.1, a.1, ad.1: “esse ipse actus essentiae”.

⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO. *In I Sent.* d.33, q.1, a.1, ad.1: “esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula”.

⁷¹ FORMENT, E. (2011). *El ente y la esencia*, p.71.

⁷² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra los Gentiles*, I, c.XXII.

⁷³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 3, a.4, c.

En este texto Santo Tomás nos muestra que el *esse* es la actualidad de la forma o naturaleza, esto es, de la esencia misma, pues no podríamos considerar la esencia humana en acto, por ejemplo, sin significar el ser, sin pensar en un hombre concreto que *es*. De aquí que, siendo (análogamente) el ser a la esencia lo que el acto es a la potencia, el uno y la otra son diferentes y pertenecen a distinto orden.

Por encontrarse el ser en el ente como lo formal, hay que considerarlo como su constitutivo formal y a su vez la esencia, su constitutivo material. La esencia y el ser propio, por comportarse de modo análogo como la materia y la forma en la esencia substancial, son el constitutivo material y el constitutivo formal del ente.⁷⁴

La esencia realiza la función de diferenciar los entes: «por ella el ente tiene ser». Pero, además, la esencia se ocupa de sustentar el acto de ser: «en ella el ente tiene ser». La esencia como recipiente, no solo recibe el ser, sino que lo limita en un modo concreto. De este modo, como cada ente tiene el ser de un modo o grado distinto, decimos que por la esencia difieren los entes.

El mismo ser es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara a todas las cosas como acto. Ya que nada tiene actualidad sino en cuanto que es. De ahí que el mismo ser sea actualidad de todas las cosas y también de todas las formas. De hecho, no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido, sino en especial como lo recibido al recipiente. Pues cuando digo *ser* del hombre, o del caballo, o de otra cosa, este mismo ser es considerado como formal y recibido, no como algo al que le compete ser.⁷⁵

Por último, todo ente es único en cuanto que el *esse* le confiere unidad; lo que no debe confundirse con el hecho de que sea compuesto. Así, el ente *es* y es uno gracias al principio del *esse*: “nada es esencialmente uno sino en virtud de la forma única por la que tiene el ser, puesto que del mismo modo se tiene el ser que la unidad”⁷⁶.

⁷⁴ FORMENT, E. (2011). *El ente y la esencia*, p.74.

⁷⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 4, a.1.

⁷⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 76, a.3.

II.2.4. DOCTRINA DE LA DISTINCIÓN REAL

Para comprender esta distinción real de *essentia* y *esse*, resulta fundamental atender, en primer término, a la doctrina de la participación señalada por Santo Tomás. De este modo, mientras en el ente infinito (Dios) su esencia es su mismo ser, “Yo Soy el que Soy”⁷⁷, el ente finito no «es», sino que «tiene el ser» por participación del mismo *esse* subsistente. Empecemos con un ejemplo empleado en la Suma Teológica que nos ayudará a aclarar lo que se tratará a continuación: “Así como lo que tiene fuego y no es fuego es fuego por participación, de la misma forma lo que tiene existencia y no es existencia, es ser por participación”⁷⁸.

En numerosos escritos del filósofo encontramos esta aclaración, elemental para distinguir a Dios de las criaturas: “En todo lo que existe, salvo el primero, se encuentra el ser mismo, como acto, y la sustancia de aquello que tiene el ser, como potencia receptiva de ese acto que es el ser”⁷⁹. O, en otras palabras:

Todo lo que existe después del primer ente, porque no es su propio ser, tiene el ser recibido en algo que lo contrae; y, así, en todo lo creado hay dos componentes: la esencia de la cosa que participa del ser, y el ser que es participado.⁸⁰

Aquí observamos la composición entitativa que venimos tratando hasta ahora, de esencia y acto de ser, y añadimos, con Santo Tomás, que todo lo que de algún modo tiene ser en acto, lo tiene, no en su plenitud, sino del modo en que potencialmente es capaz de recibirlo.

Pues Dios, por su esencia, es el ser mismo subsistente; ni es posible que haya dos cosas de este tipo, así como tampoco es posible que haya dos ideas separadas de hombre, o dos blancuras subsistentes por sí mismas. Por lo que, cualquier cosa distinta de Él, es necesario que participe del ser, y no puede ser igual a Él, el cual es esencialmente el ser mismo.⁸¹

⁷⁷ *Éxodo*, 3,14.

⁷⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 3, a.4.

⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Sobre las sustancias separadas*, c.8.

⁸⁰ TOMÁS DE AQUINO. *De las criaturas espirituales*, c.1, resp.

⁸¹ TOMÁS DE AQUINO. *Cuestiones disputadas sobre el mal*, q16, a.3, sol.

Esta limitación del ser en el ente creado explica tanto la finitud de dicho ente, como su distinción de *essentia* y *esse*. Sin embargo, esta limitación o imperfección no se debe al ser, sino a la esencia que recibe el ser:

Mas aquellos seres no son imperfectos por imperfección del Ser absoluto, pues no tienen el ser en toda su comprensión, sino que participan del mismo de un modo particular e imperfectísimo.⁸²

Así, el ser del ente creado no es imperfecto, pues por definición el ser es la perfección de todas las perfecciones, sino que el ente posee el ser de manera imperfecta, de modo que si aquello que posee el ser es la esencia, ha de ser esta la que imperfecciona o limita el ser. Podemos distinguir, entonces, el ente por esencia –Dios–, en el que *esse* y *essentia* se identifican; y, el ente por participación –la criatura–, que tiene el *esse*, pero no es el *esse*.

Por otro lado, todos los entes se asemejan en tanto que «son», pero difieren en «lo que son», y esto es posible, o, mejor dicho, es así porque el ser como tal es uno, mientras que las esencias son múltiples, en función de las especies. Los entes, por tanto, en algo se asemejan y en algo difieren. De modo que, aquello por lo que son semejantes ha de ser distinto realmente de aquello por lo que difieren, pues, de no ser así, no se explicaría su diferencia. La *essentia* es, por tanto, el principio del ente que le hace distinto de los demás, y el *esse* es aquello en lo que convienen todos los entes.

Se llama ente a aquello que participa de un modo finito del ser [*esse*], y esto es lo proporcionado a nuestro intelecto, cuyo objeto es «lo que es» [*quod quid est*] [...]. De modo que solo es comprensible para nuestro intelecto aquello que tiene una esencia que participa del ser [*quidditatem participantem esse*]; pero la esencia de Dios es su mismo ser, por lo que está por encima de nuestro entendimiento.⁸³

“Nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse”⁸⁴. Es necesario advertir, que aquello distinto del *esse*, cuya fórmula latina utilizada por Santo Tomás es «*aliud*», no indica que sea «otra cosa» sino «otro». Y no se debe caer en el error de entender el *esse* como una «cosa» distinta a la *essentia*, pues no se trata de una distinción entre cosas, sino entre principios que

⁸² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra los Gentiles*, I, c.XXVIII.

⁸³ TOMÁS DE AQUINO. *In de Causis*, VI.

⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra los Gentiles*, I, c.XXII.

constituyen el ente (o, si se quiere, que constituyen una «cosa»). Así, lo referido en esta tesis es que «el ser de la cosa es otro respecto de su esencia», mas en ningún caso se indica que «el ser de la cosa es otra cosa respecto de su esencia».

Al concepto de criatura se opone que su esencia se identifique con su ser, porque el ser subsistente no es un ser creado y por esto es incompatible con la esencia del ser creado que sea infinito y absoluto.⁸⁵

Vemos, por tanto, cómo la real distinción de *esse* y *essentia* explica la finitud del ente creado, puesto que la esencia es aquello que limita el acto de ser al recibirlo, y lo limita por su misma forma. Algo que tiene límites no puede ser infinito, y así explica Santo Tomás los grados de finitud:

En las cosas encontramos algo que es infinito en sentido absoluto y según todos sus modos, como Dios; algo que es finito en todos sus modos, como las cosas materiales; y algo que en cierto modo es finito y en cierto modo infinito, como una sustancia inmaterial es ciertamente finita en cuanto que tiene el ser limitado a la propia naturaleza –ya que ninguna sustancia creada, por muy inmaterial que sea, es su ser, sino que participa del ser–, y sin embargo, es infinita por la remoción de aquella limitación según la cual la forma está limitada por el hecho de que es recibida en la materia –pues todo lo recibido está en el recipiente según la forma del recipiente–.⁸⁶

Por otro lado, la distinción es real puesto que la composición es también real; y así asegura la real composición este texto:

Todo lo que está en el género de la sustancia está compuesto con una composición real, por el hecho de que lo que está en el predicamento sustancia es subsistente en su ser, y es necesario que su ser sea distinto de él mismo. De lo contrario no se podría distinguir según el ser de otros con los que conviene en razón de su esencia, lo que se requiere en todos los que están directamente en el predicamento. Luego todo lo que está directamente en el predicamento de sustancia, está compuesto al menos de ser y de lo que es.⁸⁷

⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 7, a.2.

⁸⁶ TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.20, a.4, ad.1.

⁸⁷ TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.27, a.1, ad.8.

Puede observarse que en numerosos escritos Santo Tomás habla de la relación entre la *essentia* y el *esse* al modo como se dan las relaciones de potencia y acto, recipiente y recibido, participante y participado. Así, es importante destacar que el *esse* “no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido, sino en especial como lo recibido al recipiente. Pues cuando digo *ser* del hombre, o del caballo, o de otra cosa, este mismo ser es considerado como formal y recibido, no como algo al que le compete ser”⁸⁸.

⁸⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 4, a.1, ad.3.

II.3. La identificación de la “essentia” con el “esse” en Jaime Balmes

Para abordar esta cuestión, partimos de la magnífica obra de Balmes *Filosofía Fundamental*, en la que no pretende fundar una filosofía sino “examinar sus cuestiones fundamentales”⁸⁹. Dedicó el libro quinto de esta obra a examinar el ente, o más bien, la idea del ente (es así como titula el libro), del que vamos a exponer brevemente algunas consideraciones tratadas en los primeros capítulos, que servirán para comprender su postura respecto a la distinción real de *essentia* y *esse*, que aborda en el capítulo XII del mismo libro.

De este modo, comienza Balmes aludiendo a los escolásticos en cuanto que al sostener que “el objeto del entendimiento es el ente, *objectum intellectum est ens*, enunciaban una verdad profunda”⁹⁰. La radicalidad de este hecho, de que todos tenemos la idea de ente, se manifiesta en el principio de contradicción, que para todos resulta evidente. “Si no tenemos idea de ser, el principio no significa nada; la contradicción no es concebible, cuando no hay idea de los extremos que se contradicen; y aquí los extremos son ser y no ser”⁹¹.

Continúa aclarando que la idea de ser puede ser absoluta o relativa. Así, la existencia es expresada en la idea absoluta de ser, y el predicado de un sujeto es expresado en la idea relativa de ser. En la oración «Platón es», no se significa sino su mera existencia, por tanto, se trata de un ser sustantivo. En cambio, en la proposición «Platón es blanco», el verbo *ser* es copulativo, refleja la unión de sujeto y predicado y, por tanto, no expresa la existencia de Platón, sino una determinación de ésta, un modo de ser o existir. Esta relación predicada a partir del ser copulativo es de identidad: “en toda proposición afirmativa el predicado se identifica con el sujeto”⁹². Y lo explica de este modo:

«La pared es la blancura»; esta proposición es falsa, porque se afirma la identidad que no existe; «la pared es blanca»: la proposición es verdadera, porque blanco significa alguna cosa que tiene blancura, y en efecto la pared es una cosa que tiene blancura; hay pues identidad que verifica la proposición.⁹³

⁸⁹ BALMES, J. *Filosofía fundamental*, I.V, prólogo. En: BALMES, J. (1948). *Obras Completas II*.

⁹⁰ *Ibidem.*, I.V, c.I, 1.

⁹¹ *Ibidem.*, I.V, c.I, 3.

⁹² *Ibidem.*, I.V, c.III, 17.

⁹³ *Ibidem.*, I.V, c.III, 16.

En este sentido, identifica el ser sustantivo con la misma existencia: la proposición *el ser es* “es enteramente idéntica, absolutamente necesaria, absolutamente convertible.”⁹⁴ De modo que dicha proposición puede formularse de cuatro modos que significan lo mismo: “*el ser es existente*; y se puede decir *todo ser es existente*; y, al contrario, *lo existente es ser*; y *todo lo existente es ser*”⁹⁵.

Bajo el título de ‘Distinción entre la esencia y la existencia’, Balmes dedica el capítulo XII a rebatir esta doctrina. Vamos a analizar todo su contenido siguiendo el orden con que ha sido expuesto por el propio autor. Así, comienza su discurso declarando la importancia de dicha cuestión⁹⁶:

Se ha disputado mucho en las escuelas sobre si la existencia es distinta de la esencia. Esta cuestión a primera vista indiferente, no lo es cuando se atiende a las consecuencias que de ella dimanar en opinión de autores respetables, quienes pretendían nada menos que establecer en la distinción de la esencia y de la existencia una nota característica de lo finito, atribuyendo al solo ser infinito la identidad de su esencia con su existencia.⁹⁷

Las «escuelas» a las que se refiere no son otra filosofía que la escolástica, y, la «opinión de autores respetables» es una clara alusión a Santo Tomás, el escolástico que llevó a las entrañas más profundas de su doctrina filosófica la distinción real de *esse* y *essentia* en el ente finito. Maestro al que Balmes sigue con fidelidad en toda su labor filosófica, salvo en esta concreta cuestión⁹⁸.

Es preciso señalar que, habiendo identificado previamente el ser con la existencia, Balmes emplea este último término a lo largo de todo el capítulo, a pesar de que esta real distinción sostenida por Santo Tomás no se refiere a la esencia y la existencia, sino a la esencia y el *esse* o acto de ser. Por tanto, para comentar los fragmentos de Balmes se utilizará el término «existencia», pero se seguirá el lenguaje del Doctor Angélico cuando se haga referencia a su doctrina. Volvamos, pues, al procedimiento de Balmes:

⁹⁴ BALMES, J. (1948). *Filosofía fundamental*, I.V, c.III, 12.

⁹⁵ *Idem*.

⁹⁶ El capítulo consta únicamente de siete puntos (del 88 al 94), por lo que transcribiremos cada uno para comentar todo cuanto en ellos queda significado.

⁹⁷ BALMES, J. (1948). *Filosofía fundamental*, I.V, c.XII, 88.

⁹⁸ DEL PRADO, N. (1911). Balmes y Santo Tomás, *La Ciencia Tomista*, p. 14.

Que nosotros distinguimos entre la esencia y la existencia de las cosas, es indudable: en cuanto concebimos el objeto como realizado, concebimos la existencia; y en cuanto concebimos que ese objeto existe con esta o aquella determinación que le constituye en tal o cual especie, concebimos la esencia. La idea de existencia nos representa la realidad pura; la idea de la esencia nos ofrece la determinación de esta realidad. Pero las escuelas han ido más lejos, y han querido trasladar a las cosas, la distinción que se halla en los conceptos: su opinión parece más sutil que sólida.⁹⁹

De este modo, Balmes aclara que esta distinción, en el plano conceptual, es evidente: la idea de existencia no es lo mismo que la idea de la esencia. Y continúa diciendo que quienes insisten en la distinción real están pretendiendo llevar a lo real una distinción que es meramente conceptual, hasta el punto de afirmar de ellos que «su opinión parece más sutil que sólida».

Entrando de lleno en la cuestión, se sitúa en el plano real –una «cosa»– para definir su esencia y su existencia, a partir de cuyas definiciones impugna la distinción real.

La esencia de una cosa es aquello que le constituye tal, y le distingue de todo lo demás; y la existencia es el acto que da el ser a la esencia, o aquello por lo cual la esencia existe. De estas definiciones parece resultar que no hay distinción entre la esencia y la existencia.¹⁰⁰

La definición que da de esencia no es otra que la que refiere Santo Tomás, ahora bien, la segunda definición, la de «existencia», dista en cierta medida de la doctrina del Angélico, porque en Balmes vemos mezclados el acto de ser y la existencia. Aun así, lo que se significa por estas definiciones dadas es prácticamente la manifestación de que, en un ente, la esencia expresa el modo de ser y «le distingue de todo lo demás», mientras que el *esse* es el acto de la esencia, o aquello por lo cual el ente es. Sin embargo, Balmes ve todo lo contrario en estas definiciones, a saber, «que no hay distinción entre la esencia y la existencia».

Al no aceptar la distinción, Balmes infiere en su identificación, no obstante, esta conclusión se sigue de las definiciones de esencia y existencia que señala previamente,

⁹⁹ BALMES, J. (1948). *Filosofía fundamental*, I.V, c.XII, 89.

¹⁰⁰ *Ibidem.*, I.V, c.XII, 90.

por lo que no se ve en ellas argumento suficiente para concluir que se identifiquen. De este modo, procede con la siguiente justificación:

Para que dos cosas sean distintas es necesario que la una no sea la otra; y como la esencia abstraída de la existencia, no es nada, no se puede decir que haya entre ellas una distinción real. La esencia de un hombre, si se prescinde de su existencia, ¿a qué se reduce? A nada: luego no se debe admitir ninguna relación entre ellas.¹⁰¹

Si este es el argumento a partir del cual llega a concluir la identidad de esencia y existencia, se deberá examinar con atención. En primer lugar, la declaración de que «para que dos cosas sean distintas es necesario que la una no sea la otra» no contiene en sí ningún error. De hecho, es evidente que, si una cosa es lo mismo que otra, serán idénticas. Sin embargo, esto no puede justificar la identificación de *essentia* y *esse*, precisamente porque ni el *esse* es una cosa, ni la *essentia* es una cosa, únicamente es cosa la composición de *esse* y *essentia*, que son, concretamente, sus principios constitutivos.

En segundo lugar, «la esencia abstraída de la existencia» es una oración que parte de lo real: un ente concreto en el que se halla la esencia y la existencia. Si en este ente realizado abstraemos la esencia, esto es, la separamos de la existencia, será cierto lo que sigue: «no es nada», porque en la realidad, la esencia sin el *esse* no *es* ni puede ser. El ente realizado sin esencia es una plena contradicción, pues es imposible que se den por separado sus dos principios constitutivos. Sin embargo, esta verdad tampoco justifica la conclusión de Balmes: «no se puede decir que no haya entre ellas una distinción real». Del hecho de que la esencia esté siempre referida al acto de ser y que no se pueda definir sin recurrir al ser, no se infiere que sean lo mismo, sino únicamente que forman una unidad: el ente.

Consideremos el ejemplo que proporciona Balmes para ilustrar lo que acaba de afirmar. «La esencia de un hombre, si se prescinde de su existencia, ¿a qué se reduce? a nada: luego no se debe admitir ninguna relación entre ellas». Aquí vemos con mayor claridad que el punto de partida es la realidad, un ente concreto: un hombre. De nuevo, se afirma la misma verdad que antes: en un hombre concreto y real (existente), su esencia no es nada sin su existencia. De tal modo que la conclusión de que «no se debe admitir ninguna relación entre ellas» es cierta, o por lo menos coherente, por aquello que expresa Balmes en otro capítulo del mismo libro: “Los seres contingentes prescindiendo de su existencia,

¹⁰¹ BALMES, J. (1948). *Filosofía fundamental*, I.V, c.XII, 90.

son pura nada. No cabe esencia, no propiedades, no relaciones, en lo que es pura nada”¹⁰². Sin embargo, esta conclusión no resuelve el problema en cuestión, por lo que vamos a seguir analizando las sentencias de Balmes.

Convengo en que, prescindiendo de la existencia del hombre, concebimos todavía la esencia del hombre; pero la cuestión no está en si distinguimos entre la idea del hombre y su existencia, sino en si hay una distinción real entre su esencia propia y su misma existencia.¹⁰³

La primera parte de la oración –«prescindiendo de la existencia del hombre, concebimos todavía la esencia del hombre»–, encierra una verdad que Santo Tomás había expresado en su opúsculo:

Toda esencia o quiddidad puede ser entendida sin que se entienda algo de su ser; puedo, en efecto, entender qué es el hombre o el fénix, y, sin embargo, ignorar si tiene ser en la naturaleza de las cosas.¹⁰⁴

La diferencia radica en que esta verdad para Santo Tomás es una evidencia de que se distinguen realmente estos dos principios, y así continúa diciendo: “Por consiguiente, es patente que el ser es distinto de la esencia o quiddidad”¹⁰⁵. Balmes, por el contrario, no encuentra en esta verdad más que una desviación de lo que se pretende estudiar, así lo atestigua: «pero la cuestión no está en si distinguimos entre la idea del hombre y su existencia; sino en si hay una distinción real entre su esencia propia y su misma existencia».

Hasta aquí puede verse que el filósofo catalán niega la distinción real de esencia y existencia. En primer lugar, sostiene que difieren en el orden ideal, esto es, en cuanto a lo que se concibe bajo el concepto de existencia y bajo el de esencia, definiendo así qué significan ambas ideas. En segundo lugar, define en el plano de lo real la esencia de una cosa y su existencia, a partir de lo cual concluye que no se distinguen realmente. Esta conclusión se funda en la imposibilidad de que la existencia y la esencia se den por separado en la realidad; lo que, por cierto, no implica que se identifiquen, sino únicamente que forman una unidad entitativa. Por último, vuelve a lo dicho anteriormente para aclarar

¹⁰² BALMES, J. (1948). *Filosofía fundamental*, I.V, c.III, 19.

¹⁰³ *Ibidem.*, V, c.XII, 90.

¹⁰⁴ TOMÁS DE AQUINO. *El ente y la esencia*, c.4, 33.

¹⁰⁵ *Idem.*

que, aunque en la realidad la esencia sin su existencia se reduzca a nada, en el plano ideal se puede considerar la esencia prescindiendo de la existencia. Procede el filósofo de la siguiente manera:

Las esencias de todas las cosas están en Dios; y en este sentido puede decirse que se distinguen de la existencia finita; pero esto, si bien se considera, no afecta en nada la cuestión presente. Cuando las cosas existen en Dios, no son nada distinto de Dios; están representadas en la inteligencia infinita, la cual, con todas sus representaciones, es la misma esencia infinita. Comparar pues la existencia finita de las cosas con su esencia, en cuanto se halla en Dios, es variar radicalmente el estado de la cuestión, y buscar la relación de la existencia de las cosas, no con sus esencias particulares, sino con las representaciones del entendimiento divino.¹⁰⁶

No hay conveniencia en comentar este fragmento pues, como el mismo Balmes afirma, «es variar radicalmente el estado de la cuestión». En ningún momento de la obra de Santo Tomás se alude a este hecho –que «las esencias de todas las cosas están en Dios»– para justificar la distinción real de *essentia* y *esse*.

Puede objetarse que, si la existencia de los seres finitos es lo mismo que su esencia, resultará que la existencia será esencial a dichos seres; porque nada más esencial que la misma esencia: luego los seres finitos existirán por necesidad, pues que todo lo que pertenece a la esencia es necesario. Los radios de un círculo son iguales entre sí, porque la igualdad está contenida en la esencia del círculo; del mismo modo, si la existencia pertenece a la esencia de las cosas, estas no podrán menos de existir, y la no existencia sería una verdadera contradicción.¹⁰⁷

El hombre es un ser racional, porque la racionalidad está contenida en la esencia del hombre. Así, prescindiendo de la racionalidad del hombre, no puedo concebir la esencia del hombre. He aquí un predicado esencial. Del mismo modo, «los radios de un círculo son iguales entre sí, porque la igualdad está contenida en la esencia del círculo». Así, prescindiendo de la igualdad de los radios de un círculo, no puedo concebir la esencia del círculo. Sin embargo, Balmes ha declarado antes que «prescindiendo de la existencia del

¹⁰⁶ BALMES, J. (1948). *Filosofía fundamental*, I.V, c.XII, 91.

¹⁰⁷ *Ibidem.*, I.V, c.XII, 92.

hombre, concebimos todavía la esencia del hombre»; él mismo ha demostrado precisamente la verdad que pretende negar: la existencia no está contenida en la esencia.

Esta dificultad se funda en el sentido ambiguo de la palabra esencia, y en la falta de exactitud con que se ligan las ideas de esencial y de necesario. La relación de las propiedades esenciales es necesaria, porque destruyéndola se cae en contradicción. Los radios del círculo son iguales porque en la misma idea del círculo entra ya la igualdad; y por consiguiente si esta se negase, se afirmaría y se negaría a un mismo tiempo.¹⁰⁸

Parece, por tanto, que lo esencial no es necesario, sino que es necesaria «la relación de las propiedades esenciales, porque destruyéndola se cae en contradicción». Sin embargo, del ejemplo que proporciona Balmes no se observa relación alguna de propiedades esenciales, únicamente que la igualdad de los radios es una propiedad esencial del círculo, así como la racionalidad del alma es propiedad esencial del hombre. Así, destruyendo o negando la igualdad de los radios de un círculo, entonces sí que «se cae en contradicción». No se verifica con este ejemplo lo que pretende probar –que lo esencial no es necesario–, sino todo lo contrario.

A esta aclamación respondemos con palabras que el propio Balmes expone en su obra *Filosofía Elemental*:

Idea esencial es la que es necesaria para el concepto de una cosa; la accidental, o modal, es la que no implica esta necesidad. Un hombre sin alma racional no es hombre; así pues, la idea de racionalidad es esencial al hombre. Pero un hombre puede ser sabio o ignorante, virtuoso o vicioso, hermoso o feo, sin dejar de ser hombre; por consiguiente, estas ideas serán accidentales o modales en el concepto del hombre.¹⁰⁹

No obstante, en el capítulo que aquí se está analizando prosigue de este modo:

La contradicción no existe cuando no se comparan unas propiedades con otras; y esta comparación no se hace cuando se trata de la esencia y de la existencia. Entonces no se compara una cosa con otra, sino una cosa consigo misma; si se

¹⁰⁸ BALMES, J. *Filosofía fundamental*, I.V, c.XII, 92.

¹⁰⁹ BALMES, J. *Filosofía elemental: Lógica*, I.II, c.II, 95. En: BALMES, J. (1948). *Obras Completas III*.

introduce la distinción, no se la refiere a dos cosas, sino a una misma, considerada bajo dos aspectos, o en dos estados: en el orden ideal y en el real.¹¹⁰

La afirmación de que la distinción «no se la refiere a dos cosas, sino a una misma» supone aceptar como punto de partida la identificación de la esencia con la existencia. Toda la justificación que hace Balmes a partir de ahora se funda en dicha identificación real¹¹¹; por ello parece que para el filósofo comparar «una cosa consigo misma» es equivalente a considerar la misma cosa «bajo dos aspectos, o en dos estados: en el orden ideal y en el real».

Cuando nos ocupamos de la esencia prescindiendo de su existencia, el objeto es el conjunto de las propiedades que dan al ser tal o cual naturaleza; prescindimos de que estas existían o no, y sólo atendemos a lo que serían si existiesen. En todo cuanto afirmamos o negamos de las mismas, envolvemos expresa o tácitamente, la condición de la existencia.¹¹²

En este caso se está considerando la esencia en el orden ideal. Y, precisamente «prescindimos de que estas existían o no» porque la existencia, como tampoco lo es el ser, no es un predicado esencial. La esencia tomada de este modo nos representa únicamente lo que en ella está incluido, ignorando todo lo demás, entre ello, la existencia. Mas ignorarla no significa que se la excluya, sino simplemente que no la consideramos. De hecho, la idea de hombre (siguiendo con el lenguaje balmesiano) representa en el entendimiento qué es el hombre o qué puede ser; pero no indica que el hombre sea. Sin embargo, Balmes insiste en que a todo cuanto se afirme o niegue acerca de lo que es el hombre (esencia en el orden ideal), se le aplica la condición de la existencia.

Pero cuando consideramos la esencia realizada, o existente, no comparamos propiedad con propiedad, sino la cosa consigo misma. En este caso, la no existencia no implica contradicción; porque desapareciendo la existencia desaparecerá también la misma esencia, y por consiguiente todo lo que ella incluye. La contradicción resultaría si dijésemos que la esencia implica la

¹¹⁰ BALMES, J. *Filosofía fundamental*, I.V, c.XII, 92.

¹¹¹ Cf. GONZÁLEZ, Z. (1864). *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, pp. 167-169.

¹¹² BALMES, J. *Filosofía fundamental*, I.V, c.XII, 92.

existencia, y quisiéramos que, permaneciendo la primera, desapareciese la segunda, lo que no se verifica en este supuesto.¹¹³

Este segundo caso presenta la esencia en el orden real. Así, considerar la «esencia realizada, o existente» es considerar la esencia de un ente real, de un ente que se encuentra en la realidad gracias al acto de ser que ha sido recibido en y por la esencia. Ahora bien, ni esencia ni existencia son propiedades del ente –como tampoco son cosas–, sino los principios por los que el ente es constituido realmente. Sin embargo, habiendo identificado la esencia con la existencia, no tiene sentido comparar «la cosa consigo misma». Pues bien, aclara que «en este caso [una esencia realizada], la no existencia no implica contradicción; porque desapareciendo la existencia desaparecerá también la misma esencia». Consideremos lo que el propio Balmes señala en el libro anterior acerca de las relaciones necesarias:

La inteligencia se extiende por un mundo de cosas posibles, y allí descubre un conjunto de relaciones necesarias: unas de dependencia, otras de contradicción; si no hay una realidad en que se funde la posibilidad, esta es un absurdo: no habría nada posible, sino lo existente.¹¹⁴

Una relación necesaria de dependencia es la de esencia y existencia, por ello al desaparecer una desaparece la otra, pues no pueden darse por separado; una relación necesaria de contradicción es la de animalidad y racionalidad en el hombre, por ello, resulta contradictorio decir que un hombre es un perro. La esencia depende siempre de la existencia; pero la animalidad no depende de la racionalidad, puesto que los únicos animales que existirían serían hombres.

La igualdad de los radios del círculo no puede faltar mientras el círculo no falte; y la contradicción está en querer que los radios sean desiguales y el círculo continúe círculo: mas si el círculo deja de serlo, no hay inconveniente en que los radios sean desiguales.¹¹⁵

Si un círculo deja de ser círculo, no es que no haya «inconveniente en que los radios sean desiguales», sino que no hay radios del círculo a considerar, ni iguales ni desiguales. Al mostrar qué cosas no puede hacer Dios, Santo Tomás declara que no puede hacer lo que

¹¹³ BALMES, J. *Filosofía fundamental*, I.V, c.XII, 92.

¹¹⁴ *Ibidem.*, I.IV, c.XXV, 159.

¹¹⁵ *Ibidem.*, I.V, c.XII, 92.

es contradictorio, como que “las líneas trazadas desde el centro de la circunferencia no sean iguales.”¹¹⁶

La esencia es lo mismo que la existencia; mientras haya esencia habrá también existencia; si la esencia falta, faltará también la existencia: ¿dónde está la contradicción? De la esencia del hombre es la vida, y sin embargo el hombre muere; se me dirá que entonces se destruye el hombre, y que por esto no hay contradicción; pues bien, también se destruirá la esencia cuando deje de existir, y no habrá ninguna contradicción en que falte la existencia que estaba identificada con aquella.¹¹⁷

De la proposición «la esencia es lo mismo que la existencia» no se sigue la conclusión de que «mientras haya esencia habrá también existencia». Esta última, en sí misma, es una proposición verdadera, pues *essentia* y *esse* van siempre unidos; sin embargo, no es una consecuencia derivada de la proposición anterior. Siguiendo con el argumento de Santo Tomás señalado previamente, declara: “al quitar un principio esencial de una cosa se sigue la desaparición de la cosa misma. Si, pues, Dios no puede hacer que una cosa a la vez sea y no sea, tampoco puede hacer que falte a una cosa uno de sus principios esenciales, y, no obstante, permanezca la misma”¹¹⁸. De este modo, la pregunta «¿dónde está la contradicción?» la resuelve Balmes únicamente mostrando la no contradicción de la conclusión dada –«mientras haya esencia habrá también existencia; si la esencia falta, faltará también la existencia»–, más no argumenta cómo la esencia puede ser igual a la existencia, que es, precisamente, lo que envuelve contradicción.

Decían los escolásticos que el ser cuya esencia fuese lo mismo que su existencia, sería infinito y absolutamente inmutable, a causa de que siendo la existencia lo último en la línea de ente o de acto, dicho ser no podría recibir cosa alguna. Esta dificultad se funda también en el sentido equívoco de las palabras. ¿Qué se entiende por último en la línea de ente o de acto? Si se quiere significar que a la esencia identificada con la existencia nada le puede sobrevenir, se comete petición de principio, pues se afirma lo que se ha de probar. Si se entiende que la existencia es lo último en la línea de ente o de acto, en tal sentido que puesta ella nada falte

¹¹⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra los Gentiles*, II, c.XXV.

¹¹⁷ BALMES, J. *Filosofía fundamental*, I.V, c.XII, 92.

¹¹⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra los Gentiles*, II, c.XXV.

para que las cosas cuya es la existencia, sean realmente existentes, se afirma una verdad indudable, pero de ella no se infiere lo que se intentaba demostrar.¹¹⁹

En los escritos de Santo Tomás se halla más que justificado el hecho de que a Dios, por ser el acto puro de ser, lo más perfecto, no se le puede añadir nada porque posee en sí todas las perfecciones. La perfección del ser incluye todas las demás. Hemos visto que Balmes también sostiene la identidad en Dios de esencia y ser: “Dios tiene en sí la plenitud de ser; es su mismo ser, se llama con profunda verdad: el que es”¹²⁰. Sin embargo, parece no comprender del mismo modo que Santo Tomás la profundidad del ser, pues continúa diciendo: “pero de él afirmamos también con verdad que es inteligente, que es libre, y que tiene otras perfecciones no expresadas en la idea general y pura de ser.”¹²¹ Así, para Balmes la inteligencia y la libertad son adiciones al ser de Dios, por lo que, si su esencia es su ser, la inteligencia y la libertad no están contenidas en su esencia.

Parece pues que a la distinción de los conceptos de la esencia y de la existencia, no le corresponde una distinción real en las cosas. La esencia no se distingue de la existencia; y no por esto deja de ser finita la primera y contingente la segunda. En Dios, la existencia se identifica con la esencia; pero de tal suerte que su no existencia implica contradicción, y su esencia es infinita.¹²²

Los argumentos presentados a lo largo del discurso de Balmes no fundamentan esta conclusión. Si «la esencia no se distingue de la existencia», no puede explicarse metafísicamente que no deje de ser «finita la primera y contingente la segunda». Además, identificadas la esencia y la existencia en el ente finito, no hay cabida para distinguir a Dios de las criaturas. El padre Norberto del Prado hace un perfecto análisis de esta conclusión de Balmes que es preciso transcribir en su totalidad; dejemos que su claridad triunfe por encima de la interpretación presentada a lo largo de este trabajo:

Con distinguir *dos suertes* de identidad entre la esencia y la existencia de las cosas no se zanja la cuestión, pues todavía queda por explicar el *por qué* UNA SUERTE de identidad da por resultado la necesidad de existir y la perfección infinita del ser, y la OTRA SUERTE de identidad deja a salvo la contingencia de las cosas y el carácter limitado de sus perfecciones. ¿Dónde radica el secreto de tamañas diferencias? La

¹¹⁹ *Ibidem.*, I.V, c.XII, 93.

¹²⁰ *Ibidem.*, I.V, c.XI, 81.

¹²¹ *Idem.*

¹²² *Ibidem.*, I.V, c.XII, 94.

puerta de escape es la *creación*; pero el filósofo no debe presuponerla, sino probarla.¹²³

Si Balmes hubiera titulado este capítulo como *Inseparabilidad entre la esencia y la existencia*, en lugar de *Distinción entre la esencia y la existencia*, su exposición no solo sería lícita, sino totalmente concluyente.

¹²³ DEL PRADO, N. (1911). Balmes y Santo Tomás, *La Ciencia Tomista*, p. 15.

II.4. Principio originario de las diferencias entre Balmes y Santo Tomás

El error de Balmes, si puede considerarse error, está en considerar que no puede haber distinción real de *essentia* y *esse* por el hecho de que la esencia separada de la existencia no es nada, no existe. Santo Tomás en ningún momento niega lo segundo, es evidente que la esencia por sí misma, en abstracto, no es que no exista, sino que como tal no incluye el ser y, por tanto, no entra en la consideración de la esencia abstracta; la cuestión está en que Balmes se sitúa en primera instancia en un orden distinto al de Tomás de Aquino cuando aborda esta distinción. Balmes, por tanto, considera la esencia abstracta, y Santo Tomás la esencia real, compuesta en el ente real junto con el acto de ser.

Es incuestionable que no es lo mismo lo que una cosa es, esto es, su definición, y el hecho de que dicha cosa sea o tenga ser; o, dicho de otro modo, la cosa no equivale al ser de la cosa. Sin embargo, la distinción real no se deriva de que *essentia* y *esse* no signifiquen lo mismo, pues del mero orden conceptual no podemos concluir que en el plano real también tenga lugar esta distinción.

El punto crucial que separa a Balmes de la doctrina de Santo Tomás es que el filósofo catalán no entiende el *esse* como lo que realmente es, un acto, o por lo menos no parece que lo conciba así. Por ello resulta tan claro para él que el ser es la misma existencia, y ponga a esta última como condición indispensable para todo cuanto afirmamos o negamos. Pero el *esse* va mucho más allá, es la actualidad de todo acto. Y, como el acto no puede limitarse a sí mismo –sino por la potencia que actualiza–, el *esse*, acto primero y fundante del ente, debe ser distinto al otro principio con el que constituye dicho ente, es decir, la *essentia*.

Es tan radical la actualidad que el *esse* proporciona al ente en y por la *essentia*, que el *esse* confiere al ente la existencia. La esencia realizada existe en tanto que constituye el ente real, mas la esencia realizada no existe ni fuera del ente, ni independientemente del *esse*.

El *esse* es simple, pero la *essentia* puede ser compuesta (materia y forma) o simple (forma). De modo que el ente creado es siempre un ente compuesto; en el caso de las criaturas espirituales esta composición es únicamente de *essentia* y *esse*, y en las criaturas corporales la composición es de doble orden: de materia y forma, y, de *essentia* y *esse*. Por tanto, el hombre difiere de un ángel en que el segundo no posee materia. Ahora bien,

si aceptamos la identificación del *esse* y la *essentia*, todavía podría salvarse la distinción entre Dios y el hombre por la materia. Pero no resuelve la diferencia entre Dios y los ángeles. En el caso de éstos o de cualquier sustancia simple, sabemos que la esencia es únicamente la forma, de tal modo que, si el *esse* es lo mismo que la *essentia*, se estaría suponiendo que no hay en dichas sustancias composición alguna.

Pese a todo, debemos volver a lo mencionado en la introducción sobre la vida de Balmes: que el estudiante catalán de la Universidad de Cervera probablemente fue instruido en la escolástica desde una perspectiva suareciana. Este hecho, que puede no parecer relevante, lo es en tanto que formó en los inicios de Balmes una sutil desviación respecto a la doctrina del Angélico. Ese pequeño matiz o filtro con que inicia el descubrimiento de la filosofía de Santo Tomás, emerge, una vez desarrollado el pensamiento de Balmes, en una oposición al núcleo de toda la doctrina del Santo Doctor, quien sabiamente había advertido que “un pequeño error al principio es al final grande”¹²⁴.

¹²⁴ TOMÁS DE AQUINO. *El ente y la esencia*, proemio.

III. CONCLUSIÓN

Tras introducirnos de lleno en el pensamiento de Santo Tomás y posteriormente en el de Jaime Balmes, podemos concluir que, aunque ambos coinciden en que en Dios el *esse* y la *essentia* se identifican, sus posturas respecto al ente finito difieren por varias razones.

En primer lugar, Santo Tomás parte del ente en el orden real para mostrar que *esse* y *essentia* se distinguen, no sólo conceptualmente, sino también en la realidad. Para Balmes es evidente que, en cuanto a conceptos, la esencia y la existencia se distinguen, pero niega la distinción real sin llegar siquiera al orden real. Cuando pretende situarse en el plano real de un ente, y ver si su esencia es distinta de su existencia, lo primero que hace es abstraer la esencia; de modo que todo su planteamiento parte de un estado de la esencia distinto al que considera Santo Tomás al abordar esta distinción real. El mismo término «real» obliga a que la distinción sea entre el *esse* y la esencia real, y en ningún caso la esencia abstracta.

En segundo lugar, el *esse* en Santo Tomás es un acto: el acto de ser, que es recibido en la *essentia*, y así la existencia es un efecto derivado del *esse*. De modo que la existencia de un ente no es su *esse*, sino que el *esse* confiere al ente la existencia en cuanto es recibido en la *essentia*. Por su parte, Balmes entiende el ser como la existencia misma: todo lo que es, existe; con lo cual, el ser y la existencia son idénticos.

En tercer lugar, tanto Tomás de Aquino como Balmes defienden la inseparabilidad de *esse* y *essentia* en el ente real. No obstante, mientras Santo Tomás ve en la inseparabilidad de los principios del ente constituido la razón de su unidad, Balmes infiere de dicha inseparabilidad la identidad de esencia y existencia.

Por último, los dos creen que Dios es Infinito y que las criaturas, por tanto, son finitas. Santo Tomás muestra con claridad que es precisamente la real distinción de *essentia* y *esse* lo que explica la finitud del ente creado: pues la *essentia* recibe de un modo imperfecto y limitado el *esse*; la *essentia*, por su forma, contrae lo que de suyo es infinito: el *esse*. Balmes considera, mas no lo argumenta, que el ente creado sigue siendo finito aunque se identifique su esencia con su existencia.

IV. BIBLIOGRAFÍA

- Alvira, T. (1982). *Metafísica*. Pamplona: EUNSA.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. (Trad. T. Calvo). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Tratados de lógica II*. (Trad. M. Candel). Madrid: Gredos.
- Avicena. (1950). *Sobre metafísica*. (Trad. M. Cruz). Madrid: Revista de Occidente.
- Balmes, J. (1848). *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Brabante, S. (1983). *Quaestiones in Metaphysicam*. (Trad. A. Maurer). Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.
- Fabro, C. (1980). *Las razones del tomismo*. Pamplona: EUNSA.
- Fabro, C. (1948). *Curso de metafísica*. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Forment, E. (1998). *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Forment, E. (2008). *Tomás de Aquino Esencial*. Barcelona: Editorial Montesinos.
- García Santos, B. (1848). *Vida de Balmes: extracto y análisis de sus obras*. Madrid: Sociedad de Operarias del mismo Arte.
- Gilson, E. (2009). *El ser y los filósofos* (Trad. S. F. Burillo. 5ª ed.). Pamplona: EUNSA.
- Gilson, E. (1992). Elementos de una metafísica tomista del ser. (Trad. P-J. Moya). *Espíritu*, 41, 5-38.
- González, Z. (1864). *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*. Manila: Establecimiento Tipográfico del Colegio de Santo Tomás.
- Grabmann, M. (1928). *Historia de la filosofía medieval*. (Trad. S. Minguijón). Barcelona: Labor.
- Grabmann, M. (1930). *Santo Tomás de Aquino*. (Trad. S. Minguijón). Barcelona: Labor.
- Prado, N. (1911). Balmes y Santo Tomás. *La Ciencia Tomista* (2), 1-18.

- Prado, N. (1911). *De veritate fundamentali philosophiae christianae*. Friburgo: Typis Consociationis Sancti Pauli.
- Prado, N. (1889). *Panegírico de Sto. Tomás de Aquino*. Manila: Establecimiento Tipográfico del Colegio de Santo Tomás.
- Saranyana, J-I. (2007). *La filosofía medieval*. (2ª ed.). Pamplona: EUNSA.
- Saranyana, J-I. (2014). *Sobre Duns Escoto y la continuidad de la metafísica*. Pamplona: EUNSA.
- Suárez, F. (1963). *Disputaciones metafísicas V*. (Trad. S. Rabade). Madrid: Gredos.
- Tomás de Aquino. (2002). *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo I*. (Trad. J. Cruz). Pamplona: EUNSA.
- Tomás de Aquino. (1999). *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. (Trad. J. Morán). Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.
- Tomás de Aquino. (1959). *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. (Trad. J. Morán). Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.
- Tomás de Aquino. (1999). *Cuestiones disputadas sobre el alma*. (Trad. E. Téllez). Pamplona: EUNSA.
- Tomás de Aquino. (2015). *Cuestiones disputadas sobre el mal*. (Trad. E. Téllez. 2ª ed.). Pamplona: EUNSA.
- Tomás de Aquino. (2011). *El ente y la esencia*. (Trad. E. Forment. 3ª ed.). Pamplona: EUNSA.
- Tomás de Aquino. (2000). *Exposición sobre el «Libro de las Causas»*. (Trad. J. Cruz). Pamplona: EUNSA.
- Tomás de Aquino. (1964). *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*. Turín: Marietti.
- Tomás de Aquino. (1952). *Suma Contra los Gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino. (1959). *Suma teológica*. (3ª ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Tomás de Aquino. (1929). *Scriptum Super Libros Sententiarum*. Paris: P. Lethielleux.

Tomás de Vio. (1974). *Comentarios del ente y de la esencia*. (Trad. J-D. García Bacca).
Caracas: Universidad Central de Venezuela.

