

I

*Ser y trascendentalidad. Un estudio en Tomás de Aquino**

Sumario

I. Introducción: «Ser y trascendentalidad» como problema ontológico fundamental. II. Sobre la significación de la expresión «constitución trascendental». III. Metafísica, «ens commune» e implicación trascendental. IV. El «ens» como síntesis a priori trascendental. V. El «ens» como «primum cognitum». VI. El «esse», última raíz de la trascendentalidad.

1. Introducción: «ser y trascendentalidad» como problema ontológico fundamental

De la Filosofía cabe pensar lo que Aristóteles afirmó a propósito del ser: que tiene múltiples sentidos y se concibe e interpreta de muchas maneras. Pero de ella también podría decirse, como acontecía con el ser, que esa diversidad de sentidos o modos de ponerse en obra se despliega en relación a una funcionalidad, tarea o incluso cuestión, por virtud de lo cual puede ser considerada, a lo largo de su peregrinar histórico, si quiera sea mínima pero suficientemente, como una misma actividad promovida por un radical problema, matriz quizá de una infinidad de ellos. La Filosofía es algo que aconteció originariamente a los griegos y desde entonces transmitido (Ueberlieferung) a lo que pudiera considerarse como pensamiento o cultura occidental, comportando como toda transmisión el cuño de sus formales rasgos definitorios y genealógicos. En aquella acuñación originaria la Filosofía se entendió, apurándola hasta aquel respecto en que luce esa mismidad de su tarea y cuestionar, como una inquisición racional acerca de lo que real y verdaderamente hay. Y en virtud de tal pretendido saber radical de lo que hay, en cuanto Filosofía primera, se entendió también como saber del lugar del hombre en la realidad, a fin de promover una orientación racional de su hacer. «Si hay ciencia de la que el hombre necesita, escribió mucho después Kant, es aquella que le enseña a cumplir convenientemente el lugar que le ha sido señalado en la creación y por la cual él puede aprender lo que se necesita para ser un hombre.» Ni la urgencia del hacer (tanto técnico como práctico) puede prescindir, sin graves riesgos, del saber de la realidad, ni este saber puede estar ni ha estado nunca, allí donde ha habido propiamente filosofar ori-

* El presente trabajo fue redactado y presentado en 1975 con ocasión del concurso a la cátedra de Metafísica de la Universidad de Valencia. Ahora se publica con apenas alguna leve modificación en la forma de redacción sin afectar al contenido.

ginario y totalizador, descoyuntado del hacer, clarificando crítica y racionalmente su ejercicio.

La Filosofía, como realidad y obra griegas, se comprendió, en aquella mismidad fundante, como pregunta por lo que hay (lo ente) y como una respuesta o interpretación sobre lo que ello sea en su ser. Que se la *nombre* «filosofía primera», «metafísica» u «ontología», o que se hable de «ser», «realidad» o «lo que hay», con independencia de que en último término (o en primero, según se mire) sea decisivo y definitorio de la naturaleza de la teoría e interpretación de la realidad, sin embargo, en cuanto lo tomado en consideración es ese proyecto formal y fundamental, previo y originario, es irrelevante tal diversidad de palabras o nombres (con la «peligrosidad» que pudieran llevar aneja). Lo que importa es la cosa misma, y ésta no se deja ni secuestrar ni desfigurar por ningún inquisidor idealismo lingüístico. «Hay un tabú semántico que estrangula toda pregunta por la realidad, convirtiéndola en pregunta por el significado. La reflexión previa degenera en prohibición de reflexionar... No por eso hay que despreciar negligentemente la crítica semántica»¹. Sin llevarla, empero, al extremo de aquella «locura» que empolla el «idealismo lingüístico» consistente en «hacer añicos lo que intenta expresarse en cualquier lenguaje extra-ordinario ...reconociendo como real solo aquéllo de que puede hablarse en un lenguaje corriente y razonablemente copioso y flexible»². No se trata de mútuos e inútiles desprecios, sino de evitar toda clase, intencionada o no, de confusión y oscurecimiento.

La pregunta por el ser no es, pues, «una pregunta cualquiera», sino que, al decir de Heidegger, «tuvo en vilo al meditar de Platón y Aristóteles» (*Sein und Zeit*, § 1). Todavía en Hegel se debate y reinterpreta la cuestión bajo un rótulo que es mucho más que el título de uno de sus libros: *Wissenschaft der Logik*, considerando además como «asombroso» que un pueblo «pierda su Metafísica». En nuestro tiempo, la voz más fuerte quizá, pero sin duda no la única, que recaba la necesidad de reiterar tal pregunta es la de Heidegger, en la idea de que el despliegue (*Entfaltung*) de la «cuestión fundamental» (*Grundfrage*) que la referida pregunta comporta puede llevar, por extraño que pueda parecer, a una «decisión» (*Entschliessung*) sobre el «actuar» (*Handeln*) en nuestro mundo acuñado por la Técnica. En el desarrollo de esta molesta y pertinaz pregunta y en la subsecuente teoría sobre el ser de lo que hay, o lo que hay en su ser, una palabra puede servirnos como guía para detectar en ella un aspecto fundamental: «trascendencia» Trascendental significa, dicho muy formalmente, un carácter, estructura u orden de lo que hay, del ente en su ser; o bien, en otro respecto, el proceder del saber o una cualificación de su naturaleza por virtud de los cuales le es dado establecer una teoría sobre

¹ Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 211-212.

² Ferrater Mora, *El ser y el sentido*, Revista de Occidente, Madrid 1967, p. 52.

la realidad en su trascendentalidad. «Ser y trascendentalidad», pues, antes que representar una «ontología» o «metafísica» *determinada*, expresa un problema fundamental de la Filosofía como «filosofía primera». El propósito de este estudio es abordar tal problema en la filosofía de Tomás de Aquino, como un momento peculiar en la interpretación de dicho problema ontológico. Y a fin de que no quede en el vacío y con la sospecha de gratuidad la afirmación de que «Ser (realidad) y trascendentalidad» es un problema fundamental de cualquier filosofía primera y que en nuestro tiempo se ha sentido y ejercido la necesidad de reiterar y reinterpretar tal cuestión, vamos a permitirnos en estas líneas introductorias una mínima referencia (pero queremos y creemos que precisa y suficiente) a tres filosofías de nuestro ámbito cultural más cercano, sin duda muy diferentes entre sí, tanto en sus resultados como en su método, pero que abordan en su respectiva «filosofía primera» con un carácter de radicalidad el problema «ser y trascendentalidad»: las de Zubiri, Ortega y Ferrater Mora.

1. Si bien cualquier conocedor de estas filosofías ha de haber visto en ellas claramente la nuclearidad temática de nuestra presente cuestión, es sin duda en la de Zubiri donde ésta más brilla, y en donde más, se pensará, cabría esperar que siguiese haciéndolo. Es también, digamos además por nuestra parte, donde mayor nivel de acuidad, desarrollo y complejidad ha alcanzado (complejidad «respectiva», o mejor, «respectividad» —en el preciso sentido zubiriano del término— co-implicada con numerosas cuestiones metafísicas y con otros momentos temáticos o disciplinares de su filosofía). La evidencia inmediatamente constatable de esto constituye razón sobrada para no decir en este momento, y en función de nuestro propósito con estas indicaciones, apenas nada sobre el pensamiento zubiriano. Bastará con estas simples afirmaciones. Primero, indagar qué sea la realidad en cuanto tal es una cuestión nuclear de la filosofía en tanto metafísica: «esencia es el título de uno de los temas centrales de toda metafísica», reformulado por Zubiri como «el problema de la estructura radical de la realidad y de su momento esencial»³. Segundo, la trascendentalidad (que es un concepto no menos central tanto en la filosofía moderna como clásica) se dice propia y formalmente de la realidad: «la trascendentalidad... es ante todo un *carácter* de lo real, pero es además una *estructura* de lo real en cuanto real» (*Sobre la esencia*, p. 455)⁴. Tercero, en la discusión crítica, y en la radicalización del problema «ser (u «objeto») —trascendentalidad», llevada a cabo con la filosofía antigua y moderna se intenta una reforma en el saber (más ajustado) de la realidad

³ *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, pp. 3 y 6.

⁴ Véase también una obra posterior, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, pp. 113-132, donde se prosigue y explicita este tema, y se apunta además su relación con la idea o concepto de Metafísica.

en cuanto tal y con ello una reforma de la filosofía primera (*Sobre la esencia*, especialmente pp. 373-388, 438-454 y 23-94). Cuarto, se afirma además y una vez más la radical unidad y relación entre «saber» y «realidad», en el sentido de que de la comprensión de ambos momentos y el modo de su relacionarse *intelectivamente* dependerá la concepción de qué sea realidad/ser y trascendentalidad (*Sobre la esencia*, por ejemplo las pp. 345-356, 391, 408 y 414-417)⁵.

2. Mayor detención nos parece requerir la indicación que perseguimos en el caso de Ortega. También según él la altura de los tiempos exige una reforma radical de la filosofía. Pues bien, un tal replanteamiento es ya una tarea y exigencia de la Filosofía primera y habrá de cumplirse en una rigurosa interpretación onto-lógica: «la filosofía es una cierta idea del Ser. Una filosofía que innova, aporta cierta nueva idea del Ser. Pero lo curioso del caso es que toda filosofía innovadora... descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del Pensar»⁶. Ortega se propone semejante reforma en la Filosofía, a la que define como «conocimiento del Universo» (*Qué es Filosofía*, VII, 308), donde «Universo» enuncia este concepto riguroso: todo cuanto hay. Confundir una caracterización y exigencia formales con una determinada y precisa manera de su tematización sería un grave error (en el que con todo ordinariamente se cae especialmente en los temas ontológicos y metafísicos), como sería una mala inteligencia, nos avisa Ortega, interpretar aquella definición de la filosofía (doctrina del Universo) «como una recaída ingenua en la vieja metafísica» (*O. c.*, VII, 327). Y no porque Ortega se quiera mostrar —e incluso pavonearse, acorde con cierta moda— como antimetafísico. Más bien trata, primero, salir al frente, enfrentarse a una, para él grave, «falta de veracidad intelectual» que, cogiendo de ordinario el rábano por las hojas, impide, con el ejemplo de su ejercicio irresponsable, una vida intelectual seria y verdadera; en segundo lugar, trata de precisar la diferencia que se esconde en la interpretación de un mismo problema. «Estas objeciones externas, políticas, pedagógicas, higiénicas a un pensamiento que avanza en virtud de razones internas son siempre pueriles, frívolas —y voy a decir más—, faltas de veracidad teórica. En general, todo el que ataque una obra de teoría por motivos forasteros a ella misma y mediante *argumenta hominis ad hominen*, declara automáticamente su incapacidad como hombre de teoría. No vale hablar de las cosas por delante de ellas sin entrar en ellas, no vale el *vorbeireden* en que se eluden las cuestiones mismas sobre las cuales precisamente se preten-

⁵ «La filosofía tanto antigua como moderna... conceptuó la trascendentalidad (como no podía menos de ser) desde la inteligencia concipiente. La inteligencia sentiente nos lleva a un concepto distinto de la trascendentalidad», *Inteligencia sentiente*, ed. cit., p. 114.

⁶ *La idea de principio en Leibniz*, en *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, vol. VIII, p. 70. En lo sucesivo, mientras no se indique lo contrario citaremos por esta edición, con la indicación del número de volumen y página.

de sentenciar. Yo incito a las generaciones nuevas de la intelectualidad española para que sean en este punto sobremanera exigentes, porque esa es la condición esencial para que en un país llegue a haber en serio y con verdad vida intelectual. Lo demás no es —como dice el personaje de una novela española— más que carrocería» (*O. c.*, VII, 327). Ortega se cuida, y mucho, de que su filosofía, porque es radical y exigitivamente Metafísica, no se considere como «una ingenua recaída en la vieja metafísica». Un índice sobre lo que entendía por «vieja metafísica» puede encontrarse en lo que llama «utopismo intelectual», es decir, «la fe loca de que el pensamiento al querer penetrar lo real en cualquier lugar —u-topos— de su infinito cuerpo lo hallará transparente, lo hallará coincidente con él» (*o. c.*, VII, 326). En la «manera de pensar» que se oponga y sobrepase ese «utopismo intelectual» cifra Ortega «una reforma radical de la filosofía (*El tema de nuestro tiempo*, III, 200). Esta ha sido siempre utópica, ha caído en el inveterado error de suponer que la realidad tenía por sí misma una fisonomía propia, con independencia del saber humano acerca de ella, y que es «un orbe concluso, definido y definitivo»; y suponer también que el saber atraviesa y se adueña, con su poderosa y absoluta racionalidad lógica, toda la realidad, en un estado de cosas «donde ya no hay problemas, donde todo está ya resuelto». Pero «la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía*, la verdad no localizada, vista desde lugar ninguno» (*Ibidem*). El «utopismo intelectual» es «primitivismo», en no menor medida en que una general e indiscriminada actitud antimetafísica es aldeana. «No hay que ponerse ante el Universo suspicaz como un aldeano. El positivismo fue una filosofía aldeana... El filósofo que está dispuesto al máximo peligro intelectual, que expone íntegro su pensamiento, tiene obligación de ejercitar plena libertad —liberarse de todo, inclusive de esa suspicacia labriega ante una posible metafísica» (*Qué es filosofía*, VII, 328).

En cuanto se propone y necesita ser un conocimiento de todo cuanto hay, la Metafísica empieza siendo «un problema radical» y «un absoluto problema». Lo que indaga en «todo cuanto hay», no es, con el ánimo de hacer un a modo de inventario, cada una de las cosas o entidades que pueblan del mundo. «Lo que se pregunta no es, pues, *lo que hay*, sino *qué es lo que hay*, cuál es el ser de lo que hay. ¿Qué *ser* hay? Aquí el saber no se refiere ya a las cosas, sino al ser»⁷. Y ese indagar es un radical y absoluto problema, pues en la pregunta «no tenemos la menor sospecha de qué será eso que hay», «ignoramos también si eso que hay será, en efecto, un todo, es decir, Universo, o si por ventura cuanto hay forma más bien diversos todos, si es Multiverso», y, en fin, «ignoramos radical-

⁷ *Unas lecciones de metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, pp. 148-149.

mente si será cognoscible» (*Qué es filosofía*, VII, 319-320). Dos imperativos guían y rigen al pensamiento en la pregunta ontológica: el «imperativo de *autonomía*» que, como principio metódico, significa la renuncia a apoyarse como supuesto en nada anterior al pensamiento mismo, o anterior y previo a aquello de lo que el pensamiento como teoría (en tanto que una peculiar manera de praxis) es expresión: la propia vida como realidad radical; con lo que ésta y el pensamiento que le es propio se constituyen en el horizonte trascendental de interrogación sobre el ser de lo que hay. Y el «imperativo de *pantonomía*» (o. c., VII, 335-336) o «ley de totalidad»: «el universalismo, el afán intelectual hacia el todo», no, recordémoslo, como el conjunto de cosas que amueblan el mundo, sino en atención a aquél respecto por virtud del cual todas y cada una, por «encima» o por «debajo» de su configuración categorial, coinciden en *ser* y reciben su «haber» como *ser*; en una palabra, lo que hay en su respecto trascendental. Con lo que también para Ortega «saber» y «ser» siguen siendo formalmente «los dos problemas fundamentales» (*Unas lecciones de metafísico*, 33), en un «emparejamiento» que, cual el de los dióscuros, «no es accidental, sino que es inevitable» (*La idea de principio en Leibniz*, VIII, 70); de ahí que «toda teoría del conocimiento... haya sido una ontología —es decir, una doctrina sobre qué es, por su parte el ser, y qué es, por su parte, el pensar (al fin y al cabo, un ser o cosa particular)» (*Qué es filosofía*, VII, 325). En una palabra, la filosofía es rigurosa y originariamente onto-logía: «filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: *ontología*» (o. c., VII, 342). Y habiendo de ser dicho e interpretado «lo que hay en su ser» en el lenguaje, como fundamental matriz expresiva y simbólica de la vida y del pensamiento, y estando la lengua que hablamos «transida, impregnada de ontología», queramos o no «todos llevamos —o arrastramos— una herencia ontológica» (*Comentario al «Banquete» de Platón*, IX, 778). El que Ortega apostille con firmeza, en un muy preciso contexto y discusión, que «la Ontología es una cosa que pasó a los griegos, y que no puede volver a pasar a nadie» (*La idea de principio en Leibniz*, VIII, 217), no significa sino que la interpretación griega como «cosa» o «sustancia» y el mundo como «mundo-de-cosas», con la manera de pensar que le acompañó como su reverso, no fue lo suficientemente radical, y justo por ello, y en ese preciso sentido, es irrepetible. Un nuevo nivel de radicalismo comportará un «cambio semántico» que «nos enseñará cuál es la “verdad radical” del mundo» (*Comentario al...*, IX, 782), en una originaria interpretación de la estructural dimensión ontológica.

En un nuevo nivel de radicalismo, concorde con la altura de los tiempos, cifró, pues, Ortega lo más originario y trascendente de su filosofía, radicalismo que «consiste no en buscar nuevos sentidos del Ente... sino en averiguar lo que significa Ser»: el radicalismo orteguiano consiste en y se ejecuta como «el replanteamiento del problema del Ser» (*La idea de principio en Leibniz*, VIII, 272-273). No podía ser de otro modo si, como

escribe en su *Anejo a mi folleto Kant*, «ocurre que la filosofía ha sido y será siempre, ante todo, pregunta por el ser» (IV, 54). Pero lo decisivo no está sin más en esta realidad y su constatación, sino más bien en el sentido de la pregunta ¿qué es el ser?, pues una modificación en «el sentido de la pregunta ontológica» comporta modificar «la significación de la respuesta» (o. c., IV, 55). Ahora bien, la pregunta ontológica «contiene un equivoco radical» pues de una parte «significa la pesquisa de *quién* es el ser, de qué género de objetos merecen primariamente ese predicado»; pero significa también «*qué* es el ser mismo como predicado, sea *quién* quiera el que es o el ente» (o. c., IV, 54-55). En este respecto, llevado a cabo, según Ortega, por Kant, a quien él reinterpreta y de cuyo replanteamiento se apropia, «*ser* no es ninguna cosa por sí misma ni una determinación que las cosas tengan por su propia condición y solitarias. Es preciso que ante las «cosas» se sitúe dotado de pensamiento, un sujeto teorizante para que adquieran la posibilidad de *ser* o no *ser*» (o. c., IV, 56). Así pues, es en torno al replanteamiento de la pregunta ontológica, y precisamente en el sentido de «la intervención del pensamiento y, por tanto, del sujeto en el *ser* de las cosas», sin que ello traiga consigo «la absorción de las cosas en el pensamiento ni en el sujeto», en lo que, en su raíz, consiste «el tema de nuestro tiempo en filosofía» (o. c., IV, 57). La superación del racionalismo o del relativismo, del realismo o del idealismo, etc., en la que se suele señalar la tarea innovadora de Ortega (como de otros), depende rigurosamente de esta originaria cuestión que incumbe propiamente a la Metafísica como «saber radical» y que proporcionará a su vez esa «orientación radical» del hombre en todas las dimensiones de su vivir⁸: «de lo que hoy se empieza a pensar depende lo que mañana se vivirá en las plazuelas», *El tema de nuestro tiempo*, III, 156).

Mas para nuestro propósito no basta, con parecernos ya importante, con indicar la inequívoca primariedad ontológica o metafísica de la filosofía de Ortega, que pende de y se juega en su replanteamiento del ser, sino que es menester también indicar (y nos proponemos ahora aquí una mera indicación) que en esta tarea el tema de la «trascendencia» (en las dos acepciones ya señaladas) es de primer orden. Ortega se interpreta a sí mismo en el continuo (o discontinuo; ahora no podemos ni rozar esta importante cuestión) de la filosofía en su acontecer histórico, que él considera como «historia ontológica»: como «las respuestas que se han ido dando a la pregunta inicial en que la filosofía consiste», como el «desplazamiento continuo de significación que ha sufrido la pregunta misma», la pregunta por «todo lo que hay en su ser», y consiguientemente, según ya se señaló, como un «cambio semántico» referido «a la “realidad radical” del mundo» (*Comentario a...*, IX, 774 y 782). La continuidad o discontinuidad ha venido jalonada no sólo por la pregunta por el ser, sino

⁸ Cfr. especialmente *Unas lecciones de metafísica*, Lección II.

a una con ello por la interpretación de su «trascendentalidad». Con las modificaciones que se quiera (algunas sin duda sustanciales) en esta historia ontológica que va de Parménides a Heidegger, pasando por Aristóteles y Descartes, subyace, piensa Ortega, a Aristóteles, Descartes y Heidegger, en un preciso respecto (el respecto de su radicalismo), una consideración común en la relación «Ser-Trascendentalidad».

El «modo de pensar» aristotélico, que como todo modo de pensar es un «modo de pensar el Ser» (*La idea de principio en Leibniz*, VIII, 160), juega al estagirita, al decir de Ortega, en el concepto que más le importaba de todo, el concepto de Ente, su concepto de Ente *qua* ente, una «malísima jugada» (*La idea de...*, VIII, 228 y 230). No es cosa de contarla ahora. Bastará con señalar que no siento el Ente un género de los entes, predicándose de todo cuanto hay y con un carácter comunísimo que debía hacer de él un concepto generalísimo (la «trascendentalidad», según la llamaron los Escolásticos) (*La idea de...*, VIII, 231), «la relación entre el concepto de Ente y las cosas... es para ellos incomprensible» y «ni Aristóteles ni sus discípulos —los de la Escuela— saben qué hacerse con el ente en cuanto concepto, como no supieron de dónde venía» (*La idea de...*, VIII, 229). De ahí, el azoramiento de uno, los tártagos de los otros, la esterilidad de sus esfuerzos. «Y lo peor del caso, apostilla Ortega, es que Santo Tomás y Suárez dicen exactamente lo mismo» (*o. c.*, VIII, 233). En una palabra, «en el modo de pensar aristotélico-escolástico», la «trascendentalidad del concepto Ente tiene sólo un trivial significado de orden clasificatorio. Significa que trasciende toda clase particular de conceptos, que no queda adscrito a ninguna. Y que se cierne sobre todos sin trámite de especificación» (*o. c.*, VIII, 236).

Con respecto a Descartes, y no obstante su enorme innovación al abrir la modernidad (véase, por ejemplo, la Lección VII de *Qué es filosofía*, y las numerosísimas páginas a él dedicadas en *La idea de principio en Leibniz*), estima Ortega que «falló por no hacerse cuestión del concepto Ser, y en vez de ello partir, sin más —él, que pretendía reformar de raíz la Filosofía— de la venerable y fosilizada ontología escolástica. Este fue su deficiente radicalismo» (*o. c.*, VIII, 279). Y junto a ello, la subsecuente dificultad en el orden clasificatorio de la predicabilidad del concepto *res* (substantia) entre la «*res infinita*», la *res cogitans*» y la *res extensa*».

Y, en fin, al decir de Ortega, «lo mismo ha hecho Heidegger. Parte de cosa tan inerte como es la ontología escolástica»; y «no se ha planteado originariamente el problema del Ser, sino que, una vez más, ha procurado clasificar los distintos tipos de Ente, ha añadido uno nuevo que llama *Dasein*» (*o. c.*, VIII, 279 y 276). Ni que decir tiene que nos estamos limitando a seguir la interpretación y el pensamiento de Ortega.

Es menester, pues, un nuevo nivel de radicalismo. ¿Tendrá acaso algo que ver con el tema de la «trascendentalidad»? Pero ¿no han sido suficientes ya e instructivos los tártagos y las esterilidades pasadas como para que volvamos a las andadas, cual si se tratase de «una amante con la que

se ha tenido una desavenencia»? «Y sin embargo, escribe Ortega sin paliativos, la “trascendentalidad” del concepto de Ente es tal vez el asunto más hondo, más jugoso y más fértil de toda la Ontología» (o. c., VIII, 233).

En el replanteamiento del Ser, el problema y significado de su trascendentalidad es, pues, radical y de muchas consecuencias, fértil y sobremanera. Su análisis y comentario en Ortega tampoco es tarea nuestra en esta ocasión. Bastará con una sola indicación, también muy atendida, como venimos procurando hacer, a la letra y espíritu orteguianos. «Reducido a última concisión y sin más propósito que sugerir», dice Ortega, se trata de «un doble sentido de la “trascendentalidad” mucho más suculento. Por un lado significa ésta que el concepto Ente es, en efecto, trascendente de toda clase de cosas, porque no se origina en ellas, sino que, al revés, es él el origen de las cosas en cuanto entes. Por su otro lado significa que la hipótesis del Ente obliga a cada cosa a trascender del ámbito primario en que nos aparece y en que vale como mera practicidad, y entrar a formar parte o constituirse en ingrediente de “algo así como” un Mundo» (o. c., VIII, 236). «Ser» y «saber» están tejidos en una trascendental referencia o relación que remite recíprocamente, si bien en sentido diverso, a los polos en que se constituye y consiste «lo que hay» en su estructural realidad: Mundo y Vida. «El mundo, escribe Ortega muy al final de su producción teórica, se compone sólo de lo que *nos es*. El ser en sí y por sí del mundo, aparte de nosotros, sin relación al cada cual que uno es, significa ya un ser secundario, derivado, interpretativo e hipotético. El sentido primordial del ser es ser-nos» (*Comentario al...*, IX, 768). No se trata de un sentido más del ser, sino de su sentido primordial, sentido, que alumbra en la reinterpretación de las radicales cuestiones «realidad/ser» y «trascendentalidad», funda y lleva nueva luz a toda la filosofía de Ortega.

3. Tan verdad es que las reflexiones «ontológicas» de los filósofos griegos (Platón y Aristóteles, por ejemplo) estuvieron entretrejidas, y no tangencialmente, con el lenguaje, como que una filosofía «lingüística», llevada hasta un exigible «nivel de integración filosófica» requiere no sólo una ontología del lenguaje, sino «una ontología hecha y derecha»⁹. Tal acontece con la obra, por diversas razones, importante, de Ferrater Mora *El ser y el sentido*. También para él, «el lenguaje, y específicamente los llamados “lenguajes naturales” o “lenguajes corrientes”, están de algún modo transidos de realidad; al fin y al cabo, en ellos han ido sedimentando los modos como los hombres se las han habido con las cosas» (*El ser y el sentido*, p. 42). Pero que el contexto de los problemas filosóficos tenga un marco lingüístico y que la ontología guarde una estrecha relación con la semántica y la lógica, no significa ni que los problemas sean proble-

⁹ Ferrater Mora, *El ser y el sentido*, ed. cit., p. 43.

mas «lingüísticos», ni que la ontología se subordine a éstas: «más bien ocurre que la semántica y la lógica suscitan problemas ontológicos» (o. c., 136). En las cuestiones ontológicas, referidas a «lo que hay» y a las preguntas que sobre ello cabe formular (¿Hay algo?, ¿qué hay?, ¿en qué consiste?) (o. c., 147) «no se agota» ciertamente la filosofía, pero son las ontológicas «cuestiones de “filosofía primera”, la cual no es necesariamente ni lógica ni siquiera tampoco metafísica» (o. c., 146). Y esta sobria donde las haya «filosofía primaria» no es metafísica, en la medida que con este término se pretenda significar la búsqueda de «alguna “realidad” por ventura todavía más real que el mundo en cuanto “mundo de realidades”», alguna «suprarrealidad, o metarrealidad» (o. c., 41), o «algún fundamento radical... previo a lo que hay» (o. c., 65); en una palabra, un saber o conocimiento de «lo que “tras-hay”» (o. c., 41). Ello no es óbice, en absoluto, a que esta magra «filosofía primera», que es la ontología, «aspire a ser todo lo radical, definitiva y completa a que puede aspirar» (o. c., 316). Y siendo conveniente el que, acorde con el ideal de Kant, «la filosofía no sea como una rapsodia», sino que esté articulada, e incluso arquitectónicamente (o. c., 25-6), la Ontología que es (*El ser y el sentido* ocupa un lugar central» (o. c., 15), y además, «como teoría del haber constituye el marco para la teoría del hacer» (o. c., 322), hasta el punto de que «las formas como debería haber lo que hay no son ajenas a las formas como lo hay, y que no puede revelarse... completa ausencia de continuidad entre... el haber y el deber» (o. c., 293).

Una última referencia a otra «disciplina» filosófica será suficiente para mostrar la radicalidad de la ontología: su parentesco con la teoría del conocimiento. Lejos de buscar en ésta bien un «punto de partida» seguro para acceder a la realidad, o en ella querer encontrar un fundamento último (o penúltimo, ¡qué más da!) del «saber» de «lo que hay» (Ontología), fundamento mucho más pretencioso si «lo que hay» se supone que sólo lo hay en cuanto es sabido (*Bewusst-sein*), cualquiera que pueda ser su parentesco, no está, ciertamente, en esos dos respectos, entre otras razones, porque «no hay en ontología ningún punto de partida privilegiado y, a límite, no hay punto de partida» (o. c., 39), y además, «porque lo que hay...no funda, sino que simplemente es» (o. c., 65). Reconociendo con gusto, como corresponde a educados y no resentidos miembros de una misma familia, que «la teoría del conocimiento la orienta con no escasa frecuencia», la verdad es que «la teoría del conocimiento anda un poco a remolque de la ontología» (o. c., 59). Por todo lo indicado, queda mostrada «la “primariedad” de la ontología... y su radicalidad» dentro de la república de las disciplinas filosóficas, y el que «lo que la ontología diga afecta a los supuestos de las demás ramas del saber» (o. c., 89-90).

Con esto queda también indicado que la ontología se ocupa de «lo que hay» («noción central ontológica») o, si se prefiere, de «la realidad», atendiendo principalmente a «la composición ontológica de la realidad en las dos formas de la realidad como ser y la realidad como sentido» (o. c., 104).

No se trata, y debería sobrar decirlo, de husmear por doquier, hasta los rincones más oscuros, para ver de encontrar, por ventura, en algún apollado desván, la mágica palabra «ser», como si ésta nos salvase, o cuando menos nos permitiera tenernos ocupados en nuestra faena de filósofos (aunque sea «arcaicos», y así dar que hablar a los «modernos» (pues de algo habrá que hablar). Que «ser» sea «la actualidad de lo real en el mundo» (Zubiri), o «una interpretación de la realidad» (Ortega), o más sobriamente aquella «disposición ontológica» constitutiva del «haber» de la realidad que es la «confluencia» (Ferrater), o «el último humo de la realidad evaporada» (Nietzsche; más verdaderamente, tras haberse disipado el humo, «Wille zur Macht»), o, en fin, ese personaje intempestivo e inhóspito que ha alquilado en el lenguaje un habitáculo y estancia (Heidegger); sea lo que fuere, lo indiscutible es que todas las referidas ontologías, como realización de su respectiva «filosofía primera», han creído cifrar su tarea en habérselas con «lo que realmente hay», a lo que, según los casos, han inteligido, pensando, dicho, interpretando o rememorado como...

«Ser» es algo derivado, y, hasta en nuestra intención argumentativa presente, adjetivo, pues lo primario e importante consiste en constatar este «factum»: que la filosofía tiene que habérselas con «lo que hay». Cómo braceen con el problema y con qué botín salgan de la refriega, con serlo para cada aguerrido pensador casi todo, con serlo mucho para quienes tratan de aprender a pensar, en el respecto que ahora perseguimos importa menos.

Si nos importa, por contra, indicar que también en la ontología desarrollada en *El ser y el sentido* es un tema cardinal la consideración de «lo que constituye propiamente todas las realidades», las «notas ontológicas» o «rasgos por medio de los cuales se establece lo que constituye las realidades —todas y cualesquiera—. Tales notas determinantes son denominadas «los haberes de la realidad» (*o.c.*, 295), «haberes» que se corresponden —salvadas las distancias y las diferencias— con el orden trascendental de la tradición. No ha de buscarse impertinentes paralelos o similitudes. En manera alguna cabe «confundir» ambas teorías (toda la obra lo muestra, y muy especial y expresamente las páginas 296-299 y 109-110). Si es de interés, sin embargo, señalar, primero, que los «haberes de la realidad», (cuya noción general, división y naturaleza de cada uno no podemos ni siquiera rozar en estas líneas) con respecto a la ontología «constituyen su culminación» (*o.c.*, 300); segundo, que los «haberes» (o algunos de ellos) permiten y hacen posible en relación con los tipos de realidades «determinar o fijar su posición ontológica en el continuo de lo que hay» (*o.c.*, 101); y tercero, que por virtud del «haber» que es la «in-trascendencia», o «la dimensión trascendental de lo real», esto es, «la propia realidad en su carácter inagotable» (*o.c.*, 316) se asiste, en claridad intelectual, a una doble interesante paradoja. Paradojas engendradas por formar parte de «lo que hay» el hombre con su pensamiento, acción y sentimiento, constituyéndose así la realidad «como sentido»: la paradoja de

que la realidad al tiempo que se va agotando, se hace cada vez más inagotable, y la de que si no hubiese hombres todo sería más simple y más claro, aunque si no los hubiese nada sería ni simple ni claro. «La situación simultáneamente privilegiada e insostenible del ser humano consiste en que por él todo se hace a un tiempo más claro y más denso, más comprensible y más inagotable. Y la situación, no menos privilegiada e insostenible de la filosofía, y especialmente de la filosofía primera, es que solo con ella se toma plena conciencia de esta situación» (o.c., 317).

Las referencias, quizá demasiado concisas, a estas tres Filosofías, muestran incontestablemente, y además más acá de «escolasticismos» (en el preciso sentido en que formalmente Ortega define este concepto; cfr. *La idea de principio en Leibniz*, § 20), primero, que «ser y trascendentalidad» es en verdad, estructuralmente, un fundamental problema ontológico indeclinable de la Filosofía como Filosofía primera; segundo, que otras cuestiones o temáticas filosóficas, con su singular importancia y sustantividad, no están separadas de tal problema ontológico: antes bien, de él penden en gran medida; y tercero, que el problema puede ser abordado e interpretado desde diferentes instancias metódicas y esquemas del saber (inteligencia sentiente, razón vital, lenguaje, éste a su vez diferentemente interpretado), lo cual no muestra sino la riqueza y complejidad del problema. Dejando quizá para otra ocasión desarrollarlo e interpretarlo en las referidas filosofías, nos proponemos ahora abordarlo en la filosofía de Tomás de Aquino.

2. *Sobre el significado de la expresión «constitución trascendental»*

La meditación de Santo Tomás sobre el «ens commune» y su consiguiente doctrina constituye el fundamento y el eje cardinal de su Metafísica en cuanto ésta es un determinado y preciso modo de saber humano acerca de la realidad. Por otra parte, el lugar que la metafísica tomista del acto ocupa en la historia ontológica que va de Parménides a Heidegger representa una vía originaria en la experiencia ontológica de un discurso metafísico. Con ello queda dicho que en esta historia ontológica la doctrina del «ens commune» significa un quicio de dicho discurso.

La obra de Heidegger puede considerarse, al menos en alguna de sus múltiples significaciones (quizá todavía ni siquiera reconocidas, ni tampoco por tanto meditadas y desplegadas), como el testimonio de lo que ha sido la historia de la metafísica en cuanto pensar «histórico-ontológico»¹⁰, en la que no sólo ha acontecido un «olvido del ser»¹¹, sino que incluso

¹⁰ Cfr. Heidegger, «Die Metaphysik als Geschichte des Seins», en *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, tomo II, pp. 399-457, especialmente pp. 410-420.

¹¹ Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht

«ha caído hoy en olvido»¹² la pregunta por el ser y lo que para Heidegger es aún más grave: la necesidad de una tal pregunta. Olvido debido, en parte, especialmente, a haberse levantado el pensar metafísico sobre una interpretación meramente «representativa» del logos (el pensar «exacto» y «calculador»), primaria y originariamente conceptualizado como captación («conceptum», «Begriff») y expresión adecuada del ser, que de este modo viene interpretado como un ente más, aunque sea como «Ens realissimum»¹³.

Pues bien, la experiencia tomista del «ens commune» muestra una interpretación del logos y de lo real que acaso el mismo Heidegger, caminante paciente, parsimonioso y perspicaz de tantas sendas y vericuetos, parece no haber suficientemente transitado y recorrido meditativamente, y que muy bien pudiera constituir, en cierta medida, una excepción¹⁴ a ese reiterado olvido propio del pensar representativo y un cambio histórico radical en la significación de «logos» y «ser». Mas tal doctrina no es simple, antes bien hartamente compleja y rica en fundamentales matices, precisiones y consecuencias. Por ello es necesario delinear en ella el propósito de este trabajo, y que no es sino sólo mostrar la manera como acaece la interdependencia trascendental («implicación recíproca trascendental») entre el carácter y la constitución del «ens commune» («ontos») y la naturaleza y estructura del discurso humano («logos»), en la idea de que sólo en una precisa relación entre ellos se alumbrará y abre el ámbito onto-lógico y metafísico. «Qué se entienda por realidad, ha escrito Zubiri, no es algo tan obvio o inmediato como pudiera parecer, sino que se apoya inevitablemente sobre la manera primaria y fundamental de presen-

an das Sein Selbst, *Was ist Metaphysik*, Einleitung, V. Klostermann, Frankfurt a.M., neuente Auflage, 1965, p. 8.

¹² *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, p. 2.

¹³ Valgan como mera ilustración estos pasajes: Die Metaphysik ist die Geschichte dieser Wahrheit (die Wahrheit des Seienden). Sie sagt, was das Seiende sei, indem sie die Seiendheit des Seienden zum Begriff bringt, *Was ist Metaphysik*, Nachwort, ed. cit., p. 44. Denken ist vor-stellen, vorstellender Bezug zum Vorgestellten, *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1972, p. 100. Richtig nennen wir das Vorstellen, das sich nach seinem Gegenstand richtet. Man setzt seit langem diese Richtigkeit des Vorstellen mit der Wahrheit gleich, d.h., man bestimmt das Wesen der Wahrheit aus der Richtigkeit des Vorstellen, *Was heisst Denken*, Niemeyer, Tübingen, 1971, p. 14. Pero el ser, piensa Heidegger, es remiso a toda representación y producción por o a modo de objeto como sucede con el ente: das Sein lässt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor und herstellen, *Was ist Metaphysik*, Nachwort, ed. cit., p. 45.

¹⁴ Se requeriría un complejo y exhaustivo análisis hermenéutico y crítico, al margen de las beaterías que buscan además una «originalidad» y un «mayor rango metafísico», para apreciar esa «cierta medida». Indiquemos con todo lo siguiente. Una «excepción» no quiere decir que, en el caso de que el pensamiento metafísico de Tomás de Aquino sea efectivamente una tematización del problema del ser al margen o más allá del «pensar representativo», su Metafísica quede libre de la «constitución onto-teo-lógica en que Heidegger cifra la esencia o estructura de toda Metafísica.

társenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas»¹⁵. Pero esta «recíproca implicación trascendental» no lo es en el mismo sentido y orden en cada uno de los vectores de la relación entre ellos: en lo cual radica la originariedad del discurso metafísico de Tomás de Aquino. Todo ello viene virtualmente dicho en la expresión: «la 'constitución trascendental' del ens commune.»

1. *Constitución* significa, de una parte, qué es y cómo está estructurado el «ens commune» en cuanto que «define» y expresa la trascendentalidad de lo real, la constitución misma trascendental del ente, en cuanto distinguible del orden trascendental como formado por los «modos generales o expresiones del ente», las denominadas «propiedades o atributos trascendentales». De otra parte, significa, si bien en un sentido más débil y derivado, el modo como es abierta y manifestada dicha estructura ontológico —trascendental por— y para un saber que siendo especulativo se halla atendido a lo inmediatamente dado en la sensibilidad.

2. *Trascendental*, por su parte, significa, formalmente y de modo general, a una lo que trasciende cierto orden a la par que lo funda y lo que es condición de posibilidad, sin precisar qué orden y qué clase de posibilidad, ni restringirlo a alguno de ellos, si fuera posible o dado un diferente modo de entenderlos e interpretarlos.

a) Pues bien, más recortadamente, «trascendental» expresa, en primer lugar, referido a una propiedad o función del saber, revelar en el sentido de «poner de manifiesto». Por ello aquello que permite y lleva a cabo tal manifestación es, en cierto respecto, condición de posibilidad de lo así revelado. Si bien lo es sólo, según piensa Tomás de Aquino, en cuanto llega a ser conocido, sin por lo demás mediar o modelar *onto*-lógicamente ni velar en alguna medida lo desvelado. Es, pues, una función apriórico-manifestativa. Con ello queda sugerida su esencial diferencia con respecto a la aprioridad trascendental kantiana¹⁶. En segundo lugar, este carácter trascendental no sólo lo es en cuanto manifestativo, sino que además, y para llegar a serlo, es preciso traspasar (transcendere) la determinación material de la subjetividad mediante la reflexión («reditio») que es la «abstractio» hacia el «lumen intellectus» como «actus». Todo lo cual no sería posible si el «esse» como «actus» no estuviese ya de alguna manera en el «intellectus» obrando en él, cobrando así y por ello la función trascendental en cuanto manifestativa un respaldo y una significación ontológica. De este modo aumenta, y se justifica a la vez, la diferencia con Kant. Estas dos significaciones de «trascendental» están referidas, pues, a la subjetividad, resaltando primeramente su dimensión noética para acabar como en su razón propia en su carácter ontológico.

¹⁵ *Sobre la esencia*, ed. cit., p. 389.

¹⁶ Nos permitimos remitir a nuestro trabajo *El concepto de «trascendental» en Kant*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1970, pp. 7-26.

b) Pero «trascendental» se refiere también al «ens commune» y significa, en primer lugar, el carácter o estructura de la realidad que trasciende el orden predicamental o categorial. Trascendencia es así supracategorialidad. Siendo además, y en segundo lugar, principio de los restantes aspectos de la realidad y formalidades ónticas. Trascendencia es así principialidad, primariamente en el orden del ser y también por ello en el del saber.

3. *Constitución trascendental* significa, por tanto, a la luz y en la relación de los sentidos expuestos, de una parte, la abertura del ámbito o estructura que es el «ens commune» desde y para una subjetividad que en cuanto sensible no es plena y suficiente reflexión de sí. Y por otra, la misma estructura sintética que es el «ens commune» en cuanto supracategorial y que tiene la última raíz de su posibilidad en el «esse». Estructura sintética («compositio») que sólo es accesible para el saber si ya de antemano (apriori) el «intelligere» está fundado en y poseído por el «esse» como «actus».

Hay, pues, una circularidad trascendental, o acaso mejor, una «recíproca implicación trascendental» entre ambos órdenes, el noético y el ontológico, pero con sentido diverso: manifestado el orden ontológico por el noético, éste es fundado y justificado en su función trascendental-manifestativa por el ontológico. Pero esta relación no es inmediata y directa, pues ni la materia puede expresar ni integrar el orden trascendental del «ens commune»: «unum verum quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia»¹⁷, ni de la sensibilidad es propio el «in se ipsum redire»: «Sensus propius sentit secundum inmutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale inmutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus non intelligit per materialem inmutationem organi: et ideo non est simile»¹⁸.

Por ello la cuestión primera en la «constitución trascendental del ens commune» es el modo mismo de su posibilidad. La importancia de esta cuestión está además en que abarca también el estatuto mismo de la Metafísica, pues, como ha escrito Marechal, a partir de «la investigación reflexiva de lo implícito trascendental... (se) daría sucesivamente la *Metafísica general* entera»¹⁹. De ahí que sea preciso recordar brevemente cómo delimita Santo Tomás el campo de la Metafísica, el lugar del «ens commune» en ella y el modo como es posible para el entender humano.

¹⁷ *Summa Theologica*, I,q.11,a.3,ad 2.

¹⁸ *S. Th.*, I,q. 87,a.3,ad 3.

¹⁹ Marechal, J., *El punto de partida de la Metafísica*, Vol. V, «El tomismo ante la Filosofía crítica», ed. Gredos, B.H.F., Madrid, 1959, p. 442.

3. *Metafísica, «ens commune» e implicación trascendental*

La ocupación de Tomás de Aquino en la Metafísica arranca de una honda dimensión e interés antropológicos. La ordenación del saber especulativo metafísico está incoada y dirigida desde y a lo que constituye su última perfección, no siendo en modo alguno un desencarnado y «abstracto» especular²⁰. Y en cuanto se tiende y desea la propia perfección, se tiende, intelectual y volitivamente, a la perfección mayor y más propia, y en última instancia a Dios mismo: «omnia, appetendo propias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse»²¹. Esta ordenación se ejerce y desarrolla en íntimo entrelazamiento con las estructuras noéticas que posibilitan e imponen las condiciones teóricas de todo discurso, pues el entendimiento especulativo «habet pro fine veritatem»²². Ahora bien, el objeto del discurso, especialmente del discurso metafísico para Sto. Tomás, es manifestar en el lenguaje lo que las cosas son. Que la dilucidación semántica acerca del significado de los conceptos nucleares de la Metafísica, es una expresa preocupación en Sto. Tomás, puede testimoniarse en el capítulo I del *De ente et essentia* y en *In IV libros Sententiarum*. «Pero la investigación de las significaciones está orientada en Sto. Tomás hacia la eludicación metafísica»²³, y ello porque la legalidad misma del discurso, y por tanto del «intellectus», viene impuesta por las cosas mismas.

Esta triple intención del quehacer metafísico: realizar la perfección del hombre, establecer fundadamente las condiciones teóricas del discurso, y mostrar la estructura ontológica de la realidad, tiene en el alma (ánima), y precisamente en su «intelligere», en cuanto que por él ella es «quodammodo omnia», el lugar de su exigencia y las condiciones de su realización por ser reflejo privilegiado y manifestativo del orden de la realidad: «Intellectus autem humanus, etsi sit infimus in ordine intellectuum substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus»²⁴. He aquí por qué (aunque ésta no sea la única razón como señalaremos más adelante) estima Tomás de Aquino se ofrece «ex virtute intelligendi» una vía óptima (potissima) para la abertura del ámbito metafísico y del orden trascendental²⁵.

En efecto, y en primer lugar, como el entender es la operación propia de la sustancia espiritual, la perfección del hombre habrá de estar en la

²⁰ *In duodecim libros Metaphysicorum expositio, Proemium*: «Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem».

²¹ *S. Th.*, I, q. 6, a. 1, ad 2.

²² *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. V, a. 1, corp.

²³ MARTINELLI, Lucien. *Thomas d'Aquin et l'analyse linguistique*, J. Vrin, París, 1963, p. 50. Cfr. et. FABRO, C., *Participation et causalité, selon S. Thomas d'Aquin*, Pub. Univ. de Louvain, 1961, pp 157 y ss.

²⁴ *Summa contra Gentes*, III, 25.

²⁵ *De ente et essentia*, cap. IV, núm. 22.

plenitud de su ejercicio, que no es otra que la contemplación de la verdad: «ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis»²⁶. Y siendo Dios la Verdad última y el principio de toda verdad²⁴, «ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem»²⁸.

De otra parte, en segundo lugar, y establecida la prioridad del entendimiento especulativo sobre el práctico (y consiguientemente de sus respectivas ciencias; S.C.G., *ibidem*), las notas exigibles para el discurso teórico, como certeza, universalidad y necesidad, sólo pueden ofrecerse en y mediante el «intellectus». En efecto, la certeza se obtiene por el entendimiento a partir de las causas: «cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis»²⁹; en cuanto a la universalidad, sólo por el entendimiento puede ser captada: «intellectus... universalia comprehendit»³⁰; necesario, en fin, no es sólo ni primariamente lo que se sigue en el saber a partir de unas causas, sino que dice razón de inmóvil: «omne autem necessarium in quantum huiusmodi, est immovile»³¹, en el sentido de que todo lo que se mueve puede ser o no ser, ya «simpliciter», o «secundum quid». Por ello incumbe de suyo (per se competit) a lo inteligible estar separado «a materia et a motu». Ahora bien, para Sto. Tomás «intellectus, quantum est de se, immaterialis est»³². Así, la Metafísica erguida como saber sobre el «intellectus» es la ciencia en sumo grado intelectual, no sólo por la facultad que la hace posible, sino sobre todo porque «circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur»³³.

Se manifiesta así, en tercer lugar, a través del «intellectus» la estructura ontológica de la realidad, es decir, aquella que ofrece la razón (el logos) de lo que lo real es (ens como síntesis, en cuanto trascendental, de «essentia et esse») y de su radicación en el principio (como Ipsum esse Subsistens).

Con todo esto no sólo se muestra la nuclearidad del alma en el surgir y realizarse de la Metafísica, sino que se apunta la unidad ontológica de la Metafísica (su objeto), fundando y justificando precisamente por ello la funcionalidad trascendental-reveladora del alma. Pues, en efecto, lo metafísico es lo «intelligibile», es decir, lo que es «separatum a materia secundum esse et rationem» alcanzando en esta formalidad desde el «ens commune» hasta Dios y las substancias intelectuales, entre las que el

²⁶ S.C.G., III, 37.

²⁷ «Intellectus divinus ets mensurans non mensuratus», *De Veritate*, q. 1, art. 2, corpus.

²⁸ S.C.G., III, 25. Metafísica, escribe Bofill, «es la consideración de la realidad en aquel nivel en que la referencia a Dios está inmediatamente exigida», *Obra Filosófica*, Edicions Ariel, Barcelona, 1967, p. 149, nota 27.

²⁹ *In Metaph., Proemium*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *In Boeth. de Trin.*, q.V., a. 1, corp.

³² *Ibidem*.

³³ *In Metaph., Proemium*.

alma humana «tenet ultimum gradum»³⁴. El ámbito trascendental de lo «intelligibile» es accesible a y abierto por el alma humana justamente en razón de su «vis intellectiva»³⁵. Y tiene tal capacidad precisamente porque el grado de ser que le es propio la constituye en «intelligibile»: «unum quodque est intelligibile quod est a materia immune et separatum»³⁶. Y es este carácter ontológico del «intelligere» como «actus» el que impone en el alma su disposición y virtualidad metafísica.

Tomás de Aquino delimita, pues, la Metafísica, de una parte, en cuanto a su fin, proponiéndose el conocimiento de Dios, por lo que es denominada «ciencia divina». Primera en razón de su objeto, sin embargo, «quod nos» es la última, pues todas las demás le anteceden³⁷. En efecto, las «res divinae» pueden ser consideradas de dos modos: bien en cuanto que son principios comunes de todos los entes, o bien en sí mismas. En sí mismas gozan tales realidades de plena inteligibilidad («sint in se maxime nota»), pero no son accesibles de un modo inmediato para el conocimiento humano «propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata»³⁸, no restando conocerlas «nisi per effectus», es decir, «non tanquam subiectum scientiae, sed tanquam principia subiecti»³⁹, con lo cual la mirada del metafísico queda recortada y reducida al «ens commune» como a su propio objeto: «unde et huiusmodi res divinae non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens in quantum est ens»⁴⁰. En segundo lugar, pues, determina Sto. Tomás la Metafísica como ciencia del «ens commune».

Mas con ello el estatuto teórico y la posibilidad de un discurso sobre él no necesita menos justificación: pues ni la estructura que constituye el «ens commune» se da como tal en la determinación material del mundo sensible, ni la naturaleza del alma humana permite de modo mediato su conocimiento. Teniendo presente el principio de que «obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae», determina Sto. Tomás el grado y naturaleza del conocer humano desde un horizonte más amplio: de una parte con respecto al sentido («sensus»), y de otra, sobre todo, respecto al «intellectus angelicus»⁴¹. Frente al «sensus» cuyo objeto

³⁴ *De ente et essentia*, Cap. 4, núm. 29.

³⁵ «Unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis», *In Metaph. Proemium*.

³⁶ *In Boeth. Trin.* q. I, a. 2, ad 4.

³⁷ *Idem.*, q. V, a. 1, ad 9.

³⁸ *Idem.*, q. V, a. 2, corpus.—«Intellectus noster... non potest ipsum Deum cognoscere in hoc statu per formam quae est essentia sua», *Ibidem*.

³⁹ *Idem.*, q. V, a. 4, corpus.

⁴⁰ *Ibidem*. Así vienen a confluír en el «ens commune» las «primae causae et principia» y las «substantiae intellectuales» (res divinae): quamvis ista scientia praedicta tria consideret, no tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed pisum solum ens commune», *In Metaph.*, Proem: Cfr. etiam, por ejemplo, lect. V. n. 593.

⁴¹ Este hecho no es adjetivo en absoluto en el pensamiento de Sto. Tomás, antes bien

es «forma prout in materia corporali existit», y frente al «intellectus angelicus» que tiene por objeto «forma sine materia subsistens», el entendimiento humano «medio se habet»: «proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia»⁴². En el orden de la realidad se encuentra el entender humano en lo que podríamos llamar una «disposición medial empírico-trascendental»: Si en cuanto trascendental está implantando ya en un orden ontológico y abierto atemáticamente a lo metafísico, por su carácter empírico-sensible se ve en la forzosidad de constituir para su saber el ámbito ontológico y justificarlo en y desde la «quidditas rei materialis»⁴³: «impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibile corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata»⁴⁴

Queda así mostrada la absoluta necesidad en el pórtico mismo de la Metafísica de «constituir trascendentalmente» (en el sentido señalado) el «ens commune» como ámbito trascendental. Se trata, pues, de abrir el camino (método) hacia lo metafísico. Tomás de Aquino lo ha comprendido con una profunda claridad: «prius oportet cognoscere modum scientiae quam procedere in scientia ad ea considerata de quibus est scientia»⁴⁵. El saber metafísico necesita, pues, justificarse y no puede hacerlo sino a partir de y desde sí mismo: A diferencia de las demás ciencias que «non argumentantur ad sua principia probanda», la metafísica debe no sólo disputar contra quien niegue sus principios (disputat contra negantem sua principia), sino que, al hacerlo a partir de las condiciones trascendentales implícitas en toda afirmación (si adversarius aliquid concedit)⁴⁶, ella misma se funda y justifica, al abrir su ámbito propio, en una reflexión del espíritu. Por ello «la reflexión sobre las condiciones de la posibilidad de la Metafísica sería, según el santo Doctor, ya metafísica»⁴⁷.

Lejos de estar, por tanto, la meditación metafísica de Tomás de Aquino levantada al margen de toda instancia crítica, se vertebrada, al contrario, en una íntima interdependencia con un análisis noético. «Constituida en el más profundo nivel de reflexión del espíritu, la Metafísica tiene como

decisivo, pues desde la idea de un tal entender, y en definitiva desde el entender perfecto cabe, como afirma Canals «sistematizar las tesis capitales de la Gnoseología tomista», *El «lumen intellectus agentis» en la Ontología del conocimiento de Santo Tomás*, recogido como apéndice en *Para una fundamentación de la Metafísica*. Ed. Cristiandad, Barcelona, 1968, p. 209.

⁴² S. Th., I, q. 85, art. 1, corp. Cfr. etiam I, q. 87, a.7 corp.

⁴³ S. Th., I, q. 86, a. 2, corpus.

⁴⁴ S. Th., I, q. 87, a. 7, corpus. Esta «disposición medial empírico-trascendental» es reiterada por Sto. Tomás; cfr., por ejemplo, *In Boeth. De Trinitate*, q. I, art. 1, corpus: «intellectus noster secundum statum viae habet determinatam habitudinem ad formas quae a sensu abstrahuntur». Así mismo S.C.G., II, 60.

⁴⁵ *In Metaph.*, lect. 1, núm. 529.

⁴⁶ S. Th., I, q. 1, art. 8.

⁴⁷ RAHNER, K., *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Herder, Barcelona, 1963 p. 379.

tarea que se integra esencialmente en su contenido, la de definir su propia esencia y la de autofundamentarse críticamente... El problema gnoseológico es por ello formalmente metafísico, y, en un especial sentido, precisamente «ontológico»⁴⁸. No sólo no cabe, pues, soslayar la relación trascendental entre Ontología y conocimiento, sino que del modo como se entienda tal relación depende la posibilidad o negación de un discurso metafísico o la teoría que se ofrezca de la realidad. Pues la metafísica, como ha escrito André Marc, «es producto de la razón pura» y en la inteligencia tiene «el lugar de su nacimiento y desarrollo»⁴⁹. Con razón «el conflicto de las metafísicas», para emplear la plástica expresión del Marechal⁵⁰ surge de discrepancias acerca de la naturaleza del conocer. La filosofía moderna es, en gran medida, el testimonio de esta importancia decisiva del conocer en el discurso sobre la realidad. Heidegger ha mostrado, como señala Fabro, que la ontología se reduce a una filosofía trascendental para terminar siendo una «Metafísica del conocimiento» (Hartmann). Pero el objeto de la Metafísica no es el conocimiento, sino el ser, y el discurso ontológico no ha de ser un discurso sobre el «objeto», de estructura sintética derivada y externa, sino un discurso del ente, en el que Tomás de Aquino muestra un sintetismo intrínseco y originario⁵¹. Para el tomismo lo que tiene sentido y es hacedero es una «ontología del conocimiento», pues «sólo a la luz del concepto de ente, como participante del «esse»..., adquiere asimismo, su sentido la ontología del conocimiento para Santo Tomás»⁵². Abierto críticamente el ámbito trascendental del

⁴⁸ CANALS, F., *Para una fundamentación de la Metafísica*, ed. cit. pag. 153. Cfr. etiam pp. 44, 69, y 145.

⁴⁹ MARC, A., *Dialéctica de la afirmación. Ensayo de Metafísica reflexiva*, Gredos, B.H.F., Madrid, 1964, vol. I, pp. 31 y 47. En otra obra señala el mismo autor que «il est significatif de constater que saint Thomas loin de l'isoler (l'idée d'être) de l'activité de l'intelligence, l'y engage au contraire à fond», *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, Archives de Philosophie, vol. X, Beauchesne, Paris, 1933, p. 80. E insiste en que la diversidad de doctrinas sobre el ser radica en la diferencia de método, por ejemplo en pp. 73, 77, 101. En el mismo sentido, sobre la importancia del problema crítico para la Metafísica, se pronuncia Raeymacker, *La filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*, Ed. Gredos, B.H.F., Madrid 1961, pp. 19 y 120-121. En fin, Bernard Lonergan escribe por su parte: «en Sto. Tomás la psicología y la Metafísica aplicada a la Psicología están en una relación tan estrecha que toda deformación de la una entraña una deformación proporcional en la otra». *La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquint*, Beauchesne, Paris, 1966, p. 97.

⁵⁰ MARECHAL, J., *o.c.*, p. 319. Jaume Bofill ha señalado el riesgo de que nuestro «pensar reflexivo» se desoriente entre la «tendencia a la nivelación objetiva» y «aquella profundidad metafísica que temáticamente se le opondrá», «si no acertamos a adoptar un punto de partida correcto», *o.c.* p. 44. Sobre este punto es especialmente revelador su trabajo *Para una Metafísica del sentimiento*, pp. 107-161. También Max Müller habla al respecto de una «dauernde Nivellierung der ontologischen Differenz ins Ontische», *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1949, p. 96.

⁵¹ FABRO, C., *o.c.* pp. 17-19.

⁵² CANALS, F., *El «lumen intellectus agentis» en la Ontología del conocimiento de Santo Tomás*, en *o.c.*, p. 183. Cfr. etiam LONERGAN, B., *o.c.* p. 88.

«ens commune» por y desde el pensar reflexivo humano, éste es de suyo manifestativo por estar en cuanto «actus» radicado en el «esse». Pero cómo acaece esta abertura siendo nuestro pensar un pensar sensible, es lo que hay que mostrar. Mas antes procede señalar muy brevemente qué sea la «síntesis trascendental» del «ens commune».

4. El «ens» como síntesis a priori trascendental

«La importancia de la doctrina tomista del «ens trascendental», ha escrito con toda verdad Manser, es grande y fundamental para toda la filosofía tomista»⁵³. De ella, en este momento, no nos interesan sino algunos aspectos, bien que esenciales. En ella interfieren y cobran unidad el saber especulativo metafísico y el orden de la principialidad; en ella se ofrecen las condiciones de posibilidad de la realidad y del discurso. Principialidad y aprioridad que vienen introducidas bajo la denominación de «teoría del objeto formal». Para Tomás de Aquino el «ens qua ens» constituye el objeto formal del entendimiento. Objeto formal que significa, como es sabido, el respecto bajo el cual cualquier facultad considera su objeto material, significando «objeto material» el objeto tal como viene dado de un modo indiferenciado en su totalidad; el objeto material del entendimiento es todo ente⁵⁴. «Esta noción de *objeto forma* es muy profunda. Expresa, en efecto, la unidad a priori entre objeto y sujeto que hace posible el conocimiento, pues, indica, ya aquel atributo por el cual un ser es objeto de la misma. O también: la unidad a priori de todos los objetos de conocimiento posibles para ella»⁵⁵. La delimitación de este aspecto formal, como con toda precisión señala Marechal⁵⁶, no viene dada e impuesta desde los objetos (potencia propter objecta), sino desde la cualificación que es propia a cada potencia (objecta propter potentias), y por tanto, con todo rigor, de un modo a priori. Objeto formal no es sólo, pues, el respecto bajo el cual algo es considerado (obiectum formale quod) sino también, y con un carácter primario en el orden de la trascendentalidad manifestativa propia del saber, la intención o «mirada» propia de la potencia (obiectum formale quo). El objeto formal «quo» del entendimiento es el «esse», presente sólo de un modo atemático, precisamente en cuanto el «intellectus» es «actus» y en la riqueza de su actualidad radica su potencia cognoscitiva. Se muestra así la importancia y profundidad de la noción

⁵³ MANSER, G. M. *La esencia del tomismo*, C.S.I.C. Madrid 1952, p. 321. Por su parte Geiger señala que «el ser y los trascendentales ocupan en la filosofía S. Tomás un lugar privilegiado», *La participación dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*; J. Vrin, París, 1953, p. 315.

⁵⁴ S. T. «Potentiae non distinguantur secundum distinctionem materialem obiectorum, sed solum secundum rationem formalem obiecti», *S. Th.*, I, p. 59, art. 4, corpus.

⁵⁵ BOFILL, J., *O.c.*, p. 346.

⁵⁶ MARECHAL, J., *O.c.*, p. 149.

«objeto formal». Significa, en primer lugar, la unidad a priori originaria entre ser y conocer, entre el «ens qua ens» y la cualificación del «intellectus» en cuanto «actus» por virtud del «esse». En segundo lugar, y precisamente por ello, en esta relación originaria a priori se delinea el ámbito objetivo, en el caso del «intellectus», el ámbito trascendental del «ens qua ens»: «intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis»⁵⁷. Por ello tiene la virtud de posibilitar y manifestar su objeto; es la suya, pues, una aprioridad no «abscondens», sino «detegens», por usar las expresiones de Lotz⁵⁸. Y en tercer lugar, sólo desde este ámbito así abierto se accede a todos los posibles objetos y determinaciones en el objeto material del entendimiento que era «omne ens»: De ahí el carácter mediato con que es alcanzado todo objeto material. Desde esta «ratio formalis obiecti (entis)» se presentan las demás formalidades⁵⁹. A esta unidad condicionante entre estos momentos la ha llamado Coreth, con indudable expresividad, «horizonte»: «horizonte significa el objeto formal en el sujeto en cuanto que éste se refiere al objeto formal en cuanto objeto y con ello proyecta el objeto material»⁶⁰.

Pero es preciso señalar un aspecto más a este propósito. Y es que el objeto formal en relación con los objetos materiales, a su través alcanzados, y en razón de que su determinación o especificación acaece «per accidens», es «estrictamente universal e inmutable»⁶¹. En el caso del «ens commune» ello significa su trascendentalidad con respecto al orden predicamental y su naturaleza inteligible en razón de la remoción «secundum esse» de toda materia. He aquí un precioso texto de Santo Tomás:

«Coarctatio autem formae est per materiam. Unde quod formae, secundum quod sunt magis in materiales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis»⁶².

La trascendentalidad del «ens commune» está constituida por su carácter inmaterial y revelada desde la inteligibilidad del «intellectus», y es característico del «ens commune» el ser lo que podríamos llamar la «mediación trascendental» entre lo finito y la infinitud absoluta.

Una aproximación más precisa al ens commune, dentro de esta caracterización previa, no es posible por vía de definición. Su carácter trascen-

⁵⁷ S. Th., I, q. 79, a. 7, corpus.

⁵⁸ LOTZ, J., *Metaphysica operationis humanae, methodo transcendentali explicata*. Romae apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1961, p. 16 y 21.

⁵⁹ S. Th., I, q. 1, a. 3, corpus y art. 7, corpus: «Sub cuius ratione omnia referuntur».

⁶⁰ CORETH, E., *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*, Ariel, Barcelona, 1964, p. 142.

⁶¹ MARECHAL, J., O.c., p. 151, y S. Th., I, q. 77, a. 3, corpus, referencia allí indicada.

⁶² S. Th., I, q. 14, a. 1. corpus.

dental, por el que se le niega concepto alguno que le sobrepase y desde el que se pueda definir y determinar, lo hace imposible⁶³.

De ahí que el «ens» sólo admita una definición descriptiva de su naturaleza, tanto más accesible en cuanto que ésta es estructural, esto es, sintética⁶⁴. De un modo descriptivo el «ens» puede definirse como «id, cui competit esse», o más precisamente «essentia, cui competit esse». Aunque correcta, esta caracterización acaso pudiera llevar a pensar la relación del «esse» en el sentido de que fuese aquél una última determinación de ésta, o bien una «essentia» realizada en el mundo empírico («esse» como Wirklichkeit, por ejemplo en el sentido kantiano): nada más alejado de la tesis tomista sobre el ser. Mas precisión ofrece, en cambio, la caracterización del «ens» como «id, quod habet esse»⁶⁵. Pero el sentido último de esta expresión sólo puede apreciarse si se entiende que es el «esse» quien tiene a la «essentia» como una determinación suya y propia, lo que se significa de un modo meridiano en una tercera y última expresión: el «ens» es «id cuius actus est esse», ya que con respecto al «esse» la esencia o forma funciona como potencia y por tanto en dependencia del acto. Pero todo esto requiere alguna precisión.

Acaso ningún punto de partida mejor para esta dilucidación semántica que el capítulo primero del *De ente et essentia*: «Ens per se dicitur dupliciter: uno modo, quod dividitur per decem genera; alio modo, quod significat propositionum veritatem». Dejando de lado este último modo de significación, de acuerdo con el cual habría que considerar como ente también a las privaciones y a las negaciones, ente significa propiamente ente real y de aquí recibe su significación el nombre de «essentia». Pero sería erróneo y de desastrosas consecuencias para la corrección y validez del discurso metafísico creer que también «essentia» recubre semánticamente, y en el fondo ontológicamente, a «ens», ya que «essentia» no expresa sino uno de los dos aspectos de la dualidad sintética que es el «ens»⁶⁶. Esencia significa el «lo que» de cada cosa y es por ello por lo que se establecen en diversos géneros y especies la diversidad de los entes:

«Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per definitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur»⁶⁷.

⁶³ «Tal imposibilidad... en la perspectiva de la abstracción total se explicaría por la indeterminación indiferenciada del género máximamente universal», CANALS, F., *Para una fundamentación de la Metafísica*, ed. cit., p. 44.

⁶⁴ «Ens ut conceptus supremus definitionem non essentialem, sed tantum descriptivam admittit», LOTZ, J., *Ontología*, Herder, Barcelona, 1963, p. 51.

⁶⁵ «Ens, escribe Bofill, para el tomismo es, primordialmente, «id quod habet esse», o.c., p. 36.

⁶⁶ Cfr., p. e., A. MARC, *L'idee de l'être chez saint Thomas...* e. c. p. 51.

⁶⁷ *De ente et essentia*, cap. 1.

«Quidditas» vale por y traduce a «essentia» sólo en cuanto ésta significa *lo que* expresa la definición, pero ello no quiere decir en modo alguno, que lo que es la «essentia» y como funciona en la dualidad sintética que es el «ens» quede con ello agotado y expresado. «Essentia» significa también, y primariamente, como ya señalamos, «id quod habet esse». Es cierto que todavía en el «*De ente et essentia*, de contexto averroísta o aristotélico (Fabro), hay «cierta equivalencia semántica de «ens» y «esse», no viniendo a significar «ens» sino «actu essentia»⁶⁸. Pero, con todo, creemos que ello sólo es así hasta cierto punto, pues la radicación de la «essentia», y por tanto del «ens», en y a partir del «esse» queda señalada. Nos encaminan en esta dirección las siguientes palabras de Santo Tomás: «Oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis». La expresión «aliquid commune omnibus naturis» no significa, como ya señaló Cayetano⁶⁹, «alguna naturaleza común a todas las naturalezas». Pero tampoco parece que entonces quede reducida la esencia en cuanto «aliquid commune», única y exclusivamente al orden substancial, pues entonces quedaría por explicar cómo es posible que la «essentia» constituya juntamente con el «esse» la unidad sintética *apriori* que es el «ens commune» (y es fundamental este carácter de aprioridad para el esclarecimiento último de la cuestión que venimos tratando; significa la co-originariedad en que se estructura y constituye el ens commune; más adelante volveremos sobre este punto). El carácter de «aliquid commune» que significa también la «essentia» expresa su procedencia del «esse y el ser medio en el que el «esse» se determina (se esencia) y a través del cual tienen realidad (realitas, de «res») y subsistencia todos los entes (diversa entia). Y precisamente por ello, y ya que «quidditas vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur», termina Tomás de Aquino este primer capítulo del *De ente et essentia* precisando: «sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse». Con lo que ya en este opúsculo estaba dado y distinguido, siquiera sea algo veladamente, el paso del «ens» como «actu essentia», al «ens» como «actus essentiae», usando el juego expresivo de Fabro; tránsito explicitado del todo en el famoso texto del *Comentario de las Sentencias*:

«Sciendum quod esse dicitur tripliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod «est» dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae»⁷⁰.

⁶⁸ FABRO, C., *o.c.*, pp. 212-213.

⁶⁹ In *De ente et essentia*, cap. 1. Apud González Álvarez, *Tratado de Metafísica. Ontología*. Ed. cit. p. 107.

⁷⁰ Apud FABRO, C., *o.c.*, p. 213.

Y se comprende así que Gilson prefiriese denominar a la «nouvelle ontologie» de Santo Tomás, en oposición a toda ontología esencialista, una ontología del «acto de ser»⁷¹.

Referida así principalmente la significación del «ens» como «essentia cui competit esse» al «esse» como «actus» (actus essentiae), la significación de la esencia (ens) como «quidditas» es asumida por el término «res»: «Hoc nomen Res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen Ens imponitur ab actu essendi»⁷². «Es en esta tensión semántica entre *ens* y *res* entre el acto real y el acto formal, donde la originalidad de la noción tomista de *ens* y *esse* encuentra su primer germen doctrinal»⁷³. Designando por lo demás ambos términos, «ens» y «res», una misma realidad con diferencias sólo en la intención recta u oblicua con que significan su doble aspecto: *Ens*, acto de ser y esencia; *res*, esencia y acto de ser, respectivamente.

Por todo ello se muestra que el «ens commune» en cuanto trascendental no está constituido por el *esse* y cada una o la multiplicidad indefinida de esencias de cada ente concreto; antes bien, el estatuto teórico (pues, como señala Rahner, el «ens commune» «no es objeto alguno», «no es *res in se ipsa*»)⁷⁴ del «ens commune» es mucho más matizado. Ninguna determinación específica o genérica puede ser comprendida en él. Como ha escrito Canals, «la esencia» del ente trascendental es la unidad de la semejanza entre las proporciones por las que se refieren las esencias a su acto de «ser»⁷⁵. A esta quiddidad «despojada de toda determinación próxima», «absolutamente vacía» la denomina Rahner «entitas»: «entitas est como un nombre colector de las *quidditates* repartidas en las categorías»⁷⁶. El «ens commune» es una síntesis de «entitas» y «esse», con lo que de una parte es lo más vacío, pero «bajo otra perspectiva, sin embargo, también el *ens commune*, precisamente en su vaciedad, señala la plenitud del *esse*: su indeterminada quiddidad es solamente el vicario representante de todas las posibles quiddidades determinadas, y así expresa precisamente que este *esse*, que es también «el 'en sí' en el *ens commune*, puede soportar en sí y producir desde sí todas estas posibles quiddidades, como su fundamento actualizante»⁷⁷. De este modo queda plenamente manifiesto el sentido del «aliquid commune» de la «essentia», que tratábamos de explicar.

El «ens commune» es pues una síntesis a priori de «essentia» y «esse».

⁷¹ GILSON, E., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris, 1965, p. 176.

⁷² *In Metaph.*, lect. II, n. 553.

⁷³ FABRO, C., *o.c.* p. 267.

⁷⁴ RAHNER, K., *o.c.* p. 370.

⁷⁵ CANALS, F., *o.c.* p. 51.

⁷⁶ RAHNER, K., *o.c.* p. 181, nota 120.

⁷⁷ *Ibidem.*, p. 181-182.

El término «síntesis» expresa mucho más adecuadamente la estructura de la relación «essentia et esse» que el de «distinción», pues significa la interna co-pertenencia de sus elementos⁷⁸. De otra parte, el carácter de síntesis de los elementos no niega su originaria unidad, antes bien, la unidad entre ellos impuesta y determinada desde un elemento de la relación es un rasgo genuino de la síntesis que es el «ens commune», y a ella apunta uno de los sentidos que expresa el término «apriori» dicho de tal síntesis. «La unidad del ser... es, pues, una unidad *sintética*. Toda diversidad debería aparecer allí finalmente como concentrada en la plenitud simple del ser... La diversidad (la multiplicidad de determinaciones esenciales recogidas en el término 'entitas') es la *participación* de una plenitud del ser que contiene eminentemente todo en su simplicidad⁷⁹. En efecto, para Tomás de Aquino «omne compositum causam habet»⁸⁰, y la unidad de una diversidad no puede venir de la diversidad misma (non enim diversa secundum se uniuntur): «necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo, esse habeant quaecumque sunt quocumque modo»⁸¹. El principio de unidad sintética en el «ens comune» es, pues, el «esse». «Por ello la composición entre esencia y existencia es la más radical en la criatura por ser justamente la que le constituye en existente y además por ser más universal ya que afecta a toda clase de ente»⁸².

Con lo cual no sólo hemos apuntado alguno de los sentidos que encierra la expresión «síntesis apriori», sino se ha indicado también que es en el «esse» donde hay que buscar la raíz del «ens commune». El «esse» es acto del ente no en cualquier determinación esencial o propiedad, sino precisamente en su mismo ser ente: «In-quantum est ens». Con toda razón puede decir Beck que «el ser es considerado por Santo Tomás como el 'principio eficiente' del 'ente en cuanto ente'»⁸³. Así pues, porque todos los entes reales tienen «esse» (quod habent esse... in hoc omnia conveniunt)⁸⁴ es por lo que hay un orden trascendental.

Tras todo lo dicho, nos parece que el «ens transcendente» no puede ser, directa y primariamente el «ens ut nomen», el ente considerado nominalmente, sino el «ens ut participium», ya que «el ser común... no es una pura esencia desnuda en el mundo impalpable de lo meramente posible, sin arraigo en lo real *existente* (actual)»⁸⁵. No compartimos, por tan-

⁷⁸ Gilson, al margen de haber montado todo el espléndido cap. III (El ser y la existencia) de su obra *El ser y la esencia* sobre el término «distinción», señala en su libro *Le Thomisme* que el mismo Sto. Tomás emplea con más preferencia el término «compositio» en razón sin duda de que ambos elementos no pueden darse aparte; Cfr. *o.c.*, p. 177, nota 56.

⁷⁹ GEIGER, L. B., *o.c.*, p. 349. Las palabras entre paréntesis son nuestras.

⁸⁰ *S. Th.*, I, q. 3, art. 7 corpus.

⁸¹ *S. Th.*, I, q. 65, art., 1 corpus.

⁸² ARTOLA, J. H., *Creación y participación. La participación de la naturaleza divina en las criaturas según la filosofía de Sto. Tomás de Aquino*. Pub. Ins. Aquinas. Madrid 1963, p. 133.

⁸³ BECK, H., *El ser como acto*, E. U. Navarra, Pamplona 1968, p. 56.

⁸⁴ *S. C. G.*, I, 26.

⁸⁵ GONZÁLEZ ALVÁREZ, A., *o.c.*, p. 58.

to, la opinión de Zubiri cuando escribe que «prescindiendo de la posición singular de Escoto, para toda la Escolástica, el *esse reale*, nominalmente considerado, y sólo él, es trascendental. No todas las cosas, en efecto, existen de hecho todavía; por tanto, el ente participial no es trascendental. Pero todas las cosas, tanto las que existen como las que aún no existen, y hasta las que concebimos 'como si fueran', coinciden en su aptitud real, o concebida como real, para existir, independiente de cual sea su talidad»⁸⁶. Hacerlo así podría significar encarrilar a la metafísica en una vía esencialista, de la que tan lejos está Santo Tomás⁸⁷. Es, precisamente, en este punto donde se puede apreciar, incluso a nivel semántico de los conceptos fundamentales de la metafísica, el nuevo camino abierto por Sto. Tomás. En su aspecto semántico, este punto está conexo con la cuestión de en dónde poner la prioridad, si en el nombre o en el verbo. Como concluye Fabro tras unas consideraciones sobre la relación ente nombre y verbo (ser, *einai*) en la teoría aristotélica del lenguaje y su ontología, hay para Aristóteles una prioridad del nombre sobre el verbo, no expresando éste sino la acción o la pasión de la sustancia (*ousía*); por otra parte la «ousía» no es sino «toda naturaleza o esencia considerada en su universalidad y formalidad»⁸⁸, y en cuanto tal su significación precisa es, como demuestra Owens⁸⁹, *entitas*. Sto. Tomás, por el contrario, afirmará la prioridad ontológica del verbo, de la actualidad sobre la formalidad, y del *esse* sobre la *entitas*. Las palabras del Doctor Angélico, en su *Comentario al Perihermencias*, muestra decididamente su traspaso del pensamiento aristotélico y la originalidad del «*esse ut actus*»:

«Idco autem dicit quod verbum EST consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti: significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam EST, simpliciter dictum, significat *in actu esse* et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subjecto, significamus illud per hoc verbum EST, vel *simpliciter* vel *secundum quid*: simpliciter quidem secundum praesens tempus; secundum quid autem secundum alia tempora. Et ideo ex consequenti hoc verbum EST significat compositionem»⁹⁰.

⁸⁶ ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Soc. de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, p. 386.

⁸⁷ «Identificar al ente con la esencia real, precisión hecha de su existencia actual significa emprender la ruta de una desvalorización del existir en provecho de una presunta sobreestimación de la esencialidad». G. Álvarez *o.c.*, p. 102. Significaría hacer de la ontología una ciencia del ente *en general*, como ciencia de lo posible, y no del acto; Cfr., CANALS, F., *o.c.*, p. 43. En este sentido y con referencia a otras concepciones escolásticas, cfr. MARC, A., *L'idée de l'être...*, *o.c.* pp. 50-57 espec.

⁸⁸ FABRO, C., *o.c.* pp. 165 y 167, cfr. etiam p. 267, en la misma línea, a propósito de los términos «ens» y «res».

⁸⁹ Cfr. *The Doctrine of being in Aristotelian Metaphysic*, Toronto, 1951, pp. 65 y ss., y 147. Citado por Fabro, *ibidem*. en el mismo sentido viene a expresarse P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F. París, 1972, especialmente pp. 163-172.

⁹⁰ Apud Fabro, *o.c.*, *ibidem*.

Bofill ha mostrado la necesidad del tránsito del «ens ut nomen» al «ens participium», en el plano del conocimiento en cuanto éste es manifiesto de la estructura de la realidad. En «el proceso regresivo de fundamentación de nuestros contenidos objetivos de conciencia» se descubre «en la forma objetiva suprema de ente (ens nomen)» «un horizonte nuevo: la que hasta aquí había considerado tan solo como *forma objetiva*, le aparece, a un tiempo, como *forma natural* del pensamiento mismo, y, como tal, vinculada al orden del *esse* y de la comunicación del acto; es decir, como *ens participium*». De este modo «el sistema entero de nuestro conocimiento formal-objetivo radica en el orden ontológico del acto»⁹¹.

La trascendentalidad del «ens commune» consiste, pues, en que sobrepasa y trasciende todas las determinaciones predicamentales y en que, por tanto, no puede ser reducido a ninguna de ellas, siendo por el contrario implicado y exigido por todas. «La más grande universalidad» juntamente con la «absoluta inmanencia» caracterizan a «esta unidad por simplicidad y plenitud»⁹² que es el «ens commune». «Enti, escribe Tomás de Aquino, non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens»⁹³. Se dice aquí, además, por qué el «ens commune» no es un género, por qué trascendentalidad no es simplemente universalidad, y por qué la originariedad del «ens commune» como trascendental hay que fundarla en la línea del «esse». Pero ello queda plenamente justificado si se atiende a que los trascendentales, en cuanto «modi communes enti», no son sino las determinaciones interiores del ser, su esencial explicitación de sí», como escribe Lotz⁹⁴. Lo cual no es sino la expresión del carácter *actual* del «ens» como «id cuius actus est esse». Y así se comprende el otro carácter de la trascendentalidad del «ens commune»: No sólo el trascender o sobrepasar a, sino también ser fundamento de. Precisamente por ello, en el «ens commune», como «mediación trascendental», se abre el horizonte de lo infinito, y en último término del Actus Purus, hasta el punto de que «podría decirse que los trascendentales son el efecto en el mundo creado de las perfecciones puras subsistentes en el ser divino»⁹⁵.

Con esta breve caracterización del «ens commune», queda señalado su «lugar» verdaderamente cardinal en la metafísica tomista, gozne entre el mundo, el «Ipsum Esse Infinatum», y el discurso humano metafísico y su

⁹¹ *Para una Metafísica del sentimiento*, ed. cit. pp. 137 y 136.

⁹² Geiger, I. B., *o.c.* pp. 316 y 338 respectivamente. El que Geiger hable de la «universalidad» del «ens commune» no significa que lo sea al modo como lo es cada concepto, pues «en réalité n'est pas un concept comme les autres», p. 316.

⁹³ *De Veritate*, q. I, a. 1, corpus.

⁹⁴ LOTZ, J., *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach, München, 1957, pág. 7.

⁹⁵ ARTOLA, J. M., *o.c.*, p. 168.

posibilidad. En él quedan dibujados los caminos a seguir, y su sentido, en el resto de la Metafísica. Más para nosotros todavía sigue siendo problema el cómo de la posibilidad de un tal discurso metafísico y su interdependencia con el «ens commune». Ello será nuestra restante tarea en este trabajo. Pero sírvanos como de resumen y guía un texto del Comentario al *Liber de Causis* en el que se anuda espléndidamente esta compleja y rica irradiación:

«Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius objectum est quod quid est ut dicitur in tertio *de Anima*, unde illud solum est capibile ab intellectu nostro, quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum»⁹⁶.

5. *El ens como «Primum cognitum»*

Como se acaba de indicar, el problema fundamental sigue siendo cómo sea posible un discurso ontológico sobre la trascendentalidad del «ens» para un pensar sensible. Y por otra parte ya se señaló que el ámbito trascendental del «ens commune» sólo es abierto por y desde un pensar reflexivo. En la mostración de esta implicación trascendental, la tesis tomista del «ens» como «primum cognitum» constituye una pieza fundamental. En ella está «el punto de partida de la metafísica», y de su exacta comprensión depende la originalidad del sistema tomista⁹⁷. Para determinar exactamente su sentido, es necesario esclarecer el significado de los términos «primum» y «cognitum». Pues, de una parte, la tesis del «ens» como «primum cognitum» parece entrar ya en contradicción con el «factum» de que nuestro conocimiento empieza con y a partir de lo individual concreto sensible: «Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit», y que no puede alcanzar sino aquello que les es permitido por y desde lo sensible: «...unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manudici potest per sensibilia»⁹⁸. Y de otra, es una determinada esencia o quiddidad lo que constituye el «primum et proprium objectum intellectus»⁹⁹ y precisamente en cuanto existente en una materia corporal, en razón de su connatural disposición sensible¹⁰⁰. En efecto,

⁹⁶ *In librum de Causis*, lect VI. Apud FABRO, C., o.c., p. 242.

⁹⁷ «Primo in intellectu cadit ens... Esta simple afirmación contiene toda la Metafísica de Sto. Tomás, desde el análisis de la realidad concreta hasta las pruebas de la existencia de Dios... La dificultad mayor de la ontología tomista reside en este punto, que, una vez bien comprendido, ilumina el sentido que toman en el tomismo todos los términos tradicionales del vocabulario metafísico», RASSAM, J., *La métaphysique de Saint Thomas*, París, P.U.F., 1968, p. 1.

⁹⁸ *S. Th.*, I, q. 12, corpus.

⁹⁹ *S. Th.*, I, q. 85, art. 5, corpus.

¹⁰⁰ «Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens» *S. Th.* I, q. 84, art. 7, corpus.

reiteradas veces señala Santo Tomás la necesidad de distinguir aspectos en esta cuestión y significados en las palabras. En todo conocimiento hay que considerar dos aspectos: el «principio» y el «término». «Principium quidem ad apprehensionem pertinet, terminus autem ad iudicium; ibi enim cognitio perficitur. Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu»¹⁰¹. El principio, pues, o comienzo del conocer lo constituye necesariamente el sentido, originándose a partir de él en algún modo el conocimiento intelectual. Pero aparte de esta prioridad temporal del sentido (*sensus*), hay que considerar otro aspecto, y es que por ello también conocemos en primer lugar lo singular antes que lo universal: «et quia *sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium, quoad nos, prior sit quam universalium cognitio*»¹⁰². En cambio, por lo que se refiere al «término» del conocer, no siempre es uniforme, pudiendo estar ya en el sentido, ya en la imaginación, o bien sólo en el entendimiento, según la modalidad distinta que se ejerza en la abstracción formal. Una distinción, en cierto sentido, paralela se establece en la q.I, a. 3 *corpus* del mismo *In Boeth. de Trin.*: «Et ideo dicendum est, quod primo cognitum homini potest accipi dupliciter: aut secundum ordinem diversarum potentiarum, aut secundum ordinem obiectorum in una potentia». Es claro que la tesis del «ens» como «primum cognitum» no puede significar ni que el ente sea el «principium (primordium) cognitionis», ni que tampoco lo sea según el orden de las diversas potencias, pues lo primeramente conocido en este respecto lo es también el sentido. Pero de aquí no se sigue que el «ens» sea el «terminus» del conocer, pues aparte de contradecir palmariamente la tesis en cuestión (primum cognitum), se desconocería el hecho, fundamental y decisivo, de que el «ens» es ya «primum cognitum» (en el preciso sentido que estamos tratando de mostrar) con anterioridad a toda abstracción. Lo cual no obsta, es evidente, para que, en muy otro sentido y aspecto, el «ens» sea término y fin del conocer de toda abstracción y de la intención última humana. El «ens» como «primum cognitum» «medio se habet» entre uno y otro extremo y en una precisa modalidad de conocimiento. Por ello, en la persecución de su preciso sentido, es necesario traer una nueva distinción que hace Santo Tomás: «Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit»¹⁰³. Y por tanto, como todo lo que procede de la potencia al acto, no accede al acto perfecto sino a través de y con posterioridad a el acto imperfecto (*prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum*). En el acto perfecto se da un conocimiento distinto y determinado (*distincte et determinate*), mientras que en el acto incompleto el objeto no es conocido sino «indis-

¹⁰¹ *In Boeth. de Trin.* q. VI, art. 2. *corpus*. Cfr etiam, *ibidem.* ad. 2.

¹⁰² *S. Th.*, I, q. 85, art. 3, *corpus*.

¹⁰³ *S. Th.*, I, q. 85, art. 3 *corpus*.

tinete sub quadam confusione»¹⁰⁴. Más todavía es necesaria otra precisión en torno a este conocimiento, a fin de apresar el sentido del «ens» como «primum cognitum». Precisión que habrá de entrar en relación con la doble totalidad que tiene el universal: un todo «definible» y un todo «universal», según la terminología de Cayetano¹⁰⁵. La totalidad «definible» del universal, en primer lugar, se funda sobre la actualidad de la cosa; de otra parte, dice orden a los universales superiores, en el sentido de referirse a su comprensión esencial; y por último es naturalmente anterior a la totalidad universal. Esta, por su parte, se funda sobre su virtualidad, hace referencia a los inferiores de quienes puede predicarse y es naturalmente posterior a la totalidad definible. Por ello su conocimiento será respectivamente un conocimiento actual y un conocimiento virtual. Y así, según que el conocimiento (actual o virtual) del todo universal sea resuelto en sus componentes esenciales-estructurales (actual distinto; o actual confuso), o referido a sus inferiores como a sus partes supletivas (virtual distinto) o no, (virtual confuso), se tendrá, primero, un conocimiento distinto actual; segundo, un conocimiento confuso actual; tercero, un conocimiento distinto y virtual; y cuarto, un conocimiento confuso y virtual. Pues bien, tras todo lo dicho es claro que el «ens» como «primum cognitum» lo es con un conocimiento confuso actual. Es un conocimiento «actual» en la medida en que se funda en la actualidad; «confuso» por no haberse todavía explicitado en una reducción a sus co-principios originarios. El hilo conductor de esta «profundización» expresiva del «ens» es la «reditio» del espíritu «in se ipsum»: por ello puede decirse que «la idea del ser es *reflexiva*»¹⁰⁶. Pero a su vez, y de otra parte, esta «reditio» no es posible sino desde la fáctica y natural disposición sensible del espíritu, y no adquiere plenitud y efectividad sino tras el retorno a lo sensible (nisi convirtendo se ad phantasma). De ahí que pueda decirse con la terminología kantiana (mas sólo con la terminología, pues media entre ambos pensamientos la radical diferencia que hay entre lo fenomeno-lógico y lo onto-lógico) que si bien todo conocimiento empieza con la experiencia y en ella termina, no todo lo que hay en el conocimiento procede de ella. He aquí la sutil y radical relación y circularidad. Y a su vez, en

¹⁰⁴ *Ibidem*. Este conocimiento confuso lo caracteriza a continuación Sto. Tomás así: «Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sino hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quodam.»

¹⁰⁵ *In de ente es essentia*, Procm., q. I, 3. Apud Canals, o. c., p. 37 y ss. En este punto seguimos a Canals, o. c. pp. 37 y 41.

¹⁰⁶ FINANCE, J. de, *Conocimiento del ser. Tratado de Ontología* Ed. Gredos. B.H.F., Madrid, 1971, p. 79. «El pensamiento encuentra en sí mismo al ser, en cuanto no puede conocerse ni interpretarse sino en función del ser, ni tiene sentido sino por él, y en él encuentra su forma, su objeto y su fin», *Ibidem*, p. 23. También A. Marc muestra que el método para elaborar una idea del ser consiste en el análisis reflexivo de los actos de nuestra mente. Cfr. *Dialéctica de la afirmación*, ed. cit. vol. I, p. 111.

fin, el que lo sentido y lo singular sea lo en primer lugar conocido (como se señaló más arriba) no quiere decir que ello no lo sea bajo algo que actúa como condición de posibilidad de que llegue a serlo, pues era primero sólo en el orden temporal y según el orden de las diversas potencias. Mas la razón del conocimiento de lo singular está en lo universal que actúa como su condición de inteligibilidad; junto al orden de los objetos según la potencia (*secundum ordinem obiectorum in una potentia*), y en este sentido «*cuiuslibet potentiae est cognoscibile primo suum proprium obiectum*»; el objeto propio del entendimiento es «*id quod est*» la «*quidditas, essentia, vel forma*»). Ahora bien, escribe Santo Tomás: «*inter haec illa sunt priora quae intellectui abstrahenti primo occurrunt. Haec autem sunt quae plura comprehendunt... Prima cognita a nobis, ut ens et unum*»¹⁰⁷. Y en cuanto al valor del sentido (*sensus*) como aprehensión en el conocer, precisa el Doctor Angélico que «*intellectus humanus non statim in prima aprehensione capit perfectam rei cognitionem*»¹⁰⁸.

He aquí, pues, la sutil a la par que compleja y radical relación y circularidad trascendental entre el «ens» como «*primum cognitum*», su «profundización expresiva» en la «*reditio*» y el carácter primero (*primordium*) del sentido (*sensus*) en el conocimiento. En la distancia que media entre esta circularidad trascendental se constituye y abre para el pensar humano el ámbito metafísico. El eje de esta constitución y abertura lo constituye la tesis del «ens» como «*primum cognitum*». Podría decirse que el «ens» es «*primum in intentione et ultimum in consecutione*»¹⁰⁹, y tiene la propiedad, como señala Fabro, «de estar al principio y al término del proceso de reducción conceptual de lo real», siendo como «una especie de elemento continuo y permanente»¹¹⁰.

Una última consideración vendrá a dilucidar del todo el punto que nos ocupa. Se trata de la cognoscibilidad «*quoad se*» y «*quoad nos*». Cuestión ésta estrechamente relacionada con el problema de lo «anterior» y «posterior», y los múltiples significados y respectos en que juega esa distinción, tal y como fue acuñada y desarrollada por Aristóteles. En la dilucidación de sus sentidos se precisa, como es sabido, el sentido de la «filosofía primera» aristotélica; el estatuto del saber metafísico y el sentido de la relación entre ser y conocer¹¹¹. En realidad, esta distinción ha es-

¹⁰⁷ *In Boeth. de Trin.* q. I, art. 3, corpus, y ad 3.

¹⁰⁸ *S. Th.*, I, q. 85, art. 5, corpus.

¹⁰⁹ *In Boeth. de Trin.* q. I, art. 3, ad. 4.

¹¹⁰ Fabro, *o.c.*, p. 210.

¹¹¹ Sobre los sentidos de «anterior», véase *Metafísica*, V, 11, y *Categorías*, 12. La dimensión «metódica» entre los dos respectos de cognoscibilidad (*φύσει* y *πρὸς ἡμᾶς*) en relación con el saber y la indagación de los principios, véase *Física* I, 1. Su relación explícita con la *Metafísica* en cuanto «investigación acerca de la verdad» (*ἰλη περί τῆς ἀληθείας θεωρία*), queda recogida en *Metafísica*, II, 1. Su relación con la teoría del acto y la potencia aplicada a la teoría y función de los «dos» entendimientos y la posesión de la ciencia, véase *De Anima*, III, 5.

tado tácitamente presente en todo este párrafo y a su luz cobra él pleno sentido. «Los objetos de la Metafísica, escribe Rahner, son sin duda *posterius nota quoad nos*, posteriores a todo lo otro que pueda ser conocido, pero de tal manera que ellos son *prius nota secundum naturam*... Para Santo Tomás, lo que goza de una prioridad en el ser la mantiene también respecto del conocimiento humano, pero no como *obiectum cognitum*, como *id quod primo intelligitur*, sino como *principium cognitionis*, mientras que el primer objeto que es aprehendido es realmente la *quidditas materialis*»¹¹². En la interpretación de esta distinción en relación con el «Primum Intelligibile» se abre la fisura abismal entre toda metafísica esencialista y la metafísica tomista del acto. Que el «Primum Intelligibile» sea «notissimum quoad se» y asimismo «ens Necessarium», es evidente para el mismo Tomás de Aquino, pero ello no implica que lo sea igualmente «quoad nos», como lo es para el ontologismo. Como apunta muy bien Lotz¹¹³ un conocimiento que ya en el principio no inmore, en su relación a lo condicionado, en lo incondicionado, nunca podrá acceder desde aquél a éste. Lo que vio bien el cartesianismo y el ontologismo, pero se equivocan al ponerlo como tal de un modo inmediato. Su camino será el de la pura analiticidad. Muy sobriamente lo ha apuntado Santo Tomás: «secundum se quidem qualibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti»¹¹⁴. El camino del tomismo, por el contrario, es sintético y, «per remotionem»; su nervio epistemológico lo constituye la distinción «quoad se» y «quoad nos»¹¹⁵.

El texto de *De Veritate*, q.I, a. 1, corpus, se presenta ahora firme y diáfano: «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens»¹¹⁶. El «ens», pues, como «primum cognitum» es condición de posibilidad de cualquier otro conocimiento y también, por tanto, de la «profundización expresiva» que es el conocimiento metafísico, y nada por tanto puede ser conocido sino bajo el aspecto de ente: «est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; ne aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens»¹¹⁷. Por su carácter de «condición de posibilidad» compara Gilson el «ens» como «primum cognitum» con el «yo

¹¹² Rahner, K., *o.c.*, pp. 371-372.

¹¹³ Lotz, J., *Das Urteil und das Sein*, ed. cit., p. 81, nota 85.

¹¹⁴ *S. Th.*, I-II, q. 94, art. 2, corpus.

¹¹⁵ Sobre la significación de tal distinción en la crítica tomista al ontologismo, cfr. CEREZO GALÁN, P., *La onto-teología y el argumento ontológico (Itaxégesis de la crítica tomista)*, Rev. de Fia., C.S.I.C., vol. XXV, núm. 96-99, pp. 415-418, especialmente pp. 466 y ss.

¹¹⁶ «Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, *S. Th.* I, q. 5, art. 2, corpus.

¹¹⁷ *In Metaph.*, lect. VI, núm. 605. Más precisamente se dice en un pasaje del *De potentia*: «cum autem ens sit primum quod in intellectu cadit, intelligatur ut ens» apud LOTZ, *Das Urteil un das Sein*, ed. cit. p. 19. Cfr. etiam *S. Th.*, I-II, q. 94, art. 2, corpus.

pienso» kantiano que debe acompañar a todas mis representaciones¹¹⁸. Desde la consideración onto-lógica del ser como «primum cognitum» se revela lo esencial (la determinación trascendental) de cada ente y se hace posible toda concepción. Por ello el ente como «primum cognitum» no puede ser él mismo un mero concepto (ein blosser Begriff), «sino que debe ser algo pre-dado que hace posible todos los conceptos» (ein alle Begriffe Ermöglichend-Vorgegebenes)¹¹⁹.

La razón de que el «ens» sea el «primum cognitum» en el sentido expuesto radica en la con-naturalidad del «ens» y del «intellectus» en la originaria disposición ontológica del entender: «Naturaliter igitur, escribe Santo Tomás en la *Summa contra Gentes*, intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia»¹²⁰. Pero en cuanto de él se tiene un conocimiento confuso, es preciso hacerlo distinto en una profundización de su estructura esencial. Cómo se cumple esta profundización a través del hilo conductor de la «reditio» y qué estructura ontológica se expresa en el «ens commune», es lo que nos resta por tratar. En esta última indagación nos servirá de fundamento y guía el que el «ens» como «primum cognitum» es, como señala Lotz, «origen y medida», «luz que torna visible (Sichtbar machendes Licht) y fundamento que hace posible todo nuestro conocer»¹²¹. Y si el conocer por mor del ser como «primum cognitum» puede hacer inteligible todo ente, es porque también cada ente tiene su principio ontológico en el ser. El «esse» se presenta así, entonces, como el origen de toda trascendentalidad: la trascendentalidad ontológica del «ens commune» y la trascendentalidad manifestativa del conocer humano.

6. El «esse», última raíz de la trascendentalidad

Lo que sea la realidad en tanto que es, la relación del ente a su ser, que constituye el objeto del discurso metafísico, no puede mostrarse sino en y por medio del logos mismo. Hay una estrecha y necesaria relación entre el ente y el logos, pudiéndose decir que el uno y el otro son «ontológicos». El ente es manifestado en el logos y puede ser dicho, el logos sólo lo es en cuanto manifestativo del ente. El verdadero problema em-

¹¹⁸ GILSON, E., *Le Thomisme*, ed. cit. p. 183, y también en *El ser y la esencia*, Desclée de Brouwer, B. Aires, 1951, p. 268.

¹¹⁹ MUELLER, Max, *Existenz-Philosophie in Geistigen Leben der Gegenwart*, ed. cit. p. 93.

¹²⁰ S. C. G., II, 83. Principios conocidos asimismo de un modo natural: «sicut sunt principia naturaliter cognita», *De Verit.* q. 8, art. 7, ad. 3, HART, Ch. A. señala por su parte el «conatural knowledge as the ultimate Revelation of Being. *Thomistic Metaphysic. An inquiry into the act of existing*, Prentice-Hall, Inc, 1959, p. 51.

¹²¹ LOTZ., o. c. p. 203.

pieza al preguntar cuál de los dos es determinante de la relación y cuál sea la naturaleza del logos. Las diferentes metafísicas, de Parménides a Heidegger, podrían vertebrarse en torno a esta cuestión cardinal.

También para Tomás de Aquino el entender es el lugar manifestativo del ser, en razón de la con-naturalidad entre «ens» e «intellectus». Y porque la metafísica, en cuanto es un saber, no puede levantarse sino sobre el discurso, sólo en éste podrá mostrarse el ser. Se trataría, para decirlo con la bella expresión de Bofill, de «preguntarse cómo la estructura del «ser» es reconstruida por la actividad intencional»¹²². Pero la con-naturalidad no viene dada e impuesta por el «intellectus» sino por el ser, precisamente porque el «esse», en la plenitud intensiva de su acto es «intelligere». De ahí que si para Santo Tomás el ente o el ser es ontológico no es primariamente porque se deja decir por el logos, sino porque él mismo es logos y funda por ello todo decir. Y el logos, a su vez, es ontológico, no primariamente porque dice y expresa el ente, sino porque su decir del ente sólo es posible por estar ya él mismo fundado por el «esse» y ser, en cierto modo, «esse». Aquí radica el pensamiento originario de Santo Tomás que subyace a su ontología del conocimiento y que pertenece al núcleo de su metafísica. Por ello es necesario, siquiera sea muy concisamente, tener presente esta tesis de la «unidad originaria de ser y conocer».

Cuando Santo Tomás habla de la originaria unidad de ser y conocer no se refiere expresamente al entendimiento humano, sino al entender perfecto que corresponde a la actualidad del «esse». Lo que sea propio de él habrá de serlo también de todo entender, con las precisiones que imponga su grado de actualidad. (Si bien la determinación, por parte del entender humano, de lo que sea el entender infinito no puede realizarse sino desde, y tomando como hilo conductor, la actualidad de nuestro entender por medio de una «remotio» hecha posible por el «excessus» que se le impone al entender humano en razón de su ser acto.) Desde esta consideración, la relación entre ser y conocer no es algo derivado y posterior a ellos mismos, sino que están en (son) una unidad originaria. En el *Proemium in Metaph*, se dice: «Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generi, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum.» Pues son una misma cosa ser y conocer en la realidad que es acto infinito¹²³, ya que el «intelligere» es un acto del sujeto inteligente que no pasa a algo extrínseco («actio non transiens»), sino que permanece en sí mismo («actio inmanens»); y se llama propiamente operación («operatio»)¹²⁴; de otra parte, con respecto al entendimiento (intellectus)

¹²² Note sur la valeur ontologique du sentiment, en *Obra Filosófica*, ed. cit. p. 71.

¹²³ «Est idem intellectus, et intellectum, et intelligere»

¹²⁴ S. C. G., II, 98. Duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere. *De Veritate*, q. 8, art. 6.

el «intelligere» es «sicut esse ad essentiam»¹²⁵; y en fin, lo entendido sólo lo es en cuanto tiene una semejanza con el entendimiento: «Dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus»¹²⁶. En un entender perfecto habrá identidad de los tres aspectos en la unidad de una actividad inmanente. Mas la razón última de ello está en que el «intelligere» es un acto, y porque el acto, de suyo, es ilimitado, también lo es el entender: «Secunda autem actio (se refiere Sto. Tomás a la 'actio inmanens' en oposición a la 'actio transiens') de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid»¹²⁷. Pero toda actualidad lo es por y del ser: «Ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum»¹²⁸. Y así en el acto infinito hay identidad originaria de ser y entender: «divinum intelligere est eius esse»¹²⁹. Sólo desde esta precisa identidad de ser y conocer, decíamos, se puede explicar y comprender el conocer humano como una relación derivada entre sujeto y objeto, y, lo que en verdad constituye nuestro interés, el alcance metafísico del entender humano. Y ello porque, como dice Cayetano, «intelligere nihil aliud est quam quoddam esse»¹³⁰. Así, el ser en cuanto acto (esse ut actus) es la razón del entender y algo será cognoscible en la medida en que esté en acto: «unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile»¹³¹. Si se tiene, en cuenta, por otra parte, la íntima y esencial relación entre conocimiento y universalidad, viniendo ésta constituida por la forma, comprenderemos que lo conocido ha de serlo «sub ratione immaterialitatis». Más no sólo de lo conocido sino que también constituye el ser mismo de lo cognoscente: «immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis»¹³².

Queda así indicada la originaria unidad de ser y conocer según Santo

¹²⁵ S. C. G., I, 45.

¹²⁶ S. Th., I, q. 85, art. 2, ad 1.

¹²⁷ S. Th., I, q. 54, art. 2, corpus.

¹²⁸ S. Th., I, q. 4, art. 1, corpus.

¹²⁹ S. C. G. I, 45. Como espléndidamente escribe Rahner, «el conocer es la subjetividad del ser mismo», o. c., p. 85. Marechal dirá que «el conocimiento es la prerrogativa del acto», o. c., p. 107.

¹³⁰ In III De Anima, cap. 5; apud CANALS, F., *El 'lumen intellectus agentis'...*, ed. cit. p. 172. «Nada sería más radicalmente opuesto al pensamiento de Santo Tomás que una concepción que supusiera la dualidad y distinción entre lo inteligente y lo inteligible como constitutivos de la intelección», del mismo autor, o. c., p. 194. Por su parte señala Rábade que «conocer no significa salir de sí, ni la captación del objeto significa una especie de extroversión de la conciencia por virtud de la cual emane del sujeto un influjo o una fuerza que vaya, por decirlo así, tropezando con los objetos y delatando su presencia. Todo esto sería desconocer el carácter esencialmente inmanente del conocimiento y la presencia inmanente del objeto conocido en la conciencia cognoscente RABADE ROMEO, S., *Verdad, conocimiento y ser*, Gredos, B. H. F., Madrid, 1965, p. 114.

¹³¹ S. Th., I, q. 16, art. 3, corpus.

¹³² S. Th., I, q. 14, art. 1, corpus.

Tomás, y las exigencias que ello comporta para todo conocer. Desde ella se funda el carácter ontológico del discurso humano, pero también se muestra la insoslayable necesidad en que se encuentra tal discurso de justificarse en su pretensión metafísica de abrirse a un ámbito trascendental, siendo como es el nuestro un entender sensible. Ahora bien el que la sensibilidad venga caracterizada como «actus materiae» sin posibilidad de trascenderla, significa que sólo el «intellectus», en cuanto tiene el poder de «se ipsum reflectere», puede posibilitar la abertura de tal ámbito. El saber metafísico no es, pues, posible sino como «reflexio». Para precisar su «lugar», y función dentro de las operaciones del espíritu, reparemos en el pasaje fundamental de *In Boeth. de Trinitate*, q. V, art. 3, corpus:

«Duplex est operatio intellectus. Una quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscitur de unaquaque re quid est. Alia vero est qua componet et dividit, scilicet enuntiationem negativam vel affirmativam formando: et hae quidem duae operationes duobus quae sunt in rebus respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei... Secunda operatio respicit ipsum esse rei»

De momento hay que señalar que de una a otra no se pasa de un modo inmediato, sino que la posibilidad misma del juicio exige un cierto volverse del entendimiento sobre la simple aprehensión. Entre una y otra operación hay, como ha señalado Hoenen, una cesura y esta cesura «es ocupada por una reflexión»¹³³. Esta reflexión debe hacer posible y justificar el juicio, y de otra parte es llevada a cabo «secundum vim intellectualis luminis», es decir, mediante el entendimiento agente, que es la facultad de acceso al «ens» como «id quod habet esse» y a sus conceptos trascendentales. La actividad reflexiva del espíritu según Santo Tomás es múltiple y muy rica¹³⁴, interesándonos en este momento sólo las dos clases principales:

«Animam reflecti per cognitionem supra seipsam, vel supra ea quae ipsius sunt, contingit dupliciter. Uno modo secundum quod potentia cognoscitiva cognoscit naturam sui, vel eorum quae in ipsa sunt, et hoc est tantum intellectus cuius est quidditates rerum cognoscere. Alio modo anima reflectitur super actus suos cognoscendo illos actus esse»¹³⁵.

El primer modo de reflexión es propio y exclusivo de la inteligencia y en él se obtiene un conocimiento «formal» u «objetivo», de la esencia o quiddidad. El segundo se encuentra también en el sentido (sensus) y en él se obtiene noticia de la propia actividad. Por ello es claro que sólo la pri-

¹³³ HOENEN, *La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin*. Romae apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1953, pp. 154-155.

¹³⁴ *Ibidem.*, p. 156. Sobre los diversos matices y formalidades de la reflexión tomista, cfr., pp. 153-188.

¹³⁵ *Sent. III*, D. 23, q. 1, art. 2 ad 3, apud Hoenen, *o. c.*, p. 157.

mera modalidad de la reflexión posibilita un juicio acerca del concepto o simple aprehensión. Mas el fundamento último de esta posibilitación está en que el «redire» de esta reflexión sea completo: La «reditio» completa es aquella en que se conoce la naturaleza de su acto y por ello se funda el conocimiento de su esencia o de cualquier quiddidad. La reflexión completa es propia y exclusiva del «intellectus».

En este proceso reductivo de la naturaleza y operaciones del espíritu humano, con vistas a descubrir la posibilitación de un discurso metafísico señala Santo Tomás, a propósito de la cuestión acerca de cómo se conozca el alma a sí misma, la condición última del conocer: el saber de la propia actividad del alma. He aquí el pasaje:

«...notandum est quod de anima *duplex* cognitio haberi potest ab unoquoque, ...*Una* quidem, qua uniusquisque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; et *alia* qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune.

Illa enim cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo»¹³⁶.

Es importante señalar, como hace Boffill, y de gran trascendencia en la ontología tomista del conocimiento y para una posibilitación del discurso metafísico, que «duplex cognitio», no quiere decir que el alma tenga dos conocimientos de sí misma, sino que son dos «modos» de conocimiento, siendo inseparables uno de otro. Y lo mismo hay que decir respecto a la «duplex operatio intellectus» y del «dupliciter reflectere» del alma «supra seipsam». «Reflexión» e «intelección», comenta por su parte Canals, no son dos operaciones distintas, sino dos vertientes —inmanencia e intencionalidad objetiva— del entender¹³⁷. En esta unidad de aspectos distintos en el conocer humano se muestra ya su esencial carácter *sintético*. (Quede de momento sólo apuntado este carácter.) Pues bien, del alma se puede tener un conocimiento de su esencia o naturaleza y un conocimiento de su propia actividad: «quantum ad id quod est sibi proprium» «secundum quod habet esse in tali individuo». «Por este segundo modo de 'cognitio'... se introduce el 'Acto'... en el seno de la relación cognoscitiva» y será el «principio de su fase 'eidética' terminal»¹³⁸. Por ello, la «reditio» completa, pues tal es el conocimiento de la propia actividad, es la última condición de posibilidad del conocer.

¹³⁶ *De Veritate*, q. 10, art. 8, corpus. De este pasaje arranca el ya citado trabajo de Boffill *Para una metafísica del sentimiento*.

¹³⁷ CANALS, o.c., p. 200. cfr., etiam, cap. V, de la obra del mismo autor, *Para una fundamentación de la metafísica*. o. c., pp. 75-90.

¹³⁸ BOFFILL, J., o. c. p. 117.

Frente a la sensibilidad como «actus materiae», lo que caracteriza al «intellectus» es esta «reditio completa in seipsum». Y por su parte esta «reditio» no es sino la expresión de la actualidad del intellectus y de su principio activo. El siguiente pasaje del *De Veritate* indica muy bien el proceso reductivo hacia la actualidad del «intellectus» como condición de posibilidad de la «reditio»:

«Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognosci actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur»¹³⁹.

La «reditio» es llamada por Santo Tomás «abstractio», con lo que la abstracción viene a ser el «medio» en que se constituye el discurso metafísico. La «reditio» se inicia desde la sensibilidad como «actus materiae» y es movida desde la actualidad del «intellectus»; por ello tampoco la «abstractio» se puede entender como un completo desprendimiento de «la sensible tenencia del mundo» (Rahner), sino que siempre es necesaria la «conversio». Como tampoco eran independientes la duplicidad («duplex», «dupliciter») de funciones que antes hemos considerado. Lo que hay que preguntar, entonces, es la necesidad y la posibilidad de este regreso abstractivo.

La necesidad de la «abstractio» viene exigida, de una parte, por un principio de la ontología tomista del conocimiento, a saber, que la cognoscibilidad dice razón de actualidad: «unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu»¹⁴⁰. Y de otra, por la estructura óptico material del mundo empírico, de un lado, y de otro, la disposición sensible (actus materiae) del entender humano, lo que hace que los objetos primeros del pensar humano sean en sí sólo «intelligibilia potentia». Siendo la sensibilidad el único origen de nuestro conocimiento (lo que fácticamente es un indicio de la potencialidad del entendimiento humano, y ontológicamente una exigencia de tal potencialidad), y exigiendo el saber metafísico un trascender tal limitación material-formal, su posibilidad sólo puede realizarse en un «redire» que es la obra de una actividad (actualitas, actio) espontánea del «intellectus»: «intellectus enim possibilis et agens in anima intellectiva inveniuntur propter hoc quod accipit cognitionem inte-

¹³⁹ *De Veritate*, q. 1, art. 9, corpus.

¹⁴⁰ *S. Th.*, I, q. 12, art. 1, corpus. Cfr. etiam, p. e. I, q. 87 art. 3, corpus. Y viniendo el acto de la forma se explica la radical oposición entre materialidad e inteligibilidad: «est hoc enim unumquodque est intelligibile quod est a materia immune et separatum», *In Boeth de Trin.* q. 1, art. 2, ad. 4.

llectivam a sensibilibus»¹⁴¹. Con lo que sólo por determinada función del «intellectus» es posible la «abstractio» y sólo en tal función se funda y abre un saber metafísico. A esta función la denomina Santo Tomás «intellectus agens»: «intellectus agens qui facit species a sensibilibus acceptas esse intelligibiles actu»¹⁴².

La función esencial del entendimiento agente consiste en «facere intelligibilia potentia esse intelligibilia actu», y ello en el proceso que es la «abstractio». Indiquemos acerca de ella lo mínimo necesario para nuestro propósito. El «corpus» del artículo 1 de la cuestión 85 de la *Summa Theologica*, I, se abre con una afirmación preñada de significación metafísica: «Objectum cognoscibile proportionatum virtuti cognoscitivae». El objeto cognoscible es proporcionado a la facultad cognoscitiva. Aquí está en germen la posibilidad de un saber metafísico en la medida en que su objeto, por trascender lo físico, ha de exigir correspondientemente una facultad que trascienda dicho orden. Pues bien, hay tres grados de facultad cognoscitiva: el sentido (*sensus*), «actus organi corporali», y cuyo objeto es la forma en cuanto realizada en la materia (forma prout in materia corporali existit); el entendimiento angélico, cuyo objeto es la forma subsistente sin materia alguna; entre uno y otro está el conocimiento humano: «intellectus autem humanus medio modo se habet; non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae». Su objeto es también, como en el «sensus» una forma existente en una materia, pero no en cuanto a tal materia. Y aquí está la nota especificadora; esto es lo que Santo Tomás llama «abstraer»: «cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata». De ahí que todo conocimiento humano sea ya abstractivo, pues su primer grado (abstractio a materia individuali sensibili) está ya siempre realizado. Y sólo sobre la base de una tal «forma in materia individuali» es posible acceder a un conocimiento inmaterial y metafísico: «et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus».

Tras la distinción fundamental entre la «materia communis» y la «signata vel individualis», enumera Santo Tomás los tres grados de abstracción. En el primero se prescinde de la «materia sensible individual», en el segundo de la «materia inteligible común». En cuanto al tercero se expresa así: «quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actu et alia buiusmodi, quae etiam esse possunt absque ab omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus»¹⁴³.

¹⁴¹ S. C. G. II, 96.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ S. Th., I, 85, art. 1, ad. 2. Sobre la abstracción en general Cfr. las obras de Marechal y Rahner, especialmente pp. 181-271 y 129-234 respectivamente de sus obras citadas.

Tales conceptos obtenidos de este modo sobrepasan y trascienden (excedunt) el ámbito del sentido y de la imaginación, por lo que no dependen de la materia «neque secundum esse neque secundum condierationem»¹⁴⁴. Y también por lo tanto están separados del movimiento. Ahora bien, las realidades significadas por tales conceptos o bien en absoluto pueden estar en la materia y el movimiento («nullo modo in materia et motu esse possit, sicut Deus»), o bien aunque «secundum esse» sean separadas, pueden alguna vez encontrarse en la materia y el movimiento («quandoque inveniatur in materia et motu, et sic ens et substantia et potentia et actus»)¹⁴⁵. Esto permite comprender y distinguir dos caracteres de la «abstractio» de una especial importancia. De una parte, que la «abstractio» necesita siempre una «conversio». El que la forma sea liberada de la materia no quiere decir que sea arrancada físicamente y teria: «constat enim quod formae naturales nunquam intelliguntur sine materia, cum materia in eorum definitione cadat»¹⁴⁶. Es imposible, pues, comprender una quiddidad separada de esta referencia. También el «ens», si bien sólo en la medida en que «quandoque inveniatur in materia et motu». Pero, de otra parte, no sucede así en todos los grados de la «abstractio»: con respecto al tercer grado Santo Tomás hablará de «*separatio*». Y ello porque «secundum esse» el «ens» sobrepasa el orden de la materia y el movimiento. Pronto vendremos sobre este punto. De momento sólo queríamos indicar que estos dos caracteres de la «abstractio» manifiestan la esencial heterogeneidad entre los dos primeros grados y el tercero; que ello está en estrecha relación con la «duplex operatio intellectus» señalado; y que dejan traslucir la distinción en el «ens» del orden de la quiddidad o esencia y el orden del «esse». Pero además con ello se ha indicado el modo y la posibilidad de la liberación que es la «abstractio». El que la forma (la quiddidad o los mismos conceptos trascendentales) sea liberada de la materia sólo es posible si el entendimiento tiene un «saber previo» de la accidentalidad que es para la forma el estar coartada y concretada por la materia. Mas como el saber de tal accidentalidad no se da sino en una «concretio» y en un determinado conocimiento, más que saber es un «pre-saber», es decir, una condición de posibilidad de todo saber. Como condición de posibilidad no es algo inmediatamente dado, sino que hay que tematizarlo en un proceso reductivo-trascendental; por ello nos vemos «conducidos a postular, en nuestro conocimiento objetivo, algo más que la recepción estática y el análisis abstractivo de 'datos'; a postular un movimiento del pensamiento que nos arrastraría constantemente 'más allá' de lo que es aún representable por conceptos; a postular una especie de anticipación metaempírica»¹⁴⁷. Por su parte

¹⁴⁴ In Boeth de Trin. q. 6, art. 2, corpus.

¹⁴⁵ In Boeth de Trin. q. 5, art. 4, corpus.

¹⁴⁶ De Veritate, q. 8, art. 6, ad. 5.

¹⁴⁷ MARECHAL, J., o. c., p. 252.

Rahner escribe: «A este aprehender que abarca esta amplia posibilidad, y aprehende la forma, habida *in concretione* en la sensibilidad, y así la abstrae, vamos a llamarlo «anticipación»¹⁴⁸. A este movimiento de anticipación lo llama Santo Tomás «*excessus*» y en él se hace posible el saber metafísico¹⁴⁹, pero siempre en relación con el conocimiento formal o representativo, y lo que es más importante, como condición de su posibilidad: «*Vorgriff*, así indica Rahner claramente que este «aprehender» no se consuma en sí mismo, no tiene un objeto de por sí, como lo tiene el concepto (*Begriff*). Es más bien aquel momento «Anti-cipante» en que éste se da a sí mismo su propia posibilidad al recaer sobre el horizonte absoluto del ser que hace posible la objetivación de su objeto. La «anticipación» es así una dimensión interior al «con-cepto» y no una aprehensión previa al concepto, lo que no tendría sentido»¹⁵⁰.

El movimiento de anticipación que es el «*excessus*» es obra del «intellectus agens». Sólo por la anticipación del mismo es posible conocer la «*coarctatio formae per materiam*» y por tanto ser condición de posibilidad. Y si el «ens» se nos mostró como «*primum cognitum*» en el sentido de ser condición de posibilidad, la formalidad a priori del «intellectus agens» habrá de ser necesariamente el «*esse*». Pues el carácter fundamental de tal situación del entendimiento es el ser acto: «*intellectus agens est sua actio*», y en cuanto tal «*de sui ratione habet infinitatem*»¹⁵¹. Santo Tomás recoge así la tradición platónico-agustiniana e interpreta al «intellectus agens» como «*lumen naturale*», y no sólo por su función de iluminación posibilitante, sino más originariamente aun por su determinación ontológico-intensiva. Es esta plenitud intensiva la que hace del «intellectus» una «condición trascendental manifestativa»¹⁵². Y no por obra del entendimiento mismo, sino del ser, del «*esse*». Como ha escrito Max Müller «lo que produce (*leistet*) el «*lumen naturale*», sólo el ser puede producirlo» y «en Tomás esta 'luz' tiene que ser idéntica con el «ser en cuanto ser» (*Sein als solchem*) en su ilimitada extensión trascendental»¹⁵³. Por ello toda la metafísica depende para Santo Tomás del entendimiento agente como de su principio: «*scientia nostra dependet ab intellectu agen-*

¹⁴⁸ RAHNER, K., *o. c.*, p. 152. FABRO hablará a este propósito de «co-presencia» del «*esse*» e «intuición implícita», *o. c.*, p. 81.

¹⁴⁹ *In Becth. de Trin.*, q. 6, art. 2, corpus, y art. 3. El carácter de plenitud y de sobre-determinación de lo que hace posible el «*excessus*» es claro: Sto. Tomás habla de que Dios «*quod de eo intelligimus, excedere*», *De Pot.* q. 7, art. 5, ad. 14.

¹⁵⁰ Nota del traductor, Álvarez Bolado, de la obra de Rahner citada, ed. cit., p. 152.

¹⁵¹ *S. Th.* I, q. 54, a. 1 ad 1, y a. 2 corpus, respectivamente. ¹⁵² Sobre este carácter del «intellectus» aplicado a la formación del «*verbum mentis ex plenitudine*» cfr. CANALS *Para una fundamentación de la metafísica*, ed. cit. p. 69, y *El «lumen intellectus agentis»...*, ed. cit., pp. 206-8.

¹⁵³ *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, ed. cit., p. 91. Y sólo a esta luz algo puede presentarse como ente en cuanto ente: «*in dessen Lichtung erst so etwas wie "Sciendes als Seiendes" (ens ut ens) und in seinem Wesen offenbar werden kann*», *o. c.*, p. 90.

te sicut ex primo principio»¹⁵⁴. Es comprensible, por otra parte, que sólo en una reflexión (reditio) se tematice tanto el «excessus» como el ámbito a que se abre, el «esse»: «sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexione intelligit»¹⁵⁵. En esta reflexión se muestra a la par, de una parte, que el conocimiento que el alma tiene de su propia actividad (suum intelligere; «secundum quod habet esse», según la expresión del *De Veritate*) es la condición de su conocimiento formal o quiditativo; pero de otra, que sólo en y mediante el conocimiento de una «species» sabe de su propia actividad y del «esse». Es decir, significa el carácter originariamente sin-tético (sin-tesis apriori) del conocer del alma humana, de su modo de conocimiento y de la estructura de su objeto adecuado. Como ha comentado finamente Lotz, siguiendo a Santo Tomás, el nombre mismo de «intelligere» indica este movimiento de reducción y regresión en que se cumple toda «trascendencia». En efecto, trascendencia (Transzendenz) «quiere decir traspasar (Ueberstieg) absolutamente el ente categorial-finito hacia el ser supracategorial y suprafinito», siendo la actividad intelectual el lugar (Ort) privilegiado de trascendencia; así «intelligere» quiere decir «intus-legere», progresar desde lo exterior a lo interior «vom Posterior zum Prius oder von der Andersheit für Seinden zur Selbstheit des Seins»¹⁵⁶. La razón última de este carácter trascendental del entendimiento humano y de su poder de trascendencia, en el sentido indicado, no es otra que su participación en la luz increada: «Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati»¹⁵⁴.

Más atrás señalamos la heterogeneidad que hay entre los dos primeros grados de la «abstractio» y el tercero, y que sólo en éste último se alcanzan los conceptos trascendentales. La cuestión es de especial importancia pues en ello se muestra que para Tomás de Aquino el saber metafísico no es un saber «representativo». En efecto, se recordará la «doble operación del entendimiento» según Santo Tomás: la «intelligentia indivisibilium» y la «enuntiatio». Pues bien, ellas fueron introducidas en *In Boeth. de Trin.*, q. 5, art. 3 corpus. para esclarecer «quomodo intellectus per suam operationem abstrahere possit». La primera ofrece el conocimiento de la quiddidad y sólo considera «ipsam naturam rei», la segunda, por el contrario, «respicit ipsum esse rei», y es el juicio. El juicio es la operación fundamental y complexiva del conocer humano, hasta el punto de que sólo en él y desde él tienen sentido los conceptos, lo cual no es

¹⁵⁴ S. C. C., II, 76.

¹⁵⁵ S. Th. I, q. 85, a. 2. corpus.

¹⁵⁶ LOTZ, J., *Das Urteil uns das Sein*, ed. cit., pp. 32 y 45 respectivamente.

¹⁵⁷ S. Th., I, q. 84, a. 5, corpus. Es por el «lumen intellectus agentis» que el alma humana pertenece al orden de las substancias intelectuales, con todas las prerrogativas ontológicas y noéticas que ella significa: «lumen intellectus agentis, qua est similitudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separatis», S. C. G., III, 45.

sino otra manera de significar la prioridad del «esse» sobre la esencia o la «quidditas». Que el saber no es representativo y que el ámbito trascendental no es abierto en la «intelligentia indivisibilium», lo dice Santo Tomás con absoluta claridad:

«Sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividētis, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae, sive metaphysica. Alia secundum operationem qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio a materia sensibili; et haec competit mathematicae. Tertia secundum compositionem universalis a particulari, et haec competit etiam physicae, et est communis omnibus scientiis...»¹⁵⁸.

Siendo cada uno de los grados de la «abstractio» una «distinctio» en virtud de lo cual se puede considerar algo con precisión de algo otro, sólo al primero denomina Santo Tomás «separatio», indicando con ello el carácter trascendental de su objeto y el modo no representativo de su saber. La «separatio» es un momento del juicio y en ella ve Santo Tomás la operación propia del saber metafísico. Como ha escrito Geiger «en la 'separatio', como en todo juicio, se juzga sobre la estructura del ser. Se niega que tal principio del ser en su razón formal sea ontológicamente solidario de tal modo de ser en el que la experiencia nos lo presenta realizado de hecho»¹⁵⁹. El pensar representativo no conoce sino objetos contrapuestos, permanece siempre en un plano óptico y nunca alcanza al ser, que es in-objetivable¹⁶⁰. Del «esse» no cabe un concepto directo, no es conceptualizable; no es universal, en sentido estricto, sino un principio universalizante. No es determinado ni determinable por ninguna esencia, sino determinante de todas ellas. Por ello el pensar metafísico exige pensar en contra del pensar representativo, en la «reditio» del «intellectus agens» que tematiza el «excessus». «Esta vuelta sobre sí del pensar (reditio), escribe Cerezo, es el regreso del traspaso del pensamiento conceptual y objetivo al pensamiento judicativo o sintético, donde sólo se nos da la experiencia metafísica del ser, tanto del propio ser pensante, como del principio de todo ente en general (*ens qua ens*)»¹⁶¹.

Precisamente porque la dimensión ontológica del «ens», a saber, el

¹⁵⁸ *In Boeth. de Trin.*, q. 5 a. 3 corpus. Se impone con absoluta necesidad la substitución en el texto, al hablar de la segunda operación, de «metaphysicae» por «mathematicae». Véase una prueba detallada y erudita en Rahner, *o. c.*, p. 196., nota 145. También GEIGER lee «metaphysicae», *o. c.* p. 319.

¹⁵⁹ GEIGER, *o. c.*, p. 318. Cfr. también por ejemplo, LOTZ, *o. c.* p. 93, nota 93.

¹⁶⁰ Las siguientes palabras de Max Müller expresan, especialmente con los términos alemanes muy bien, lo que es el pensar representativo: «Ein rein vor-stellendes und gegenständliches Denken.. als Vor-stellung nur Gegen-Stände und Objekte kennt und damit in der ontischen Ebene bleiben muss, nie ontologisch werden kann» *o. c.*, p. 96.

¹⁶¹ CERESO GALÁN, P., *Reflexiones sobre la síntesis ontológica*, en «Convivium» núm. 21. Barcelona, 1966, p. 116.

«esse», sobrepasa la mera «quidditas», el modo cognoscitivo de revelación del «esse» sobrepasa también el concepto, como es el caso de juicio. Pero el juicio mismo, en su última raíz, habrá de ser un acto¹⁶². No se trata, pues, evidentemente de la estructura lógica del juicio, sino del «acto mismo de juzgar». «El juicio de existencia, ha escrito Gilson, es, pues, un acto que afirmar un acto: un acto del pensamiento que afirma un acto de existir»¹⁶³. En cuanto en el juicio, y sólo en él se revela la actualidad del «esse» es un modo de conocimiento más originario que el concepto, que viene ser así un momento en el juicio y hecho posible por el mismo juzgar en cuanto actualidad: sólo porque el «esse» es una determinación apriori del «intellectus agens», es posible el alumbramiento del concepto a la luz del «ens» como condición de posibilidad de todo pensar y conocer.

Mas el «esse no es captable nunca en su simplicidad y pureza de «esse», sino siempre en síntesis con una determinada esencia. De ahí que en este respecto el concepto se presente como algo preparatorio con respecto al juicio y en cierto modo como condición del juicio mismo, encerrando implícitamente como síntesis concretiva que es (concretio)¹⁶⁴ la síntesis explicitada y reflexionada que es el juicio. Con toda exactitud, pues, «la oposición del concepto al juicio es la de lo implícito e imperfecto a lo explícito y perfecto; no la de una función captadora de la esencia» a una función captadora del «esse», pues nunca la existencia surge de la explicitación de la esencia¹⁶⁵. Por ello el juzgar mismo no puede por menos de ser una composición, eso es, una síntesis. Más la síntesis reveladora del «esse» no es la síntesis predicativa (en la terminología de Lotz, siguiendo a Heidegger), en la que se considera sólo «la relación de la individualidad y de la quiddidad»¹⁶⁶ y en la que el ser actúa sólo como cópula; tampoco la síntesis en la que al sujeto se atribuyese el predicado «ser», pues entre otras razones el ser no es un predicado; sino la síntesis veritativa en la que todo el contenido del juicio y los conceptos mismos se ponen en la actualidad de su existir y como una determinación (esencial) del «esse»¹⁶⁷. Hasta el punto de que los predicados mismos vienen puestos (en realidad, ex-puestos) y sostenidos por la actualidad misma del «esse» propia de cada realidad. El «esse» mismo no puede ser predicado porque es el principio ontológico de toda determinación esencial expresable en el concepto y relacionada en la mera síntesis predicativa. Kant puede ofrecer en este pun-

¹⁶² Sobre el papel del juicio en la obtención del concepto de ser y el carácter del acto que es el juicio, cfr. MART, CH., *Thomistic Metaphysic. An Inquiry into the Act of Existing*, ed. cit., pp. 30-31.

¹⁶³ GILSON, E., *El ser y la esencia*, ed. cit., p. 265.

¹⁶⁴ RAHNER, K., o. c., pp. 132-142.

¹⁶⁵ BOFFIL, J., o. c., p. 157.

¹⁶⁶ LOTZ, J., o. c., p. 62.

¹⁶⁷ Sobre la síntesis veritativa y el significado absoluto de su «poner», cfr. LOTZ, *Das Un-
teil und das Sein*, ed. cit., pp. 57-68, y *Metaphysica operationis humanae*, cap. IV, pp. 51-58.

to, considerado en contraste con la tesis de Santo Tomás una idea de cómo la teoría del ser (Sein) como posición (Setzung) significó una revalorización de la actualidad en cuanto existencia, y su heterogeneidad con respecto al orden esencial de los conceptos; pero también, y a la par, como quedó reducida en su carácter de principalidad ontológica a mera efectividad (Wirklichkeit), negando o desconociendo la realidad y el cómo, de que los predicados son determinaciones internas del «esse» en su actualidad intensiva y manifestativa. Y porque el «esse» mismo no es predicado es por lo que sólo en el juicio cabe abrirse al orden trascendental. Pero como por otra parte la síntesis veritativa no puede establecerse sino en y mediante la síntesis predicativa, en y mediante los conceptos, la abertura al «esse» nunca puede ser, en la disposición actual del «intelligere» humano, analítica-intuitiva, sino en relación con una quiddidad y en una síntesis: mediante la síntesis que es el juicio y a la síntesis que es el «ens» como «essentia cuius actus est esse».

A la misma conclusión sobre la insuficiencia del pensar objetivo y representativo como medio de manifestación del orden trascendental, cabría llegar en una consideración lingüística del problema; la distinción entre la «intelligentia indivisibilium» y la «enuntiatio» tiene como correlato, en el orden lingüístico, la distinción entre el nombre (nomen) y la frase (oratio). «Al verificar pues si una palabra del lenguaje humano sola y por sí misma, puede expresar lo que es propio de un objeto trascendental... habremos verificado si una «simple apprehensio» como tal puede representar un objeto metafísico»¹⁶⁸. Ahora bien, es claro, según Santo Tomás, que ningún nombre puede alcanzarla pues ni el nombre concreto puede pensarse sino con ciertas determinaciones abstractas, ni el nombre abstracto puede pensarse sino como determinación propia de algo concreto. Y por otra parte, como señala Marc como resultado de la psicología lingüística «la unidad de significación indivisible y verdaderamente autónoma, no es la palabra, sino la frase... y la misma observación hay que repetir a propósito de la dualidad de 'essentia' y 'esse', de sustantivo y verbo, constitutiva de la noción de ser»¹⁶⁹.

Mas no basta, con todo, todavía componer sólo en la frase o proposición la unidad y autonomía de significación, sino que hay que retrotraerla de la síntesis predicativa a la síntesis veritativa. Como ha mostrado Gómez Caffarena al estudiar la «bipolaridad estructural del mensaje lingüístico» en orden a considerar la posibilidad de un discurso ontológico impuesto por las estructuras mismas del lenguaje, la «bipolaridad sujeto-predicado (es) menos esencial que, y (está) subordinada a, la más radical de actualizable-actualización»¹⁷⁰. El elemento «actualizador» refiere a lo

¹⁶⁸ RAHNER, K., *o. c.* pp. 199-200.

¹⁶⁹ MARC, A., *L'idée de l'être...* ed. cit., p. 102. Cfr., etiam, p. e. pp. 86 y 87.

¹⁷⁰ GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental*, Rev. de Occidente, Madrid, 1969, p. 367.

actualizable (esto es, a lo quiditativo y conceptual) a la realidad existencia para anclarlo en ella. La función de actualización viene dada por el verbo. Pero el origen de toda actualización está en el verbo «ser» cuyo sentido primario es el de «existir»¹⁷¹, y sólo derivadamente el «copulativo». La «actualidad» de lo real (res) sólo viene significada por el «ser», mostrando que toda determinación conceptual lo es *del ser*. Y al igual que antes indicamos que el «esse» se revela en el juicio a través de los conceptos, lo mismo sucede con el término «ser»: sólo se determina en sus predicados, y se da siempre en unión con (síntesis) un predicado. Por ello el «ser» es «un verbo muy neutro semánticamente»¹⁷², mas no porque sea radicalmente distinto del orden esencial, y así una mera «facticidad», sino precisamente por su sobre-determinación intensiva. La originariedad lingüístico-semántica del verbo «ser» no es sino la expresión de la originariedad ontológica del «esse» con respecto al orden conceptual y esencial.

Mas el «esse» no es sólo el fundamento de la trascendentalidad manifestativa del «intelligere», sino también del «ens commune». Y a la síntesis que es el juicio, lugar manifestativo del orden trascendental, corresponde la síntesis que es el mismo «ens commune». Hay una estrecha correlación entre el orden ontológico y el noético: «et hae quidem duae operationes (es decir, *intelligentia indivisibilium* y *enuntiatio*) *doubus quae sunt in rebus respondent*»¹⁷³. «El ens qua ens, como unum-multiplex, se adecua formalmente con la misma estructura del alma, que es por su inmaterialidad «quodammodo omnia»¹⁷⁴. El «ens commune» es, pues, como ya se señaló, una síntesis apriori; no de materia y forma, pues no sería entonces una síntesis trascendental, sino una síntesis de «essentia» et «esse». Y significando el «esse» la actualidad («esse actum quaedam nominat») ¹⁷⁵, la forma o esencia funciona en este orden de síntesis apriori-co-trascendental como potencia. Por tanto es una síntesis de acto y potencia: «Omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse est composita»¹⁷⁶. Precisamente por ello es una síntesis trascendental, es decir, trans-categorial: «Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt

No es necesario exponer aquí siquiera sea las líneas fundamentales de esta investigación. Cfr. especialmente, pp. 322-422.

¹⁷¹ Sobre los nombres de «ens», «esse» y «existere», así como la razón de que Sto. Tomás denominase la actualidad con el término «esse» y no el de «existere», cfr. GILSON, *Le Thomisme*, ed. cit., pp. 170 y ss.

¹⁷² GÓMEZ CAFFARENA, o. c., p. 371.

¹⁷³ *In Boeth. de Trin.* q. 5, a. 3, corpus.

¹⁷⁴ CEREZO GALÁN, P., *La onto-teo-logía y el argumento ontológico*, ed. cit., p. 451.

¹⁷⁵ S. C. G., I, 22. Sobre la deducción de la síntesis apriori de «essentia et esse» en el «ens commune» a partir de la plenitud intensiva que es el «ipsum esse infinitum» Cfr. GELGER, o. c., p. 396.

¹⁷⁶ S. C. G., I, 22.

substantiam naturalem: potentia autem et actus dividunt ens commune»¹⁷⁷.

Pero además el «ens commune» es una síntesis *apriori*. En primer lugar, en el sentido de que esa estructura trascendental es el fundamento ontológico de todo el orden categorial. Lo es, en segundo lugar, y de un modo más originario, en cuanto que «essentia et esse» son co-principios originarios compuestos en la constitución que es el «ens commune». El estar compuestos originariamente (sin-tesis *apriori*) significa que ambos son igualmente necesarios para el «ens commune» y que nada son al margen de su mutua relación. Mas hay que señalar todavía, y además, el sentido en que cada uno de estos dos co-principios lo es en relación con el otro: sólo entonces se habrá alcanzado la última raíz de la trascendencia, su más originaria *aprioridad*.

En efecto, de una parte, sólo en y mediante la esencia el «esse» deviene un «actus receptus»¹⁷⁸ y sólo esenciándose en ella se constituye el «ens commune»: «per formam enim-substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse»¹⁷⁹. La esencia es, pues, en este preciso respecto, principio de la síntesis *apriori*, de otra, y en cuanto que la mera forma no explica de suyo la actualidad que lo real es en cuanto existente (nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem;... ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus)¹⁸⁰ deviene forma y forma existente por la actualidad del «esse», y por consiguiente «ipsum esse est quo substantia denominatur ens»¹⁸¹. El «esse» es así principio de la síntesis, que es *apriori* precisamente porque en cuanto «ens commune» su ser «compositum» no llega a serlo a partir de la con-junción derivada (a-posteriori) desde la autonomía y subsistencia de «essentia» y «esse», sino que sólo lo es en su originaria y recíproca necesidad, exigencia e implicación. Mas justamente la absoluta imposibilidad de una distinción «inter rem et rem» entre ambos co-principios, es una razón para exigir e indagar la última *aprioridad* de la síntesis trascendental que es el «ens commune». Y tal *aprioridad* no puede venir dada por la esencia o forma, que en el orden trascendental es simple potencia, y por ello el «esse» no puede proceder de la forma¹⁸², pues «unumquodque est per suum esse»¹⁸³, antes al contrario, la esencia misma lo es por el «esse»: «Omnis res est per hoc quod

¹⁷⁷ In *Boeth de Trin.* q. 5 a. 4, ad 4. Cfr. a este respecto FOREST, *La structure métaphysique du concret selon St. Thomas d'Aquin*, J. Vrin, París, p. 132.

¹⁷⁸ *De ente et essentia*, cap. IV, 24.

¹⁷⁹ S. C. G., II, 55.

¹⁸⁰ S. C. G., II, 54.

¹⁸¹ *Ibidem*. Como señala Gilson «si toda forma es acto, no todo acto es forma» *El ser y la esencia*, ed. cit., p. 95.

¹⁸² «Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ad ipsa forma vel quidditate rei» *De ente et essentia*, cap. IV, 27.

¹⁸³ S. C. G., I, 22.

habet esse»¹⁸⁴. La raíz última de la trascendentalidad del «ens commune» es, pues, el *esse*: «omnibus autem commune est *esse*»¹⁸⁵. De ello resulta que de los tres sentidos en que, según Santo Tomás, en el conocido pasaje de el Comentario de las Sentencias, puede decirse el «esse», a saber, como «essentia», como «actus essentiae» y como «veritas propositionis» o ser en el juicio, el más originario es el «esse» en cuanto «actus formalis»: El acto formal de la esencia radica en el «actus formalis»: El acto formal de la esencia radica en el «actus essendi»¹⁸⁶. El «esse» no es, pues, en rigor del orden de la esencia: «Sit esse praeter formam»¹⁸⁷, siendo en cuanto actualidad lo principal de todas las cosas y de las mismas esencias: «Ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum»¹⁸⁸. El «esse», en cuanto acto es, por ello, supra-objetivo, objetivante e in-objetivable¹⁸⁹.

El «esse», por lo tanto, sobrepasa la esencia, siendo origen y principio ontológico de todo orden esencial. En él tiene su última posibilidad la «aprioridad» del «ens commune». Y también en él radica, en último término, la trascendentalidad misma del orden trascendental: por ello habla Tomás de Aquino del «esse» como «commune»: «hoc autem quod est *esse*, communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversis»¹⁹⁰. Por ser el «esse» principio de toda esencia y decirse de ella, y encontrarse «communiter» en todas las cosas como constituyendo su actualidad, Tomás de Aquino llama al *esse* «formale»: «Nihil enim est formalis aut simplicius quam *esse*»¹⁹¹. Ello no significa que el «esse» sea entonces una «forma», sino que es el principio de determinación de toda forma¹⁹². Lejos, pues, de ser una vacía formalidad, el «esse» significa la plenitud intensiva y el origen de todas las perfecciones, siendo el *esse intensivo* el principio determinante, como ha señalado Fabro, del «ens commune» y de sus propiedades trascendentales.

Lo cual no significa, en fin, sino la estrechísima relación entre el «ens commune», especialmente en la consideración de su «esse», y el medular problema de la *participación* en el pensamiento de Santo Tomás. Es al

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ S. C. G., II, 15.

¹⁸⁶ FABRO, C., o. c., p. 253.

¹⁸⁷ *De ente et essentia*, cap. IV, 26.

¹⁸⁸ S. Th. I, q. 4, a. 1 ad 3. Un estudio que considera especialmente el carácter de actualidad del «esse» es la obra de BECK, ya citada; cfr. especialmente las pp. 33, 39, 41 y ss., y 77 y ss.

¹⁸⁹ CANALS, F., o. c., pp. 130 y 143.

¹⁹⁰ S. Th., I, q. 65, a. 1, corpus. Cfr. etiam, I, q. 4, a. 3, corpus. M Müller señala que el «esse» como lo «común» de toda esencia es «das letzte Verbindende und Einigende, die transzendente Synthesis selbst», o. c., p. 96.

¹⁹¹ S. C. G., I, 23.

¹⁹² Escribe Gilson que Santo Tomás «nunca dijo, que sepamos, que el *esse* sea forma», *El ser y la esencia*, ed. cit., p. 95, nota 35.

filo de los conceptos de «totalidad» «absoluto» e «infinitud», y sus correlativos «participado»/«relativo» (en el sentido de «referido trascendentalmente a... su origen y principio: su causa última trascendental) y «finito», como precisa Tomás de Aquino lo que en este momento nos interesa señalar sobre la participación. Conceptos todos ellos que hay que entender originariamente, no, en modo alguno, en el orden y significado esencial o de la simple forma (como «quantitas essentiae»), sino en el actual y existencial del acto («actus entis», «esse ut actus»). Pues bien, un pasaje del Comentario a los libros Metafísicos de Aristóteles es riguroso, claro y para nosotros ahora suficiente: «Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquid aliud adjunctum, proprie participare dicitur»¹⁹³. En este sentido la razón última metafísica del ente le viene de participar de una manera finita en el Ser: «Ens autem dicitur id quod finite participat esse»¹⁹⁴. Y en cuanto participado, es «actus receptus», y la composición trascendental del «ens commune» composición de acto y potencia, como ya señalamos.

De este modo la realidad toda en su estructura trascendental pende de y se abre al «Ipsum Esse Subsistens» y el acto creador. «Necesse est dicere omne ens quod quocumque modo est, a Deo esse. Sin enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit»¹⁹⁵. El ser («esse») es, por consiguiente, en primer lugar, «el efecto propio del primer agente» (esse est proprius effectus primi agentis); en segundo lugar, «es el primero en todos los efectos» (primum autem in omnibus effectibus est esse); mas no sólo, en tercer lugar, el primero, sino también, «el más perfecto en todos los efectos» (in omnibus effectibus perfectissimum, est esse); y, cuarto, por virtud de su primariedad y perfección ontológica, como y por virtud de ser efecto propio de Dios («secundum ordinem causarum est ordo effectuum»), todo los demás efectos en el orden real finito, todas las determinaciones entitativas, toda acción y operación, tienen en el «esse» su principio: espléndidamente lo dice Tomás de Aquino: «omnia alia sunt quaedam determinationes ipsius» (esse)¹⁹⁶. La principalidad, pues, del orden actual y existencial sobre el formal y esencial queda fundada, justificada y precisada.

Principalidad que si, de un lado, lo es del «esse» (como «actus essentiae») con respecto al orden trascendental («propiedades transcendentales») y al orden categorial, remite desde sí exigitivamente, en la búsqueda y necesidad de un Principio Absoluto, al Ipsum Esse Subsistens. «Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicun-

¹⁹³ *In I Metaph.*, I, 10, n. 154.

¹⁹⁴ *In Librum de Causis*, Prop. VI, lec. 6, n. 175.

¹⁹⁵ *S. Th.*, I, q. 44, a. 1, corpus.

¹⁹⁶ Todos estos pasajes en *S. C. G.*, III, 66.

tur: sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum huiusmodi. Deus autem est *ens* per essentiam suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse, non potest esse nisi unum, ut in *Primo* (c. 42) ostentum est. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis»¹⁹⁷. La «comunidad» originaria y trascendental que es el «esse» (y con él todo lo que de éste depende) conduce, en un proceso reductivo, a alguna causa común («id quod commune est in effectibus propriis, reducatur in aliquam causam communem»¹⁹⁸, que siendo causa común es precisamente *una* y absolutamente trascendente. Y siendo principalidad y causa en el orden del ser, lo es igualmente y por ello en el orden del entender. La inteligibilidad misma del «esse», y con ello el entender mismo (pues «intelligere est quodam esse») depende del mismo «Ipsum Esse». Demos un último texto, singularmente valioso en este punto: «tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria»¹⁹⁹.

Así pues, la singular importancia que la doctrina sobre la constitución trascendental del «ens comune» tiene para toda la *Metafísica* tomista parece pues indiscutible. Limitémonos a señalar, para terminar, los puntos más sobresalientes de lo que en este trabajo hemos llamado la implicación recíproca trascendental entre el orden ontológico y el noético. En efecto, el «esse» como última raíz del «ens commune» apunta a la participación divina («esse per participationem» —participación «per compositionem» y «per similitudinem», como mostró Geiger— frente al «esse per essentiam»), como a la «participatio» apunta el carácter último explicativo del «intellectus agens»; a la plenitud intensiva del acto, correspondería la capacidad formativa del «intellectus agens» «ex plenitudine»; y así el valor «absoluto» que el «esse» tiene en el «ens», se corresponde con el momento «Absoluto» del «intellectus agens» como «quodam esse»; y a la abertura (excessus) del «esse» al «Ipsum Esse Infinitum», el «excessus» del «intellectus agens» sobre y hacia la infinitud del «esse». El «ens commune» sólo se descubre en su última aprioridad en el proceso reductivo que va de la «essentia» al «esse», al modo como acaecía la «reditio» del «intellectus»; pero el «esse», fuera de la realidad divina, no se presentaba al margen y sin la «mediación» de la «essentia» (actus essentiae), al igual que el «Intellectus» necesita siempre de una «conversio». Por ello, justamente, el «ens commune» es una síntesis apriori trascendental, como también es sintética la estructura cognoscitiva del entender humano.

¹⁹⁷ S. C. G., II, 15.

¹⁹⁸ S. C. G., II, 15.

¹⁹⁹ *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad primum.

El «esse» es, por todo ello, primero, principio ontológico del «ens» y su trascendentalidad en cuanto carácter supracategorial; segundo, es principio de inteligibilidad del ente; tercero, y por último, es el fundamento de la trascendentalidad manifestativa del «intelligere» humano.

Juan Manuel NAVARRO CORDÓN