

La metafísica de la “actividad poética” de Santo Tomás en Osvaldo Lira

The metaphysics of the “poetic activity” of Saint Thomas in Osvaldo Lira

Abel Miró i Comas



Abel Miró i Comas

Universitat Internacional de Catalunya, España

Universitat de Barcelona, España

amiro@uic.es

<https://orcid.org/0000-0003-2239-308X>

Recibido: 17 - 12 - 2024

Aceptado: 01 - 04 - 2024

Publicado en línea: 24 - 05 - 2024

Cómo citar este texto

Miró i Comas, A. (2024). La metafísica de la “actividad poética” de Santo Tomás en Osvaldo Lira. *Conocimiento y Acción*, v. 4, n. 2, pp. 1-17. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.3098>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International.

Resumen

En el presente trabajo, se quiere explicitar de qué modo la doctrina de Osvaldo Lira acerca de la “actividad poética” encuentra un sólido fundamento en la Metafísica de Santo Tomás de Aquino. Al mismo tiempo, se quiere señalar cómo, en aras a la coherencia interna del sistema, sería preferible no interpretar –como hace Lira– la persona a la manera de Cayetano, quien termina reduciéndola al orden de la naturaleza substancial, sino más bien a modo de ente personal, cuyo constitutivo formal es el acto de *esse*, como propone Eudaldo Forment.

Palabras clave: Osvaldo Lira; Tomás de Aquino; Cayetano; Metafísica; Estética; Poesía; Persona.

Abstract

In the present work, we want to explain how Osvaldo Lira’s doctrine about “poetic activity” finds a solid foundation in the Metaphysics of Saint Thomas Aquinas. At the same time, we want to point out how, for the sake of the internal coherence of the system, it would be preferable not to interpret –as Lira does– the person in the manner of Thomas Cajetan, who ends up reducing the person to the order of substantial nature, but rather as a way of a personal entity, whose formal constituent is the act of “*esse*”, as proposed by Eudaldo Forment.

Keywords: Osvaldo Lira; Thomas Aquinas; Cajetan; Metaphysics; Aesthetics; Poetry; Person.

Introducción

El filósofo chileno Osvaldo Lira (1904-1996), en la “Introducción general” que escribió para su obra en tres volúmenes *El Misterio de la Poesía* –que carece, en sus más de mil páginas, de toda nota al pie de página–, manifiesta que, de ordinario, se reduce la estética a

“aquella disciplina científica encaminada a poner de relieve ciertos y determinados valores que, por lo general, se hace coincidir con aquello que suele denominarse buen gusto, espíritu clásico, equilibrio y compostura artísticos u otras expresiones por el estilo”¹.

Esta perspectiva deja en la sombra otra aproximación más profunda al misterio de la belleza y de la poesía, la metafísica u ontológica:

“Nunca o casi nunca empero se toma en cuenta, ni siquiera por casualidad, la posición doctrinal que hace de la belleza, así como de su proceso generador que es la actividad poética, la materia propia de uno de los capítulos fundamentales de la Ontología”².

Por el contrario, el objetivo del trabajo de Lira es, precisamente, ocuparse

“del postrero y más discutido de todos los valores trascendentales como es la belleza mirada en cuanto término resolutorio de ese proceso verificador suyo que es la actividad poética”³.

La Metafísica de la cual se va a servir para realizar este estudio es la de Santo Tomás de Aquino, a la que asume como propia: “nos hallamos identificados entrañablemente con la visualización intelectual característica del Doctor Angélico”⁴. Con esta identificación, se aparta de toda consideración del pensamiento del Aquinate como una “pieza de museo”, cuyo valor –sin dejar de ser enorme, debido a la honda influencia que ejerció– no rebasaría los límites de un mero “testimonio histórico”, de

1 Lira, Osvaldo, *El misterio de la poesía I. El poeta* (Santiago de Chile, Ediciones Nueva Universidad), 1974, p. 9.

2 Lira, *El misterio de la poesía*, 9.

3 Lira, *El misterio de la poesía*, 9.

4 Lira, *El misterio de la poesía*, 9.

un “documento” al que se debe inscribir en su debido contexto, como si se tratara de un acta notarial extraída de un archivo polvoriento:

“La costumbre prácticamente universal para juzgar de los quilates doctrinales de Santo Tomás se reduce a considerarlo como un intelectual pasado ya de moda, que si pudo representar una posición doctrinal digna de ser tomada en cuenta en los tiempos medievales, ahora, en el mundo actual, no tiene absolutamente nada qué hacer ni qué decir. En esta perspectiva, nada tiene de extraño que la decisión de someter los problemas relativos a la poesía y a su secuela resolutive que es la belleza a la irradiación siempre bienhechora del pensamiento tomista, resulte absolutamente inusitada”⁵.

Alguien podría sorprenderse de que una adscripción tan explícita a la escuela tomista vaya acompañada, como en el caso de Lira, de un pensamiento con fuertes dosis de “originalidad”, como pone de relieve la circunstancia que el problema de la “actividad poética”, que es el centro de la obra que comentamos, jamás fue explícitamente tratado por el Doctor Angélico. Esta expresión, de hecho, se halla completamente ausente en todo el *Corpus Thomisticum*. El reconocimiento de Santo Tomás como modelo, no se reduce a la sola “imitación material”, a la mera repetición mecánica de las fórmulas del Maestro, sino que incluye, además –y muy especialmente–, la denominada “imitación formal, o relativa a los modos de actuar y de crear”⁶. El filósofo y sacerdote chileno la describe del siguiente modo:

“a los modelos hay que imitarlos en el hecho preciso de que ellos no imitaron a nadie. Para decirlo aún en otras palabras, los modelos deben ser imitados en el hecho de que son inimitables, en que supieron correr con colores propios, en que ninguno de ellos –sobre todo los más grandes– fue como fueron los demás. En este sentido cualquier otra actitud respecto de ellos provocaría en el que procurase seguir sus huellas el nacimiento [...] de unas creaturas poéticas carentes de originalidad y desprovistas, en consecuencia, de verdad”⁷.

Esta declaración no debe leerse como si la “originalidad” pudiera contraponerse a la “verdad”, pues en nuestro propio entendimiento se encuentra, a título de disposición nativa, una tendencia a interesarse por la verdad, y no por una verdad cualquiera, sino, muy especialmente, “por las grandes verdades que expresan y condicionan nuestro destino”⁸. Cuanto más fiel se mantiene uno a esta disposición –arraigada, en último término, en el propio “esse” personal– tanto más “original” es y tanto más se aproxima a la “realidad” de las cosas. Lo que convierte la doctrina de Santo Tomás en un pensamiento permanentemente “original” es su carácter de “verdad”.⁹

Hechas estas aclaraciones preliminares, podemos ya indicar el objetivo principal del presente trabajo: explicitar de qué modo la doctrina de Osvaldo Lira acerca de la “actividad poética” encuentra un sólido fundamento en la metafísica de la persona de Santo Tomás. El objetivo secundario consiste en introducir un pequeño “matiz” a la mencionada doctrina del gran tomista chileno: atendiendo a la

5 Lira, *El misterio de la poesía*, 9-10.

6 Lira, *El misterio de la poesía*, 213.

7 Lira, *El misterio de la poesía*, 213.

8 Bofill, Jaume, “Fuentes, concepto y método de la Metafísica”, en: Bofill, Jaume, *Obra filosófica*, (Barcelona: Ariel), 1967, 43.

9 Aunque, desde una mirada superficial, pudiera parecer lo contrario, la posición de Lira coincide plenamente con la del obispo Josep Torras i Bages cuando, en una carta fechada el 20 de octubre de 1914, y dirigida al Vice-Rector del Seminario de Vic, escribe: “El sistema de que cada profesor pretenda gozar del privilegio de originalidad es contrario a la realidad de las cosas. Son pocos los que han nacido para maestros, y la mayor parte de los hombres debemos contentarnos con ser discípulos. Hasta el mismo procedimiento en la exposición de la doctrina, como las fórmulas que contienen las ideas, forman parte del mérito del maestro, y así es que su intérprete no ha de querer ser original, sino únicamente poner en evidencia los conceptos del hombre excepcional, que las generaciones han considerado como una inteligencia superior a la generalidad de sus semejantes [Torras i Bages, Josep, “Carta sobre el ‘motu proprio’ de Pío X ‘Doctoris angelici nemo’”, en: Torras i Bages, Josep, *Obres Completes*, vol. X (Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat), 1994, pp. 94-98, p. 96; Forment, Eudaldo, “En el centenario de ‘La tradició catalana’ de Torras i Bages”, en: *Espíritu*, nº. 106, 1992, pp. 139-152]”. El obispo Torras i Bages censura una “originalidad” desconectada de esta inclinación intrínseca del entendimiento a lo verdadero; critica una “pseudo-espontaneidad” fundada únicamente sobre la vanidad, sobre el prurito por lo “nuevo”. Esta “originalidad”, en último término, es aparente, pues no está arraigada en aquel “núcleo ontológico” que es el principio originario del que se deriva nuestro apetito innato de felicidad, que encuentra su plena realización en la operación del entendimiento especulativo, cuyo objeto final es “lo verdadero”.

coherencia interna de su propuesta, consideramos que sería preferible no interpretar –y en este punto nos apartamos de Lira– la persona a la manera de Cayetano, quien termina reduciéndola al orden de la naturaleza substancial, sino más bien a modo de ente personal, cuyo constitutivo formal es el acto de *esse*, como propone Eudaldo Forment.

Para alcanzar este objetivo, vamos a seguir el siguiente orden expositivo: en primer lugar, hablaremos de la actividad poética como plenitud de la causalidad eficiente; a continuación, debido al hecho que la condición de causa eficiente sólo corresponde al ente concreto singular, a saber, al *suppositum*, vamos a exponer cuáles son los principios constitutivos de éste; en tercer lugar, nos centraremos en uno de estos principios constitutivos del “sujeto” o *suppositum*, aquel que se comporta como su principio formal, esto es, el acto de *esse*; en cuarto lugar, hablaremos del carácter trascendental que conviene a la “actividad poética” y a su “sujeto”, que es el *suppositum* de naturaleza racional o “persona”; y, por último, veremos que interpretar la “personalidad” como un “modo substancial” introduce una disonancia en el seno de esta doctrina y, para resolverla, propondremos, en su lugar, una interpretación alternativa.

1. La actividad poética como plenitud de la causalidad eficiente

La poesía, tal y como la entiende Osvaldo Lira, no debe tomarse en el sentido restringido de poesía en verso, sino en uno de mucho más profundo y metafísico, que ya deja traslucir la propia etimología de la palabra: “poesía” proviene del griego ποίησις, ποιέω, que significa “creación”, “crear”; y “poema” proviene de ποίημα, a saber, la “creatura”, “lo creado”. La actividad poética, considerada de este modo, está vinculada con la causalidad eficiente, pero no con cualquier causalidad eficiente: “la actividad poética constituye la modalidad más perfecta que tiene abierta ante sí, para realizarse en toda su plenitud, la causalidad eficiente”¹⁰. Para comprender el sentido de esta afirmación dentro del contexto de la Metafísica tomista del Arte, conviene fijar el significado de los términos empleados.

Para Santo Tomás, la noción de “causa” concreta la idea de “principio”, añadiéndole unas determinaciones especiales:

“la causa parece añadir algo sobre el principio comúnmente dicho. En efecto, aquello que es primero [*primum*], tanto si llega a conseguirse como no el ser [del ente] posterior [*sive consequatur esse posterius sive non*], puede llamarse principio [*principium*], como el artesano se dice principio del cuchillo en cuanto que el ser del cuchillo se deriva de su operación [*ex eius operatione*]. Ahora bien, cuando algo se mueve de la negrura a la blancura, se dice que lo negro es el principio de este movimiento, y universalmente todo aquello donde empieza a existir el movimiento se llama principio [*omne id a quo incipit esse motus dicitur principium*], pero la negrura no es aquello en virtud de lo cual consigue su ser la blancura [*id ex quo consequatur esse albedo*]. Pero causa se llama tan sólo a aquello primero de lo que se sigue el ser de lo posterior [*illo primo ex quo consequitur esse posterius*]: por eso se dice causa a aquello de cuyo ser se sigue otro [*causa est ex cuius esse sequitur aliud*]. Y, por tanto, aquello primero donde empieza a existir el movimiento [*illud primum a quo incipit esse motus*] no puede llamarse causa *per se*, aunque se le llame principio”¹¹.

El principio, que es la noción genérica de causa, debe entenderse como aquello primero de lo cual procede algo “*quocumque modo*”¹². Esta indeterminación abre la puerta a una doble posibilidad de especificación: o bien esto primero conlleva un influjo sobre el ser de lo que se sigue o bien no la conlleva. En este último caso, hablamos sencillamente de “principio”; en el primero, todavía podemos distinguir una doble modalidad de determinación: en efecto, este principio con influjo sobre el ser de lo causado puede ser sin dependencia o con dependencia por parte de lo que se sigue o principiado. Si

10 Lira, *El misterio de la poesía*, 11.

11 Santo Tomás, *De principiis naturae*, cap. 3.

12 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.33, a.1, in c.

dejamos de lado el primer caso, que pertenece al orden sobrenatural y sólo se conoce por la fe¹³, nos quedamos con aquel principio que ejerce un influjo sobre el ser de lo principiado con dependencia por parte de éste; esto es, precisamente, aquello a lo que se llama “causa”¹⁴.

La actividad poética, sin embargo, no sólo debe inscribirse dentro del ámbito de la causalidad, sino, más estrictamente, dentro de la “causalidad eficiente”, que es uno de los cuatro principales géneros de causalidad que explican el comienzo de una nueva realidad existente, el “efecto”. Dos de esas causas son extrínsecas al efecto, es decir, determinan la existencia de un nuevo ente desde fuera del mismo: la *causa eficiente*, que es “el principio del movimiento [*principium motus*]”¹⁵, y la *causa final*, “que se opone a la causa eficiente, según la oposición de principio y fin, porque el movimiento comienza en la causa eficiente y termina en la causa final”¹⁶. Las dos causas siguientes son intrínsecas, o sea, son principios constitutivos del mismo efecto: la *formal*, “por la cual se sabe qué es cada cosa [*quid est unaquaeque res*]; ciertamente, consta [...] que no decimos que algo sea de una naturaleza u otra antes de que haya recibido la forma [última o substancial]”¹⁷; y la *material*, que es el sujeto que recibe la determinación proveniente de la forma, de manera que se comporta como pura potencialidad, perfectibilidad y receptibilidad respecto al acto de la forma.

En lenguaje vulgar, cuando se habla de “causa” se alude generalmente a la “causa eficiente”¹⁸. La prueba de ello la encontramos en el hecho que lo que produce una causa se llama “efecto”, palabra que proviene del latín *effectus*, que es el participio pasado del verbo *efficio* o *efficere* (efectuar, producir, hacer, realizar...), cuyo participio activo presente es, precisamente, *efficiens*. De esta manera, al llamar “efecto” al producto de una causa, se está connotando ya el carácter eficiente de dicha causa. En este sentido, la causalidad eficiente, sin llegar a ser la *causa causarum*, se comporta como la “causalidad prototípica”.

Según Osvaldo Lira, hay una razón fundamental que justifica considerar la causa eficiente como causa, en cierto sentido, “arquetípica”, y es que sólo puede ejercer este influjo causal la “hipóstasis”, *suppositum* o “substancia singular”. Para el Aquinate, “‘ente’ sólo se dice en sentido absoluto y primario de las substancias, y de los accidentes, únicamente en un sentido derivado y relativo”¹⁹. Aquello que existe, estrictamente hablando, son las realidades substanciales, o, más exactamente, las “substancias primeras” o “individuales”, aquellas que no pueden predicarse de otro, sino que son

13 Aquí se alude al caso de las procesiones divinas. El Padre es el principio que “engendra” al Hijo, ejerciendo un influjo real sobre Él, pero sin que ello implique dependencia alguna por parte del Hijo, que recibe del Padre la misma y única Esencia Divina, que es absolutamente independiente respecto cualquier principio anterior. Lo mismo ha de decirse del Padre y del Hijo respecto al Espíritu Santo [Derisi, Nicolás, “La Causa”, en: *Sapientia*, 41, 1986, p. 8]. En el caso que se admitiera una dependencia del Hijo respecto al Padre, o del Espíritu Santo respecto al Padre y al Hijo, debería reconocerse que en ambos casos, entre el principio y lo principiado, se da una relación de causa y efecto, lo cual no puede admitirse, en cuanto que la noción de efecto comporta siempre una cierta indigencia o imperfección: “El nombre de “causa” parece significar una diversidad de substancia y una dependencia de uno respecto a otro, cosa que no está contenida en el nombre de “principio”. En efecto, en todos los géneros de causa, siempre se encuentra una distancia entre la causa y aquello de lo que es causa [*distantiam inter causam et id cuius est causa*], según alguna perfección o poder [*virtutem*]. En cambio, el nombre de “principio” lo aplicamos también a aquellas cosas entre las cuales no hay ninguna diferencia de este tipo, sino sólo cierto orden [*quendam ordinem*] [Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.33, a.1, in c].”

14 “La causa es un principio que realmente influye y tiene dependiente de sí al efecto [Derisi, “La Causa”, 8].”

15 Santo Tomás, *Sententia libri Metaphysicae*, I, lect. 4, n. 3.

16 Santo Tomás, *Sententia libri Metaphysicae*, I, lect. 4, n. 3.

17 Santo Tomás, *Sententia libri Metaphysicae*, I, lect. 4, n. 2.

18 No obstante, la causa eficiente no es la más causativa de las causas, pues la acción del agente –que consiste en introducir una forma dentro de la materia o sujeto– está subordinada a un fin, y éste, aunque no sea “*causa illius quod est efficiens*”, es “*causa ut efficiens sit efficiens*” [Santo Tomás, *De principiis naturae*, cap. 4]. El ejemplo del Aquinate es muy claro: “la salud no hace que el médico sea médico –y me refiero a la salud que resulta de la operación del médico–, sino que hace que el médico sea eficiente. Por lo tanto, el fin es causa de la causalidad eficiente [*finis est causa causalitatis efficientis*], porque hace que el eficiente sea eficiente [*quia facit efficiens esse efficiens*]; de modo semejante, hace a la materia ser materia y a la forma ser forma, porque la materia no recibe la forma, si no es en orden a un fin [*nisi per finem*], y la forma no perfecciona a la materia, si no es por un fin. En definitiva, se dice que el fin es causa de las causas [*causa causarum*], porque es causa de la causalidad en todas las causas [*causa causalitatis in omnibus causis*] [Santo Tomás, *De principiis naturae*, cap. 4].”

19 Santo Tomás, *De ente et essentia*, cap. 1.

el sujeto absolutamente incomunicable que subyace a toda predicación²⁰. Paseando por mi jardín, no voy a encontrarme “el” cerezo, sino “este” cerezo particular. De los cuatro géneros de causas, el único que corresponde exclusivamente a una “substancia primera” es la causa eficiente, y, por este motivo, Lira sostiene que puede cualificarse de causa “prototípica”. Hay que ser un ente individual para poder actuar como causa eficiente, o, para seguir con el ejemplo anterior, “el” cerezo no produce cerezas; únicamente “éste” o “aquél”.²¹

2. *Esse pertinet ad suppositum*

Aclaremos, antes de nada, la terminología utilizada: la noción de *suppositum* debe contraponerse a la de “naturaleza”; esta última, según indica Santo Tomás, alude a la *substantia rei*, en la medida que la substancia significa la “*essentia vel quidditatem rei, vel quid est*”²². En cambio, “el *suppositum* es aquello singular en el género de la substancia [*singulare in genere substantiae*], que se llama “hipóstasis” o “substancia primera”²³.

De estas definiciones, se puede extraer la siguiente conclusión: en todo sujeto en el cual se encuentre algo no contenido en la razón o definición de su naturaleza, debemos afirmar necesariamente que “*in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura*”²⁴. Sin embargo, ¿qué es lo que incluye cada una de estas razones? Responde Santo Tomás:

“En el significado de la naturaleza solamente se incluye aquello que pertenece a la razón de la especie [*solum id quod est de ratione speciei*]; en cambio, el *suppositum* no sólo posee aquellas cosas que pertenecen a la razón de especie, sino también aquellas otras que se encuentran en él [al margen de la especie]. Por esta razón, el *suppositum* es significado a manera de todo [*per totum*], mientras que la naturaleza o quiddidad lo es a manera de parte formal [*ut pars formalis*”²⁵.

Por ejemplo: en una substancia compuesta de materia y forma, la naturaleza forma parte del *suppositum*, pero

“no porque la naturaleza sea una cosa y el *suppositum* otra cosa, sino porque según esta manera de hablar, la naturaleza es significada como *pars* y el *suppositum* como *totum*; la naturaleza es significada como principio constitutivo [*constituens*] y el *suppositum* como aquello constituido [*constitutum*”²⁶.

Pensemos en la siguiente escena: un hombre acaba de producir una escultura. Nadie dudará que quien ha ejercido un influjo causal sobre el bloque de mármol no es la naturaleza humana, sino “este” hombre concreto de carne y hueso. El sujeto de la causalidad eficiente no es nunca la mera naturaleza, aunque el sujeto singular que la ejerza posea necesariamente una naturaleza *ut pars formalis*, como principio especificativo del *totum* que es la hipóstasis, el ente individual.²⁷

20 “*Esse proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti* [Santo Tomás, *Quodlibet IX*, q.2, a.2, in c]; “*esse substantiale, quod proprie attribuitur supposito* [Santo Tomás, *Quodlibet IX*, q.2, a.2, in c].”

21 Lira, Osvaldo, *Ontología de la ley* (Santiago de Chile, Editorial Conquista), 1986, 9-10. La materia y la forma, como constitutivos intrínsecos de la substancia compuesta, no pueden, a su vez, ser “substancias”, ni mucho menos, por tanto, “substancias individuales”. La causa final puede ser un accidente, como lo es, por ejemplo, la operación propia de una naturaleza determinada.

22 Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c.

23 Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c.

24 Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c.

25 Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c.

26 Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c., ad sed contra.

27 Esta distinción entre *suppositum* y *natura*, que se da en todas las creaturas, no se encuentra, sin embargo, en Dios: “en Dios no hay ningún accidente más allá de su esencia, porque su *esse* es su esencia [...] y, por este motivo, en Dios es absolutamente lo mismo el *suppositum* y la naturaleza [*in Deo est omnino idem suppositum et natura*] [Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c.]”.

El sujeto de la causalidad eficiente, como acabamos de decir, es siempre una hipóstasis o *suppositum*, una substancia primera. Esta circunstancia, señala Lira, posee una consecuencia que, en un primer momento, puede resultar sorprendente, y es que la causa eficiente, estrictamente hablando, no se puede definir. Nos estamos refiriendo a una definición de acuerdo con las reglas de la lógica, a saber, una definición constituida por un género próximo y una diferencia específica. Más arriba, ciertamente, definimos la causa eficiente, de acuerdo con el Aquinate, como “*principium motus*”²⁸. Esto es una explicación muy precisa de lo que es la causa a partir de sus efectos, que incluso puede llegar a formularse de acuerdo con la apariencia externa de la definición aristotélica; sin embargo, no se trata de una definición esencial estrictamente hablando, pues el objeto que trata de capturar trasciende todos los géneros y todas las especies. La causa eficiente es una manifestación del *esse*, no de la esencia y, como el *esse* no es definible por ninguna creatura inteligente, tampoco la causa eficiente puede definirse.

Esta original interpretación de Lira encuentra un soporte en el hecho que el *suppositum*, entre sus principios constitutivos intrínsecos, incluya el acto de *esse*. Esta tesis, debatida entre los mismos tomistas, es puesta en cuestión por el propio Angélico en la siguiente objeción, donde argumenta que el *suppositum* no debe distinguirse de la naturaleza:

“Se decía [y esto coincide con la tesis defendida por Santo Tomás] que en el Ángel el *suppositum* difiere de la naturaleza, en cuanto que el *suppositum* debe entenderse como aquello que tiene el *esse* [*ut habens esse*], mientras que la naturaleza no. Pero en contra de esto debe decirse [y aquí sigue la objeción]: así como el *esse* no se pone en la definición de la naturaleza [*esse non ponitur in definitione naturae*], igualmente no se pondría en la definición del *suppositum* o singular, en el caso que el *suppositum* o singular se pudieran definir. En consecuencia, el *suppositum* no difiere de la naturaleza por el *esse* y, por lo tanto, de ningún modo se diferencian el *suppositum* y la naturaleza”²⁹.

La definición del *suppositum* (de “esta” piedra, de “este” hombre), en el caso que fuera posible formularla, trataría de expresar su esencia concreta individual.³⁰ No obstante, según establece la “verdad fundamental” de la Metafísica de Santo Tomás, o, en palabras de Norberto del Prado, “de la filosofía cristiana”,³¹ en ningún ente creado puede identificarse el *esse* con la esencia individual cuyo acto primero constituye. En consecuencia, el *suppositum*, a pesar de incluir, además de su esencia individual, el acto de “*esse*” y los accidentes que le sobrevienen, no incluye en la definición de su esencia individual a dicho acto de *esse*.

Una cosa es el *suppositum*, que es el sujeto individual que posee el *esse*, y otra la *ratio suppositi*, que sólo significa la esencia de este sujeto: “*essentia rei est quam significat definitio*”³². Basándose en esta distinción, Santo Tomás responde a la objeción anterior diciendo:

28 Santo Tomás, *Sententia libri Metaphysicae*, I, lect. 4, n. 3.

29 Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, ob. 2.

30 La esencia substancial de un ente concreto puede considerarse de tres formas distintas. En primer lugar, como substancia *abstracta*, que contiene la totalidad de los principios esenciales o específicos, pero que excluye cualquier referencia a los principios individuantes; así es como se significa, por ejemplo, el nombre “humanidad”. En segundo lugar, como substancia *concreta*, que se significa como un todo, porque contiene la totalidad de los principios que se encuentran en el individuo, tanto los esenciales como los individuantes; esta sustancia, a su vez, puede tomarse de dos modos distintos: como *esencia concreta común*, cuando incluye los principios individuantes indeterminadamente (cuando digo, por ejemplo, “hombre”, no estoy aludiendo explícitamente a aquello en virtud de lo cual Sócrates es un hombre y Platón otro), y como *esencia concreta individual*, cuando incluye los principios individuantes de manera actual, determinada y explícita (como, por ejemplo, cuando digo “Sócrates”) [Santo Tomás, *De ente et essentia*, cc. II-II; Forment, Eudaldo, “La persona humana”, en: Lobato, Abelardo (ed.), *El pensamiento de Santo Tomás para el hombre de hoy*. Tomo I. *El hombre en cuerpo y alma* (Valencia, EDICEP), 1994, 713].

31 “La verdad fundamental de la filosofía tomista, que los Romanos Pontífices proclaman que es la filosofía cristiana, es aquello que constituye la cabeza y la piedra angular de toda la Metafísica de Santo Tomás y, por tanto, de toda su doctrina filosófica. De hecho, el propio Doctor Angélico la establece *ex professo* en el opúsculo *De Ente et Essentia*, donde nos ofrece breve y claramente y, por así decirlo, de manera sintética, una idea de toda la metafísica [...]. Ésta es, por tanto, la tesis que todos los filósofos bien instruidos en la doctrina de Santo Tomás no dudan en llamar el fundamento de toda su doctrina, como un cierto principio universal presente en ella, piedra angular, verdad fundamental de la filosofía cristiana, a saber: “*Solus Deus est suum esse; in omnibus aliis differt essentia rei et esse ejus*” [Del Prado, Norberto, *De gratia et libero arbitrio. Pars secunda. Concordia liberi arbitrii cum divina motione*, Friburgo de Suiza, Ex Typis consociationis Sancti Pauli, 1907, 340-341].”

32 Santo Tomás, *Summa contra Gentes*, IV, c. 81.

“No todo lo que sobreviene [*accidit*] a algo, además de la razón de la especie [*praeter rationem speciei*], es determinativo de la esencia del mismo, de manera que aquello convenga ponerlo en su razón [...]. Y, por ello, aunque el mismo *esse* no pertenezca a la razón del *suppositum* [*licet ipsum esse non sit de ratione suppositi*], puesto que, sin embargo, pertenece al *suppositum* y no es de la razón de la naturaleza [*non est de ratione naturae*], es evidente que el *suppositum* y la naturaleza no son completamente lo mismo en cualquier cosa que no es su *esse*”³³.

En primer lugar, señala que no todo lo que acontece o sobreviene a la naturaleza substancial es determinativo de la misma. Únicamente lo son los principios individuantes, pero no los accidentes o el *esse*. En el caso que Sócrates pudiera definirse, en su definición se incluirían los principios determinativos de su especie (aquello que hace de él un “hombre”) y los principios individuantes (aquello que hace de él este hombre), y no, en cambio, los accidentes y el *esse*. En segundo lugar, sostiene que el *esse* no pertenece a la razón o definición del *suppositum*; esta afirmación, como remarca Eudaldo Forment, conviene entenderla rectamente:

“Aunque el *esse* no sea de la razón o definición del supuesto, aunque no entre, o no se ponga, en la definición del supuesto, sin embargo, se añade o *accidit* a la esencia, y, por esto, pertenece al supuesto, ‘*tamen PERTINET ad suppositum*’, a pesar de que no es un elemento esencial, de que no entra en la definición de la esencia, ‘*non est de ratione naturae*’ [...]. Por tanto, como el *esse* es un elemento que *accidit* o se añade a la esencia, el supuesto y la naturaleza o esencia difieren por el *esse*”³⁴.

En definitiva, el *esse* es un principio constitutivo del *suppositum*, a pesar de no ser un principio constitutivo de su naturaleza; por este motivo, debemos considerar la “substancia primera” o *suppositum* a modo de “ente”.

El ente, según Santo Tomás, no sólo designa el *esse*, lo poseído, sino también el poseedor, a saber, la esencia: “en cualquier ente hay que considerar dos cosas: la misma razón de especie [*ipsam rationem speciei*], y el mismo *esse*, por el cual algo subsiste en aquella especie”³⁵. En el ente, el *esse* o acto de la esencia, realiza dos funciones. La *primera* es la que podría denominarse *entificadora*, pues por ella la esencia queda convertida en ente. Estrictamente hablando, la esencia, por sí sola, no constituye un ente, sino un principio del ente o, en otras palabras, un mero factor por cuyo medio una realidad llega a convertirse en ente, como por el recipiente de cristal el agua puede ser conservada en una botella. La *segunda* función es la *existencial* o *realizadora*. Por ella, el ente, constituido por el acto de *esse*, pasa a estar presente en la realidad, a existir³⁶.

3. Seis tesis sobre la doctrina del *esse*

Es especialmente relevante esta función existencial, porque nos permite observar que el término *esse* no es utilizado por Santo Tomás con el significado de *existencia*, porque ésta no es más que un efecto secundario del principio que la causa, el *esse*³⁷. El *esse* posee un sentido más radical, más profundo, que el mero existir: es el acto de toda esencia y aquello en virtud del cual cualquier cosa puede denominarse ente. Podemos tratar de profundizar en el significado del *esse* -o de definirlo, pues toda definición, como ya dijimos, se refiere siempre a lo que la cosa es, a saber, a la esencia o naturaleza, mientras que su acto primero siempre queda detrás del objeto pensable por la hipóstasis racional- mediante las siguientes seis tesis:

33 Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, ad 2.

34 Forment, Eudaldo, *Ser y persona* (Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona), 1983, 285-286.

35 Santo Tomás, *De Veritate*, q.21, a.1, in c.

36 Forment, “La persona humana”, 726.

37 El siguiente fragmento es muy claro en este sentido: “omnis res est per hoc quod habet esse [Santo Tomás, *Summa contra Gentes*, I, c.22]”.

1ª. *El esse es el acto de todas las cosas:*

“El esse es la actualidad de toda forma o naturaleza [*esse est actualitas omnis formae vel naturae*], ya que ni la bondad ni la humanidad son significadas en acto, si no las significamos en cuanto que tienen el esse”³⁸.

Efectivamente, no existe en la realidad de las cosas la naturaleza abstracta de humanidad o de bondad, sino únicamente “este” ente bueno o “este” hombre singular, que son un *suppositum*, y, en cuanto tales, poseedores del acto de esse. En esta misma dirección, podemos citar el siguiente pasaje, que es menos conocido:

“La *humanidad* o la *igneidad* pueden ser consideradas como existiendo en la potencia de la materia [*in potentia materiae*], o en el poder del agente [*in virtute agentis*], o también en el entendimiento [*in intellectu*]. Pero aquello que tiene el esse [*hoc quod habet esse*], es producido como existente en acto [*efficitur actu existens*]”³⁹.

Sólo existe en acto aquello que está siendo existencializado, esto es, aquel individuo singular al cual se le está infundiendo ahora mismo el esse: “este” hombre o “este” fuego. El esse, además, no únicamente debe considerarse como la actualidad primera o substancial, que es la que conviene a un ente determinado según el límite impuesto por su esencia, y aquello en virtud de lo cual es *esto* o *aquello*, sino además como la fuente de todos los actos secundarios o accidentales que se derivan de él: “*esse est actualitas omnium actuum*”⁴⁰.

2ª. “*El esse es lo más perfecto entre todas las cosas*”⁴¹. Es una consecuencia de la tesis anterior: si el “esse siempre es más perfecto que la potencia [*esse est semper perfectior potentia*”⁴² y el “esse se compara a todas las substancias creadas como su acto”⁴³ –ya que, como dijimos, es la actualidad de todas las cosas, de todas las formas y de todos los actos–, de ahí debe inferirse necesariamente que es la “perfección de todas las perfecciones [*perfectio omnium perfectionum*]”⁴⁴.

3ª. “*El esse no es determinado por otro como la potencia por el acto, sino más bien como el acto por la potencia*”⁴⁵. Esta tesis, que se sigue lógicamente de las dos anteriores, es argumentada por Santo Tomás del siguiente modo: “el mismo esse es lo más perfecto de todo [*perfectissimum omnium*], ya que se compara a todas las cosas como acto. Pues nada tiene actualidad, si no es en la medida que es, de ahí que el mismo esse es la actualidad de todas las cosas y de las mismas formas. Por ello, no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido [*non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum*], sino más bien como lo recibido al recipiente. Ya que cuando digo ser hombre o caballo o cualquier otra cosa, el esse se considera como formal y recibido, y no como aquello a lo cual le compete el esse”⁴⁶.

4ª. *El esse es “acto último”*. Hay que advertir, antes de nada, de una posible mala interpretación de esta tesis: no se está diciendo aquí que el esse sea un “acto último” en el sentido que se trate de un “acto segundo” que advenga a un acto esencial o substancial, que ya estaría perfectamente constituido en cuanto tal, como la flor sobreviene a una planta –y, en cierto sentido la completa– que posee ya la integridad de sus principios esenciales. En el mismo sentido que, en otros contextos, se afirma que el “esse” es “actualidad primera”, o sea, el fundamento que posibilita cualquier acto ulterior, decimos

38 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.3, a.4, in c.

39 Santo Tomás, *De Potentia Dei*, q. 7, a.2, ad 9.

40 Santo Tomás, *De Potentia Dei*, q. 7, a.2, ad 9.

41 Santo Tomás, *De Potentia Dei*, q. 7, a.2, ad 9.

42 Santo Tomás, *De Potentia Dei*, q. 7, a.2, ad 9.

43 Santo Tomás, *Summa contra Gentes*, II, c.53.

44 Santo Tomás, *De Potentia Dei*, q. 7, a.2, ad 9.

45 Santo Tomás, *De Potentia Dei*, q. 7, a.2, ad 9.

46 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a.1, ad 3.

ahora que es “acto último”, aquella actualidad más allá de la cual no puede haber acto alguno. Así es como Santo Tomás entiende esta expresión:

“El mismo *esse* es el acto último [*actus ultimus*] que es participable por todas las cosas, pero que, a su vez, no participa de nada [*actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat*]; por ello, si hay algo que sea el mismo *esse* subsistente [*ipsum esse subsistens*], como decimos de Dios, no puede participar de nada”⁴⁷.

5ª. “El *esse* es lo más íntimo y profundo que se encuentra en todas las cosas y aquello que más profundamente las penetra o atraviesa”⁴⁸. Santo Tomás ofrece varias justificaciones de esta circunstancia. Veamos tres.

Primera: “el *esse* es formal o actual respecto todo aquello que se encuentra en la cosa”⁴⁹. El *esse* se compara con todo lo que está en la cosa como su acto, como aquello en virtud de lo cual ésta y todo lo que hay en ella existe, como su fundamento último; ahora bien, el principio o fundamento de algo siempre se encuentra en un estrato de la realidad más profundo y radical que lo principiado o fundamentado a partir de él. Por consiguiente, no hay nada más íntimo y profundo en cualquier cosa que el *actus essendi*.

Segunda: “el *esse* es más íntimo en cualquier cosa que aquello en virtud de lo cual el *esse* es determinado”⁵⁰. Dijimos ya que el *esse* se compara con la esencia -que, en el caso de los entes creados, lo limita, lo determina, lo especifica- como el acto con la potencia; pero el acto es más profundo que la potencia (pues la potencia, por sí misma, no existiría). Por tanto, el *esse* es lo que atraviesa más radicalmente a cualquier entidad.

Tercera: “el *esse* se encuentra de manera más formal o actual en la cosa constituida en la línea del ente que la misma forma de la cosa, que es la que le comunica el *esse*, o bien que la materia, a quien le es comunicado; de ambos resulta el compuesto, que es a quien le pertenece el *esse*, en cuanto que *esse* del ente”⁵¹. Lo más íntimo en cualquier cosa, considerada en cuanto que ente, es el *esse*: “*intimius ergo ad rem ipsam, quae est ens, inter omnia est ipsum esse*”⁵². Después vendría la forma substancial, que es aquel factor por medio del cual la cosa posee el *esse*: “*et post ipsum, ipsa forma rei, qua res habet ipsum esse*”⁵³. Y por último, la materia, que es, entre todos los principios del ente natural, el que más lejos se encuentra de su núcleo ontológico: “*et ultimo, ipsa materia quae, licet sit fundamentum in re, inter omnia ab ipso tamen esse rei magis distat*”⁵⁴.

6ª. “El *esse* por sí mismo es primero y más digno que la vida por sí misma y que la sabiduría por sí misma”⁵⁵. Esta afirmación, que Santo Tomás toma de Dionisio Areopagita, posee una explicación metafísica clarísima:

“El mismo *esse* se compara a la vida y a las otras perfecciones de este tipo como la participado a lo participante [*sicut participatum ad participans*], porque también la misma vida es un cierto ente [*ens quoddam*], y así, el *esse*, es anterior y más simple [*prius et simplicius*] que la vida y las otras perfecciones de este tipo, y se compara a todas ellas como su acto [*ut actus eorum*]”⁵⁶.

47 Santo Tomás, *Quaestio disputata de anima*, a.6, ad 2.

48 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a.1, in c.

49 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a.1, in c.

50 Santo Tomás, *Super Sententiis*, II, d.1, q.1, a.4, in c.

51 Santo Tomás, *De natura accidentis*, c.1, c. Actualmente, ha sido discutida la autoría de este texto por parte de Santo Tomás; para más información, puede consultarse el volumen monográfico que la *Revue Thomiste* (2012, vol. 1, pp. 5-231) dedicó a esta problemática. La edición de este volumen fue a cargo de Serge-Thomas Bonino.

52 Santo Tomás, *De natura accidentis*, c.1, c.

53 Santo Tomás, *De natura accidentis*, c.1, c.

54 Santo Tomás, *De natura accidentis*, c.1, c.

55 Santo Tomás, *In De divinis nominibus*, c.V, lect. 1.

56 Santo Tomás, *In De divinis nominibus*, c.V, lect. 1.

El *esse*, considerado en su pureza –y no en cuanto que cohibido en *este* o en *aquel* ente particular– es más digno que la vida en cuanto que la perfección de la vida es un cierto grado de la perfección del *esse*, y el *intelligere*, a su vez, un cierto grado de la perfección de la vida. Es cierto que el *viviente* es más perfecto que el que sólo es *ente*, pero si esto es así es porque el primero es ente en mayor medida que el segundo, pues el que posee la perfección de la vida participa del *esse* en un grado más intenso, más digno, más perfecto, que aquel que únicamente existe; y lo mismo podría decirse respecto el *inteligente* y el mero *viviente*.

4. El carácter “trascendental” de la actividad poética y de la persona

El *suppositum*, que es el único sujeto de la causalidad eficiente, posee como principio constitutivo intrínseco el acto de *esse*, y, por este motivo, decíamos que no debe considerarse como una especie o un género, sino más bien a manera de ente; por esta razón, su constitutivo formal, aquello en virtud de lo cual la esencia individual pasa a ser un *suppositum* o “concreto singular”, parece razonable que sea el propio acto de *esse*, y no la esencia individual que, en el caso de los entes creados, lo coarta y lo restringe a un grado determinado de actualidad y de perfección.

Esta tesis, además, nos permite comprender el carácter en cierto sentido “trascendental” que Osvaldo Lira atribuye a la causalidad “prototípica”, que es la eficiente: ésta pertenece *exclusivamente* a los individuos subsistentes, que a través de ella manifiestan, comunican, difunden, su propio *ese*. La causalidad eficiente es interpretada por el tomista chileno como un intento del *suppositum* de hacer participar al efecto de su propia plenitud de *esse*⁵⁷. Esta interpretación de la causalidad como una expansión del acto de *esse*, que excluye toda reducción al orden categorial o predicamental, encuentra un soporte explícito en el propio Aquinate:

“todo agente actúa en cuanto que está en acto [*omne agens agit, secundum quod est actu*]; por ello, el modo en que un agente actúa necesariamente tiene correspondencia con el modo en que está en acto”⁵⁸.

La “actividad poética” o “creación” vimos que es descrita por Lira como “la modalidad más perfecta que tiene abierta ante sí, para realizarse en toda su plenitud, la causalidad eficiente”⁵⁹; además, según él, “no pertenece al orden de los *valores universales* sino al de los *trascendentales*”⁶⁰, o, dicho más llanamente, no se trata de una propiedad que convenga al ente por el hecho de estar inscrito en un determinado *género* o *especie*, sino más bien por el hecho de *ser*. La “actividad poética”, en cuanto que “plenitud de la causalidad eficiente”, es la manifestación de una superabundancia intrínseca del sujeto creador: “la abundancia de que hablamos –que deberá ser llamada más precisamente *superabundancia*– implica ciertas relaciones más bien con la existencia que con la propia esencia del ente”⁶¹.

Cuanto mayor sea la plenitud con que el “individuo subsistente” participe del acto de *esse*, tanto mayor será la plenitud de la causalidad eficiente ejercida por éste. De ahí surge, inevitablemente, la siguiente pregunta: ¿cuál es el *suppositum* que posee más intensamente el *esse* y, por consiguiente, aquél a quien le convendrá “la plenitud de la causalidad eficiente”, que es la “actividad poética”? In-

57 “Todo ente finito sufre una distensión de su actualidad en un “acto primero” que lo constituye en unidad (en el mejor de los casos, en *suppositum*) y “actos segundos” u operaciones, en los cuales aquel acto se expande y se realiza, por tanto, como tal (“operari sequitur esse”). Esta distensión es la característica última de la finitud del ente y fundamenta toda ulterior diversidad categorial que eventualmente pueda predicarse de él [Bofill, “D’una teoria de l’acte a una teoria de la relació interpersonal. Notes d’Ontologia”, p. 212].”

58 Santo Tomás, *De Potentia*, q.3, a.1, in c.

59 Lira, *El misterio de la poesía I*, 11.

60 Lira, *El misterio de la poesía I*, 23.

61 Lira, *El misterio de la poesía I*, 40.

dudablemente, la persona, la “substancia individual de naturaleza racional”⁶², o, en otras palabras, el “*subsistens in rationali natura*”⁶³. Sólo el *suppositum* racional es capaz de ejercer la “actividad poética”, por la cual deja estampada en sus producciones “la huella inequívoca de su propia personalidad”⁶⁴, que es el rasgo distintivo de la “creatura poética”.

La persona, igual que el *suppositum*, incluye dos principios necesarios e imprescindibles, que son los mismos que intervienen en la constitución de todo ente: el *esse*, que actúa como constitutivo formal, y la esencia substancial individual, que actúa como constitutivo material. En el caso particular de la persona, esta esencia exige una especificación determinada, y es que sea “racional”⁶⁵. Esta circunstancia fácilmente podría inducirnos a un razonamiento erróneo: si el constitutivo formal e intrínseco, tanto del “individuo subsistente” no personal como de la persona, es el *esse*, de ahí se deduce que aquello en virtud de lo cual difieren debe consistir en algún elemento incluido en la segunda pero ausente en el primero. Tal elemento, sin embargo, no debe identificarse con el *esse*, dado que ambos coinciden en el hecho de ser entes. Por ende, la “racionalidad” o el “conocimiento intelectual” tendrá que ser el principio que diferencie a la persona del *suppositum*, a saber, aquello que constituye a la persona en cuanto persona.

Contra este modo de argumentar –y en total coherencia con la sexta tesis sobre la doctrina tomista del *esse* antes registrada–, objeta Eudaldo Forment:

“Si un ente posee una mayor perfección que los demás no es porque le advenga una determinación esencial, sino porque su ser se encuentra menos limitado, o imperfeccionado, que en los otros, tal como ocurre entre las criaturas; o bien, que no tiene limitación alguna, porque su esencia receptora no es limitante, por identificarse totalmente con él, como es el caso de Dios [...]”⁶⁶.

Si el supuesto y la persona difieren es porque el ser propio del primero está limitado en un determinado grado, y el ser de la persona lo está en otro diferente. De manera que si la persona posee una mayor perfección que los demás entes, no es porque se le adicione la racionalidad, sino porque su ser está menos limitado o imperfeccionado, en el caso de las criaturas, o porque lo es totalmente, sin limitación alguna, como sucede en Dios⁶⁷.

Ciertamente, el *esse* es el constitutivo formal de la persona y el de todos los individuos subsistentes no personales, pero a pesar de esto la una no se identifica con los otros, ya que difieren según el grado con que cada uno de ellos participa del acto de *esse*. La persona posee el *esse* en un grado mucho mayor que el mero *suppositum* y, por consiguiente, su perfección también es mucho mayor: la persona, o bien es, entre los entes creados, aquel que participa más intensamente del *esse*, o bien es el *ipsum esse*, el *esse* no participado, como es el caso de la persona divina. Entre todos los entes, la persona es el que contiene más *esse*, el que “es” de un modo más pleno y abundante y, por tanto, “*id quod est perfectissimum in tota natura*”⁶⁸, “*omnium naturarum dignissima*”⁶⁹.

62 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.1.

63 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.1.

64 Lira, *El misterio de la poesía I*, 40.

65 Como advierte Santo Tomás, la palabra “racional” que se incluye en la definición de persona no debe tomarse en el sentido restrictivo de “conocimiento discursivo”, sino más generalmente como “naturaleza intelectual”. De otro modo, estrictamente hablando, no podría aplicarse el término persona a los ángeles o a Dios [Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.3, ad 4].

66 “Dado que el primer principio ha de ser necesariamente simplicísimo, no se lo puede concebir como si tuviera el *esse* por participación [*quasi esse participans*], sino que es el *ipsum esse existens*. Pero, como el *ipsum esse existens* no puede ser más que uno, según ya dijimos, síguese necesariamente que todas las demás cosas, que existen bajo él, tienen el *esse* por participación [*esse participantia*]. Por esto todas las cosas de este tipo [las creadas] [...] pueden ser resueltas por el entendimiento entre aquello que es [*id quod est*] y su *esse* [Santo Tomás, *De substantiis separatis*, cap. 9].”

67 Forment, “La persona humana”, 743, 747-748.

68 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.3, in c.

69 Santo Tomás, *De Potentia*, q.9, a.3, in c.

La noción de persona no puede catalogarse dentro de ningún género o especie, rehúye cualquier intento de fijación dentro del orden categorial, pues no significa una mera naturaleza, sino “*quamdam naturam cum quodam modo existendi*”⁷⁰; este modo de existir es el “subsistir”, que consiste en *per se existere*, existir por sí, por propia cuenta y no *in alio*, como acontece con los accidentes⁷¹. El concepto de persona, incluyendo el “subsistir”, es necesario que incluya, además, el *esse* propio que es su causa: “el *esse*, propiamente hablando, pertenece a la cosa subsistente [*esse autem proprie est rei subsistentis*]”⁷², “el *esse*, propia y verdaderamente, no se atribuye si no a la cosa subsistente por sí misma”⁷³. Y la persona, en tanto que es significada “*per modum subsistentis*”⁷⁴, debe incluir el *esse* como un principio constitutivo suyo: “el *esse* pertenece a la misma constitución de la persona [*esse pertinet ad ipsam constitutionem personae*]”⁷⁵. Poseyendo, pues, la persona los mismos principios constitutivos que el ente, debe considerarse como un cierto ente substancial o subsistente, cuyo constitutivo formal no será “esta” o “aquella” esencia, sino el mismo constitutivo formal del ente, a saber, el acto de *esse*. Es por esto que resulta legítimo atribuir a la hipóstasis racional o persona -aunque en un sentido restringido, pues su extensión no es tan exhaustiva o universal como la del ente- un cierto carácter “trascendental”.⁷⁶

La metafísica tomista de la persona que acabamos de exponer parece encajar perfectamente con la metafísica de la “actividad poética” del Padre Lira. Tratemos de resumir las ideas clave de esta doctrina en algunas tesis:

1ª. El producto de la “actividad poética” se distingue del mero “artefacto” porque en él se deja traslucir la “personalidad” de su “creador”⁷⁷.

2ª. La “actividad poética”, por la cual el “creador” ha dejado estampada la “huella inequívoca de su propia personalidad”⁷⁸ en sus producciones, posee un carácter “trascendental”, pues “implica ciertas relaciones más bien con la existencia que con la propia esencia”⁷⁹ del agente.

3ª. Lo que determina el carácter poético de una obra y la separa de un mero “artefacto” no es un rasgo de tipo formal o esencial:

“Las diferencias específicas no podrían figurar nunca como las mayores en una ontología de tipo existencial como lo es la tomista [...]. Las diferencias formales están llamadas por naturaleza a ceder el paso a las que se fundan en los *grados ontológicos*”⁸⁰.

La diferencia entre la “creatura poética” y el puro y simple “artefacto” no es específica, sino que se manifiesta como “*gradualmente ontológica*”⁸¹; es “poética” aquella obra capaz de traslucir, de algún modo imposible de precisar, el *esse* personal de su “creador”: una fuga de Bach y otra de un estudiante de contrapunto no difieren en nada en lo que atañe a su esencia. En el producto fabricado en serie

70 Santo Tomás, *De Potentia*, q.9, a.3, in c.

71 Santo Tomás, *De Potentia*, q.9, a.1, arg.5.

72 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, III, q.35, a.1, in c.

73 Santo Tomás, *Quodlibet IX*, q.2, a.2, in c.

74 Santo Tomás, *Quodlibet IX*, q.2, a.2, in c.

75 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, III, q.19, a.1, ad 4.

76 Un muy buen resumen de la metafísica tomista de la persona puede hallarse en: Ocampo, Manuel, “Ser persona”, en: Ocampo, Manuel, *Fundamentos metafísicos del orden moran en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino* (Santiago de Chile, Universidad Gabriela Mistral), 2021, 65-102.

77 “El sujeto humano podrá ser considerado como creador sólo en el caso de que sus proyecciones personales sobre los frutos de su actividad cobren relieves comparativamente excepcionales por su intensidad. De otra manera, en vez de un creador encontraremos un simple productor en serie [Lira, *El misterio de la poesía I*, 43]”.

78 Lira, *El misterio de la poesía I*, 40.

79 Lira, *El misterio de la poesía I*, 40.

80 Lira, *El misterio de la poesía I*, 92.

81 Lira, *El misterio de la poesía I*, 92.

prevalecerán los principios configurativos formales, por lo cual, dicho producto deberá catalogarse como perteneciente a un determinado género o especie, mientras que la “creatura poética”, por su carácter “trascendental”, que proviene de su capacidad para manifestar el *esse* del ente personal que la causó, resultará irreductible al orden predicamental. El constitutivo formal de la “creatura poética” en cuanto que “poética” es el *esse* que se trasluce en ella; el de la pieza de artesanía pertenece al campo de los principios esenciales u objetivos.

5. Una disonancia. El cayetanismo de Osvaldo Lira

Lo sorprendente del caso es que, en la doctrina del Padre Lira sobre la “actividad poética”, tan coherente hasta donde hemos expuesto, encontramos un elemento disonante: el *esse* no es reconocido por el autor de *El misterio de la Poesía* como un principio constitutivo ni del *suppositum* ni de la persona. Empecemos examinando el siguiente pasaje sobre la substancia individual: “la analogía existente entre el acto individualizador y el especificador es estrechísima y podemos formularla diciendo que *la materia prima cuantificada es a la forma sustancial lo que la esencia subsistencializada es al existir*. Del mismo modo, la esencia subsistencializada contrae al existir, especificándolo para constituir así en unión con él la esencia individual existente”⁸².

Lira, en este punto, se adhiere a la concepción del *suppositum* y de la persona que Cayetano (1469-1534) expone en sus *Commentaria in Summa Theologiae III Pars* (1522).

En primer lugar, el célebre Comentarista afirma que la naturaleza substancial individual –esto es, la naturaleza de “este” hombre en cuanto que “este” hombre, no en cuanto que “hombre”–, difiere realmente del “*suppositum*” o de la persona: “es preciso decir que alguna diferencia real hay entre esta humanidad [*hanc humanitatem*] [se refiere a la naturaleza humana individual, que es únicamente una parte de lo que hay en “este” hombre] y este hombre [*hic homo*], en la medida que este hombre incluye algo real [*aliquid reale*] que no incluye esta humanidad”⁸³. Hasta aquí no añade nada nuevo a lo que afirma explícitamente el mismo Santo Tomás:

“En todo aquel a quien le puede sobrevenir [*accidere*] algo que no pertenezca a la razón de su naturaleza, en él difiere la cosa [*res*] de aquello que es [*quod quid est*] o, en otras palabras, el *suppositum* de la naturaleza”⁸⁴.

En segundo lugar, este *aliquid reale* que el *suppositum* o la persona añaden a la naturaleza individual es un principio constitutivo *intrínseco* tanto del uno como de la otra: “la personalidad [*personalitas*] de este hombre añade alguna realidad intrínsecamente constitutiva [*aliquam realitatem intrinsece constitutivam*] de la persona humana sobre esta humanidad [esto es, sobre la naturaleza individual]”⁸⁵. De esta manera, la persona o el *suppositum* tendrá dos constitutivos intrínsecos: la naturaleza individual y este *aliquid reale*.

En tercer lugar, Cayetano inscribe este constitutivo intrínseco, no en la línea del *esse*, como hemos venido haciendo hasta ahora, sino en la línea del predicamento de la substancia:

“Esta realidad pertenece reductivamente [o sea, indirectamente] al género de la substancia, del mismo modo que algunas razones constitutivas de las substancias, como racional y otras parecidas, aunque no sea, propiamente hablando, ninguna diferencia [específica], sino que es un término último y puro de la naturaleza de la substancia”⁸⁶.

82 Lira, *El misterio de la poesía I*, 41.

83 Cayetano, “*Commentaria in Summa Theologiae*”, en: *S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M.* Edita (ed. Leonina), Roma, Typographia Polyglotta, 1882-1948, III, q.4, a.2, n.2.

84 Santo Tomás, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c.

85 Cayetano, “*Commentaria in Summa Theologiae*”, n.7.

86 Cayetano, “*Commentaria in Summa Theologiae*”, n.10.

Lo que convierte la naturaleza substancial individual en *suppositum* o en persona es un *terminus ultimus*. Esta naturaleza individual, si bien está perfectamente terminada en cuanto naturaleza, no lo está en cuanto *suppositum* o persona: por esta razón, este algo real que se le añade para completarla no debe pensarse como un principio esencial nuevo –de otro modo, su naturaleza substancial cambiaría–, sino más bien como un “término último” y “puro”.

Por último, podemos señalar que Cayetano atribuye a este constitutivo intrínseco de la persona y del *suppositum* la función de capacitar la naturaleza individual para recibir el *actus essendi*, que así queda excluido de los principios constitutivos del *suppositum* y de la persona. Aquello que añade este “término puro” a la substancia individual a la cual completa y termina es la “subsistencia”, el existir por cuenta propia y no *in alio*; gracias a la subsistencia, la naturaleza individual deviene absolutamente incomunicable e independiente de cualquier otro y, de esta manera, queda dispuesta adecuadamente para recibir el *esse*: “la substancia implica el subsistir por sí [*subsistere per se*], porque por su esencia completa o terminada subsiste. Pero es verdad que de ahí se sigue que la substancia indeterminada, o incompleta, no subsiste por sí, sino que es preciso que sea terminada por su propio término”⁸⁷. La “subsistencia”, que es el constitutivo intrínseco de la “persona” y del *suppositum*, se halla desconectada del *esse*; más bien debe inscribirse –aunque sea, como ya se dijo, *reductive* o indirectamente– en la categoría de la substancia.

Esta posición, como remarca Eudaldo Forment, conlleva una grave dificultad: si la persona o el *suppositum* no incluye el *esse* propio, resulta difícil de explicar que sí incluya –y, además, como principio intrínseco que “termina” y “completa” la naturaleza substancial para que pueda recibir el *esse*– la “subsistencia”, cuando ésta –el existir *in se* y *per se*– es un efecto secundario del acto entitativo.⁸⁸

Osvaldo Lira, en el fragmento anteriormente citado, se adhiere a la posición de Cayetano: del mismo modo que la materia prima cuantificada, que es el “*principium individuationis*”⁸⁹, se halla en potencia respecto a la forma substancial, a la cual contrae individualizándola, y todas juntas constituyen la esencia individual (la esencia de “esta” piedra); de modo análogo, la mencionada esencia individual, una vez subsistencializada –esto es, una vez terminada por la *subsistentia*, que le confiere el carácter de *suppositum*–, se halla en potencia con respecto al *esse*, al que contrae especificándolo, para constituir junto a él la esencia individual subsistencializada existente, a saber, “esta” piedra.

En el caso de la persona, podría pensarse que el metafísico chileno se aparta de Cayetano, pues afirma: “la persona representa siempre y de por sí una realidad de tipo existencial”⁹⁰. No obstante, esta interpretación no sería exacta, pues añade inmediatamente que no hay ninguna persona creada o contingente “que se halle constituida propiamente hablando por su existencia”⁹¹. Entre las dos afirmaciones se puede observar una cierta tensión: en efecto, ¿cómo puede caracterizarse a la persona como “una realidad de tipo existencial”, desconectando al mismo tiempo aquello que la persona añade a la naturaleza singular –la *personalitas* o *subsistentia*– de su propio existir? Si lo propio de la persona en cuanto persona no tiene que ver con el acto de *esse* –al que Lira se refiere con la palabra “existencia”–, ¿por qué afirma, entonces, que “la persona humana –al contrario de lo que ocurre con su esencia o naturaleza– constituye un valor de tipo estrictamente existencial”⁹²?

El Padre Lira argumenta su posición:

87 Cayetano, “Commentaria in Summa Theologiae”, n. 21.

88 Forment, *Ser y Persona*, 208-209.

89 “No cualquier materia es principio de individuación [*principium individuationis*], sino únicamente tal y como se encuentra en los singulares, la materia singularizada por el hecho de existir bajo unas dimensiones determinadas [*materia signata sub determinatis dimensionibus existens*] [Santo Tomás, *De Veritate*, q. 10, a.5, in c]”.

90 LIRA, *El misterio de la poesía I*, 161.

91 LIRA, *El misterio de la poesía I*, 161.

92 LIRA, *El misterio de la poesía I*, 175.

“No queremos afirmar con esto [con la afirmación de que la persona es una realidad de tipo existencial] que la existencia entre de alguna manera en la constitución misma de la personalidad –como lo pretendía erróneamente el cardenal Billot– por la sencilla razón de que ninguna realidad creada podría hallarse constituida por un valor de índole existencial, ya que la condición de esencialmente existente es privativa del Acto puro”⁹³.

La consideración de la persona como ente no impide que se dé en ella una composición acto-potencial entre una naturaleza individual creada y el acto de *esse*. La objeción de Lira sería concluyente si pensáramos a la persona en términos predicamentales, como una cierta naturaleza substancial, pues entonces estaríamos incluyendo el *esse* como un principio constitutivo de su esencia, lo cual, efectivamente, es privativo de Acto puro. La realidad creada, es cierto, no puede hallarse constituida por “un valor de índole existencial”, si la observamos *exclusivamente* bajo la perspectiva de la naturaleza substancial; ahora bien, si la contemplamos con una mirada más profunda, más radical, en cuanto que es, en cuanto que ente, en cuanto que participante de “algo” que no resulta reductible al orden categorial, nos daremos cuenta de que el *esse* –el misterio del *esse*–, sin dejar de estar contraído por la esencia finita que se comporta como su sujeto, es un principio intrínseco suyo.

¿Cómo la hace Lira, pues, para salvar la dimensión trascendental u ontológica de la persona humana? Lo explica así:

“Queremos, sin embargo, dejar de manifiesto un hecho sobre el cual no se reflexiona con suficiente cuidado, y es que, al proceso singularizador efectuado por la subsistencia en el seno de la esencia ya individualizada por la *materia quantitate signata*, deberá añadirse, con el fin de lograr una personalidad ontológicamente hecha y derecha, la existencialización de la esencia ya singularizada”⁹⁴.

Esta declaración resulta algo problemática, pues al sostener que, para lograr “una personalidad ontológicamente hecha y derecha” se requiere la “existencialización” de la esencia singular previamente subsistencializada, parece estar admitiendo lo que antes negaba, a saber, que el *esse* entra en la constitución misma de la persona, tanto de la creada como de la increada.

Conclusión. La resolución de la disonancia

Con todo lo dicho hasta ahora, se ha puesto de manifiesto que la doctrina del autor de *El misterio de la poesía* acerca de la “actividad poética” está, en lo substancial, en consonancia con la metafísica de la persona de Santo Tomás. Con todo, se ha introducido una pequeña corrección: reconocer el *esse* como principio constitutivo de la persona parece más coherente, no sólo con la metafísica del Aquinate, sino también con la propia doctrina de Lira acerca de la “actividad poética”. Si se atribuye a esta actividad un “valor trascendental”⁹⁵, debido a su “clara vinculación con el ser”⁹⁶; si se considera que, a través de ella, el sujeto humano que merezca el nombre de “creador” devendrá capaz de proyectar, sobre unos materiales preelegidos, “la huella inequívoca de su propia personalidad”⁹⁷; y si se sostiene que dicha “huella” no consiste en una determinada configuración formal, reductible a unos procedimientos puramente técnicos, sino en la transparencia en la obra de un elemento misterioso, no objetivo: el *esse* del “poeta”; si se tienen en cuenta todas estas cuestiones, se pondrá manifiesto que la aproximación de Osvaldo Lira a la metafísica de la “actividad poética” de Santo Tomás, resultaría más coherente si se considerase el *esse* como un constitutivo intrínseco del ente personal, y, más

93 LIRA, *El misterio de la poesía I*, 175.

94 LIRA, *El misterio de la poesía I*, 175.

95 LIRA, *El misterio de la poesía I*, 47.

96 LIRA, *El misterio de la poesía I*, 47.

97 LIRA, *El misterio de la poesía I*, 40.

exactamente, como su constitutivo formal, según sugiere Eudaldo Forment⁹⁸. En efecto, el arraigo de la “actividad poética” al núcleo ontológico del sujeto, permite explicar mucho más eficazmente el “carácter trascendental” de dicha actividad y de la propia “creatura poética”.

Bibliografía

- Bofill, Jaume. “D’una teoria de l’acte a una teoria de la relació interpersonal. Notes d’Ontologia. *Convivium*, 17, nº 8 (1964): 23-48.
- Bofill, Jaume. “Fuentes, concepto y método de la Metafísica”. En: Bofill, Jaume. *Obra filosófica*. Barcelona: Ariel, 1967.
- Bonino, Serge-Thomas (ed.). *Revue Thomiste* (volumen monográfico sobre el opúsculo *De natura accidentis*), 1 (2012): 5-231.
- Cayetano. “Commentaria in Summa Theologiae”. En: *S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M.* Edita (ed. Leonina), Roma, Typographia Polyglotta, 1882-1948.
- Del Prado, Norberto. *De gratia et libero arbitrio. Pars secunda. Concordia liberi arbitrii cum divina motione*. Friburgo de Suiza, Ex Typis consociationis Sancti Pauli, 1907.
- Derisi, Nicolás. “La Causa”. *Sapientia*, 41 (1986): 5-10.
- Forment, Eudaldo. *Ser y Persona*, Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 1983.
- Forment, Eudaldo. “En el centenario de ‘La tradició catalana’ de Torras i Bages”. En: *Espíritu*, 106 (1992): 139-152.
- Forment, Eudaldo. “La persona humana”. En: Lobato, Abelardo (ed.). *El pensamiento de Santo Tomás para el hombre de hoy. Tomo I. El hombre en cuerpo y alma*, Valencia, EDICEP, 1994, pp. 685-954.
- Forment, Eudaldo. “El mal moral y la persona humana”. *Revista Internacional de Filosofía Teórica y práctica*, 2, nº 2 (2022): 11-32.
- Lira, Osvaldo. *El misterio de la poesía I. El poeta*. Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad, 1974.
- Lira, Osvaldo. *Ontología de la ley*. Santiago de Chile: Editorial Conquista, 1986.
- Ocampo, Manuel. *Fundamentos metafísicos del orden moral en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*. Santiago de Chile: Universidad Gabriela Mistral, 2021.
- Tomás de Aquino. *Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia, iussi impensaue Leonis XIII P.M.* Edita. Editori di San Tommaso. Ad Sanctae Sabinae, Roma, 1880 y ss.
- Tomás de Aquino. *S. Thomae de Aquino Opera omnia. Corpus Thomisticum* (ed. E. Alarcón), Pamplona, 2000 y ss: corpusthomicum.org.
- Torras i Bages, Josep. “Carta sobre el ‘motu proprio’ de Pío X ‘Doctoris angelici nemo’” en: Torras i Bages, Josep. *Obres Completes*, vol. X, Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1994, pp. 94-98.

98 Forment, Eudaldo, “El mal moral y la persona humana”, *Revista Internacional de Filosofía Teórica y práctica*, 2, nº 2, (2022), 11-32.