

La fundamentación tomista-trascendental del Absoluto en José R. Sanabria

The Thomistic-Transcendental Foundation of the Absolute in José R. Sanabria

Jacob Buganza
Instituto de Filosofía, Universidad
Veracruzana, Xalapa, México
jbuganza@uv.mx
ORCID: 0000-0001-7382-9723

DOI: <https://doi.org/10.53439/stdfyt54.27.2024.123-142>

Resumen: En el marco del centenario del nacimiento de José Rubén Sanabria, nos ha parecido conveniente estudiar algún aspecto de su amplia obra filosófica. En su libro *Filosofía del Absoluto*, el filósofo michoacano hace gala de un manejo envidiable de la fecunda tradición tomista desarrollada a lo largo del siglo XX denominada “tomismo” o “realismo trascendental”. Uno de los aspectos más interesantes y que mayor discusión ha desatado es el de la fundamentación ontológica del ente. En este trabajo se retoma esta parte de la disputa, recuperando no sólo los pasajes centrales sobre el tema que elabora el propio Sanabria en la obra mencionada, sino también algunas de las posiciones de Johannes B. Lotz y Emerich Coreth, a los que sigue abundantemente en esta obra.

Palabras clave: ser, ente, Absoluto, tomismo, realismo trascendental

Abstract: In the context of the centenary of José Rubén Sanabria's birth, we found it fitting to study some aspect of his extensive philosophical work. In his book *Filosofía del Absoluto*, the Michoacan philosopher showcases an enviable mastery of the fruitful Thomistic tradition developed throughout the 20th century, known as “Thomism” or “transcendental realism”. One of the most interesting aspects that has sparked the most discussion is the ontological foundation of the entity. This paper revisits this part of the debate, recovering not only the central passages on the topic elaborated by Sanabria himself in the aforementioned work, but also some positions of Johannes B. Lotz and Emerich Coreth, whom he extensively follows in this work.

Keywords: being, entity, Absolute, Thomism, transcendental realism

Recibido: 19/07/2024
Aceptado: 17/09/2024

Introducción

El padre José Rubén Sanabria es una de las mentes de la filosofía mexicana que más se destaca por su sistematicidad¹. Cualquiera puede advertir que ha legado, a través de sus escritos, una concepción completa de la filosofía, planteando sus principales problemas, desarrollando sus soluciones y adscribiéndose personalmente a alguna de ellas. Ejemplos claros son sus obras más editadas, a saber, *Introducción a la filosofía*, *Ética* y *Filosofía del hombre*. En su *Introducción a la filosofía* (2001) se plasma cómo visualiza las distintas partes de esta disciplina y las soluciones principales que suscribe; ella sirve como marco general de su pensamiento y mucho provecho provoca su lectura. Ahora bien, aun cuando el tema a tratar en este trabajo no sea del todo novedoso (Beuchot, 2002, pp. 181-196), a saber, la reflexión ontológica sobre su teología racional, es menester retrotraerlo, dado que marca un momento importante en el campo de la especulación metafísica desempeñado en México. Además, existe otra razón: sobre la teología racional, que es la parte más elevada de la metafísica, escribe un tratado completo, cuyo título es *Filosofía del Absoluto* (1966). Es verdad que no es posible, en un trabajo breve como el presente, traer a cuenta todas las tesis que plantea en dicho libro. Este artículo se limita más bien a vislumbrar, y en algunos puntos a exponer con cierto detalle (recuperando sobre todo los planteamientos metafísicos de Johannes B. Lotz y Emerich Coreth), cuál es el fundamento de la racionalidad de la teología desde la perspectiva de Sanabria.

En tierras mexicanas históricamente se han elaborado trabajos de alta especulación metafísica, especialmente de teología racional –piénsese, por ejemplo, en el padre Naranjo en el remoto siglo XVII (Naranjo, 1994)–, uno de los cuales es la el mencionado *Filosofía del Absoluto*. La indagación racional sobre la existencia de Dios tiene un componente antropológico de capital importancia, en lo que sigue a lo más granado del existencialismo cristiano. Mauricio Beuchot (1994) lo considera como “personalista existencial” (p. 243)²; Juvenal Cruz (2001) lo identifica como un “fenomenólogo trascendental” (p. 155). Ambas descripciones se plasman a las claras en su *Filosofía del Absoluto*, aunque

¹ Nace en 1924 en Santa Clara del Cobre, Michoacán. Padre josefino, en cuyo seminario estudia. Posteriormente continúa su formación en Roma, tanto en la Universidad Gregoriana como en el Ateneo Angelicum (Beuchot, 2004, pp. 90-93).

² De esta manera, le parece que lo separa del “existencialismo” propiamente dicho. Sobre el personalismo de Sanabria ver Forment (2002, pp. 271-304).

en esta obra se mantiene muy cercano al tomismo trascendental en la línea de Lotz, Coreth, Rahner). Ciertamente, para él, el hombre se vuelve más auténticamente humano cuanto más echa raíces en Dios; por el contrario, se niega a sí mismo al negar al Absoluto. El problema de la muerte de Dios preconizado por Nietzsche en *La gaya ciencia*, es enfrentado con decisión por Sanabria. La época actual se caracteriza por no asombrarse de la muerte de Dios; se ha pasado de una visión religiosa del cosmos (como la sostenida por los antiguos y los medievales), a una antropocéntrica, ya prevista por el humanismo renacentista aceptada cada vez más en las filosofías contemporáneas, habituadas progresivamente al nihilismo. Pero el nihilismo es absurdo, porque siempre hay algo, en este caso el hombre; y si el hombre no se ha dado el ser a sí mismo, puede buscarlo en lo trascendente, aun a pesar de las limitantes cognitivas del ser humano mismo. El hombre “es un ser acosado por la trascendencia que niega o de la que huye; pero todos los caminos que busca para la superación de sí mismo le llevan, sin que él lo pretenda, hacia el Absoluto” (Sanabria, 1966, p. 16)³.

El problema filosófico de la demostración de la existencia de Dios

Sanabria se enfrenta al problema de demostrar la existencia de Dios asumiendo por demostración el volver evidente, mediante el raciocinio, lo que de inicio no lo es. Arrogando la más granada tradición metafísica, la demostración puede ser física, matemática y metafísica. El razonamiento metafísico y, por ende, la demostración que le es propia, es la más abstracta, más que la demostración matemática, que no deja de servirse de imágenes para efectuar

³ Cabe observar a Sanabria que el uso a veces indistinto de “ser” y “ente” conduce a la confusión. Por supuesto que él conoce sobradamente la llamada “diferencia ontológica”, pero el empleo inconstante de los términos con sentido preciso, en metafísica, generan este desconcierto. Lo correcto sería referirse al hombre como un “ente acosado por...”. Heidegger suele reprochar a la metafísica occidental el pasar por alto la diferencia ontológica, es decir, en preguntarse por el ente y su esencia y descuidar al ser, siendo el ser aquello que fundamenta al ente en cuanto ente, y aquello a partir de lo cual se vuelve inteligible el ente. De ahí su célebre reproche del olvido del ser, esto es, de nihilismo en la metafísica occidental: al olvidarse el ser, la metafísica trataría con la nada. Es verdad que muchas formas que ha adquirido la metafísica han descuidado al ser para concentrarse en el ente, de manera que llevan a la metafísica hacia el nihilismo; les hace falta trascender al ente para alcanzar al ser. Sobre todo tiene razón Heidegger en su reproche a todas las escuelas metafísicas esencialistas que siguen las normas de Wolf, pero de ninguna manera resulta acertado tachar de olvido del ser a la metafísica escolástica representada por Tomás de Aquino.

su cometido. Partiendo de la noción de Dios como un Ser absoluto, personal y transmundo, Sanabria se pregunta si es posible saber que existe, pues transgrede justamente a la experiencia: ¿no, más bien, es accesible mediante la reflexión metafísica? Muchas corrientes filosóficas lo rechazan: para ellas, es imposible conocer un ente trascendente a la experiencia sensible. Evidentemente, Sanabria asevera que sí es posible conocer a un ente absolutamente trascendente, contrariando las posiciones de los empiristas, idealistas, materialistas, existencialistas y neopositivistas. No es menester en este momento revisar las réplicas que el michoacano dirige a sus adversarios. Baste retener, para fines discursivos, que el entendimiento humano tiene, como objeto formal, al ser, el cual es metaempírico; por ende, no todo lo que conoce el hombre se restringe a lo que le otorga la experiencia sensible. Naturalmente el entendimiento humano trasciende las limitaciones espacio-temporales.

Para afirmar al Absoluto, se requiere la experiencia del ser y del principio de causalidad. El ente humano no es simple y llanamente, o sea, no existe en bruto, sino que se cuestiona por el ser, se pregunta por sí mismo, por los otros entes y, en general, por el hecho de que las cosas sean. Su existencia no se limita a ser como un acontecimiento, sino que tiene consciencia del ser y se pregunta por él; el único punto de partida de la metafísica es, por ello, el hombre (Sanabria, 2001, p. 231). De manera radical, es verdad, el hombre se pregunta por el ser. En esta temática, Sanabria (1966) sigue las posiciones tomistas de Rahner y Coreth, especialmente de este último: “esto es así porque el ser se manifiesta al hombre en la pregunta y entonces el hombre *es* precisamente en cuanto se pregunta por el ser; más aún, el hombre es como la *pregunta por el ser*” (p. 43). La pregunta por el ser, para Coreth (1964), implica un cierto pre-saber, es decir, que de antemano se conoce algo del ser, aunque sea atemáticamente (p. 47). Es cierto que, al tratarse de un pre-saber, no se han explicitado todos sus caracteres (no sus componentes, porque entonces habría una ciencia de lo más fundamental al ser, lo cual es absurdo); pero al tratarse de un pre-saber, al menos se trata de un saber atemático o implícito. Por tanto, se debe transitar del pre-saber atemático al saber temático, y esta tematización parte del objeto de la metafísica considerado atemáticamente en la misma pregunta por ella misma. Ahora bien, la pregunta por el ser del ente, por la totalidad de los entes, conduce irremediabilmente a buscar el fundamento último del ente.

Explica más profusamente el filósofo michoacano:

El ser todo lo envuelve, todo lo explica, todo lo funda. Y el hombre experimenta (en una experiencia originaria) que está inmerso en el ser

porque el ser es el sentido inmanente de todo lo que de cualquier modo es, aunque sólo después, mediante la reflexión, se podría explicar qué es propiamente el ser. Esta experiencia originaria del ser es condición de posibilidad de la afirmación del Absoluto. (Sanabria, 1966, p. 44)

Ahora bien, la misma experiencia trae consigo la vivencia de la causalidad. Es cierto que durante la modernidad la enorme y variada clasificación medieval, que recupera de Aristóteles las cuatro causas, se reduce a la causalidad eficiente, y hasta esta última es cuestionada por el empirismo de Hume; sin embargo, estas objeciones pueden superarse porque la causalidad tiene su fundamento en la vivencia. El hombre experimenta de continuo que las cosas son causadas, precisamente. A partir de esta experiencia, que no deja de implicar la dimensión intelectual, la metafísica ha elaborado el llamado principio de causalidad. Sanabria, siguiendo a Lotz, dice que consiste: “El ente contingente, en cuanto tal, exige una causa eficiente” (p. 45). Lo contingente pide ontológicamente lo necesario, siendo lo primero lo que no incluye en sí la razón de su ser. Así pues, la causa es lo que influye en que algo contingente posea el ser; es una especie de comunicación la del ser. Sanabria reflexiona sobre la validez metafísica del principio de causalidad en densas páginas, en las que lo justifica discutiendo con el determinismo y el indeterminismo en la bibliografía física y filosófica más reciente hasta su tiempo. Pero lo que interesa de momento es la afirmación del Absoluto.

El juicio: lugar de develación del ser

La afirmación acontece en el acto judicativo. Así lo ha mantenido la tradición aristotélica y, en seguimiento suyo, el tomismo trascendental: la verdad, la afirmación, se da en el juicio, y está compuesto por dos elementos al menos, a saber, el ente y lo que le compete, unidos por un tercero que es la cópula, como explica claramente Lotz (1963) en su *Ontología*:

Ita tria elementa in iudicio enuntiantur; elementis logice sumptis, scilicet subiecto, praedicato et compulae subsunt in iudicio primigenio elementa ontologiae sumpta, scilicet res singularis, quidditas seu essentia specifica et ens tamquam aliquid, cui competit ese. (p. 47)

La afirmación o juicio de Sanabria (1966) es: “entendemos por Absoluto el ser que necesariamente excluye toda relación real a otro” (p. 53). En

efecto, lo Absoluto no depende de nada: por eso el término es adecuado. En el juicio se da cita la verdad y, en consecuencia, el ente se manifiesta en él, pues lo nuclear del juicio es el ser. A propósito de los juicios existenciales y esenciales, expone el autor:

El juicio existencial expresa plenamente el sentido primordial del ser: existir; pero al mismo tiempo indica dualidad en cuanto que distingue entre ser y sujeto [...]. El juicio esencial no sólo expresa que el ser conviene al sujeto, sino también el modo como le conviene.

En estas líneas lucidísimas se compendia la tradición metafísica de la que Sanabria extrae provecho. En efecto, es tesis de la escuela tomista que en la realidad el ente es síntesis de elementos o coprincipios, y que el juicio, si es verdadero, refleja tal síntesis. Por ello, con toda pulcritud asienta Sanabria:

La síntesis real reduce el ente a la esencia y la esencia, a un objeto singular; en cambio, la síntesis judicativa reduce el objeto singular a su esencia y ésta, al ente. De lo cual se deduce que el ser es el que en el juicio ejerce una función unitiva y predicativa. Esencia y ser son elementos distintos en el juicio. Por eso al sujeto le conviene el ser de una determinada por la esencia y así el sujeto no es el ser sino una participación limitada del ser; por otra parte, la esencia incluye solamente determinadas posibilidades del ser y por lo mismo no coincide con el ser, sino que es una participación limitada del ser. Así se conoce la esencia ya no en su contenido, sino en su relación al ser. (p. 54)

Mientras que el concepto llega a lo nuclear del fenómeno, el juicio llega hasta el ser. Aquí la posición de Sanabria recuerda a la de Lotz (Buganza, 2022). El movimiento que elabora el filósofo michoacano consiste en hacer ver que, en el juicio, donde del ente se manifiesta el ser, es absoluto, en el sentido de que, una vez puesto en el ser, lo está de manera absoluta, o sea, ontológicamente: el ente es tal por ser partícipe del ser. Por ello, para Sanabria, el ser es una posición absoluta, pues el ente se funda ahí, en el ser: el ente se afirma, en el juicio, en el horizonte del ser:

Y el ser a su vez no se re-vela sino como el horizonte de la afirmación o como el fundamento, la razón, del ente. Luego el ser es lo que trascien-

de infinitamente al ente, y, al trascenderlo, lo funda. Luego el ser es la condición de posibilidad del juicio. (Sanabria, 1966, p. 55)

No es sólo condición de posibilidad del juicio, sino que lo es del ente, de manera radical. Es más, el juicio tiene validez porque se sustenta en el ser y este último tiene tal *positio absoluta*, como recalca Lotz (1963): “*Ipsum esse ergo est absolutum, quatenus ei de se nihil op-ponitur*” (p. 91). Nada, pues, se le opone al ser. Precisamente por ello, el juicio, por más que sea formulado por un ente finito sobre un ente asimismo finito, tiene carácter absoluto por afianzarse en el ser. Supera, pues, los estrechos límites de cualquier entidad, de cualquier esencia; el ser es, pues, lo que está allende a la esencia, precisamente. De esta guisa, el intelecto se instala en una perspectiva absoluta y puede formular afirmaciones sobre el ente en cuanto ente. El hombre experimenta de manera inmediata al existente, al ente, y lo puede hacer por abarcarlo en el horizonte del ser. Así pues, la experiencia del ente tiene sentido y es posible porque se tiene experiencia del ser. En otras palabras, aunque la propia experiencia es óptica, o sea, refiere al ente, no lo es exclusivamente: también la experiencia es ontológica, ya que la manifestación del ser hace posible la experiencia del ente. Así, en la misma experiencia óptica se encierra la experiencia ontológica, que es su origen y condición de posibilidad, esto es, implica siempre la co-experiencia atemática del ser, y es justamente una condición de posibilidad en términos del realismo trascendental; porque la co-experiencia del ser es el inicio de la experiencia en sentido amplio. El ser se co-experimenta atemáticamente y por ello es el origen de toda experiencia. Es condición de posibilidad de la auto-experiencia, y ésta, a su vez, de la experiencia objetiva; en esta última también se experimenta atemáticamente el ser. Lotz (1982) resume su posición diciendo:

En la experiencia que se dirige a los objetos encontramos una doble vuelta trascendental que se desarrolla atemáticamente y que, mediante la reflexión concomitante, avanza hasta la co-experiencia del Yo e, incluida en ella, hasta la co-experiencia del ser. Según esto, la experiencia trascendental no se añade en un momento posterior a la objetiva, sino que, por el contrario, es siempre co-realizada en ésta como su condición de posibilidad. La transformación de lo co-experimentado en experimentado o de lo atemático compete a la reflexión explícita. (p. 60)

Sanabria (1966) explora la cuestión, que se desprende de lo anterior, de si acaso hay experiencia del ser, pues habitualmente se sostiene que el ser

se abstrae a partir del ente, y esta abstracción tiene carácter conceptual o, mejor, esencial: nos parece más adecuada esta última denominación para inteligir el problema. Pide expresamente distinguir:

entre abstracción categorial y abstracción supracategorial. La primera abstrae completamente el contenido de lo concreto y produce una pura noción abstracta; la segunda se refiere a un contenido que, sin dejar de ser abstracto, incluye aun lo concreto que se capta implícitamente en aquél. En este caso el contenido no es puramente abstracto, sino abstracto-concreto. (p. 56)

La abstracción categorial, entonces, prescinde de la existencia, en cuanto se queda exclusivamente con el contenido esencial, mientras que la abstracción supracategorial equivale al *esse* que la mente capta de manera cuasi-intuitiva y sin la cual no puede enjuiciar la entidad. En el espíritu de la filosofía de Lotz parece vincularse a la postura según la cual el ser no debe confundirse con la esencia, pues incluye todos los modos de ser; en consecuencia, se sustrae a la abstracción total, propia de la esencia. Al ser corresponde la abstracción formal, en cuanto ésta alcanza sus últimas consecuencias (*abstractio formalis*). Esta abstracción es tal en cuanto separa no lo universal en relación a lo particular, sino la forma o acto en relación al soporte.

Puede entenderse como una descomposición exclusivamente lógica, análoga a la que se da entre *homo* y *humanitas*. En este caso, el pensamiento se mueve dentro de los márgenes de lo concreto, lo cual sucede también en el caso del ser cuando se distingue del ente, pues el ser puede entenderse como acto de la esencia (*actus essentiae*), ser de la cosa (*esse rei*), ser propio de la cosa (*esse suum*). Es el ser que se une a la esencia en cuanto recibido o con el ente en cuanto receptor. Este ser depende del ente, pues no puede subsistir sin él. De esta manera, la abstracción formal sólo conduce a concebir un acto o forma que se realiza, un modo concreto o especial, lo cual es aplicable a todas las esencias mundanas, pero no al *ipsum esse*. El acto de ser (*actus essendi*) no se limita a una esencia finita, sino que es el ser que subyace al acto de la esencia (*actus essentiae*): “En el ser de la cosa o del ente subyace el ser mismo (*ipsum esse*) y en el ser propio de un ente el ser común a todos (*esse comune omnibus*)” (Lotz, 1982, p. 109). Para acceder al ser mismo es preciso superar la sola descomposición lógica y penetrar en el fundamento, lo cual significa trascender lo concreto y alcanzar la forma o acto en sí y por sí. En este plano más profundo el ser ya no depende del ente, sino que es absolutamente independiente

de todo ámbito óntico. Se supera así el recinto de lo concreto o limitado, y se alcanza lo absoluto o universal; el ser ya no está limitado al ente, sino que precede y abarca la tensión entre el ser como *actus essentiae* y la esencia. En consecuencia, hay dos modos de abstracción formal, a saber, el “impropio” y el “propio”; en la abstracción impropia la forma se mantiene inserta en lo concreto, mientras que en la propia la forma lo trasciende. La abstracción formal está implícitamente presente en la experiencia óntica, de manera que el ser es el trasfondo atemático, mientras que el ente aparece en primer plano de manera temática.

Lotz propone asimismo distinguir, al igual que en la experiencia eidética, dos grados de reflexión explícita, a saber, la reducción y la abstracción en sentido estricto. La reducción significa un desplazamiento del punto de vista, pasando del ente como centro de atención al ser como nuevo centro de atención, aunque el ser no se visualiza sino en el ente. En la abstracción formal propia, se trasciende todo ente y se alcanza el ser mismo ilimitado. Pero, ¿cómo puede darse realmente la experiencia del ser mismo, si es que trasciende todo ente? Mientras que el ser propio del ente se concibe desde el punto de vista limitado del ente en cuestión, es posible también, a partir de lo anterior, experimentar al ser mismo ilimitado, es decir, sin referencia al ente, con lo cual se alcanza el punto de vista absoluto, o sea, no limitado, parcializado o relativo al ente. Siendo así, la realidad del ente se experimenta cuando se experimenta la realidad de su propio ser, y con ello el ser mismo o *ipsum esse*. Y es que, sin la experiencia de la realidad del ser mismo, no se experimentaría la realidad del ente: “La experiencia ontológica del ser-mismo es realmente experiencia, porque *en el ente, y gracias a la mediación de su ser propio*, encontramos y experimentamos *el ser-mismo como algo real*” (p. 112). Esto es lo que Sanabria considera el tránsito de la experiencia óntica a la ontológica. En efecto, el ser, para él, es captado por la abstracción supracategorial. El ente está inmerso irremediablemente en el ser, sin el cual no puede justamente ser: el ente es tal porque está vinculado necesariamente al ente: la experiencia del ser se da mediada por la experiencia óntica, por la experiencia del ente, que es siempre concreto: el ser, de hecho, se concreta en cada ente, en cada esencia, diría el tomismo.

No le falta razón a Sanabria (1966) para decir:

El hombre, pues, experimenta explícitamente al ente, pero al mismo tiempo experimenta al ser como horizonte o como fundamento de posibilidad del ente. A pesar de que el ente se funda en el ser, del que procede el descubrimiento de todo ente, el ser en su esencia queda oculto;

él es el que hace posible la experiencia del ente, aunque él mismo no es experimentado directamente. (p. 56)

Es verdad que lo que experimenta el hombre de manera directa es al ente, pero es imposible que lo experimente si no es merced al ser, de guisa que, por paradójico que parezca, para experimentar al ente es preciso hacerlo mediante el ser. El ser está presupuesto, y por ello considera Sanabria que es absoluto, aun cuando deja sin responder por qué el hombre capta supracategorialmente al ser, o en terminología más clara, por qué el ente inteligente intuye al ser y, a partir de él, capta como partícipes del ser a los entes. Esta carencia en la teoría que presenta Sanabria en nada obsta para admitir, por otro lado, que el ente es lo condicionado respecto al ser y que este último es, por oposición, lo incondicionado o, mejor, absoluto:

El ente se da siempre en relación al ser, es relativo; el ser, como se refiere a sí mismo, es absoluto. El ente participa de una manera limitada del ser; el ser es la plenitud ilimitada de la que participa cada ente. El ente se revela iluminado por el ser; el ser es lo que ilumina a todo ente y sin embargo él queda en la clara noche de su propio misterio.

Así, siguiendo la filosofía tomista, puede decirse que el principio primero del ente es el ser, porque el ente es aquello que tiene el ser. De hecho, la noción generalísima de ente es *id quod habet esse* o *id quod participat esse*; y aunque la metafísica tiene, según Aristóteles, al ente como objeto, para santo Tomás la óptica adecuada para abordarlo es a partir del *esse*, por lo cual el ser entra en la metafísica en cuanto constitutivo primario, pues en él se expresa el ente, todo ente, esto es, el ente concreto y real, y expresa toda su riqueza en cuanto actualmente se vuelve partícipe del ser. Que el ser quede en la noche de su misterio, según la expresión de Sanabria, se debe no al ser mismo, nos parece, sino al intelecto que lo capta, en este caso al intelecto humano. Para la Mente de Dios, en cambio, no hay misterio alguno, sino que el ser es captado *quoad se*, sin penumbra alguna; lo que es oscuro, en realidad, es el ente: el ser es luz, como dice Sanabria, y por él es que el ente es iluminado, el cual, *per se*, es opaco, oscuro, nada, sin la luz del ser.

El paso del ser al *Ipsum esse subsistens*

Para santo Tomás, el ser es la raíz y perfección absoluta; en consecuencia, no es la perfección mínima del ente común. El ser es la perfección com-

pleta, la perfección máxima: no hay forma alguna que esté al margen del ser, no hay ninguna forma sin el ser. La forma es tal cuando tiene ser y sólo se da ella cuando está en acto, y el acto es el núcleo del ser. De esta manera el Angélico se enfrenta a la metafísica esencialista, sobre todo a la de Avicena, a la que tanto aprecio tiene, pero al mismo tiempo le señala sus límites y errores, y el principal de ellos es considerar que el ser es un accidente de la esencia. El ser no es un accidente, como sostiene el esencialismo, sino que es la actualidad de toda forma existente. Dice el Aquinate que “Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum [todo lo participante se relaciona a lo participado como la potencia al acto]” (*Quod*, III, q. 8); y si la potencia se relaciona con la esencia y el acto con el ser, se sigue que toda esencia se relaciona al ser como lo participante a lo participado. Este argumento puede reelaborarse desde la perspectiva del ser, pues lo que se participa es esto último y lo participado es el ente. Como hacen los realistas trascendentales, Sanabria (1966) añade un engrane más a su argumento diciendo que: “la experiencia óptica con-lleva la experiencia ontológica en la que se nos revela el ser indeterminado; pero el ser indeterminado nos lleva al ser determinado que es el ser subsistente, el Absoluto, Dios” (p. 56), que en la tradición tomista es el Acto puro. Desde la perspectiva de Johannes Lotz, el *ipsum esse* se presenta en el *esse participatum*, el cual asume algunos modos de ser, pero no los agota todos. Santo Tomás, a diferencia de Heidegger, sostiene lo siguiente en la lectura el jesuita alemán:

nos conduce ya hasta el último sentido del ser, porque nos conduce en último análisis a lo que llama *Ser subsistente*. Ser subsistente es Dios; por tanto ha conducido la investigación del ser hasta el conocimiento de Dios. Santo Tomás nos dice: tenemos ante nuestro conocimiento los entes del mundo; en los entes del mundo, el ser que está como *inmanente* en ellos es ser *participado*. Es la teoría filosófica de la participación. Santo Tomás, pues, encuentra en los entes del mundo el ser inmanente y esto es el ser participado. Así es conducido por estos seres participados al Ser trascendente, a la última fuente de todos los entes, y este Ser trascendente es el Ser del cual participan todos los entes del mundo. Este, del cual participan todos los del mundo, se llama *Ser no-participado* y Ser subsistente, el ser que está *sobre sí mismo*, el ser que es *un ser que se basta*, que es autosuficiente, y por ello es primer origen o primera fuente de todos los entes. Los entes nos muestran el ser participado inmanente y nos conducen al Ser trascendente, no participado, del cual participan todos ellos. Esta filosofía

del ser y de la participación no es conocida bastante por Heidegger, y por ello cree que toda la tradición filosófica de Occidente es una tradición que yace en el olvido del ser. (Lotz, 1961, p. 99)

El Aquinate se percata del ser con toda claridad al decir que el ser participado *esse habet, sed non est esse*. Expone el propio Lotz (1982) en *La experiencia trascendental* a propósito de esta doctrina:

Esta estructura se plasma en la dualidad de *esencia y ser* (*quod essentia sua differat a suo esse*), dualidad en la que la esencia es la medida en que a un ente le corresponde el ser. La esencia finita se distingue del ser porque queda rezagada, en una u otra medida, con respecto a la infinita plenitud de aquél. Más en particular, la esencia se comporta como potencia o receptividad con respecto al ser que le está ordenado (*potest habere esse*). Y, a la inversa, el ser se comporta con la esencia como el acto que la conduce a la realidad (*actus essentiae*). El acto está ya ordenado a la esencia y se encuentra limitado según la medida que corresponde a la misma, por lo que es el *ser propio* del ente correspondiente (*esse suum*). Subyacente y activo en éste se encuentran necesariamente el acto de ser (*actus essendi*) o el ser mismo (*ipsum esse*), que, por sí mismo, no está ordenado a ninguna esencia finita ni se encuentra limitado por ella, pero que, al mismo tiempo, no se le contrapone como algo extraño, sino que, en cuanto plenitud absoluta, es el fundamento de posibilidad también de la esencia y, por tanto, trasciende y fundamenta la distinción de la esencia con respecto al ser que le es propio. (p. 101)

Es evidente que Tomás de Aquino alcanza la diferencia ontológica, que parte del ser participado y, a través de la experiencia óptica, alcanza la experiencia del ser mismo u ontológica. Ciertamente, el Aquinate llega al *esse subsistens vel divinum* de la experiencia metafísica, a través del *ipsum esse*, y este es el camino que buscan seguir los realistas trascendentales. En el caso del ser divino, el ser adquiere su plenitud porque no se le escapa ningún modo de ser y, por tanto, es Acto puro (sobre este punto se vuelve al final del trabajo). En consecuencia, en el caso de Dios el ser es el Ser mismo. Pero el ser mismo y el ser subsistente no son equivalentes, pues el primero admite ulteriores determinaciones que en el segundo son imposibles. Si Tomás de Aquino no afirmara esto, caería irremediabilmente en el ontologismo y, con él, los tomistas trascendentales. La experiencia ontológica es una transición entre la experiencia óptica hacia la experiencia metafísica. En efecto, luego de la descripción de la

experiencia ontológica, se advierte la transición hacia la experiencia metafísica, pues en el *ipsum esse* se anuncia otro *para-sí*, que Tomás de Aquino designa como *Ipsum esse subsistens*. A la experiencia metafísica corresponde el Ser subsistente, pues es su campo de manifestación, y este mismo Ser subsistente es el objeto hacia el que se enfoca la experiencia susodicha.

Siguiendo una posición análoga a la de Lotz, Sanabria argumenta básicamente cuanto sigue: por la experiencia del ente se descubre la experiencia del ser, y por la experiencia del ser se descubre su fundamento, que es la experiencia metafísica, pues si el ser es absoluto, debe tener por fundamento algo Absoluto, precisamente, y no puede ser otro que el *Ipsum esse subsistens*, como lo denomina la tradición tomista retomando la enseñanza de los Padres de la Iglesia, en especial de san Juan Damasceno. Para el Aquinate, el ser mismo se fundamenta en el ser subsistente, mientras que, para Heidegger, por ejemplo, no hay fundamentación ulterior, en definitiva. La exposición de Sanabria (1966) se enfoca a lo esencial de este paso:

En el ente el ser se revela al hombre necesariamente, aunque no plenamente. Por eso el hombre siempre está en busca en camino hacia el ser y no se detiene definitivamente en los entes porque él busca al ser. Y como la experiencia del ser lleva una implícita co-experiencia de todo lo que de alguna manera está contenido en el ser, el ser subsistente, origen primordial del orden total del ser, queda implícitamente co-experimentado en toda experiencia ya que el abstracto-concreto del ser indeterminado contiene de la manera más profunda la relación trascendental de todo ente finito al ser subsistente. (p. 56)

En suma, para que el ente sea, requiere del ser, y puesto que hay ser, entonces hay Ser subsistente absoluto. La misma experiencia óptica exige, pues, la existencia del Absoluto. En la misma experiencia óptica se encierra la experiencia metafísica. Negar la experiencia metafísica significa negar la experiencia ontológica; negar el ser subsistente significa negar al ser mismo. En la experiencia ontológica se co-realiza la experiencia metafísica (que no es la experiencia religiosa, por cierto).

El doble nivel de fundamentación del ente

Es evidente que, para poder exponer los contenidos anteriores, el lenguaje es central, y el juicio, en cuanto operación intelectual, imprescindible,

como se ha visto. El discurso es, pues, esencial, y es lo que dota de racionalidad a la teología entendida como culmen de la metafísica. El discurso metafísico devela las implicaciones de la experiencia óptica y alcanza hasta la experiencia metafísica: esto significa que el ente finito tiene su razón de ser precisamente en el Ser subsistente. El discurso filosófico tiene por cometido tematizar lo que implícitamente se contiene en la experiencia, siendo la más inmediata precisamente la óptica. Así pues, el discurso es el que establece las relaciones entre el ente y el Ser. Así, se pone de manifiesto que el ente, el cual se experimenta de manera inmediata, encierra una mediatez, a saber, la del ser: no puede haber ente sin ser, como se ha dicho, pues el ente es aquello que participa del ser, sin agotarlo, ciertamente. Por ello, como piensa Sanabria, la primera fundación del ente se sitúa en el ser, en cuyo marco u horizonte infinito se encuadra. Pero aquí brota la necesidad de afirmar una segunda fundamentación, y en esto el filósofo michoacano redacta, con una claridad meridiana, el problema y, en consecuencia, la necesidad de la segunda fundamentación del ente en el Ser subsistente. No puede menos que citarse extensamente el siguiente pasaje:

Parece que hay contradicción, ya que el ser que da razón del ente no existe, mientras que el ente en sí existe o subsiste. Mas un ser que carece de la subsistencia por la que el ente es, no es ser. Si se dice que el ser subsiste en el ente que funda, respondemos que en tal caso lo que subsiste propiamente es el ente y no el ser. Y si el ser no es ser, el ente no es ente porque el ente es aquello que tiene ser y en tanto es en cuanto tiene ser. Por tanto, un ente que sea ente en fuerza de un ser que no es ser, es un ente que no es porque no tiene ser, ya que el ser no es. Luego nada sería. Luego, para evitar este absurdo tenemos que concluir: para que el ente sea ente es necesario que el ser sea ser y para que el ser sea ser es necesario que se dé el ser subsistente. (Sanabria, 1966, p. 57)

Lo contrario sería absurdo: en efecto, si no hubiera Ser subsistente, entonces no habría ser y, por tanto, no habría ente; en consecuencia, habría nada: pero la experiencia misma muestra que hay algo, luego tiene que haber Ser subsistente. Resultaría todavía más deseable afirmar, con un lenguaje más diáfano, que el ser se puede manifestar ideal y realmente, de guisa que el ser ideal existe precisamente así, a saber, en cuanto idea, y precisamente la idea requiere de una mente que la conciba (así se evita también la posible contradicción, expuesta por Sanabria, de que el ser no es ser: el ser ideal es

de una manera distinta al ente real). Si se trata de la idea de ser, y esta última es infinita pues abarca a todos los entes idealmente, en consecuencia, debe haber una Mente infinita que conciba esta idea como abstracción suya, pues la Mente es Real, o sea, no es una idea, sino un Ente subsistente.

Esta serie de distinciones permiten a Sanabria, como a otros tomistas trascendentales, escapar de la objeción, siempre pesante, de ontologismo. La razón es que el ser no es el Ser subsistente: piden no confundir el *esse* con el *Ipsum esse subsistens*, para decirlo con terminología escolar. Lo que capta el hombre no es directamente a Dios, sino al ser; en efecto, el ser humano no posee una intuición intelectual de Dios, sino del ser. En otro orden, la intuición intelectual es del ser, no de Dios; y, además, el hombre experimenta, mediante su propia constitución, a los entes. El discurso metafísico, que tiene carácter racional, pasa de los fenómenos, es decir, de la descripción de los entes, a su fundamento último, como asegura Josef de Vries (1945, p. 260). En efecto, el discurso racional de la metafísica busca tematizar lo que está implícito, o vuelve mediato lo que es inmediato. El ser que capta el intelecto es del todo indeterminado, mientras que el ser de Dios es la plenitud total. El ser y el Ser subsistente no son equivalentes, pues el primero admite ulteriores determinaciones que en el segundo son imposibles. El ontologismo defiende que Dios se da de manera inmediata, pero los realistas como Sanabria, Coreth y Lotz defienden que se accede a Él mediante el método trascendental. Debido a que se accede al ser a través del ente, desde el punto de vista de la experiencia, aunque desde el punto de vista ontológico la fundación es del ente en el ser, así el acceso al Ser subsistente se realiza mediante el *esse*. Como lúcidamente explica Marassi (2004): “La realidad empírica vuelve accesible la experiencia ontológica, del mismo modo en que el juicio, que excluye por definición una intuición del ser, revela la apertura del sujeto al ente y al ser como fundamento de esta misma relación” (p. 38). En suma, defienden la mediación entre el ente y el ser, y de éste al Ser subsistente. Negar la experiencia metafísica significa negar la experiencia ontológica; negar el Ser subsistente significa negar al ser mismo. Por ello, en este registro argumentativo, Sanabria (1966) tiene razón cuando dice:

Pero como el ser, sin subsistencia, hace subsistir al ente, debe tener quien lo haga subsistir no en sí mismo, sino en orden a la subsistencia del ente. Es decir, el ser es el fundamento del ente, pero no el fundamento último porque necesita todavía ser fundado. Por tanto, debe existir el ser que funde al ente sin tener que ser fundado. (p. 57)

La existencia de Dios

La existencia de Dios se prueba mediante el discurso racional que elabora la metafísica. En efecto, partiendo de la experiencia óptica se alcanza a demostrar la existencia de un Ser absolutamente subsistente, al que la filosofía suele dar el nombre de Absoluto. Mientras que el ente es por participación, Dios es por esencia. Dios no requiere fundamento alguno, por lo cual es llamado por Sanabria Absoluto: es el fundamento del fundamento del ente. Este último requiere, para ser, del Ser absoluto o subsistente. En el juicio se puede apreciar esta misma concatenación. Como se ha visto, en el juicio se manifiesta el ser y la posición que adquiere puede tildarse de absoluta. Pero esta posición absoluta requiere de la "Plenitud absoluta", matiz que tiene importantes ecos teológicos: no puede haber posición absoluta sin Plenitud absoluta: no puede haber, en términos lógicos, juicio, si no hay un fundamento del juicio mismo en el que se manifiesta el ser. Efectivamente, no hay posición absoluta si no hay algo subsistente absolutamente; por tanto, existe el Ser subsistente. El argumento es básicamente el siguiente: el ente se relaciona con el ser subsistente a través del ser-mismo que se da cita en el juicio; si el ser subsistente consiste en la plenitud absoluta, entonces el ente se funda en una plenitud absoluta. La plenitud absoluta fundamenta todo modo de ser; si no hubiera un fundamento absoluto el ser mismo, no sería ser, sino un ente. El ente, si no estuviera fundado en dicha plenitud absoluta, no estaría fundado de ningún modo; el ente sería un no-ente. El ente sería la nada. Así, el principio de fundamento o causalidad se reduce al principio de contradicción, pues el ser no puede no ser y el ente no puede no ser el ente (Lotz, 1982, p. 186).

Sanabria (1966) explica esta demostración así: "Consiguientemente el ser es plenitud y posición absolutas sólo si está fundado en el ser subsistente de quien participa todo lo que de alguna manera es. El Ser es Dios. Luego, existe Dios" (p. 58). En su *Introducción a la filosofía* abunda de otro modo sobre el mismo punto:

El ente -cualquier ente y la totalidad de los entes- no es por sí mismo; es necesariamente por otro -el Otro-. En especial el hombre -el ente singular en el que el ser se manifiesta- comienza a ser y deja de ser. (2001, pp. 239-240)

Ante de la posible objeción de que con este extenso razonamiento se alcanza un Ser absoluto, pero no una persona, Sanabria, haciendo gala de

su perspicuo conocimiento del personalismo, en el que suele adscribirse en antropología filosófica, afirma que la persona es una exigencia ontológica del ser. Explica el filósofo michoacano:

El ser es uno y por lo mismo idéntico consigo mismo. Esta identidad tiene que ser completa e independiente. El ser es absoluto por ser auto-posición y entonces es fin para sí mismo porque nada hay fuera del ser. De donde para que el ser se verifique plenamente según sus exigencias, debe verificarse como en sí y para sí. El ente en sí y para sí es persona. Por tanto, la persona es una exigencia del ser. (1966, p. 58)

No hay dos seres, sino uno solo; esto prueba que su fuente sólo puede ser Una. La posición del ser es, pues, una sola, por ello nada cae fuera de ella. Ahora bien, si se ha dicho que la posición absoluta del ser requiere del Ser pleno, no puede darse que no sea persona, pues nada hay más pleno en el ser que la personalidad. Así se comprende que, si el Absoluto no fuera persona, no sería con propiedad Plenitud. Los entes no-personales son tales en cuanto no son para sí, sino para otro, o sea, para la naturaleza. El hombre es persona en cuanto sí es para sí, pues se posee a sí mismo, aun cuando su personalidad sea limitada, a saber, porque no se ha dado el ser a sí mismo. Lo que busca probar Sanabria es que el Ser subsistente, por su propia y plena autoposición, es Persona: es más, es Persona Absoluta.

En el tomismo trascendental de Lotz, esta posición se denomina “experiencia religiosa” y supera a la experiencia metafísica que se queda en el Ser subsistente impersonal. Sin embargo, algunos rechazan que la experiencia metafísica permita alcanzar la personalidad fáctica de Dios, como en el caso de Scheler o Jaspers: para este último, concebir a Dios en términos de personalidad destruye la trascendencia; pensar en Dios como un Tú equivale a degradarlo. Heidegger diría algo semejante, pues la persona pertenece a lo óntico, mientras que la existencia es ontológica. Por ello, desde la Antigüedad, se propone concebir a lo absoluto en términos supra-personales. A esto se oponen algunos personalistas como Buber y Marcel, que conciben a Dios no abstractamente sólo como persona:

sino también concretamente como *Tú absoluto*, único concepto en el que se expresa plenamente la persona. Dios sólo nos sale al encuentro como un Tú que nos ilumina en la confianza con que le respondemos. Y, como el ser absoluto o subsistente, sólo se nos presenta en un segun-

do plano, lo cual quiere decir que la experiencia religiosa es superior a la metafísica y que ésta sólo recibe su pleno sentimiento de aquélla. (Lotz, 1982, p. 247)

En este entramado conceptual, Lotz propone distinguir entre las definiciones “óptica” y “ontológica” de persona. Piensa que es óptica la definición de Boecio, que describe a la persona como autoconsistente bajo todo aspecto. Por ello la definición tradicional óptica define a la persona como substancia, pues es lo que está en sí. La definición ontológica, más moderna, destaca la acción personal, que brota de la raíz profunda del ser-mismo “de ahí brota la plena autoconsciencia, gracias a la cual la persona se expresa como Yo, y la libre disposición sobre uno mismo; ambas cualidades hacen que la persona se posea a sí misma y sea un fin en sí misma” (p. 248). Las dos definiciones se implican, pues su raíz está en el ser subsistente. El Tú personal pertenece a la categoría del ser y alcanza su plenitud más alta en el Ser subsistente. Y esto es lo que le permite apertura a este Tú, en libertad, a través de la palabra, en la que se revela inmediatamente al hombre como su Tú, aunque también lo haga a través de las obras, o sea, mediatamente.

Conclusión

La vida y obra de José Rubén Sanabria es muy relevante. Además de su enorme y fructífera docencia, desempeñada sobre todo en la Universidad Iberoamericana, en el Seminario Conciliar de México y en la Universidad Intercontinental, sus libros de filosofía han sido ampliamente estimados y estudiados por varias generaciones en México. Paradójicamente, su *Filosofía del Absoluto* es la única que cuenta con una sola edición, si se compara frente a las múltiples que tienen sus obras *Introducción a la filosofía*, *Ética* y *Filosofía del hombre*. Pero, como se ha visto, posee elementos de gran valor metafísico que requieren su estudio. Además, su filosofía expresa una vocación existencial, sin ser existencialista (filosofía que conoce sobradamente), y representa, como dice Juvenal Cruz (2001, p. 156), un aporte a la filosofía cristiana en México: su nombre se constela junto al de otros importantes autores como José Sánchez Villaseñor, Héctor González Uribe, Antonio Gómez Robledo, Agustín Basave, Ramón Xirau y Mauricio Beuchot.

La *Filosofía del Absoluto* de Sanabria es un libro de enormes alturas especulativas. Este trabajo se ha limitado a explorar, recurriendo a otras fuentes que Sanabria conoce abundantemente, la demostración de la existencia del

Absoluto, que para el filósofo michoacano es Persona plenamente. Se ha estudiado cómo desde la experiencia óptica se alcanza la experiencia metafísica y hasta religiosa, como le llama Lotz, mediada siempre por la experiencia ontológica. Sin embargo, queda siempre una pregunta sin respuesta plena: ¿cómo es que el hombre, ente finito y que no es para sí, según esta terminología, sea capaz de intuir al ser indeterminado y mediante el cual enjuicia que la diversidad de entes son partícipes del ser? ¿De dónde proviene el conocimiento de la idea de ser, tan cara para el tomismo trascendental? Aunque Sanabria, que en el caso mexicano representa a los tomistas trascendentales (como es el caso también del filósofo veracruzano Erasmo Bautista), no da una respuesta contundente, por supuesto que apunta, a nuestro juicio, a una concepción agustiniana, de acuerdo con la cual toda verdad tiene su fundamento último y es participada por la Verdad subsistente.

Referencias

- Beuchot, M. (1994). José Rubén Sanabria. En J. R. Sanabria y M. Beuchot (Eds.), *Historia de la filosofía cristiana en México* (pp. 243-256). Universidad Iberoamericana.
- . (2002). Sobre la naturaleza de la filosofía y la esencia y existencia de Dios en José Rubén Sanabria. *Revista de filosofía*, 35(104-105), 181-196.
- . (2004). *El tomismo en el México del siglo XX*. UNAM-Universidad Iberoamericana.
- Buganza, J. (2002). *Los niveles de la experiencia en la filosofía de J. B. Lotz*. Torres.
- Coreth, E. (1964). *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*. Ariel.
- Cruz, J. (2001). Homenaje a José Rubén Sanabria (1920-2002). *Magistralis*, (21), 145-156. <http://hdl.handle.net/20.500.11777/538>
- De Vries, J. (1945). *Pensar y ser* (J. Menchaca, trad.). Razón y fe.
- Forment, E. (2002). Consideraciones sobre el personalismo de José Rubén Sanabria. *Revista de filosofía*, 35(104-105), 271-304.
- Lotz, J. B. (1961). El ser en el filósofo de Heidegger. *Espíritu*, 10(38), 93-101. <https://revistaespiritu.istomas.org/el-ser-en-el-filosofar-de-heidegger-grandeza-y-limites/>
- . (1963). *Ontología*. Herder.
- . (1982). *La experiencia trascendental*. BAC.
- Marassi, M. (2004). *Metafísica e método trascendental*. Vita e Pensiero.
- Naranjo, F. (1994). *El tratado de F. Naranjo para la enseñanza de la teología en el siglo XVII*. UNAM.

Sanabria, J. R. (1966). *Filosofía del Absoluto*. Progreso.

--. (2001). *Introducción a la filosofía*. Porrúa.

Tomás de Aquino. (2001). *Opúsculos y cuestiones selectas* (Vol. 1). BAC.



Publicado bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional