

SESION 3

Las propiedades del Ente y los Primeros Principios

- 3.1 Las propiedades trascendentales en general
- 3.2 La aliquididad y el principio de contradicción
- 3.3 La unidad y el principio de identidad
- 3.4 La verdad y el principio de razón suficiente
- 3.5 La bondad y el principio de conveniencia
- 3.6 La trascendentalidad del ente
- 3.7 La analogía del ente

PROEMIO

1. Determinada la naturaleza del ente y establecida la síntesis de sus elementos constitutivos, procede avanzar al estudio de las propiedades o atributos del ente como tal. Siempre ha preocupado a los filósofos la cuestión de las propiedades del ente. Los griegos se ocuparon de las nociones de unidad, verdad y bondad. Los escolásticos profundizaron esos temas y distinguieron hasta siete «trascendentales» con los nombres de ente, cosa, algo, uno, verdadero, bueno y bello. En la actualidad sigue preocupándonos la cuestión de los valores supremos.

Tiene el problema tal gravedad que a él se trenza la posibilidad misma del progreso de la metafísica. ¿Debe la metafísica detenerse en el estadio en que la dejamos en el capítulo anterior y limitarse a la contemplación del ente como síntesis de esencia y existencia? La sola formulación de ese interrogante nos está impulsando hacia nuevas conquistas en el territorio de la entidad. La pregunta ¿qué es el ente? se ha contestado así: unidad de esencia y existencia. Pero la respuesta está invitándonos a un desdoblamiento de la pregunta fundamental de la metafísica. ¿Qué riqueza encierra la existencialidad y qué perspectivas nos ofrece su consideración? ¿Qué es lo que existe y cómo está constituido el existente? La primera de estas preguntas parece apuntar a las generalidades del ente, a ciertos aspectos que deben presentarse en todo cuanto existe, cualquiera que sea su modalidad. Estos modos generales del ente suelen llamarse «trascendentales». El segundo interrogante, por el contrario, se sitúa en la línea de las particularidades del ente, diversificado en ciertos modos que se llaman predicamentos o categorías.

Por ahora nos ocuparemos únicamente de los modos generales o trascendentales. Acabamos de indicar que pasamos a ellos desde el ente por una especial consideración de la existencialidad. Mas, ¿cómo se verifica en concreto este tránsito? La pretensión de ciertos idealistas manejando una pura dialéctica rigurosamente deductiva suele perderse en la esterilidad o dar paso

a construcciones que tienen más de líricas que de metafísicas. De la pura razón de ente nada puede sacarse que nos haga avanzar sobre ella misma. Sólo con nuevas apelaciones a la experiencia y merced a un proceso de integración de los elementos más generales de lo real con la experiencia fundamental, ya estudiada, puede la actividad discursiva del entendimiento realizar un progreso en el pensamiento metafísico. El desarrollo conceptual del ente no se verifica como si la multiplicidad de las ideas surgiera de la idea del ente. El ente como ente no es un surtidor ni un hontanar. Como la idea del ente, todas las demás ideas tienen su origen en la abstracción y en la experiencia. LO que sí sucede es que todas las demás ideas son determinaciones del ente, «del cual arranca como de su centro toda la concatenación de los conceptos». En *De Veritate*, q. 1, a. 1, nos ofrece Santo Tomás un esquema de esta concatenación de los conceptos más cercanos al ente. Aquello que el entendimiento concibe como lo más conocido y en lo que resuelve todos los demás conceptos es el ente. De donde se desprende que todos los demás conceptos tienen que formarse por adiciones al concepto de ente. Pero al ente no se le puede añadir nada como cosa extraña, porque cualquier cosa que pudiera añadirse sería ente. Se dice, empero, que se añade algo al ente cuando esa adición es un modo del mismo, no comprendido en su concepto. Ahora bien, esta diferenciación interior del ente puede efectuarse de dos maneras: por expresión de los modos *particulares* del ente, con lo que se obtiene el repertorio de las categorías, o por expresión de los modos *general*, que convendrán de manera universal y necesaria a todo ente. En este último caso, del que ahora nos ocupamos, puede, a su vez, ocurrir de dos maneras: en cuanto conviene a todo ente considerado en sí mismo y en cuanto conviene a todo ente considerado en orden a otro. Si el ente es afectado en sí mismo, obtenemos dos nociones trascendentales, según que se exprese en él algo positivo o algo negativo. Afirmativamente parece que no hay nada que pueda aplicarse a todo ente en sí mismo más que su esencia* la cual se expresa por el nombre de *cosa, res*. Negativamente no se puede significar más que la indivisión del ente, que es expresada por la palabra *uniéed*, pues *uno, unum*, no significa otra cosa que el ente indiviso. En el Segundo caso, es decir, cuando considera al ente en orden a otro, puede haber una relación de división o separación o una relación de conformidad. La primera es expresada por el término *algo, aliquid*. La segunda puede ser doble, pues el alma, que puede entrar en conformidad con todo ente, dispone para ello de dos potencias, intelectual y apetitiva; la conformidad del ente con el entendimiento es expresada por la palabra *verdadero, verum*, y la conveniencia del ente con el apetito se llama *bueno, bonum*.¹

¹ La extraordinaria importancia de este texto aconseja lo transcribamos aquí íntegramente: Sicut in

Según este texto, al lado de la noción primera se enumeran otras cinco nociones trascendentales. Los filósofos modernos se complacen agregando lo *bello, pulchrum*, que parece expresar también un aspecto absolutamente general del ente. El repertorio de las nociones trascendentales se extendería a siete: *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum, pulchrum*.

2. Ligadas a las nociones trascendentales se dan también ciertas verdades primeras que Aristóteles llamó axiomas. Como la noción del ente es la primera de las nociones trascendentales, parece natural que desempeñe un papel primordial en los axiomas. Por ello se les llama con razón principios *ontológicos o principios* del ente. También fue Aristóteles quien puso de relieve que tales verdades, axiomas o principios deben ser tratados por la metafísica, ya que tienen la misma amplitud y universalidad que el ente, objeto de ella. Prefieren otros autores ocuparse de ellos en lógica, porque tales principios son los reguladores de toda la actividad racional. Como tales, se llaman principios demostrativos. Conviene, empero, advertir que antes de presidir el funcionamiento de nuestra mente, y precisamente por ello, tienen el valor de leyes objetivas del ente. Y así serán considerados aquí. Mas, por eso mismo, nos ocuparemos sólo de aquellos principios que, relacionándose al ente deben ser absolutamente comunes y primeros. Sobre el número y el orden de los primeros principios no están de acuerdo los autores. Nos ocuparemos muy especialmente de cuatro principios metafísicos de contradicción, de identidad, de razón suficiente y de conveniencia—,

que relacionaremos al ente en cuanto ente a través, respectivamente, de las propiedades trascendentales aliquididad, unidad, verdad y bondad.

Para mayor facilidad en el estudio de este amplio y complejo capítulo distribuiremos I^a materia en los siguientes artículos:

- Las propiedades trascendentales en general.
- La alindad y el principio de contradicción.
- La unidad y el principio de identidad.
- La **verdad** y el principio de razón suficiente.
- La bondad y el principio de conveniencia.

ARTÍCULO I.—LAS PROPIEDADES TRASCENDENTALES EN GENERAL

1. **Existencia y división.** 1. Enumeramos más atrás las siguientes nociones trascendentales: ente, cosa, uno, algo, verdadero, bueno# bello. Hay que advertir, empero, que no toda noción trascendental es una propiedad

trascendental. Huelga decir que el ente no es propiedad del ente. Tampoco parece que lo sea la *cosa*. Por el hecho de ser trascendental una propiedad debe estar ligada al *ens transcendentales* sujeto en el cual descansa⁰ del que deriva. Mas por el hecho de ser propiedad debe distinguirse conceptualmente del ente. La propiedad trascendental, en una palabra, debe ser un atributo universal no sinónimo del ente, sino ligado a él como secuencia suya. El concepto de cosa, empero, según el testimonio citado de Santo Tomás resulta de considerar al ente en sí mismo y afirmativamente, por lo que cosa y ente difieren únicamente en que mientras el ente hace inmediata referencia al acto de existir, la cosa expresa de manera inmediata la esencia o quiddidad. Entonces, esta diferencia o es la que existe entre el ente como participio y el ente como nombre o la que se da entre el ente tomado como un todo y la esencia como uno de sus elementos. En el primer caso no se sale de la significación explícita del ente, pues el ente participial o nominalmente tomado no da lugar a dos conceptos distintos, sino a perspectivas de un mismo concepto, según tuvimos ocasión de poner de relieve más atrás. En el segundo caso la cosa no indica una secuencia del ente, es decir, algo que deriva de su naturaleza, sino que expresa su naturaleza misma. En consecuencia» debemos excluir a la noción trascendental que denominamos cosa, *rei* del repertorio de las propiedades del ente.

Sin embargo no podemos resignarnos con esta exclusión. Es cierto que la cosa entendida de esos dos modos, es decir, significando el ente como nombre o expiando la esencia del ente no puede ser una propiedad trascendental. Positivamente y en sí mismo nada puede revelarnos el ente que difiera de sí propio. Cabe, empero, una consideración del ente que no ha sido todavía destacada y que puede conducirnos a un nuevo sentido del ente, emparentado con la *res*, de donde resultará la propiedad trascendental que llamaremos «realidad». En una investigación sobre el ente trascendental que, por desgracia, permanece todavía inédita, dice Jesús García López: «De las distintas consideraciones que pueden hacerse del ente y en las cuales basamos la deducción de sus propiedades transcendentales, hay una que atiende a la relación de disconveniencia del ente con otro término distinto; pero, si bien se observa, ese otro término no sólo puede ser la nada y los otros entes (de donde resultan los dos sentidos de la palabra algo), sino también el ente de razón o la pura apariencia del ente, y de aquí puede resultar la propiedad trascendental «realidad». Así como el ente se dice *algo* por su oposición a la nada (y también por su oposición a los otros entes), así se dice *real* por su oposición a la pura apariencia, al puro ente de razón.» Examinemos esto en algunos de sus pormenores:

Tendremos ocasión de comprobar más adelante que el ente en su oposición

a la nada se patentiza como *algo*. Ahora pretendemos enfrentarlo con la mera apariencia en la esperanza de que se nos revele como *realidad*. Cuando hablamos de apariencia, no nos referimos a fenómenos, aparición, desocultamiento y otras nociones semejantes. Nos referimos a la «apariencia de ente», es decir, a algo que se ofrece como ente cuando propiamente no lo es, que se parece a él sin serlo. Una apariencia tal es el llamado «ente de razón».

No todo lo que se refiere a la razón es un «ente de razón» en sentido estricto. No lo es la obra externa realizada bajo la dirección de la razón; ni lo que emana de ella o de su ejercicio permaneciendo allí como en su sujeto, como sucede con los actos intelectivos y los hábitos; ni lo que se enfrenta a ella de una manera positiva y primaria como objeto de conocimiento. Sólo es ente de razón aquello que sin tener existencia ni esencia alguna, actual o posible, se da de un modo objetivo en el entendimiento. Así entendido, el ente de razón es objeto de la lógica. Confundirlo con el ente propiamente dicho y hacerlo objeto de la metafísica sería el más grave de los errores. Es natural que la apariencia de ente presuponga el ente. Cuando nuestro entendimiento entra en ejercicio tiende hacia algo —*in-tendit*— que se ofrece como término intencional. De aquí que el concepto pueda llamarse *intención*. Si el entendimiento concibe algo tal cual es en sí, se obtiene la *primera intención*. Volviendo sobre ese concepto y fundado en él forma la *segunda intención*. Es precisamente ésta la que se llama «ente de razón». Se comprende ahora más fácilmente que el ente de razón sólo puede existir en cuanto es concebido por el entendimiento. Propiamente no es ente ni de suyo tiene esencia ni existencia, pero es concebido como si lo fuera. Está entre el ente y la nada con los que conviene en algo y en algo se diferencia. El ente de razón es no-ente (en esto conviene con la nada y se diferencia del ente) concebido como ente (en esto se diferencia de la nada y conviene con el ente).

Repárese en que esta última conveniencia va del ente de razón al ente propiamente dicho y no de éste a aquél. El ente de razón es un ente reflejado, desrealizado a partir del ente. Respecto a él es pura apariencia, mero reflejo o simple irrealidad. La oposición del ente a su apariencia nos patentiza así la coincidencia de ente y realidad. Como el ente se dice algo por su oposición a la nada, debe decirse realidad por oposición a la apariencia. De su conflicto con el ente de razón surge enriquecido el ente esencial y existencialmente. Lo que es y no es pura apariencia es *realidad*. «Se trata, sin duda —sigue diciendo García López—, de una propiedad primaria o inmediata, puesto que se deduce del concepto mismo del ente sin la mediación de ninguna otra propiedad; el ente se opone por sí mismo a la pura apariencia, por el mero hecho de ser ente... Se podría pensar que la realidad, aun siendo una propiedad primaria del ente, no

fuese una propiedad simple, sino compleja o disyuntiva en el sentido de que todo ente es real o irreal. Pero esto se basa en la ilusión de que el ente de razón es uno de los miembros en que puede dividirse el ente; ilusión decimos porque la misma división del ente en ente real y ente de razón no es nada real, sino también otra pura apariencia, otro puro ente de razón... Por desgracia, esto que a nosotros nos parece claro, no ha sido hasta ahora tenido en cuenta por los tratadistas del ente trascendental, y en ninguna obra que conozcamos se hace alusión a la realidad como propiedad del ente. ¡Tanto ha podido —ésta creemos que es la explicación— la ilusión de que el ente se divide verdaderamente en ente real y ente de razón!»

2. Tenemos ya justificada la existencia de una propiedad trascendental que hemos denominado «realidad». Prosigamos. En la numeración que nos sirve de pauta sigue en tumo la *unidad*. Que el uno es una auténtica propiedad trascendental apenas hay autor que lo discuta. Sí hay, empero, quienes le otorgan tan alto grado de jerarquía que parece la consideran como supratrascendental colocándola por arriba del ente. Esto, empero, se refiere más a la naturaleza de la unidad que a su existencia, y en —el lugar oportuno nos ocuparemos de ello. También hay unanimidad entre los tratadistas ante los trascendentales verdadero y bueno: todos están de acuerdo en que la verdad y la bondad son auténticas propiedades primarias y simples del ente. En el proemio del capítulo reservamos lugares especiales para su tratamiento. Pueda, pues, la aliquididad y la belleza como propiedades trascendentales discutibles y controvertidas.

Al *aliquid* le acontece algo semejante a lo que hemos visto que sucedía a la *res*. Tiene en su entraña significativa un triple sentido que conviene precisar. En primer lugar, puede expresar la esencia o quiddidad (*aliquid* = = *aliqua quidditas*). En segundo término designa *un ente* en cuanto distinto de *otro ente* (*aliquid* = *aliud quid*). Finalmente expresa el ente como distinto del no-ente, como dividido o separado de la nada. Parece claro que quienes se detengan en la primera significación no podrán contar el *aliquid* entre las propiedades trascendentales: en rigor de términos es sinónimo de cosa y ente. Lo mismo sucede con la segunda acepción: aunque explica algo que el ente no dice, eso que explica no se sigue inmediatamente del ente, sino del uno. Sólo en la tercera acepción puede contarse la aliquididad entre las propiedades trascendentales. Reúne, en efecto, las condiciones exigidas para el caso: al subrayar la oposición del ente a la nada —el ente es distinto de la nada, algo que es no nada— manifiesta un aspecto original y primero del ente. El *algo* expresa lo distinto o determinado, por lo que conviene a todo ente y puede efectivamente predicársele. La importancia de la aliquididad así entendida se

comprende tan pronto como se advierte que por ella se supera la antinomia del ente y la nada y en ella se fundamenta el principio de contradicción. Lo examinaremos detenidamente en el artículo siguiente.

3. Para terminar este epígrafe diremos algo de la *belleza*. En pocos temas se encuentran las opiniones tan diametralmente divididas. Para unos, la belleza es una propiedad trascendental; para otros, semejante aserción es totalmente arbitraria. Lo curioso es que ambas posiciones pueden estar montadas sobre principios comunes y hasta derivadas de los mismos textos. Por ejemplo, de éste: *Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem; quia super eamdem rem fundantur...; sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod omnia appetunt... Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent*². Quienes defienden la trascendentalidad de la belleza tienden a eliminar de su concepción toda referencia al placer. La misma perfección del ente se diversifica en doble línea: operativa y cognoscitiva. La perfección del ente en la primera línea con respecto a la voluntad es el *bonum*; en la segunda, con respecto al entendimiento, es el *pulchrum*. Pero esta eliminación del placer en la concepción de la belleza es intolerable para quienes van a negar su carácter trascendental. El *placet* pertenece a la definición esencial de la belleza, como la relación al entendimiento es esencial a la verdad, y la referencia a la voluntad es necesaria a la bondad. Y como el placer pertenece formalmente al bien deleitable, siempre inherente a los sujetos y dependiente de ellos y por ellos diversificado, resulta de todo punto imposible colocar la belleza entre los trascendentales.

No nos asustan los exclusivismos, porque la historia nos ha enseñado que suelen ser ruptura de una síntesis y exageraciones de uno u otro de los elementos dispersados. Los exclusivismos pueden ser superados y la síntesis debe ser rehecha. Para ello comencemos por anticipar aquí algunas ideas sobre la verdad y la bondad que desarrollaremos en los artículos siguientes. Mientras la verdad se dice por respecto al entendimiento precisamente, la bondad se dice por respecto de cualquier apetito. «*Veritas est adaequatio rei et intellectus; bonum est quod omnia appetunt.*» El entendimiento obra atrayendo las cosas hacia sí, por interiorización; el apetito, contrariamente, tendiendo a las cosas fuera de sí. De aquí que la verdad se encuentra formalmente en el entendimiento y derivada o fundamentalmente en las cosas; la bondad, por el contrario, reside formalmente en las cosas y sólo derivadamente en el apetito. De todo lo cual se concluye que mientras la trascendentalidad de la verdad se

2 I, q. 5, a. 5, ad 1.

funda en la universal apertura del entendimiento,

la de la bondad tiene por fundamento la trascendentalidad del ente, es decir, de la perfección por la que las cosas son apetecibles. De ahí también que todo lo bueno sea verdadero para el entendimiento, mas no todo lo verdadero sea bueno para cualquier apetito, sino únicamente para el apetito natural del mismo entendimiento.

Con estas ideas podemos entrar en la consideración de la belleza. ¿Encuétrase primeramente en las cosas, como la bondad, o en el sujeto cognoscente, como la verdad? Si reparamos en la definición tomista —*pulchra sunt quae visa placent*—, parece que la belleza se da primeramente en el sujeto, pues hice referencia al conocimiento —*visa*—; mas si tenemos en cuenta que el *igrado* —*placent*— le es esencial, habrá que ponerla primeramente en las cosas. Esto último es lo cierto. La razón de que la verdad resida formalmente en el entendimiento está en que la adecuación en que consiste se da en el entendimiento cuando juzga e interioriza. Pero la relación de la belleza al conocimiento no la encuadra con exclusividad en el juicio, sino que puede darse en cualquiera aprehensión intelectual y hasta sensible. Tampoco le es esencial la nota de atracción o interiorización en el sujeto sólo presente en el seto del juicio y ausente en los demás conocimientos, como el sensible y la simple aprehensión y contemplación. El ingrediente del agrado o placer, esencial a la belleza e inesencial a la verdad, termina relacionándola al apetito que, como hemos dicho, obra tendiendo a las cosas como son en sí mismas. La belleza, en definitiva, se da primeramente en las cosas. Consiste formalmente en algo *objetivo* que tiene una repercusión subjetiva placentera o agradable a través de un conocimiento. Mas esto es justamente lo que realiza al bien, que no es apetecido sin ser previamente conocido.

La belleza, en consecuencia, debe ser inscrita en el ámbito del bien. Con él se identifica objetiva y realmente: *pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem*. Y de él se diferencia porque lo *contrae al* apetito de las potencias cognoscitivas *pulchrum respicit vim cognoscitivam*. Por eso, la belleza, en general, es el bien de las potencias cognoscitivas, es decir, aquello que satisface el apetito natural de conocer.

Entendida así la belleza es un trascendental. Se extiende a todo ente, porque todo ente tiene cierta perfección o bondad que puede satisfacer el

apetito cognoscitivo de algún sujeto. Con ello no se ha dicho todavía que sea una propiedad trascendental. Desde el punto de vista de la potencia cognoscitiva al que la belleza mira, pueden distinguirse tres tipos: sensible, espiritual y sensible-espiritual o propiamente humana. Ahora bien, «cualquier potencia cognoscitiva, cuando conoce, unifica lo múltiple y vario bajo una cierta forma o tm cierto orden. La unidad en la variedad es, pues, el objeto más conveniente a cualquier potencia cognoscitiva. Así, *esta nota* corresponde a la *belleza trascendental*. Si consideramos que todo ser, por el mero hecho de ser, tiene unidad, se puede decir que todo ser, por el mero hecho de ser, es bello, La *belleza* así entendida es una propiedad trascendental, pero no primaria, sino secundaria, pues supone otras tres propiedades trascendentales: la unidad, la verdad y la bondad. En cuanto a la *belleza humana*, la *belleza* apropiada a la capacidad *cognoscitiva* del hombre, deberá ser definida como el resplandor de lo inteligible en lo sensible, o también, como lo hace Santo Tomás, como «splendor formae super partes proportionatas materiae». Colocándonos en el punto de vista de la *belleza humana* no puede decirse que ésta sea una propiedad trascendental, ni siquiera secundaria».

Con esto podemos dar por establecido que las propiedades trascendentales propiamente dichas son estas cinco: aliquididad, realidad, unidad, verdad y bondad. Observémoslas en este cuadro que ponemos a modo de recapitulación:

El ente es	{ en oposición	{	extrínseca { a la nada, <i>algo</i>	ALIQUIDAD
			a la apariencia, <i>real</i>	REALIDAD
	{ en conveniencia	{	intrínseca, indiviso o <i>uno</i>	UNIDAD
			con el entendimiento, <i>verdadero</i>	VERDAD
			con la voluntad, <i>bueno</i>	BONDAD

2. Naturaleza de las propiedades trascendentales. 1. Acabamos de expresar que todo ente es algo, real, uno, verdadero y bueno. Cada uno de estos predicados puede intercambiarse con el sujeto, quedando el resto lo mismo. Así: todo lo que es *algo* es ente, real, uno, verdadero y bueno; todo lo que es *real* es ente, algo, verdadero y bueno; todo lo que es *uno* es ente, algo, real, verdadero y bueno; todo lo que es *verdadero* es ente, algo, real, uno y bueno, y todo lo que es *bueno* es ente, algo real, uno y verdadero. Atendida la naturaleza que expresan, ningún orden de prioridad o posterioridad cabe establecer

entre las propiedades trascendentales. Todas son perfectamente simultáneas y todas expresan la misma naturaleza, esto es, la realidad misma del ente. En este sentido, lo que primero conviene destacar es la identidad fundamental de todas las propiedades trascendentales con el ente. Es lo que Santo Tomás se cuidó de afirmar respecto del uno: el uno y el ente no significan diversas naturalezas, sino una y la misma naturaleza, *unum autem et ens non diversas naturas sed unam signifiant*³. Las propiedades trascendentales, pues, no constituyen realidades verdaderamente distintas del ente.

Sin embargo, esta real identidad fundamental del ente y sus propiedades trascendentales debe ser compatible con una evidente diversidad nocional. No expresamos el mismo concepto cuando decimos «algo», «real», «uno», «verdadero» y «bueno». Tampoco cometemos tautología alguna al decir «ente algo», «ente real», «ente uno», «ente verdadero» o «ente bueno». Los segundos términos de esos complejos añaden algo al primero. Mas no pudiendo este añadido inscribirse en el orden de la distinción real, pues lo prohíbe la identidad fundamental que acabamos de reconocer, deberá pertenecer al de la distinción de razón. *Unum autem et ens significant unam naturam secundum diversas radones*⁴. Las propiedades trascendentales expresan, pues, la misma naturaleza —el ente— desde distintos puntos de vista, según peculiares razones propias de cada una de ellas. Trátase, según hemos visto, de relaciones de oposición, negación o conveniencia. «Algo» expresa el ente en su oposición a la nada; «real» es el mismo ente en oposición a su mera apariencia; «uno» es el ente indiviso; «verdadero» y «bueno» son también el ente en cuanto fundamento de los órdenes del conocimiento y de la apetición.

2. Queda, pues, establecido que las propiedades trascendentales no añaden al ente nada real que lo completaría exteriormente. El ente no puede recibir tales complementos del exterior. Las propiedades trascendentales añaden al ente algo de razón que lo desarrollan desde el interior por un procedimiento de explicitación. Entre el ente y sus propiedades la distinción no es real sino de razón. Profundicemos este punto examinando de qué distinción de razón se trata.

Una distinción se llama *real* cuando es independiente de nuestro conocimiento. Es la que existe entre una cosa y otra o entre los elementos de una cosa cuando uno de ellos no es efectivamente el otro. Una distinción se llama *de*

3 *In IV Met.*, lect. 2, n. 548.

4 *Id.*, n. 549.

razón cuando se refiere a elementos que son diversos únicamente por intervención del entendimiento. La distinción de razón puede tener un fundamento en la realidad, y se llama entonces distinción de razón *razonada*; y puede carecer de él correspondiendo a un puro artificio de la mente, en cuyo caso se llama distinción de razón *ratiocinante*. Mientras la distinción de razón *ratiocinantis* se funda únicamente en el sujeto *cognoscente*, la distinción de razón *ratiocinatae*, llamada normalmente distinción virtual, se funda también en el objeto *conocido*. Los escolásticos, familiarizados con la finura de las distinciones, aún catalogaban dos clases de esta última: la distinción de razón *razonada perfecta* o distinción virtual *mayor* y la distinción de razón *razonada imperfecta* o distinción virtual *menor*, según que uno de los conceptos contenga a los otros sólo en potencia o pueda contenerlos también virtualmente en acto. Este último es justamente el caso que a nosotros nos ocupa. Los conceptos que las propiedades trascendentales expresan están virtualmente contenidos en acto en el concepto del ente. Expresiones del ente en sus variados aspectos y sus múltiples facetas, las propiedades trascendentales son manifestaciones más explícitas de la riqueza inteligible contenida virtualmente en el ente.⁵

Queda una última cuestión para terminar la dilucidación de la naturaleza de las propiedades trascendentales. No hay que confundir la propiedad trascendental con ese algo de razón que añade al ente. Las propiedades trascendentales son reales, y lo que añaden, es decir, la relación de oposición, negación o conveniencia, es sólo de razón. Lo que es de razón jamás podrá ser propiedad de lo que es real. Los atributos o predicados deben pertenecer al mismo orden a que el sujeto pertenece. Se hace, pues, necesario distinguir lo que la propiedad trascendental añade y lo que la propiedad trascendental es. Lo que añadan las propiedades trascendentales, por lo que se diferencian entre sí y de ente del que se predicán es ciertamente algo de razón, según acabamos de ver; pero en sí mismo tiene que ser, como también queda mostrado, algo real formalmente identificado con el ente. Dicho de otra manera: la propiedad trascendental es algo real que fundamenta un añadido de razón, o si se quiere, el fundamento real de lo que añade la razón; pero este fundamento sólo puede ser el ente mismo con el que las propiedades se identifican *in re*; luego las propiedades trascendentales consisten en el mismo ente en cuanto fundamento de algo de razón que se añade al ente en la quintuple línea del desarrollo explícito tal como fue considerado en su lugar.

ARTICULO II.—LA ALIQUIDAD Y EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN

1. **Ente, nada y algo.** 1. El primer progreso en el conocimiento del ente resulta del contraste con su negación pura y simple. Las ideas de ente y no ente se rechazan mutuamente. Lo primero que podemos decir de ellas es que una no es la otra. El ente no es el no ente. Dígase, si se prefiere, que el ente no es la nada. Ya Platón apeló al no ente para la dilucidación del ente. En el Sofista nos hace asistir al conflicto del ente y el no ente. Tras haber pensado, en seguimiento de Parménides, que sólo el ente es y que el no ente no es, se vio precisado a reconocer, contra el viejo eleata, que, en cierto sentido, el ente no es y el no ente es. La dialéctica de Platón se comprende fácilmente. Tomemos las ideas de dos géneros supremos: el reposo y el movimiento. Ambos son, pero, al mismo tiempo, se distinguen, ya que el reposo no es el movimiento. El ente se predica de los dos, pero no se identifica con ninguno, pues, en caso contrario, tendrían que ser idénticos entre sí. El movimiento (y el reposo también) participa del ente y es distinto a él. En cuanto participa, es ente, y en cuanto difiere de él siendo «otro», es no ente. Luego el no ente es porque lo «otro», lo distinto de él, es. De esta manera se muestra, contra Parménides, la realidad del no ente. Y Platón gana con el descubrimiento del ente y del no ente lo que respectivamente son: el ente es lo idéntico consigo mismo; el no ente es lo «otro». Envés inevitable, el no ente nos ayuda a comprender el ente que para Platón es, como más atrás pusimos de relieve, lo uno mismo en cuanto uno mismo.

Repárese en que la dialéctica de Platón se mueve todavía en el ámbito de un no ente relativo. La clarificación del ente en función de la nada tuvo cumplimiento en el ámbito de la metafísica cristiana. En el siglo xx ha sido replanteada la cuestión de la forma más radical. Heidegger y Bergson han adoptado las posiciones más extremas y contrapuestas. Sostiene Heidegger la primacía inteligible de la nada sobre el ente. En función de ello, hace depender la comprensión del ente de la previa comprensión de la nada. «La existencia humana no puede habérselas con el ente si no es sosteniéndose dentro de la nada». Y la pregunta «¿por qué hay ente y no más bien nada?» se convierte en la cuestión fundamental de la metafísica. Bergson, por el contrario, tiene que declarar a esta cuestión pseudoproblema. La nada carece de eficacia para clarificar el ente. Y es que no es posible tener representación alguna de la

nada. No puede ser imaginada por no ser una cosa. Tampoco puede ser concebida, ya que sólo nos es posible pensar la ausencia de una cosa por la representación más o menos explícita de la presencia de otra. «La idea de una nada absoluta, entendida en el sentido de una abolición de todo..., es tan absurda como la de un círculo cuadrado.»

En ambas posiciones hay parte de verdad. De la imposibilidad de la nada absoluta se sigue la necesidad de que haya ente. Habiendo ahora algo, algo ha debido haber necesariamente siempre. Pero también de la finitud de los entes y de la posibilidad de su no existencia se sigue que tienen un origen. La sola consideración de la nada nos lleva, pues, a la doble conclusión de la posibilidad de los entes finitos y de la imposibilidad de que sólo ellos sean.

No se trata, empero, de esto. Nos interesa más hacer resplandecer la eficacia de la nada para esclarecer el ente como tal siguiendo una línea intermedia entre las posiciones de Heidegger y Bergson. Digamos contra este último que la idea de la nada no es una nada de idea. Hablamos de ella con sentido. Observemos contra el primero su origen en una negación que supone una previa posición o afirmación. Aparece así hasta en la constitución del vocablo en muchas lenguas. En italiano se dice *niente* (= no ente); en inglés, *nothing* (= no cosa). La palabra latina *nihilum* (= *ñeque hilum*, que literalmente flos vemos tentados a traducir por «ni pizca») expresa también la negación de una cosa insignificante («hilum» es la mota o señal negra de Jas habas), con la cual negación se niega prácticamente todo. La nada es, en efecto, negación del ente o de la esencia o de la existencia. Carecemos de conocimiento sensible de la nada. Bergson tenía razón al poner fuera de lugar toda representación por modo de sensación o de imagen de la nada. Pero, aunque no imaginable, es la nada pensable: por simple vía de concepto, la nada de esencial por vía de juicio, la nada de existencia, y por ambas vías conjuntamente, la nada de ente. Con ello queda asegurada la absoluta, primacía inteligible del ente. Una revelación del ente desde la nada no es posible. Pero, al mismo tiempo, observamos que el ente se nos revela haciéndose más patente y claro en su oposición a la nada. Pareciera que el ente adquiere perfil al destacado de la penumbra de la nada. Se configura entonces como *algo* que no es nada. El ente debe tener una consistencia definida, una cierta estabilidad y fijeza: es la esencia apartándolo del primer confín de la nada.

Y debe tener una posición de sí propio, una autoposición: es la existencia destacándolo de la otra orilla de la nada. Aquella originaria fórmula del ente que lo expresaba como «lo que es» se enriquece ahora en su choque con esta nueva: «lo que no es una pura nada». De este conflicto con la nada el ente surge como una imposición simultánea «esente» y existente y se patentiza

como *algo*.

2. Si queremos esclarecer este *algo*, surgido como nueva potencia del ente en cuanto opuesto a la nada, debemos seguir analizando lo que esta misma oposición supone. La oposición entre el ente y la nada debe ser mantenida en toda su eficacia. Es la única forma de no caer en los extremos del monismo y el nihilismo.

Conviene advertir que el ente que se contradistingue de la nada es el tomado en toda su extensión y generalidad. Lo que se opone al ente absoluto es su absoluta negación, es decir, el no ente que es la nada. Y tal es el sentido primario del término «algo»; el ente en su oposición a la nada, distinto y destacado de ella. La aliquididad es la misma entidad afirmada en contraposición a la nihilidad. Resulta, empero, que cuando se toma el ente en su particularidad y concreción no sólo se le opone la nada, sino también otros entes. Vimos más atrás que también se llamaba «algo» a un ente en cuanto opuesto a otros entes. Dígase, en consecuencia, que el término «algo» puede ser tomado en dos sentidos: uno primario, general, trascendental, significando el ente opuesto a la nada, y otro secundario y particular como un ente opuesto a otro ente. El tránsito inadvertido de uno a otro de esos sentidos ha determinado el primitivo monismo de Parménides y el actual nihilismo de Sartre.

Expusimos ya la antinomia ontológica de Parménides. De un principio verdadero, como «el ente es y el no ente no es», obtuvo el falso resultado de la unicidad del ente. ¿Cómo fue ello posible? Cuando los dos términos en presencia —el ente y el no ente— se toman en toda su amplitud y generalidad y en alas de la abstracción los universalizamos, la oposición entre ellos se hace absoluta. Entre el ente absoluto y la nada absoluta no hay medio alguno que pueda reducir la oposición. De un lado el ente, y fuera de él sólo la nada. Toda dualidad debe declararse contradictoria. Sólo puede haber un ente. Dos entes tendrían que distinguirse y oponerse. Pero si uno es ser, el opuesto será no-ser y el ente será y no será. Predicaciones semejantes —el ente no es y el no ente es— son a todas luces contradictorias e imposibles. La unicidad del ente debe triunfar sobre la contradicción.

Ya Platón se encargó de poner de relieve la falsedad del razonamiento de Parménides. Le fue suficiente tomar dos géneros supremos —el reposo y el movimiento— y hacer jugar dialécticamente su teoría de la participación. La oposición ahora no es entre el ente y la nada, sino entre lo uno y lo otro. Con lo cual advertimos que se ha pasado de la consideración universal y abstracta del ente a una particular y concreta consideración de los entes. También puede decirse que se abandona el plano existencial para considerar la línea de la esencia. Y lo que el ente particular, concreto, esencial, deja fuera de sí no es

solamente la nada, sino también los otros entes esenciales, concretos y particulares. Se ha jugado con dos sentidos del término «algo». En el principio de Parménides se entiende el ente en su universalidad como algo que es nada, en el razonamiento, y, sobre todo, en la conclusión como algo simplemente distinto de otro. La verdad del principio se ha tomado falsedad en la meta.

La ontología fenomenológica de Sartre, desarrollando motivos heideggerianos, establece conclusiones análogas, montando la argumentación sobre el mismo juego inadvertido del doble sentido de la aliquididad. La relativa oposición de sujeto-objeto puede llevarse a un grado de radicalización absoluta. El sujeto tiene conciencia de serlo, es decir, de su distinción respecto de todo lo demás. Tal es el hombre, sujeto con posibilidad de *extrañarse* del resto de los seres, de colocarse fuera de todo. La oposición sujeto-objeto se convierte en la oposición hombre-todo lo demás. Y cargando en este último polo el ente en su integridad queda para el primero la nada; aquella oposición equivale a ésta: nada-ente. Para Sartre, en efecto, hombre-mundo se expresa en la oposición «para-sí» y «en-sí». Pues bien, en esa relación todo el ente está del lado del mundo o del «en-sí» y no del lado de la conciencia o del «para-sí». Éste se coloca fuera del ente, extrañándose y segregando nada o siendo la nada misma. Lo positivo del hombre es relación al mundo, pura relación al «en-sí» y, fuera de ello, nada. «Siempre que abordamos desde el punto de vista de la ontología fenomenológica el estudio de la realidad humana, toparemos con esta pareja, irreductible e indisoluble: el Ente y la Nada.»

¿Será necesario advertir que la oposición del «en-sí» y el «para-sí», del sujeto y el objeto, es una oposición meramente relativa cuyos términos son perfectamente compatibles como lo son un ente y otro ente? El objeto antes de ofrecerse como tal es ser y ofrecido como objeto sigue siendo ser para el sujeto. De éste puede decirse lo mismo. Sujeto y objeto convienen en el ente y se distinguen como lo uno y lo otro. Los dos sentidos del «algo» vuelven a confundirse. La ontología fenomenológica de Sartre sobre la que debía, con especial obligación, resplandecer la claridad, está montada sobre una confusión y un juego poco limpio.

2. El principio de contradicción. 1. Sobre la propiedad trascendental que denominamos «algo» se funda inmediatamente el principio de contradicción. La variedad de las fórmulas con que lo encontramos enunciado en el curso de la historia de la filosofía se debe a peculiares puntos de vista propios de las distintas disciplinas filosóficas. Aquí nos interesa lograr la formulación más apropiada a su dimensión ontológica. Ya

Aristóteles ofrece varias fórmulas. La que emplea con más frecuencia es ésta: «es imposible ser y no ser al mismo tiempo», δὲὄνϰρροῦν δπα Εἶνϰϰ- ἰΚαλρ^ἰ stv*⁶* Otras veces utiliza fórmulas más prolijas: «es imposible que el mismo atributo pertenezca al mismo sujeto en el mismo sentido y que al mismo tiempo no le pertenezca». Santo Tomás, de acuerdo, en general, con Aristóteles, traduce así sus fórmulas: *Impossibile est idem esse et non esse*, e *Impossibile est eidem simul inesse et non inesse idem secundum idem*. Suárez está de acuerdo con ambos y formula el principio normalmente con las mismas palabras utilizadas por Santo Tomás. Sin embargo, pensando tal vez en la triple objeción que al principio se le ha dirigido, a saber: «que está integrado por muchos términos que no son universalismos ni enteramente conocidos, como son «simultáneamente» y «lo mismo»... y «que es ma proposición modal, la cual presupone ma atributiva», nos advierte «que podría enunciarse el principio en términos más simples, empleando la fórmula: *Ningún ente es y no es, nullum ens est et non est*»⁷.

Puestos ya en esta ruta, podemos emplear ma fórmula estructurada con términos simples, universales y primeros. Hela aquí: el ente no es el no ente. *Ens non est non ens*: he ahí la fórmula metafisicamente preferida. El principio pone en relación las dos nociones de ente y no ente, cuya primariedad y mutua ineductibilidad se nos reveló ya al exponer la propiedad trascendental llamada «algo». De esta irreductibilidad o incompatibilidad precisamente toma el nombre de principio de contradicción.

2. Ambas nociones —«ente» y «no ente»— nos son ya familiares. La nación de ente es el primer dato de la inteligencia; la de no ente no contiene nada positivo que no dependa íntegramente de la anterior: difiere de ella por una pura actividad del entendimiento, ma reacción original de nuestro espíritu que se llama negación. Ponemos el ente y obtenemos su noción; lo negamos y obtenemos la noción de no ente o, para ser más exactos, la pseudonoción de la nada. Relacionando esas dos nociones comprobamos que se distinguen, que se oponen de la forma más radical. Esta oposición se impone a nuestro espíritu de una manera positiva, exigiéndonos ver en el ente «algo» que se destaca de la nada y empujándonos a juzgar que el ente no es el no ente. Este juicio —*ens non est non ens*— constituye, según hemos visto, la expresión del principio de contradicción. «Como se ve, este principio no hace más que explanar en m juicio lo que conceptualmente se aprehende en la propiedad ontológica que hemos denominado «algo». Pensar esta propiedad no es negar que el ente sea el

⁶ II Met._p c. 1 Cfr. III Met., c. 4.

* *Disp. met.*, III, s. 3, n. 11.

no-ente, sino tan sólo representarse al primero como opuesto al segundo; del mismo modo que aprehender simplemente la oposición entre «hombre» y «no-hombre» no es todavía juzgar que el uno no es el otro. El principio de (no) contradicción tiene, pues, como todo juicio, sus supuestos; pero estos supuestos no son, a su vez, juicios, sino los dos conceptos que, respectivamente, hacen de sujeto y predicado»⁸.

En el principio de contradicción así entendido entran en juego dos nociones positivas y dos actividades negativas del espíritu combinadas de esta forma: posición del ente; negación del ente; nueva posición del ente como «algo» que es no-nada, y la proclamación bajo la forma de juicio negativo de la incompatibilidad o contradicción entre el ente y la nada. Agréguese,

si se quiere, la percepción o visión intelectual objetiva de la contradicción formulada.

3. Visto el contenido del principio de contradicción, procede *decir* algo de su extensión o área de aplicabilidad. Todas las precauciones que se adopten en este terreno nos parecerán insuficientes. De la misma manera que la propiedad trascendental «algo» entraña graves dificultades y puede conducir a los extremismos que examinamos en el *epígrafe anterior*, el principio de contradicción apoyado en ella, puede dar lugar a gravísimas aporías cuando no se usa rectamente. «Aunque *constituye* el más obvio y simple de todos los juicios, es *de* un empleo sumamente delicado y exige pulcritud en su comprensión. Del *rigor de ésta pende* toda la metafísica y, en general, la integridad de nuestro saber... El uso del principio *de* (no) contradicción puede ser un arma *de dos filos*. Rectamente tomado, este principio funda todo nuestro conocimiento intelectual. Torcidamente entendido, puede llegar a paralizarlo por completo. *La ontología de Parménides* es el ejemplo más claro. De la proposición —innocua a primera vista— según la cual es imposible pensar que el no-ente sea, desprende aquél, con aparente lógica, nada menos que la unicidad y la inmutabilidad del ente, dejando de este modo reducido el saber *a* punto menos que cero. Tal como antes se dijo, el principio de (no) contradicción *explana* judicativamente la propiedad ontológica que se denomina «algo». En este concepto, el ente se presenta como lo contradictorio del. no-ente y, si se quiere, la entidad como lo contradictorio de la nihilidad. Pero esta oposición no excluye que el ente... pueda ser sujeto de un cierto no-ser, es decir, de un no-ser relativo, que, por lo tanto, tenga como sujeto y como término a un ente real. Si A y B, por ejemplo, son dos entes reales!» el no-ser-B, que corresponde *a* A, tiene como *sujeto a éste*, que es un ente real, y como

⁸ MILLÍN PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, t. 2, Madrid, 1956, pág. 156.

término a B, que es un ente real también. Lo mismo ocurre con el no-ser-A, que corresponde a B. Trátase, pues, aquí de un no-ser que, sin embargo, tiene una cierta *índole de* ente, ya que, de lo contrario, no habría una diferencia real entre A y B, o, lo que es lo mismo,

A y B no serían *dos entes reales*, sino *uno y el mismo ente*»⁹.

Como pusimos de relieve más atrás, el error de la metafísica de Parménides, como el de la ontología fenomenológica de Sartre, consiste en haber jugado sin pulcritud con los dos *sentidos del término* «algo» y considerar al ente como un Hoque macizo, homogéneo, sin flexibilidad, enfrentado a una nada absoluta, que ora debe perecer, ora debe ser introducida por el hombre en su mismo ser para, mordiéndole las entrañas, curvarlo sobre sí mismo, limitándolo. No» Es verdad que *el ente en* cuanto ente se opone irreductiblemente a la nada absoluta, pero también lo es que, no eliminada en bloque la experiencia, los entes, múltiples y cambiantes que en ella se nos hacen patentes son compatibles con una nada o un no-ser relativos. Surge así la segunda significación de «algo» como un ente que no es *otro ente*. Este no-ser relativo lleva el nombre de «potencia». Más adelante pondremos de relieve su efectividad en el seno de los entes finitos, limitados en la duración y sometidos a todas las particularidades del movimiento. Pero desde ahora advertimos que el principio de contradicción, clavando sus raíces en la noción de ente considerado en sí mismo y sin restricción alguna, debe valer para el ámbito entero del ente trascendental. Los entes particulares modalizados en los diversos predicamentos o categorías no son plenamente ente: bajo ciertos aspectos son ser, y bajo otros son no-ser. Es natural que el principio de contradicción se aplique a ellos desde cierto punto de vista y con ciertas limitaciones: sólo en cuanto son ente no serán no-ente. Conclúyase, pues, diciendo que el principio de contradicción se extiende de manera absoluta a todo el orbe trascendental y se aplica al ente absoluto.

4. En torno a nuestro principio suelen tratarse aún dos cuestiones capitales. Versa una sobre su valor. Se ocupa la otra de su primariedad en relación con los otros principios del ente.

La primera de estas cuestiones tiene significación gnoseológica o crítica, y a la gnoseología, como parte ulterior de la metafísica, debe ser remitida. La segunda no puede ser tratada todavía. La primacía del principio de contradicción respecto del de identidad —o la de éste sobre aquél—, cuestión ciertamente discutida, no puede resolverse sin comparar ambos principios y por tanto, sin conocer el principio de identidad. Debe,

« *Id.*, págs. 154455.

en consecuencia, ser aplazada esta cuestión hasta que hayamos tratado el principio de identidad. Podemos anticipar aquí que siendo el principio de contradicción la explicitación en el plano judicativo de la primera propiedad trascendental, deberá ser necesariamente anterior a cualquier otro principio fundado en propiedad trascendental distinta de la aliquididad.

BIBLIOGRAFIA

Las citas de Bergson, Heidegger y Sartre sobre la nada fueron tomadas de *L'évolution créatrice*, *Was ist Metaphysik?* y *L'être et le néant*. En tomo al mismo tema: G. R. MAL-KAM, *The Problem of Nothing*, 1918.—H. KUHN, *An Encounter with Nothingness*, 1949; trad. esp., 1953.—E. PACÍ, *Il nulla e il problema dell'uomo*, 1950.—B. FABI, *Il Tutto e il Nidia*, 1952.—Sobre los principios ontológicos, en general, y especialmente sobre el de contradicción: ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, c. 3; SANTO TOMÁS, *In Metaph.*, IV, lect. 2, 6, 9, 10; *De Veritate*, q. 1, a. 9; q. 10, a. 12; I-II, q. 94, a. 2.—SUÁREZ, *Disp. Met.*, III, s. 3.—L. FUETSCHER, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien*, 1930.—G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, trad. esp., 1947.

ARTÍCULO III.—LA UNIDAD Y EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD

1. **La unidad trascendental.** Las especulaciones filosóficas sobre la unidad tuvieron origen en las ideas pitagóricas sobre la función que el número desempeña en la constitución de las realidades sensibles, y muy principalmente sobre el uno como principio del número. Los pitagóricos se elevaron a la consideración de lo uno como la oposición del límite y lo ilimitado. La unidad aproximaba dos géneros de realidad que parecían irreductibles: una que carece de límite, y, por consiguiente, de definición y de medida, y otra que es el límite mismo, es decir, la medida y la inteligibilidad de los entes. Tras los pitagóricos aparece Parménides con *el vivo* sentimiento de unidad que tuvo siempre. Ya quedó señalado que para Parménides el ente es y es uno, o por mejor decir, único. El ente no tolera la diversidad externa ni la interna diferenciación. La filosofía de *Platón* sufrió esas dos influencias. Cuando logró distribuir la realidad entre «lo mismo» y «lo otro» o entre lo «realmente real» y el repertorio de las «cosas hechas de tal modo que a la vez son y no son» o todavía entre «eidos» e «ídolos» se vió abocado a cuestiones del más vivo problematismo. La

subordinación *de* los segundos términos de esas divisiones a los primeros puede explicar aquéllos, pero deja a éstos sin explicar. Lo «realmente real», que es expresión del ente mismo, sólo puede hacerse inteligible merced a un más allá del ente. En el *Sofista* ensayó la reducción del ente al *uno*; en la *República* intentó subordinarlo al *Bien* situado en un definitivo más allá. Es el problema que dejó en herencia a sus más inmediatos seguidores. Sabido es que para los representantes de la Academia platónica, como Espeusipo y Jenócrates, lo *uno viene a* representar el principio del cual deriva inclusive la idea del Bien o la expresión exhaustiva del mismo Bien. Mientras tanto, el esfuerzo de Aristóteles se dirigía a asegurar la distinción de dos tipos de unidad, la unidad numérica y la unidad trascendental, y a relacionar esta última al ente, del que es atributo o propiedad, según tendremos ocasión de establecer. Las especulaciones de los pitagoricoplatónicos sobre los números como esencia de las cosas son descartadas por el simple juego de aquella distinción y la primacía del ente respecto del uno se encuentra con Aristóteles sólidamente establecida.

Sin embargo, con la entrada en escena de Plotino, la prioridad del *Uno* (que ahora merece los honores de la mayúscula) sobre el ente vuelve a ser de nuevo propugnada. Plotino subraya vigorosamente la trascendencia del Uno. Está más allá de todo ser, de toda esencia, *de toda* determinación y todo límite. No sólo es distinto de todo lo demás, sino también superior. «Es más que ser, más que esencia, más que existencia, más que Dios.» El Uno, es el principio sin principio de todas las cosas, la fuente inexhausta de donde emana la pluralidad de los seres siguiendo el curso de una procesión necesaria y eterna. Respecto del ente, el Uno es el engendrador. Respecto del Uno, el ente es como su primogénito.

La vinculación del uno al ente y la consiguiente subordinación fue restablecida muy pronto. Se manifiesta, sin embargo, una tendencia a distinguirlos de una manera efectiva y real. Avicena, por ejemplo, circunscribiendo el ente en el ámbito de la esencia, debe considerar accidental y, en cierto modo, extraño todo lo que no se incluye en su definición. Tal es el caso del uno. La unidad es una propiedad del ente. Debe, en consecuencia, acompañarle necesariamente hasta el punto de que su existencia independientemente del ente que se dice uno es inconcebible. Mas la unidad no entra en la definición de ninguna esencia. Hácese ésta por el género próximo y la diferencia específica; pero la unidad no es género ni diferencia; luego debe ser un accidente que se añade a la esencia con la que

el ente se identifica. Concomitante de la entidad, pero extraña a la esencia, la unidad debe entenderse como accidente.

En la doctrina avicenista de la unidad encuentra Santo Tomás la misma confusión que ya Aristóteles registraba en la de los pitagoricoplatónicos entre los dos grandes tipos de unidad: la trascendental y la numérica. Sólo que mientras Pitágoras no podía admitir que la unidad añadiese nada al ente y hacía del número la esencia de todas las cosas, Avicena sostenía que la unidad añade cierto ser accidental a la esencia y tenía que concluir que toda multitud era asimismo un accidente del género de la cantidad. La falsedad de la identificación que origina ese doble error se patentiza al considerar las diferencias existentes entre dos tipos de división. Siendo, en efecto —continúa diciendo Santo Tomás—, la división causa de la multitud y la indivisión de la unidad, es necesario juzgar de lo uno y de lo múltiple según la naturaleza de la división. Hay, empero, dos clases de división: una que trasciende de la cantidad y podemos llamar *trascendental* realizándose por oposición formal sin referencia a cantidad alguna, y otra que puede denominarse *predicamental* y queda restringida al ámbito de la cantidad. Paralelamente habrá dos clases de unidad y de multitud: una unidad y multitud trascendentales o metafísicas que se predicarán con toda extensión y universalidad y afectarán al ente en cuanto ente, y otra unidad y multitud predicamentales que quedan incluidas en el género de la cantidad. La unidad numérica añade ciertamente algo accidental a aquello de que se predica y tiene razón de medida, ya que, de lo contrario, el número constituido por la unidad no sería un accidente. En cambio, el uno que se convierte con el ente no añade al ente más que la negación de división. Y no es que signifique únicamente la indivisión misma, sino el ente juntamente con ella. Por eso *uno* es lo mismo que *ente indiviso*. *Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam eius cum ipsa: est enim unum idem quod ens in-divisum*. Y de igual modo, la multitud que corresponde a la unidad trascendental no añade a las cosas múltiples más que la distinción, lo cual se echa de ver en que una de ellas no es la otra. Queda, pues, claro que la unidad trascendental significa el ente mismo con la negación de división; y la multitud correspondiente expresa las cosas que se dicen muchas con la unidad de cada una y la distinción entre todas. De esta suerte, mientras lo uno añade al ente una negación, en cuanto que algo es indiviso en sí, la multitud añade dos negaciones, a saber, en cuanto algo es

indiviso en sí y está dividido de otro¹⁰.

La identidad fundamental del uno con el ente será negada por Duns Escoto. En virtud de su teoría general del formalismo, la unidad, como cualquiera otra propiedad del ente, se distingue de la entidad con una distinción *formális a parte rei*. Las propiedades o determinaciones como la unidad o

multitud no tienen por qué estar incluidas en la esencia del ente en cuanto ente. *Ens in quantum ens potest habere passionem aliquam quae est extra essentiam eius in quantum est ens; sicut esse unum vel multa... est extra essentiam cuiuslibet in quantum est ens sive quid in se*^{11 12}. Las propiedades trascendentales como *unum, verum, bonum* son formalmente distintas entre sí y respecto del ente. El ente en tanto que ente no es uno, sino ente, y el uno como tal no es ente, sino uno. No se trata, empero, de entidades *existencialmente* independientes. El ente y el uno no existen jamás separadamente. Pero la razón formal del uno es distinta de la razón formal del ente hasta tal punto que la distinción real que habría entre ellas si existiesen separadamente no sería mayor, desde el punto de vista de la esencia, que la registrada por la razón en el complejo que constituyen. Unidad y entidad son dos formalidades verdaderamente distintas en la estructura de una misma cosa existente.

2. Tal es la línea general por donde ha discurrido la historia de nuestro problema. Ampliaremos esta historia al exponer la antinomia de lo uno y lo múltiple. Por ahora queremos tratar el problema de la unidad sistemáticamente. Nuestro objetivo consiste en la demostración de que la unidad es una propiedad trascendental cuya verdadera naturaleza fue insinuada en el artículo preanterior. Dividiremos, pues, la tarea en tres etapas: la trascendentalidad del uno, su atribución al ente como propiedad y la naturaleza de la unidad.

Primero, la *trascendentalidad* del uno, es decir, su convertibilidad o coextensión con el ente trascendental. He aquí nuestra aserción: la unidad y la entidad tienen la misma extensión. Formúlese, si se prefiere, así: el uno y el ente son perfectamente convertibles.

La negación de la trascendentalidad del uno, es decir, de su convertibilidad con el ente, puede hacerse desde dos puntos de vista: o estableciendo que el uno es más extenso que el ente o afirmando que el ente tiene mayor amplitud que el uno. Es la doble faceta en la que se han

10 Cfr. el texto completo en *De pot.*, q. 9, a. 7.

¹¹ *Quaest. in Met.*, I, q. 1, n. 23.

« I. q. 11, a. 1.

entretenido los platónicos de todos los tiempos desde que se descoyuntó la realidad y se puso en dispersión la unidad y la entidad. Mas al advertirlo hemos encontrado la vía para lograr la solución del problema. La demostración de la igualdad extensiva del ente y el uno exige probar que todo ente es uno y que todo uno es ente.

Que todo ente es uno lo prueba Santo Tomás de esta manera: «Uno no añade a ente más que la negación de división, pues uno no significa otra cosa que ente indiviso. Por eso se comprende que uno se convierte con ente. Todo ente, en efecto, o es simple o es compuesto. Si es simple, es de hecho indiviso y, además, indivisible. Si es compuesto, no tiene ser mientras sus componentes estén separados, sino cuando unidos, constituyen el compuesto. Por donde se ve que el ser de cada cosa consiste en la indivisión, y por eso las cosas ponen el mismo empeño en conservar su ser que su unidad».

También resulta fácil probar que todo ente es uno. Vimos en el artículo anterior que lo que no es ente es nada. Entre la entidad y la nihilidad no se da medio. Mas habiendo puesto de relieve la efectividad de la unidad, no puede ahora colocarse en el extremo de la nihilidad. No pudiendo ser nada todo uno tiene que ser ente. Por otra parte, la misma definición de la unidad exige su colocación en el platillo de la entidad. Siendo uno el ente indiviso, entra el ente en su constitutivo inteligible y, en consecuencia, deberá predicársele esencialmente.

Ente y uno son, pues, perfectamente convertibles. Es válido el axioma escolástico: *ens et unum convertuntur*. Y el dicho de Leibniz: el uno y el ente son realidades recíprocas¹³. Y nuestra aserción inicial: el uno es un trascendental convertible con el ente.

En segundo lugar afirmamos que la unidad es una *propiedad* del ente. Al estudiar la naturaleza de las propiedades trascendentales observamos que debían cumplir dos condiciones respecto del ente: la identidad fundamental y la distinción nocional. Acabamos de poner de relieve que la unidad cumple la primera: la convertibilidad uno y ente exige que expresen la misma naturaleza y coincidan realmente. La segunda, es decir, la distinción nocional, puede negarse desde doble perspectiva: diciendo que la unidad y la entidad coinciden conceptualmente y afirmando que se distinguen realmente, como parece haber pensado Avicena, o formalmente, como vimos defendía Duns Escoto. Con ello encontraremos también la vía de la solución positiva.

13 «On a toujours cru qu l'un et l'être sont des choses réciproques.» *Lettre à Amauld*, ed. Janet, I, 580.

La distinción nocional entre uno y ente es manifiesta. Ente es «lo que existe»; uno, «lo que es indiviso». Las palabras «ente» y «uno» no significan lo mismo ni la expresión «ente uno» es tautológica¹⁴. Mas esta distinción nocional no puede atentar contra la identidad real que tenemos proclamada. Ente y uno tienen que ser la misma cosa e incluso la misma forma real. En el orden de la realidad no puede establecerse entre ellos separación ni distinción alguna. El concepto de uno no se confunde con el de ente, pero las realidades que expresen son fundamentalmente idénticas. Lo que existe y lo que es uno coinciden sin residuo.

Queda por tratar el tema de la verdadera *naturaleza* de la unidad. También en este terreno son hondas las discrepancias entre los filósofos y numerosos los cabos que debemos atar. Comencemos por recoger lo que se desprende de todo lo que llevamos dicho en este punto: lo uno significa esencialmente la unidad y ésta expresa la entidad indivisa. Hay en esta última expresión algo que se comporta como materia y algo que funciona como forma. Por razón de la materia, la unidad significa la entidad: el sujeto de lo uno es el ente. Por razón de la forma expresa la indivisión: la razón peculiar de lo uno, por la que se distingue del ente y de las otras propiedades, es la negación de división. Integra o esencialmente considerado lo uno es

el ente indiviso. La esencia de la unidad no puede ponerse en la sola entidad (sin indivisión), pues ^{en} ella coinciden también las demás propiedades trascendentales, ni *en* la sola indivisión (sin entidad), pues la habríamos perdido en los oscuros dominios de la nada. La unidad en su integridad hay que colocarla en la entidad indivisa para que, en cuanto entidad, se identifique con ella y se distinga de la nihilidad y en cuanto indivisa se diferencie de las otras propiedades. Queda, pues, mostrado que lo uno significa el ente mismo en su indivisión*

Mas con *ello* no queda dicho *todo*. En la significación íntegra de lo uno se encuentran dos ingredientes imprescindibles: el ente y la indivisión. ¿No habrá entre ellos algún rango o jerarquía? Estamos ante el problema de averiguar si lo uno significa más la entidad que la indivisión o, por el contrario, más la indivisión que la entidad. Debe afirmarse lo primero. Hay ciertas propiedades reales, efectivas, que aunque broten de la esencia y la acompañen necesariamente no se identifican con el sujeto portador de las mismas. Entre ellas y el sujeto hay una cierta alteridad. Por eso, al concebir-las o definir-las se designa el sujeto menos principalmente y como *in obliquo*.

14 «Non est nugatio cum dicitur *ens unum* quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens» (I, q. 11, a. 1, ad 3).

Mas en las propiedades trascendentales, el sujeto pertenece a su esencia, pues, como se ha observado reiteradas veces, con él se identifican fundamentalmente. Por lo mismo, al definir las debe mentarse el sujeto de manera principal o *in recto*. De ahí que la unidad designe principalmente e *in recto* a la entidad, que es sujeto, y secundariamente o *in obliquo* a la indivisión, que es cierta determinación del ente al concepto de lo uno. Y, de esta manera, lo uno no es la indivisión concretada en la entidad, sino el ente mismo determinado por la indivisión.

Con ello tenemos los elementos suficientes para resolver otras cuestiones que los autores suscitan en torno a la unidad. Concluyamos, por ahora, diciendo que la verdadera naturaleza de la unidad nos impone concebir lo uno como el ente mismo en cuanto funda la negación de división.

3. Sólo dos palabras más sobre las clases de unidad. Permaneciendo en el ámbito de la unidad propiamente trascendental, las clases de unidad derivarán de los grados de la indivisión en que consiste. Y como la indivisión puede ser total, es decir, no sólo actual sino también posible (indivisibilidad) o únicamente actual, resultará que la unidad será de dos clases: *unidad de simplicidad* (= la unidad del ente que carece de partes) y *unidad de composición* (= unidad del ente estructurado). La unidad de composición puede referirse al ente *per se* (al que corresponde estar en posesión de una sola existencia y una sola esencia), la cual puede ser todavía *unidad entitativa* (si hay inseparabilidad en la estructura) o *unidad esencial* (si la estructura es disociable), o al llamado ente *per accidens* (al cual pertenece estar compuesto de varias existencias con sus correspondientes esencias), que cuando resulta de la simple yuxtaposición se llama *unidad de agregación*, y si surge de la dependencia entre los elementos que se unen se denomina *unidad de orden*, en la que se incluyen la *unidad de principio* y la *unidad de fin*.

2. La antinomia de lo uno y de lo múltiple, 1. La idea de la multitud ha pugnado por surgir, diríamos que de manera imperiosa y exigente, en varios momentos de nuestra tarea explicativa de la unidad trascendental. Más aún, aparece como opuesta. Como la división a la indivisión, se opone la multitud a la unidad y lo múltiple a lo uno. El ente en cuanto uno es indiviso, pero en cuanto múltiple está dividido. Y el ente dividido es precisamente la multitud.

Póngase sumo cuidado en no confundir la multitud trascendental con el número o multiplicidad predicamental. Ésta pertenece al orden de la cantidad; aquélla trasciende todo predicamento y se refiere al ente en

cuanto tal. Sólo de la multitud trascendental nos ocuparemos aquí, y precisamente en cuanto opuesta a la unidad que tenemos estudiada.

Varios son los problemas que esta nueva oposición nos plantea. Procuraremos dividirlos para su mejor tratamiento y solución. Versa el primero sobre el orden de los términos de la oposición. ¿Se opone lo uno a lo múltiple, o es más bien lo múltiple lo que se opone a lo uno? ¿Otorgamos la prioridad a la unidad o a la multitud? Hemos observado ya que lo uno y lo múltiple se oponen como lo indiviso y lo dividido o como lo indivisible y lo divisible. Pero lo indiviso y lo indivisible, que son la negación de una división o de una divisibilidad, suponen la idea que niegan. En consecuencia, lo uno sigue a lo múltiple. La idea de unidad es posterior a la noción de multitud. Por otra parte, lo múltiple no parece ser otra cosa que una muchedumbre de entes, cada uno de los cuales es uno, o una pluralidad de elementos de alguna manera asociados o unidos, y sobre la cual, en consecuencia, resplandece la unidad. Lo múltiple, pues, sigue a lo uno y la idea de multitud es posterior a la noción de unidad.

Esta situación es muy extraña. Hace un momento lo múltiple era primero y lo uno lo suponía; ahora es primero lo uno y lo múltiple lo exige. Unidad y multitud son simultáneamente «primeras» y se condicionan y hasta se definen recíprocamente. Nos amenaza la contradicción o nos encerramos en un círculo.

A. Marc piensa que esta consecuencia no es inevitable si distinguimos en nuestro conocimiento las ideas adquiridas y nuestra manera de adquirirlas, el orden lógico de las nociones en sí y el orden psicológico del proceso cognoscitivo. «Según el escalonamiento lógico de los conceptos, la unidad es primera, pero no la alcanzamos más que por ministerio de lo sensible múltiple que nos es directamente abordable. Sólo partiendo de los compuestos conocemos lo simple, del cual negamos toda composición. Del mismo modo, sólo a través de lo múltiple conocemos lo uno, cuando negamos en él toda división y toda divisibilidad»⁴. El propio Marc tiene que reconocer a continuación que estas observaciones reavivan las dificultades y no calman la discusión. ¿No muestran claramente que el orden de adquisición de nuestras ideas es inverso al orden real de las cosas? Entonces, ¿cómo podríamos reconocer en éste la verdadera jerarquía de los valores? Siendo opuestos el orden lógico del objeto conocido y el orden psicológico de nuestro conocimiento jamás podrán coincidir. Lo que se manifiesta en este caso es la irreductibilidad de lo real y de la idea, de lo concreto y de lo abstracto. «Por otra parte, sigue siendo cierto que, incluso cuanto a las ideas adquiridas, la unidad supone lo múltiple y lo dividido,

puesto que niega la división y es la indivisión.»

Hay que proseguir la indagación. «Es preciso distinguir en la idea de unidad varios aspectos; en cada ente es la indivisión consigo y la división respecto de los otros. Evidentemente en cuanto al segundo elemento implica la idea de multitud. ¡Para que tú seas distinto de otros, es forzoso que otros existan, que una multiplicidad exista! ¿Sucede lo mismo en cuanto al otro aspecto, en cuanto a la indivisión consigo? De ninguna manera. La unidad bajo este aspecto se define por sí misma, sin que intervenga la idea de lo múltiple. Por decir ausencia de división en sí, la unidad no es precisamente la negación de multitud, sino la negación de la división contradictoria del ente y de la nada. Ahora bien, en esta oposición contradictoria no hay varios términos, a pesar de la apariencia, sino *uno solo*: el ente bajo forma afirmativa y bajo forma negativa. De suyo, pues, la idea de multitud no interviene aquí ni entra en la definición de lo uno. Por el contrario lo uno entra en la definición de lo múltiple. En tanto que lo múltiple dice varios entes separados, es, sin duda, primero; pero en cuanto dice que estos entes separados son distintos, supone que cada uno es en sí mismo una unidad, y la idea de unidad, es necesaria a la de multitud. Luego, en rigor, lo uno prescinde de lo múltiple, mientras que lo múltiple no prescinde de lo uno; hasta en nuestro conocimiento, cualquiera que sea su marcha ulterior, lo uno mantiene la prioridad. Tal vez no lo conozcamos más que en lo múltiple y a partir de él; ello no impide que se manifieste desde él. Es preciso decir simplemente que conocemos dependientemente de la multitud la unidad como tal que, sin embargo, no depende de ella. Así en nuestro conocimiento, las dos corrientes opuestas, que se atraviesan y se entrecruzan, reproducen, sin estorbarse, ni confundirse, el orden de nuestro proceso intelectual y el orden de las cosas en sí»¹⁵.

El gran interés de este texto de A. Marc radica en que pretende dar solución al problema que teníamos planteado, obteniendo, por añadidura, la solución de otro problema —el de la no irracionalidad de lo real—, al que tendremos también que aludir más adelante. Sospechamos, sin embargo, que tan meritorio autor ha complicado excesivamente la cuestión planteada. Nos preguntábamos por el orden respectivo de las ideas de unidad y multitud. Parecía que ambas estaban pendientes de la misma idea de división que la unidad niega y la multitud afirma. Si fuese así, como la negación supone la afirmación en su mismo plano, la indivisión, necesaria a la unidad, implica la división que bastaría a la multitud y, en consecuencia, ésta gozaría de prioridad en el mismo orden en el que debe ser posterior, pues la multitud supone, en la realidad y en el conocimiento,

la unidad. Quedaríamos encerrados en un círculo que imposibilitaría todo progreso cognoscitivo e implicaría la irracionalidad de lo real y la contradicción ontológica. No hay tal. Mare partió de un texto de Santo Tomás que califica de instructivo, claro y rico, y que se descompone en cinco tiempos: «Lo primero que cae en el espíritu es el ente; en segundo lugar viene la negación del ente; de estos dos momentos se sigue el tercero: la idea de la división (dado que, algo es entendido como ente, y se entiende que no es este ente, se sigue en el entendimiento que está dividido de él); en cuarto lugar, aparece en el espíritu, la razón de uno, a saber, cuando se entiende que este ente no está dividido en sí; en quinto lugar surge la noción de multitud, o sea, cuando se entiende a este ente dividido de otro y que uno y otro son en sí mismos». El texto de Santo Tomás concluye así: «Por mucho que se entienda que algunas cosas están divididas, no se entenderá la multitud, a no ser que se comprenda que cada una de las cosas divididas tiene unidad. Y de este modo se patentiza también que no habría círculo vicioso en la definición de la unidad y de la multitud»¹⁷.

Este texto está, en efecto, dotado de una gran claridad. Sucede, empero, que la claridad excesiva es con frecuencia cegadora. Es claro que Santo Tomás afirma este orden en las nociones que baraja: ente, no ente, división, unidad y multitud. También lo es que cada una de estas nociones depende de la anterior o anteriores, pero no de la siguiente o siguientes. Así, la multitud no se concibe sin la unidad y la división (reunión de unidades divididas), la unidad tampoco se entiende sin la negación de la división, ésta necesita de la oposición del no ente al ente y el no ente precisa del ente que niega. Pero hay un punto en el texto de Santo Tomás cuya claridad no se nota fácilmente. Se refiere a la explicación de la idea de la división encerrada en el paréntesis, y que dice así: *ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo*. Estuvimos tentados a interpretarlo traducido de esta forma: dado que por conocer que una cosa es esto (= ente) y no aquello (= no ente), se la concibe como dividida de aquello que no es ella. Para Tomás de Aquino, la división que nos ocupa surge de la oposición contradictoria cuya primera raíz se expresa objetivamente por la oposición ente-no ente, y subjetivamente por la oposición de la afirmación y la negación¹⁸. De esta manera, la división expresa simplemente distinción y en modo alguno multitud. No hay pluralidad de términos, como muy bien termina interpretando Marc en la oposición contradictoria; hay un solo término: el ente bajo forma afirmativa y bajo forma negativa. Inicialmente concebimos el ente. De inmediato, por virtud de una actividad de nuestro espíritu que se

llama negación, tenemos idea del no ente. Viene en tercer lugar un momento de extraordinaria riqueza metafísica. Como se mostró en el artículo anterior, del choque del ente y el no ente se patentiza el ente como *algo*. Sobre la aliquididad, así entendida, fundamos nada menos que el principio de contradicción. Pues bien, esta oposición contradictoria del ente y el no ente, de la afirmación y la negación, es la misma que Santo Tomás formula con expresiones que pueden inducir a error^{15 16}, pero que se llama invariablemente *división*. Trátase de la primera y más elemental noción de separación o distinción: el ente dividido de lo que no es él. No hay aquí todavía la idea de multitud o de pluralidad salvo que se quiera hablar, con el Cardenal Mercier, de una pluralidad *indefinida*, porque el no ente, como tal, no ofrece al espíritu ningún contenido *positivo*, y menos un contenido *positivo distinto*. Es la pura distinción del ente y el no ente lo que en este momento se contempla. En cuarto lugar, considerado en sí mismo, en su indivisión, el ente es concebido como unidad; negada, en efecto, aquella división, el ente se revela como indiviso, es decir, como uno. Sólo cuando el espíritu está en posesión de la idea de unidad puede llegar al quinto momento y forjar la noción de multitud. Entonces, en efecto, se representa otros entes en estado de indivisión, como otras tantas unidades que, reconocidas distintas o divididas, van a constituir el concepto de multitud.

Dígame, en consecuencia, que mientras a la noción de unidad basta *una* negación, la idea de multitud implica *dos* negaciones: la distinción de los diversos entes que la van a constituir y la indivisión interna de cada uno de ellos. La división cuya negación hace aparecer ante el espíritu la idea de unidad, únicamente presupone la noción positiva de ente y la oposición del no ente, sin necesidad de conocer si esta oposición excluye varias realidades positivas; la división, necesaria a la idea de multitud, exige, además de la noción de ente y la oposición del no ente, la distinción de varias unidades reunidas. Por tanto, la concepción de la unidad no exige la idea de multitud, la cual, por ello, no entra en su definición; en cambio, la multitud sólo puede concebirse y definirse en dependencia de la unidad.

Con ello ha desaparecido la circularidad que nos amenazaba y se manifiesta la importante consecuencia que A. Marc registra: «puede haber antinomias en el ente, pero el ente no es ni puede ser antinómico o irracional, y

divisionis formalis, cuius prima radix, est oppositio affirmationis et negationis (*In IV Met.*, n. 566). Divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis (I, q. 11, a. 2 ad 4).

¹⁶ Por ejemplo, las que siguen a los textos de la nota anterior: «Prout hoc ens et illud dicuntur divisa, ex eo quod non est illud», o «Nam ilia dividuntur ad invicem, quae ita se habent, quod hoc non est illud», o «hoc ens non est illud ens».

las contrariedades que se encuentren en él no son insuperables»¹⁷.

2. Que la multitud dependa de la unidad en su definición no quiere decir que surja de ella ni que de ella pueda ser extraída por un procedimiento de rigurosa deducción. La multitud está ligada a la unidad y, si se quiere, imprescindible y necesariamente. Lo está, sin embargo, en forma de oposición y deja a la unidad suelta, independiente. La multitud puede llevar en su entraña significativa las exigencias de la unidad, pero ésta no implica necesariamente la multiplicidad. Precisamente por ello un proceder metafísico que desde la unidad descienda deductivamente hasta la multitud se nos revela fracasado. Olvida que mientras la unidad es una necesidad ínsita en el ente, la multitud es una contingencia cuya anulación sólo puede conducir al monismo metafísico, en el que la diversidad, propia de lo múltiple, se resuelve en la identidad peculiar de lo uno.

3. Todavía hay más. La oposición de lo múltiple a lo uno no puede ser de modalidad contradictoria, como la del ente y la nada. Mientras la nada se opone al ente y lo niega absolutamente, lo múltiple, lejos de negar la unidad, la exige y hasta participa de ella. En la oposición contradictoria sólo uno de los opuestos es positivo y real: el ente. El otro es puramente negativo e ideal, surgido de una actividad de reacción de nuestro espíritu: la nada. El ente no tolera la nada. La nada no es compatible con el ente. Entre lo múltiple y lo uno no puede darse este tipo de oposición absoluta. Ambos son reales. Es cierto que el ente es uno, pero también lo es que hay muchos entes. La unidad tolera la multitud. La multitud debe ser compatible con la unidad, puesto que la exige. La oposición contradictoria cede el paso a una mera oposición de contrariedad. La multitud es para la unidad eso: una contrariedad que la degrada y pone límites a su pureza. En los entes de nuestra experiencia, la unidad como tal puede seguir concibiéndose independientemente de lo múltiple, pero tal unidad no se constituye en pura independencia o autarquía.

4. Esta oposición de contrariedad plantea el conflicto de lo uno y lo múltiple. Tiene este problema la más venerable antigüedad y se manifiesta en las variadas líneas de la especulación metafísica. ¿Cómo explicar la predicación del ente, que es uno, de lo múltiple y diverso? ¿Cómo puede existir lo mucho si lo uno es una exigencia, y, tal vez, un derecho irrenunciable de la entidad? ¿Cómo armonizar lo uno y lo múltiple, ambos reales en el mundo y, sin embargo, opuestos? ¿Cómo referir la multiplicidad de los elementos constitutivos a la unidad de un mismo ente? ¿No se excluyen los contrarios

¹⁷ *Op. cit.*, pág. 187.

referidos a lo mismo? Así podríamos seguir preguntando hasta llegar a este interrogante capital: ¿cómo explicar el origen de lo mucho partiendo de lo uno, o, si se prefiere decir, del mundo múltiple y por añadidura mudable a partir de Dios, absolutamente uno e inmutable?

Se comprende que por ahora no intentamos resolver ningún problema, ni siquiera plantearlo en sus términos rigurosos. Pretendíamos únicamente advertir al lector la compleja problemática de este conflicto de lo uno y lo múltiple. Con la doctrina de la analogía y la estructura de potencia y acto pondremos más adelante los jalones que nos permitan, en su lugar, plantear los problemas e intentar darles solución. Ahora nos aguarda la tarea de explicar el principio metafísico apoyado en la trascendencia del uno.

3. El principio de identidad. 1. Sobre la propiedad trascendental de la unidad se funda de modo inmediato el llamado principio de identidad. Se han dado de él tan abundantes fórmulas, que, si no comenzamos por registrarlas y criticarlas, no podremos poner en un asunto que parece muy complejo.

Se ha creído encontrar la fórmula ideal del principio de identidad en el axioma de Parménides : «el ente es y el no ente no es». Es la forma extrema según la cual todo lo que es debe ser precisamente expresado por lo idéntico. Estaríamos ante una fuerte tendencia de la razón a reducir lo real a lo idéntico, esto es, a sacrificar la diversidad de lo múltiple a la identidad de lo uno. El axioma de Parménides expresa la plena ecuación del ente con lo que es, como también la del no ente consigo mismo. Según pusimos ya de relieve, trátase en ella de una toma de conciencia de la peculiaridad de dos ideas —las de ente y no ente— abocada a la exclusión de una respecto de la otra, es decir, a la fórmula del principio de contradicción expresada en estos términos: el ente no es el no ente. Platón, en general, expresa la doctrina de la identidad en dependencia de Parménides y, en consecuencia, hace avanzar muy poco la cuestión. En Aristóteles no se encuentra tampoco expresamente formulado el principio de identidad como axioma ontológico. De la identidad misma dice Aristóteles varias cosas, y casi siempre relacionándola con la unidad. Así, por ejemplo, al afirmar que la identidad es la unidad del ente, unidad de una multiplicidad de entes o unidad de un solo ente considerado como múltiple cuando se dice que una cosa es idéntica a sí misma. Así también cuando afirma que «todo lo que es verdadero tiene que convenir de manera absoluta consigo mismo» o que «una misma cosa tiene que ser lo mismo que ella misma». Tampoco Santo Tomás conoció el principio de identidad. Al estudiar los axiomas ni siquiera lo menciona. Se ocupó, empero, también de la identidad a

la que, como Aristóteles, relaciona invariablemente a la unidad. Normalmente la identidad significa para él la modalidad propia de la unidad que conviene a la sustancia. Afirmar la identidad del ente equivaldría a reconocer su unidad. Manser cita estas fórmulas sacadas del comentario a la Metafísica: «*Vnumquodque est indivisibile ad seipsum*», «*est ttiwm sibi ipsi*», «*verum est esse quod est*». Veremos dentro de un momento en varios escolásticos del siglo xx los intentos de relacionar a esas fórmulas el principio de identidad considerado como absolutamente primero.

2. La primer formulación explícita del principio *de* identidad tal vez se deba al escotista español Antonio Andrés. Hela aquí: todo ente es ente, *omne ens est ens*. Suárez, de quien tomamos la cita, dice que este autor no se expresa coherentemente, ni siquiera en lo que concierne a sus principios, pues la fórmula que propone es tautológica y falaz. Más tautológica es, naturalmente, la fórmula indeterminada «A es A». Trátase, en efecto, de proposiciones en las cuales el predicado desdobra al sujeto sin añadirle determinación alguna.

3. J. Maritain propone esta nueva fórmula: «cada ser es lo que es». Intenta salvarla de la tautología explicando que el sujeto de esa proposición —«cada ser»— es el ser dado *al* espíritu, y el predicado —«es lo que es»— es el ser en cuanto afirmado *por* el espíritu. «El ser se pliega sobre sí mismo, si así puede decirse: dobla su aspecto *posición existencial* sobre su aspecto *determinación inteligible*, cualidad esencial»¹⁸. Pero reconoce de inmediato que su fórmula coincide plenamente con la del doctor Geral Phelan: *el ser es el ser*, a la cual tiene que defender también de la tautología. «En este principio, la gran tesis de Santo Tomás continúa verificándose, a saber: *hay diversidad, en cuanto a la noción entre el sujeto y el predicado*; el principio de identidad no es una tautología; en el principio de identidad mismo hay diversidad nocional entre el sujeto y el predicado; éstos no presentan, al menos funcionalmente, el mismo objeto *formalissime* al espíritu, aunque en los dos casos empleéis el mismo vocablo «ser». Y es propio del juicio el reconocer la identidad en la cosa de lo que es diverso según la noción, según el concepto. Esto es aquí palpado por el examen mismo de los términos»^{19 20}. Y como aclaración de todo ello transfiere esta exigencia del principio de identidad a la cumbre del ser y explica los diversos sentidos de la fórmula «Dios es Dios» entre los musulmanes y entre los cristianos. El filósofo francés olvidó la advertencia de Suárez cuando,

18 *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, trad. de A. E. Frossard, 3.ª ed., 1950, pág. 140.

19 *Id.*, pág. 142.

20 *Disp. met.*, III, s. 3, n. 4.

contra la fórmula de Antonio Andrés, escribió: «la fórmula que propone es tautológica y falaz; de aquí que no sea asumida por ninguna ciencia en calidad de principio demostrativo, siendo, por el contrario, ajena a toda lógica. De otra manera, en cada ciencia sería primer principio aquel en que el sujeto de dicha ciencia se predicase de sí mismo. Y el primer principio de cada ciencia sería tan evidente como el de otra, ya que todas las proporciones idénticas son igualmente evidentes; así, la proposición «el ente móvil es el ente móvil», goza de la misma evidencia que la proposición «el ente es ente». Y en esta ciencia (la metafísica) habría varios principios igualmente evidentes, aunque no fuesen igualmente universales; por ejemplo: *La sustancia es sustancia, el accidente es accidente*»³.

El propio Maritain reproduce la fórmula de R. Garrigou-Lagrange, según la cual el principio de identidad se expresaría así: todo ente es alguna naturaleza determinada. Tras una explicación que califica de extrema sutileza, termina asimilando la nueva fórmula a las dos anteriormente registradas. Garrigou-Lagrange había, en efecto, escrito: «La palabra cosa expresa una formalidad distinta del ente (ens) en cuanto que el ente designa en primer término el acto de existir, mientras que la *cosa* se refiere ante todo a la *esencia* o a la *quiddidad* de lo que es. El juicio supremo que debe afirmar lo que conviene primeramente al ente tiene, pues, por fórmula «todo ente es alguna cosa determinada, alguna naturaleza determinada que lo constituye en propiedad».

4. Un camino análogo ha seguido H. D. Gardeil, relacionando a Garrigou-Lagrange y Maritain con Santo Tomás, al escribir una preciosa página que vamos a reproducir casi en su integridad. Un texto de este último puede servirnos de base: «No se puede encontrar cosa alguna que sea dicha afirmativa y absolutamente de todo ente más que su esencia, la cual se expresa por el nombre de cosa, pues *cosa* y ente difieren, según Avicena, en que ente se toma del acto de existir y el nombre de cosa expresa la quiddidad o esencia del ente.» Partiendo de ello, he aquí cómo se puede precisar el sentido de este principio. En primer lugar, es claro que no puede haber verdadero juicio más que si el predicado es de alguna manera distinto del sujeto. Una atribución rigurosamente tautológica del ente no constituye un juicio. Mas siendo el ente sujeto de nuestro principio, ¿cómo encontrarle un predicado que añada lo menor posible a la significación de este ente sujeto? Santo Tomás nos lo indica: distinguiendo los dos aspectos del ente como existente y del ente como esencia. Abocamos así a esta fórmula: «el ente (como existente) es el ente (coniciencia)». De esta manera se intenta expresar una fórmula aceptable del principio de identidad. Sin embargo, no hemos concluido aún, pues parece que nos encontramos aquí ante una ambigüedad. Si acentuamos la distinción d* la

esencia o de la cosa con el acto de existir, vamos a parar a una fórmula como ésta (cf. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, 3.» ed., página 166): «Todo ente es alguna cosa determinada, alguna naturaleza determinada que le constituye en propiedad. Es decir: todo ente tiene una cierta naturaleza- Pero, ¿no es posible, alejándose menos de la noción de lo que existe (ens)» considerar la esencia no como cierta esencia, sino como la esencia del ente mismo? Antes respondíamos a la cuestión: ¿es el ente alguna cosa determinada?; ahora nos colocamos frente a la cuestión: ¿qué cosa, qué naturaleza es el ente? Y yo contesto que es ente» (cf. Maritain, *Sept leçons sur Vêtrt* pág- 104): «Cada ser es lo que es», o más simplemente, «el ente es ente», es decir, «el ente tiene por naturaleza ser». Es, en definitiva, a esta fórmula a la que nosotros nos atenemos. La otra fórmula, la que subraya el aspecto de determinación de la esencia, corresponde a un grado más elaborado del pensamiento.

5. El más brillante esfuerzo por liberar el principio de identidad formulado como *ens est ens*, es, probablemente, llevado a cabo por F.-X. Maquart. He aquí su razonamiento: «Cuando digo *el ente es el ente*, esta proposición significa: el ente (como participio) es el ente (como nombre). Pero el ente como participio» aunque significa al mismo tiempo la esencia y la existencia, significa, sobre todo, la existencia, mientras que el ente como nombre significa principalmente la esencia. Luego dicha fórmula significa: todo lo que existe tiene una esencia, o todo ente es una cosa... Contra los que afirman que el principio de identidad es tautológico, hay que decir que: 1) o entienden el ente de otra manera, pues dicen que solamente significa la esencia real, y así el principio en cuestión dirá: «la esencia real es la esencia real», ni más ni menos, esto es repetir A y A; en cuyo caso la controversia se traslada a la significación del ente que es diferente para los tomistas y los suaristas; 2) o dicen que la fórmula: «el ente tiene una esencia» determinada no es tautológica, pues la esencia está determinada por el hecho de que se distingue de otra, lo que ya supone el no ente y el principio de contradicción; lo que debe negarse, pues, en realidad, una esencia se distingue otológicamente de otra esencia porque está en sí determinada; y aquí se confunde el orden del conocimiento con el orden del ser. Es verdad que en el orden del conocimiento con mucha frecuencia una cosa se conoce por oposición a otra, y éste es el conocimiento confuso; pero en el orden del ser, del que aquí se trata, hay que decir lo contrario»²¹.

Sentimos mucho discrepar del bien concertado discurso de Maquart. Con él, empero, no se evita la tautología. En la concepción tomista del ente, los conceptos *ente* y *cosa* no son conceptos distintos, sino más bien dos aspectos

21 *Elementa philosophiae*, III, I.

de un mismo concepto. Por eso eliminamos más atrás a la cosa del ámbito de las propiedades trascendentales del ente. Pero decir entonces que todo ente es cosa o que todo ente (tomado como participio) es ente (tomado como nombre), no significa una liberación de la tautología.

6. Por nuestra parte, no encontramos otro medio de liberarnos de la tautología más que poniendo en juego un nuevo concepto. Los ilustres filósofos a que nos hemos referido no han dejado de advertir que la esencia es principio de determinación y distinción. De ahí resulta que todo ente es algo determinado o distinto. Esta distinción puede todavía explicarse por la absoluta oposición del ente a la nada. Trátase de una relación extrínseca de oposición que afecta a todo ente. Pero cabe concebir una nueva relación de oposición interior al mismo ente. La entidad presenta una multiplicidad de aspectos que se oponen unos a otros, y unos a otros se excluyen. La antinomia de lo uno y lo múltiple, examinada en el epígrafe anterior, puede rendir aquí sus frutos. Nos descubre ella la existencia de una relación intrínseca entre el ente y las múltiples modalidades que pueden afectarle. De ahí surge precisamente la idea de la unidad. Todo ente es uno o indiviso: he ahí la fórmula del principio metafísico de identidad. Con ella se ha evitado de manera definitiva la tautología que tanto venía preocupando. Para que no haya tautología en un juicio es suficiente que el predicado declare algo lógicamente distinto del sujeto. Más atrás quedó suficientemente expresado que la unidad añade algo lógicamente al ente. Hasta tuvimos ocasión de citar este texto de Santo Tomás: «Non est nugatio cum dicitur *ens unum*, quia unum addit aliquid *secundum rationem* supra ens.»

El fundamento de esa diferencia entre el predicado y el sujeto en la fórmula del principio de identidad hay que ponerlo en el platillo de nuestro conocimiento. «A causa de su debilidad, nuestro entendimiento divide incluso lo realmente idéntico y simplicísimo para comprenderlo *mejor desde puntos de vista lógicamente diversos*. Y así conoce primero al ser como ser, luego al no ser» y sólo después viene el conocimiento de la unidad indivisible, que realmente es lo mismo que el ser. Por consiguiente, el principio de identidad está bien formulado, no tautológicamente, puesto que la unidad añade algo, lógicamente, al ser, es decir, un nuevo punto de vista en nuestro conocimiento; punto de vista que ya supone el del ser y el del no ser»²².

4. El principio de identidad 1. Sólo ahora estamos en condiciones de re- en relación al de contradicción, resolver el problema que más atrás nos hizo

» MANSER, G. M-, *op. cit.*, pág. 322.

frente: el de la relación entre los principios de contradicción y de identidad.

Existe una gran preocupación en la filosofía contemporánea por otorgar la primacía al principio de identidad. Se observa en los defensores de la primacía del principio de identidad sobre el de contradicción, una larvada tendencia a borrar las diferencias entre ambos principios. Con frecuencia se los considera como dos expresiones, afirmativa una y negativa otra, de un mismo principio» hasta concluir sosteniendo que, desde el punto de vista objetivo, ambos principios no suponen más que *un* sólo y mismo dato positivo: el del ente.

2. Esos dos supuestos son gratuitos. Hemos tenido ocasión de ver que el juicio negativo en el que se expresa el principio de contradicción supone las ideas de ente y de no ente cuya oposición declara o manifiesta. La misma propiedad del ente que denominamos *algo* surge precisamente con él. La aliquididad, determinación o distinción es la manifestación conceptual de la oposición del ente y la nada, que judicativamente expresa el principio de contradicción. Por el contrario, el principio de identidad supone todas aquellas nociones que requiere el concepto de unidad: las de ente y no ente, la de división u oposición, la de indivisión sobre la que resplandece la unidad, una de cuyas propiedades es la identidad que el principio de identidad se encarga de expresar judicativamente. El principio de identidad exige, pues, todos los conceptos que están supuestos en el de contradicción y algunos más. Debe declararse, en consecuencia, que el principio de contradicción tiene mayor vecindad con la entidad que el principio de identidad.

3. Todavía más: la identidad supone la contradicción y, en cierto sentido, deriva de ella. Sin la oposición contradictoria del ente y la nada no surgiría la idea de división que niega la unidad de la que emana la identidad. Manser defiende la primacía del principio de contradicción en el cuádruple orden ontológico, psicológico, lógico y criteriológico. Aquí nos interesa únicamente la mostración de la primera primacía. He aquí cómo concluye Manser su estudio de la misma: «Si el principio de contradicción se deriva ontológicamente de la identidad del ser, ¿dónde está entonces la *razón de la unidad*, o bien de la identidad del ser? ¡ En la *esencia* de la cosa se dice! Mas, ¿por qué la esencia es razón de la identidad? Esto es aquí absolutamente inexplicable. ¡Más todavía! Si el ser puede ser al mismo tiempo no ser, también puede la esencia que en realidad está constituida por el ser, ser al mismo tiempo no ser, es decir, ya no sigue siendo principio de la unidad e indivisibilidad, es decir, de la identidad. ¡Y entonces ya no tendremos absolutamente ninguna razón de la identidad del ser! La verdadera deducción

ontològica es completamente diversa de la mencionada, es la inversa. La única razón de que el «ser» sea «ser» y no «no ser» —identidad— es que, de lo contrario, sería y no sería simultáneamente —contra el principio de contradicción—. Y, asimismo, la razón de que el «no ser» sea «no ser» y no sea «ser», es que, de lo contrario, el no ser y el ser serían simultáneamente —principio de contradicción—. Pero la razón más profunda por la cual el ser y el no ser no pueden identificarse nunca, está en la misma *oposición* quiditativa entre el *ser* y el *no ser*, el cual es la negación del ser, de tal modo que ima misma cosa ni siquiera puede *pensarse* como ente y no ente al mismo tiempo, que es precisamente lo que expresa el principio de contradicción. Y por eso está en él y *en la relación trascendental del ser y el no ser*, la cual expresa este principio, la *razón ontològica de la identidad del ser y, por lo tanto, ¡del principio de identidad!* Así, pues, es cierto lo que Tomás dijo del principio de contradicción: «quod fundatur supra rationem entis et non entis et super hoc principio omnia alia fundantur»²⁶.

ARTÍCULO IV.—LA VERDAD Y EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE

1. La verdad trascendental. 1. Terminado el estudio de la unidad trascendental procede abordar el tratamiento de la verdad. A efectos didácticos lo distribuimos en triple temática; la verdad trascendental en su relación con otros tipos de verdad, las propiedades de la verdad y el principio de razón suficiente sobre ella fundado.²³

La importancia de la cuestión de la verdad, superior a toda ponderación, se refleja en la historia que exponemos en compendio. El problema de la verdad fue explícitamente planteado por el pensamiento griego. Desde sus mismos orígenes se vinculó a la búsqueda del *principio* (¿px[^]) de todas las cosas, expresivo de su verdad y razón última de su multiplicidad. Surgió así la filosofía precisamente como *ciencia de la verdad*. Adscrita la ciencia al pensar y la verdad al ente, que «siempre es y no es posible que no sea», Parménides hará de la ciencia de la verdad un *pensar del ente* y no se conformará más que con la expresión de la identidad de los dos términos: «lo mismo es el pensar y el ente». El principio con cuya búsqueda nació la filosofía griega debía estar más allá de la multiplicidad de las cosas, sin confundirse *cotí* ninguna, y, sin embargo, no podía encontrarse separado de ellas, ya que debe ser para todas su realidad y su verdad. Trascendencia e inmanencia parecerán los dos polos entre los que se desarrolla el pensamiento de Platón y de Aristóteles en este punto.

²³ *Op. cit.*, pág. 327.

Platón acentúa el momento trascendente sin poder descuidar el otro. El verdadero ente se encuentra en el ámbito del *eidōs*; pero las cosas sensibles en cuyo mundo habitamos no están desprovistas de entidad, ya que son semejanzas y participaciones eidéticas y no podemos desinteresarnos de su verdad. Sucede, empero, que para captarla es necesario liberarnos de la «caverna» y contemplarlas a la luz del *nous*, por encima de la percepción sensible que las ofrece únicamente como imágenes de *eidōs* y sombras de la verdad. Al acentuar Aristóteles la inmanencia, el mundo sensible, que platónicamente se situaba entre lo que es absolutamente y lo que absolutamente no es, comienza a revalorizarse como lugar de alojamiento de la realidad inteligible y verdadera. Contra la concepción unitaria del ente indiferenciado de Parménides afirma Aristóteles que el ente se dice de muchas maneras. Una de ellas es precisamente la que lo muestra como verdadero y como falso. A la aserción del viejo eleata de la identidad del pensar y el ente corresponde en el Estagirita la afirmación de que el alma se hace en cierto sentido todos los entes. En el conocimiento, el alma es el ente que conoce. En el conocimiento también tiene lugar la patentización de su verdad y la manifestación de la falsedad. El concepto de verdad tiene una marcada relación con el juicio en el cual se afirma o niega una cosa de otra. Verdadero es afirmar lo que en la realidad está unido o negar lo que en la realidad está separado. Falso es lo contradictorio, esto es, la afirmación de lo que no es o la negación de lo que es. La verdad y la falsedad se transfieren, pues, desde las cosas al pensar. En la cumbre de la especulación helénica el problema de la verdad está dominado por esta perspectiva subjetiva. La verdad está en el término del conocimiento; es el fin o la perfección del intelecto. Al conocer las cosas poseemos su verdad. Esta verdad, primariamente referida al intelecto, presupone que las cosas ostentan y en el conocimiento patentizan y descubren.

Con San Agustín, y en función de la revelación cristiana, se modifica profundamente la perspectiva. La verdad aparecerá como un objeto que se impone al espíritu y lo domina: es la inmutable y eterna verdad divina de la que participa nuestro espíritu. No se la puede encontrar primariamente en las cosas del mundo, *ex sensibilibus non est expetenda sincera veritas*. Se impone, pues, un apartamiento del mundo y una apelación a la interioridad (*noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas*). Se impone, incluso, la trascendencia sobre el espíritu creado en cuanto se lo advierte como sujeto de mudanza (*transcende te ipsum*). La filosofía misma se convierte en una anhelante y temblorosa búsqueda de la verdad.

Santo Tomás hereda esa doble tradición greco-cristiana y se esfuerza por conciliarla. Su resultado será la consideración de la verdad bajo tres

aspectos diferentes que le conducen a definir la verdad y lo verdadero de triple modo: «El primero se refiere a aquello que precede a la razón de verdad y en lo que se funda lo verdadero. Así lo define San Agustín en los *Soliloquios*: *verdadero es lo que es*. Y Avicena, en el libro XI de la *Metafísica*: *la verdad de cada cosa es la propiedad de su ser, que le ha sido establecido...* El segundo se refiere a aquello en que consiste formalmente la verdad. Así dice Isaac que *la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento...* El tercero se refiere al efecto consiguiente, y así la define San Hilario: *La verdad es lo que manifiesta y declara el ser*»²⁴.

Este texto ha sido interpretado de múltiples maneras. Según la interpretación más extrema, el primer modo de definición correspondería a la verdad ontológica; el segundo, a la verdad lógica, y el tercero, a la verdad moral. Más cerca de la realidad están aquellos intérpretes que, como el gran metafísico valenciano Diego Mas, denominan a ese triple modo de presentarse lo verdadero como *verdad en la causación, verdad esencial y verdad en la significación*.

Estimamos que la auténtica interpretación del pensamiento de Santo Tomás se logra a la luz de lo que inmediatamente le precede. Había dicho, en efecto: «La primera comparación del ente al entendimiento es que ambos se correspondan, y esta correspondencia se llama adecuación de la cosa y el entendimiento, en la cual consiste formalmente la esencia de la verdad. Así, pues, lo que la verdad añade sobre el ente es esa adecuación o conformidad de la cosa y el entendimiento, a la cual sigue, como se ha dicho, el conocimiento de la cosa. Así, pues, la entidad de la cosa precede a la razón de la verdad, pero el conocimiento es un efecto de ésta.» Si, pues, tratásemos de poner nombres a esos tres tipos de verdad considerados por Tomás de Aquino, llamaríamos al primero verdad en su fundamento o en su causación (*veritas rei*); al segundo, verdad en su esencia (*veritas formalis*), y al tercero, verdad en su efecto o consecuencia (*veritas cognitionis*). Hay, pues, tres tipos de verdad. El primero considera la verdad en su fundamento o en su causación: es la verdad *de* la cosa (*veritas rei*). El segundo contempla la verdad en su esencia misma, es decir, formalmente como tal (*veritas formalis*). El tercero mira a la verdad en *su efecto o consecuencia*; es la verdad *del* conocimiento (*veritas cognitionis*).

La verdad formalmente considerada implica siempre la adecuación o conformidad del ente y el entendimiento. Mas como son dos los términos de la adecuación en que la verdad consiste, podemos registrar dos sentidos en la adecuación misma y, en consecuencia, dos clases de verdad formal: la

24 *De Ver.*, q. 1, a. 1.

verdad como perfección del entendimiento en conformidad con el ente, y la verdad como propiedad objetiva del ente en conformidad con el entendimiento. Se llama a la primera *verdad lógica*, y puede definirse así: *adaequatio intellectus ad rem*. Se denomina la segunda *verdad ontológica*, y su definición será: *adaequatio rei ad intellectum*.

Como sólo esta última reúne las condiciones para constituirse en propiedad trascendental del ente, únicamente ella nos interesa de momento. Repárese que, en todo caso, debe definirse en orden al entendimiento. Pueden, empero, presentarse dos casos, según que la cosa que se dice verdadera esté en relación esencial con el entendimiento del que depende en su ser y por el que se rige y determina, o esté en simple relación accidental con el entendimiento por el que puede ser conocida, y que resulta regido y determinado por ella. En el primer caso las cosas se subordinan al divino entendimiento creador; la verdad es entonces la adecuación de la cosa con la inteligencia divina. En el segundo caso, las cosas dicen solamente una relación accidental al entendimiento especulativo del hombre; la verdad se ha convertido ahora en la aptitud de la cosa para ser conocida por el entendimiento humano.

Repárese cuidadosamente que, según la concepción tomista, a la constitución de la verdad ontológica sólo es esencial que las cosas se subordinen y dependan de la inteligencia creadora de Dios. (Lo que la cosa es verdaderamente, las *ventas rei* o verdad óptica depende de la verdad ontológica, es decir, de su efectiva y esencial conformidad con la idea preconcebida por el entendimiento divino. La misma verdad lógica que, por otra parte, se dice formal y principalmente verdad y se encuentra en el entendimiento judicial, depende como de su causa de la *veritas rei*.) Sin embargo, con el correr del tiempo pasará a considerarse como haber del hombre lo que Tomás de Aquino pensaba como atributo de Dios. El racionalismo moderno se va a constituir en la ruta de esta inadvertida traslación y no se podrá detener hasta convertirse en idealismo. Con Descartes, en efecto, aparecen ciertas ideas, que como constitutivo de la razón humana, representan la naturaleza de los entes, y determinan su cognoscibilidad. De las ideas a las cosas la consecuencia es válida. La verdad ontológica que sólo accidentalmente se decía adecuación o, mejor, adecuabilidad de la cosa al entendimiento humano» se va a constituir esencialmente en relación al hombre, el cual se investirá de los atributos de la inteligencia creadora. Con ello, la verdad óptica y la verdad lógica se subordinarán a la verdad ontológica humana y las ciencias tenderán a constituirse en plan ontológico; el científico podrá determinar,

independientemente de toda experiencia y con anterioridad a ella, el repertorio de los esquemas y modelos a los que habrán de responder y conformarse los objetos correspondientes. La geometría analítica de Descartes obedece a esta ley de constitución ontológica.

La dirección marcada por Descartes será acentuada y extendida por Kant. El filósofo de Königsberg admite no sólo en el entendimiento, sino también en la sensibilidad y en la razón la presencia de ciertas formas *a priori* que interpretará no ya como condiciones del conocimiento de experiencia, sino, sobre todo, como condición de la posibilidad de los objetos mismos de la experiencia. Lo que en Descartes se reducía a los objetos geométricos, se universaliza en Kant, extendiéndose a todos los objetos que pueden encontrarse en los límites del entendimiento humano. Y no en vano llama *verdad trascendental* a la adecuación de los objetos con tales formas *a priori*, en conformidad con las cuales tienen necesariamente que mostrarse y aparecer. Si tal verdad no es aún creadora de la realidad, lo es al menos de los contenidos esenciales o formales que tiene que adoptar al presentársenos.

El paso decisivo en la transformación del racionalismo en idealismo estaba reservado para Hegel. Para este emperador del pensamiento la verdad ontológica *crea* su objeto. El pensamiento «no sólo fuerza a las cosas a que se me *manifiesten* como objetos, sino que de alguna real manera las produce, puesto que el Espíritu absoluto revierte a sí mismo, con la presa real de todas las cosas, transubstanciadas (*Aufgehoben*) mediante el pensamiento del hombre. El pensamiento del hombre tiene, de consiguiente, funciones reales creadoras; lo que él descubre (*Wahrheit*), su verdad, la verdad del hombre es Espíritu absoluto, ser en sí ya y para sí».

Tras el propósito fallido por Husserl por volver a las cosas mismas, encontramos todavía, sin salir de Alemania, tres intentos de superar la concepción kantiana de la verdad, debidos a Hartmann, Jaspers y Heidegger. Mas con lo que llevamos dicho tenemos suficiente para advertir los hitos fundamentales de las concepciones de la verdad a lo largo de su propia historia. Pasemos ya a un estudio sistemático de la verdad trascendental.

2. Comencemos por decir algo sobre la esencia de la verdad como tal para destacar mejor aquel tipo de verdad cuya indagación nos interesa aquí. La esencia de una cosa cualquiera se expresa formalmente en su concepto. Y al concepto universal, que se despliega en la definición, puede llegarse siguiendo la ruta de una búsqueda inductiva. Partiendo, pues, de los significados corrientes en los distintos tipos de verdad ascenderemos a la noción común de la verdad como tal.

La alta estima que se tiene de la verdad nos lleva a referirla, en primer lugar, a nuestras expresiones. Al comunicarnos con otros hombres tenemos que adaptar la palabra al conocimiento. La conformidad de lo que decimos con lo que pensamos recibe el nombre de verdad. La disconformidad o inadecuación de la palabra con el pensamiento se llama mentira. Así entendida, la verdad es una propiedad de la palabra en adecuación al contenido de nuestro conocimiento tal como esté en el entendimiento. En tal caso, el conocimiento impone su ley a la expresión. La verdad de las palabras suele llamarse *verdad moral* y tiene por opuesto la *mentira*. La verdad, empero, puede referirse también a nuestro conocimiento y más concretamente a nuestros juicios. En este caso la verdad exige que el entendimiento juzgue ²⁵ en conformidad con las cosas. Ahora son éstas las que imponen su ley al entendimiento. La verdad del conocimiento se llama *verdad lógica*, y su opuesto es la *falsedad*. La verdad sigue siendo adecuación o conformidad que ahora va del entendimiento a las cosas. Trátase de una propiedad del entendimiento como facultad de conocer. Finalmente, podemos situarnos en las cosas mismas y referir a ellas la verdad al advertir su conformidad con el entendimiento. A esta verdad de las cosas en adecuación (o adecuabilidad) al entendimiento se da el nombre de *verdad ontológica*. Referida al ente, es difícil encontrar algo que se oponga a la verdad y la niegue, a no ser el no ente, es decir, la *nada*.

Así, pues, la verdad parece consistir en una relación de adecuación o conformidad, uno de cuyos términos es siempre el entendimiento. El otro término es ora la *palabra* o el gesto o un símbolo cualquiera que traduce el pensamiento, ora la *cosa* o la realidad o el ente que debe ser conocido. Y si tomamos las palabras como ciertas cosas, llegamos a esta definición general de la verdad: adecuación de la cosa y el entendimiento, *adaequatio rei et intellectus*²⁶.

Una mayor profundización en la esencia de la verdad exige se expliquen con todo rigor los tres elementos que integran su definición: el intelecto, la cosa y la adecuación.

El *intellectus* de la fórmula definitoria no es, por lo pronto, la facultad intelectual. El entendimiento es, por naturaleza, inmaterial, y difícilmente podrá adecuarse a las cosas, frecuentemente materiales. Por idéntica razón no podrá consistir en el acto mismo de entender. Los actos de la facultad

25 GARCÍA BACCA, J. D., *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, voi. I, 1947, pág. 270.
²⁶ Esta definición de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* se atribuye al médico y filósofo judío Isaac Israeli, que nació en Egipto hacia el 855.

intelectiva no tienen adecuación o semejanza con las cosas; a lo sumo son cierta tensión que lleva a ella. Se incoa esa semejanza en el principio formal del entender, que los escolásticos llamaban especie impresa, pero sólo se consuma en el término formal de la intelección, es decir, en su producto, que recibe el nombre de especie inteligible expresa o verbo mental. Por el *intellectus* hay que entender, pues, el verbo mental, esto es, lo que el entendimiento expresa, dice o conoce. Para que el *intellectus* y la cosa se adecúen o conformen debe el primero decir ser lo que es o no ser lo que no es. Sólo hay verdad cuando el entendimiento al entender dice lo que la cosa es o, lo que es igual, cuando la cosa es tal como el entendimiento la expresa. A la verdad, pues, interesa no lo que el entendimiento es (facultad), ni lo que hace (acto de entender), sino lo que dice o expresa (verbo mental). En la definición de la verdad, por *intellectus* hay que entender el *verbo mental*. Todavía más: en rigor de términos, el verbo mental de que se trata no pertenece a la simple aprehensión o concepción, sino al juicio, que es el acto perfecto del intelecto.

La *res* que entra en la definición de la verdad es más fácil de localizar. Se refiere a la cosa tal cual es en sí misma, a la realidad extramental u objetiva en su propia naturaleza. No se entienda, pues, por el nombre *res* la cosa en cuanto *objeto* del intelecto. Todo lo que es objeto del entendimiento está adecuado al concepto con que se aprehende, aunque se trate de ficciones o de quimeras a las que no se puede atribuir la condición de verdaderas. En rigor sólo se llama verdad a la adecuación de la cosa extramental existente *a parte rei* y lo que el intelecto dice o expresa por el verbo mental enunciativo.

Con esto tenemos ganado mucho en orden a la recta interpretación del tercer elemento de la definición de la verdad: la *adaequatio*. Tiene este término muchos matices y extraordinaria amplitud significativa. Lo sustituyen los autores frecuentemente por otros, tales como «conformidad», «correspondencia», «conveniencia», «asimilación», «semejanza». La adecuación es, en efecto, la relación de conformidad o de semejanza entre los dos extremos de la *res* y el *intellectus* tal como quedaron expresados. Ningún obstáculo hay a la posibilidad de adecuación o correspondencia entre la realidad extramental y lo que sobre ella expresa el verbo mental del juicio. Nada se opone a la conveniencia o asimilación de aquellos elementos que, por encima de la semejanza, parecen tender a la igualdad e identidad: la cosa extramental y la misma cosa intramental. De eso se trata precisamente en la definición de la verdad: es una adecuación de la cosa tal como es en sí misma y lo que de ella expresa el verbo mental enunciativo en

la intimidad del intelecto.

La fórmula *adaequatio rei et intellectus* significa «la adecuación de la cosa extramental consigo misma intramental, esto es, como conocida y expresada dentro del entendimiento por el verbo mental enunciativo del juicio sobre ella; la adecuación entre lo dicho o enunciado por el juicio dentro del entendimiento y la cosa misma como es en sí fuera del entendimiento; la adecuación entre la realidad y su verbo mental enunciativo»²⁷.

Para terminar este punto tenemos que decir algo de un problema que reiteradas veces ha pugnado por surgir. La verdad como *adaequatio rei et intellectus* entraña un triple sentido: la verdad de las cosas que consiste en la adecuación o adecuabilidad del ente con el entendimiento; la verdad del entendimiento» que es la conformidad del intelecto con las cosas, y la verdad de las palabras, que se define como correspondencia de las expresiones con las concepciones del entendimiento. Entre estos tres sentidos debe haber cierta jerarquía y cierto orden. El que acabamos de expresar —verdad de las cosas, del entendimiento y de las palabras— representa el orden causal. La verdad de las cosas causa la del entendimiento y ésta origina la verdad de las palabras. Esto es claro. También lo es que psicológicamente se nos ofrecieron esos tres sentidos de la verdad en un orden inverso: desde la verdad de las palabras pasamos más atrás a la del entendimiento y de ésta a la verdad de las cosas. Pero el problema es distinto, y podemos formularlo así: ¿cuál de los tres sentidos de la verdad es el más propio? O de esta forma: ¿dónde se encuentra principalmente? O con más rigor: ¿dónde reside formalmente la verdad?

Las tres posibles contestaciones se han hecho efectivas en el curso de la historia. Que la verdad se encuentra principalmente en las palabras lo ha defendido el verbalismo de todas las horas y siguen sosteniéndolo hoy muchos partidario! de esa comente que, rechazando la metafísica, hace de la filosofía mero análisis del lenguaje proposicional. No tenemos por qué perder el tiempo rechazado semejante posición. Las palabras son signos formales de los concepto! y por éstos se tienen que regir. Más fundada es la opinión de quienes refieren a las cosas el sentido primario de la verdad. Fundamento y causa de las Otras verdades, la verdad del ente parece reclamar con más derecho esa primaria atribución. Es la posición mantenida enérgicamente por Heidegger al hacer de la verdad desvelación o descubrimiento antes que adecuación. Estima Heidegger que ya para los griegos la verdad era el ente mismo en su patencia y mostración. Y gran

²⁷ RAMÍREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, 1958, pág. 290.

ruina para la metafísica occidental fue la suplantación de ese sentido primario de la verdad como descubrimiento del ser por su sentido secundario, cual es el de la verdad lógica entendida como adecuación del conocimiento y el objeto.

Conviene, empero, ser precavidos. El sentido más propio de un concepto que se predica de varios sujetos —como, en nuestro caso, la verdad que se dice de las cosas del entendimiento y de las palabras— no se lo encuentra siempre en aquello que es causa, sino en el sujeto que lo realice más perfecta y plenamente. La noción de «sano» se predica del alimento que causa la salud, del hombre que la posee y del color que la manifiesta. Y es claro que debe atribuirse formal y primariamente al hombre y sólo de manera secundaria al alimento y al color del rostro. Tal vez suceda lo mismo con la verdad. Consiste ésta, según quedó mostrado, en una adecuación o conformidad de la cosa y el entendimiento. Mas la adecuación deberá darse más propiamente allí donde ambos términos estén en presencia y conjunción. Están precisamente en el entendimiento y no en la cosa ni en la palabra. En la cosa relacionada con el entendimiento está la cosa pero no el entendimiento mismo. Por el contrario, en el entendimiento están el entendimiento (el verbo mental) y la cosa con que el entendimiento se ha identificado en el acto intencional del conocer. La adecuación, pues, en que la verdad consiste se encuentra más propia y formalmente en el entendimiento que en las cosas.

Se comprende fácilmente que el entendimiento en que la verdad reside primaria y principalmente, por darse en él conjuntamente los dos términos de la adecuación, no debe considerarse como un cierto ser, sino como entendimiento. La verdad está en el entendimiento en cuanto entendimiento. Y como el modo propio de estar algo en el entendimiento es estarlo como entendido, la verdad está en el entendimiento como entendida por él. Mas para entender fe verdad es preciso conocer la adecuación en que consiste y, por tanto, dos términos de la misma. Todo lo cual sólo puede tener cumplimiento en el acto interiorizador y reflexivo del juicio. En definitiva, pues, la verdad residí formalmente en el entendimiento judicativo. En el sentido y en la simple intelección sólo se encuentra con el mismo título que en las cosas.

3. Ya es hora de que entremos en el estudio de la verdad de las cosas. Aunque menos propiamente dicha es ella la que aquí nos interesa. Sólo la verdad ontológica puede ser propiedad trascendental predicable del ente.

En virtud de lo ganado en el punto anterior, la verdad sólo puede atribuirse al ente por comparación al entendimiento cognoscente, o, si se prefiere, al

espíritu que juzga. De un lado, el ente. De otro, el espíritu. Anudando esos dos términos tenemos el juicio en que el ente se manifiesta y que profiere el espíritu. No hay juicio sin objeto juzgado ni sin sujeto que juzgue. Lo juzgado es el ente y el que juzga es el espíritu. El ente se manifiesta y expresa en el juicio «lo que es» que sólo el espíritu profiere. En el juicio «lo que es» se enuncia todo. Nada hay que no esté contenido en él. Puede decirse, en consecuencia, que el ente es un continente en el que todo se contiene. Mas el juicio en el que se expresa es un acto del espíritu y, por tanto, contenido de él. Por paradójico que parezca el ente, que contiene todo, está contenido en el espíritu. A la inmensidad extensiva del ente corresponde la comprensiva inmensidad del espíritu. Las nociones de ente y de espíritu se corresponden y adecúan. Diríase que ima es correlato de la otra. Frente al ente en cuanto ente se sitúa el espíritu en cuanto espíritu. Y conviene advertir que de la misma forma que la idea de ente trasciende las de todos los entes particulares comprendiéndolas según una determinada ley de analogía que estudiaremos más adelante, también la idea de espíritu se refiere a todos los espíritus en conformidad con una ley de jerarquía.

La relación del ente al espíritu cognoscente se llama verdad ontológica. El ente mismo es verdadero en cuanto se adecúa o conforma con el espíritu. Pusimos ya de relieve que se trata precisamente del espíritu que juzga. Y de ello concluimos la primacía del espíritu en orden a la verdad. Mas, ¿cómo y con qué derecho?

Ningún problema nos plantearía la consideración aislada o independiente de la verdad lógica. La adecuación del espíritu a la realidad en el conocimiento se explica con la sola advertencia de que conocer implica una información del entendimiento por el objeto. «El alma es en cierto modo todas las cosas.» Pero aquí se trataría de que todas las cosas fueran o se hiciesen el alma. Lo único que podemos afirmar es esto: el espíritu se hace, engloba y es intencionalmente todo lo real, pero siendo al mismo tiempo dominado y regido naturalmente por el ente.

Así es, en efecto, pero sospechamos que el espíritu humano (el alma) es un caso particular situado entre dos términos que vamos a llevar a su límite ideal de identidad y disyunción. Veamos:

Supongamos un espíritu que sea sólo espíritu; un puro espíritu sin límite. En él se cumplirán todas las exigencias de la intelección y de la inteligibilidad sin necesidad de facultades especiales ni actos intencionados diferentes. El ser y el conocer quedan identificados sin residuo. La distinción entre espíritu y ente ha desaparecido por completo. Dejemos la pluma a Mare:

«¡Este espíritu sería el ente y no ya un ente! La definición del ente como

autoposición, presencia de sí, a sí, por sí, interioridad, que se identifica activamente, se realizaría enteramente y verificaría al mismo tiempo la de la conciencia, pues realizaría sus condiciones. Sería el espíritu porque sería el ente. La perfección del espíritu supone la del ente. Y he aquí la contraprueba a partir del ente. Supongamos el ente que no es sino ente, sin ningún límite: es en sí pura luz y transparencia, pura presencia inmaterial, plena interioridad. Como el ente hace inteligible todo objeto, este ente puro sería inteligibilidad plena, en acto, por sí mismo. Como lo inteligible en acto exige el inteligente en acto, sería conocimiento puro, espíritu, conciencia perfecta en sí mismo, «puro resplandor intelectual». La perfección del ente entraña la del espíritu. En este límite ideal el ente y el espíritu se igualan y no se distancian; se identifican el uno con el otro.

En el extremo opuesto tomemos un ente limitado, no solamente a una esencia o naturaleza determinada, sino también por la materia y, por ello, incapaz de desbordar un punto dado del espacio y del tiempo; será ente sin ser un espíritu, ni siquiera un cognoscente. Estas dos ideas, que antes se recubrían, están ahora separadas. Pero si no hay en él inteligencia, tiene al menos posibilidades de inteligibilidad. Incapaz de comprenderse y de verificarse por sí mismo, podrá serlo por otros que sean espíritus.

Entre estos dos extremos hay sitio para el espíritu creado, para el espíritu humano encarnado, discursivo. En él el ente y el conocer no coinciden, pero tampoco están descoyuntados y separados. Situados sobre los planos diferentes de lo intencional o de lo relativo y de lo absoluto, se sobrepasan y se envuelven, como si tendieran a igualarse. Lo propio de nuestro espíritu es entonces interiorizar en sí gracias a la inteligencia y por medio de representaciones a la luz del ser, las perfecciones de lo real, que no le son congénitas, sino que le son presentadas desde afuera. En tanto que se presta a esta asimilación, el ente se dice verdadero. Lo verdadero le añade así una relación de conocimiento que es exactamente lo que la inteligencia añade al ente cognoscente»²⁸.

Con esto tenemos suficiente para un tratamiento completo de la verdad ontológica. Mientras la verdad lógica se refiere inmediatamente a la intelección, la verdad ontológica atañe al ente en cuanto objeto del entendimiento. Parece que, en principio, todo ente posee una aptitud para ser objeto de una verdadera intelección. Ello equivaldría a decir que todo ente es inteligible. Esta inteligibilidad consiste en una radical y universal apertura del ente al entendimiento, y se denomina verdad ontológica. Sigue ésta definiéndose en orden al entendimiento. Pueden, empero, presentarse dos casos, según que se

28 *Dialectique d'S Vaffirmation*, págs. 203-204.

trite de un entendimiento del que depende el ente como la obra de arte depende del artista, o de un entendimiento que, por el contrario, debe someterse al ente que conoce y por el cual es regido y determinado. En el primer caso, todas las cosas naturales se subordinan al entendimiento divino creador (cuya existencia se demuestra en teodicea) con una relación real de dependencia. La verdad como conformidad de la cosa al entendimiento de que depende se llama verdad ontológica formal. En el segundo caso, la relación de las cosas al entendimiento creado es una simple relación de razón, y la verdad se convierte en la aptitud del ente para ser objeto del entendimiento especulativo del hombre. La verdad como adecuabilidad de la cosa con el entendimiento por ella determinado se llama verdad ontológica causal.

Queremos examinar ahora si la verdad así entendida es una propiedad trascendental. Podemos ya ser breves. Dos condiciones debe reunir la verdad, según tenemos dicho reiteradas veces, para que pueda decirse propiedad trascendental: ser coextensiva con el ente y no ser sinónima de él. Ambas condiciones se cumplen de hecho.

La verdad, en efecto, es coextensiva con el ente. Todo ente está adecuado al entendimiento divino, pues, como veremos en la teología natural, el entendimiento divino no difiere del divino conocer ni hay realidad alguna fuera de Dios sustraída a la ciencia divina creadora. También todo ente es adecuado al entendimiento humano, según pone de relieve la consideración conjunta de la radical apertura de la entidad al entendimiento y la apertura universal del entendimiento a la entidad. El entendimiento humano en cuanto entendimiento es tan inmaterial como la entidad, y entre ambos se da la proporción que la verdad exige.

Debe decirse, pues, que todo ente es verdadero. La verdad, empero, no es sinónima de la entidad. No es lo mismo decir «ente» que decir «verdadero», ni resulta tautológica la expresión «ente verdadero». La entidad y la verdad difieren nocionalmente. El concepto de verdad añade a la noción de ente una relación de adecuación o de adecuabilidad con el entendimiento.

Conclúyase, pues, que la verdad es una propiedad trascendental. A su noción son necesarios dos ingredientes: la entidad y la relación al entendimiento. Ello nos conduce a un último problema, cual es el de determinar si la verdad denota más principalmente la entidad que la adecuación, o al contrario. Es la misma cuestión que nos hizo frente al tratar de la naturaleza de la unidad. La solución que allí se dio es válida también ahora. El hecho de haber mostrado que la relación de lo inteligible creado con el entendimiento creador es una relación real de dependencia no cambia sustancialmente el planteamiento del problema ni afecta a su solución. La verdad denota más principalmente la

entidad que la relación al entendimiento.

2. El principio de razón suficiente. 1. En conexión con la verdad ontológica debemos tratar del principio de razón suficiente, al menos en los aspectos metafísicos que encierra. Nos ocuparemos de tres cuestiones: su historia, su formulación y su relación con la verdad trascendental.

Los griegos no formularon explícitamente el principio de razón suficiente. Tampoco los escolásticos lo trataron formalmente como primer principio. Tal vez los precedentes mejor fundados haya que buscarlos en Abelardo y en Giordano Bruno. La formulación explícita de tal principio debe seguir atribuyéndose a Leibniz, en cuyo pensamiento cobra, además, un valor esencial

y un puesto de importancia capital. Puede decirse que hasta este filósofo el principio de razón suficiente había venido involucrado en los de contradicción y de causalidad. Leibniz lo destacó de ambos y hasta lo universalizó dándole un valor metafísico. Es también cierto que algunas veces parece distribuir los papeles de los dos principios supremos aplicando el de contradicción al orden de las esencias y vinculando el de razón suficiente al orden de las existencias contingentes. «Hay dos grandes principios de nuestros razonamientos: uno es el principio de contradicción, que hace ver que de dos proposiciones contradictorias, una es verdadera y la otra falsa; el otro principio es el de la razón determinante, que consiste en que jamás sucede nada sin que haya una causa, o, al menos, una razón determinante, es decir, algo que pueda servir para dar razón *a priori* de por qué existe eso de esta manera más bien que de otra»²⁹. Sin embargo, no pierde el rango de principio metafísico- Inquiérese Leibniz la razón de todo acontecer y de toda existencia. Existe algo y no más bien nada porque hay una razón suficiente, cual es la de la superioridad del ser sobre el no ser. «Sin este gran principio, nunca podríamos probar la existencia de Dios»³⁰. Y, probada, podemos seguir razonando así: Porque es mejor existir que no existir, Dios creó; porque en el ámbito de los posibles hay unos de mayor perfección que otros, creó el mejor de los mundos posibles; porque es mejor que existan todas las cosas que pueden existir y no sólo algunas, Dios imprimió la tendencia hacia la realización de aquella combinación que incluye el mayor número de componibles. El principio de razón suficiente tiene en Leibniz un uso universal para dar cuenta de la existencia y se adapta a múltiples usos en conformidad con los cuales puede recibir distintos nombres: *principium reddendae rationis*, de razón determinante, de conveniencia o de lo mejor.

Kant se ocupó también del principio de razón suficiente distinguiéndolo del

²⁹ LEIBNIZ, *Es sais de Théodicée*, I, n. 44.

³⁰ *Ibid.*

de identidad. Mientras éste es analítico y base de todo análisis, aquél es sintético *a priori* y fundamento de toda síntesis. Schopenhauer le consagró la obra *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, en la que distingue entre el principio de razón suficiente del devenir, el del conocer, el del ser y el del obrar. Con Heidegger, el problema de la razón suficiente se centra de nuevo en el dominio de la metafísica y se trenza al problema del fundamento originariamente unido a la libertad que nos es dada en el acto mismo de fundar. El principio de razón que Leibniz hizo nacer de la naturaleza de la verdad tiene un origen para Heidegger en la libertad.

2. Pasemos ya a la fórmula del principio. La más obvia y elemental es ésta: *todo ente tiene una razón suficiente de ser*. El sujeto no ofrece dificultad: se refiere a cualquier *ente que es o se conoce*, al ente trascendental. El término «razón» tiene muchos sentidos. Designa, unas veces, la facultad o virtud cognoscitiva. Así, decimos que la razón conoce discurrendo. En sentido análogo la dividimos en razón especulativa, práctica y técnica. Otras veces significa «causa» o «definición» o «sentido». No es raro apellidarla *formal y objetiva*. Para Maritain, en este principio el término razón «tiene el valor de aquello por lo que una cosa es; viene a ser la razón objetiva por la cual el ser es y con cuyas notas se agota la intelección del entendimiento»³¹. El Cardenal Mercier entiende por razón aquello que perteneciendo a la esencia o contribuyendo a la existencia de una cosa nos la hace comprender. Las razones de las cosas son, pues, sus principios considerados en relación al entendimiento que se esfuerza en comprenderlas³². En la fórmula, el término «razón» se refiere al ente en relación al entendimiento, y significa aquello por lo cual puede ser entendido. La razón se llama «suficiente» si basta para manifestar la naturaleza o las propiedades de la esencia en su orden o para explicar la existencia del ente en el suyo. En los casos contrarios, se denomina insuficiente. Ya se comprende que la razón suficiente de un ente no puede buscarse en la nada. La pretensión de algunos existencialistas falla de modo radical. Por la nada, nada *es* ni se *hace*, ni se *conoce*. La nada carece de la triple característica con que Aristóteles definía el principio o la razón. Decir que todo ente tiene una razón suficiente de ser, significa que posee ínsito en su entraña algo por lo que es y por lo que se explica patentizándose al entendimiento. Se trata, en definitiva, de aquello mismo por lo que es verdadero e inteligible.

De ahí estas nuevas fórmulas del principio de razón suficiente: *Todo ente es verdadero*, es decir, expresa un orden esencial al entendimiento, o *todo ente es inteligible*. Esta fórmula exige también explicación. La palabra «inteligible»

³¹ *Siete lecciones sobre el ser*, trad. cit., págs. 145-146, nota.

³² Cfr. *Ontologie*, n. 253.

tiene dos sentidos diferentes que conviene precisar. De una parte, se llama inteligible a todo lo que es término de un acto de conocimiento intelectual, como se denomina sensible, apetecible y operable a los términos de las otras facultades. De otra, se llama inteligible a lo que puede ser penetrado, comprendido o explicado por la inteligencia y se opone a lo ininteligible, es decir, a lo misterioso o a lo absurdo. En la fórmula que consideramos se toma la palabra inteligible en este segundo sentido. Significa, pues, que todo ente tiene inteligibilidad o transparencia ante la inteligencia. Pudiera parecer que así entendido el principio carece de universalidad, pues hay muchos seres cuya imperfección pone en ellos sombras de inteligibilidad y márgenes de opacidad. Pero se advierte que acontece así en la medida en que el no ser se mezcla con el ser. La fórmula que salva este inconveniente y nos evita caer en un racionalismo exagerado se expresaría así: *todo ente es inteligible en tanto que es ente*.

Se comprende fácilmente que esta última fórmula del principio de razón suficiente es equivalente a la primera. El fundamento de la inteligibilidad del ente es precisamente su «razón de ser». Lo que determina a un ente a ser es aquello mismo que lo hace inteligible.

Sin embargo, no todo concluye aquí. Lo que basta a las condiciones de inteligibilidad tal vez no baste a las condiciones de existencia. Se ha distinguido entre condición *necesaria* y condición *suficiente*. Y se ha observado que el principio de contradicción enuncia ía condición necesaria de la verdad e incluso de la existencia, pero no todo lo que satisface al principio de contradicción es, por ello, verdadero y menos aún existente. Tiene esto particular significación cuando del dominio de la necesidad pasamos al ámbito de la contingencia. La razón de ser puede un ente poseerla de manera suficiente en sí mismo, es decir, en virtud de su propia naturaleza o esencia. Mas sucede con frecuencia que un ente no tiene en sí mismo la razón suficiente de ser. En tal caso deberá decirse que este ente tiene su razón de ser en otro que se comporta como causa³⁶. De aquí la fórmula definitiva del principio de razón suficiente: *todo ente, en la medida en que es, tiene su razón de ser en sí o en otro*. Maritain ha expresado lo mismo en función de la inteligibilidad: «todo ente debe tener su suficiencia inteligible por sí mismo o por otro».

3. Con ello se pone de relieve la vinculación del principio de razón suficiente a la verdad trascendental. He aquí el orden que estimamos haber ganado: todo ente es verdadero; por tanto, tiene suficiencia inteligible; por tanto, tiene razón suficiente de ser. El principio de razón suficiente explícita en un juicio lo que la verdad ontológica expresa en una noción. De lo cual es fácil concluir que el principio de razón suficiente tiene el mismo valor e idéntica extensión

que la verdad. Es trascendental y necesario, como necesaria y trascendental es la verdad. Por añadidura, debe guardar, respecto de los demás principios ontológicos, el mismo orden que la verdad tiene en el concierto de las propiedades trascendentales.

BIBLIOGRAFIA

De la abundantísima bibliografía sobre la verdad y el principio de razón suficiente selean donamos aquellas obras de mayor significación ontológica: ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI.—SANTO TOMÁS, *De peritate*, I, q. 15-17.—SUÁREZ, *Disp, met.*, VII-VIII.—LEIBNIZ trata del principio de razón suficiente en numerosos lugares de diversas obras, como la *Teodicea*, la *Monadologia*, la *Teoria motus abstraed* y hasta en varias cartas.—W. M. URBAN, *The History of the Principie of Sufficient Reason*, 1898.—B. PETRONIEVITCH, *Der Satz vom Grunde. Eine logische Untersuchung*, 1898.—R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun, la Philosophie de Vitt33 et les formules dogmatiques*, 1909; *La réalisme du principe de finalité* 1932; trad. esp., 19*9.—M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, 1929; *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943; *Pttions Lehre von der Wahrheit*, 1947; *Der Satz vom Grund*, 1957.—J. GEYSER, *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, 1930.—K. JASPERS, *Philosophische Logik I Von der Wahrhßit*, 1947. —H. U. VON BALTHASAR, *Wahrheit. Ein Versuch*, 1947; traducción esp.: *La esencia de la verdad*, 1956.—A. DE WAELHENS, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de Vidée de vérité chez Husserl et Heidegger*, 1953.—J. ORTEGA Y GASSET, *La idea di principio en Leibniz*, 1958.— Véanse también las obras citadas en el artículo, así como los manuales y tratados de metafísica en los lugares correspondientes.

33 Es lo que afirma Santo Tomás en este texto: Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipswn est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini: nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipswn (*C. Gattes*, II, c. 15).

1. La bondad trascendental. 1. Concluido el estudio de la verdad, procede tratar de la bondad trascendental y completar así el capítulo que dedicamos a las propiedades del ente y los primeros principios. Distribuiremos la materia de este artículo en triple temática: la bondad trascendental, el mal como opuesto al bien y el principio de conveniencia.

El problema del bien tiene una interesante historia que procuraremos resumir. El primer autor que conviene destacar es Platón. Se ocupó del bien en muchos de sus escritos, principalmente en el *Filebo* y en la *República*. Al oponer al mundo sensible o idolátrico el cosmos inteligible o eidético expresa sobre ambos un juicio de valor. El *ídolo* es mezcla de ser y no ser, imperfecto, deficitario, en perpetuo devenir jamás alcanza acabamiento y plenitud. El *eidós*, por el contrario, es acabado y perfecto; siempre idéntico a sí mismo, reposa en la perfección del verdadero ente. Por encima del mundo eidético pone aún la Idea del bien, medida, belleza y verdad (*Filebo*), y alimento de toda bondad y de toda entidad (*República*), hasta el punto de poseer caracteres divinos, si no es Dios mismo.

Aristóteles reacciona contra el dualismo platónico y revaloriza las cosas sensibles como verdadero lugar de alojamiento de la realidad inteligible. La existencia de una realidad inmaterial y divina, como el Acto puro, no impide la atribución de la verdadera entidad a las cosas de nuestra experiencia. La primacía del ente queda asegurada y la bondad puede ser inmanente a las cosas. Al comienzo de la *Ética a Nicómaco* caracteriza la bondad por relación al apetito. El bien —dice— es aquello a lo que tienden todas las cosas.

El neoplatonismo, cuya expresión más perfecta encontramos en Plotino, restablece la trascendencia del bien sobre el ente. El Bien, la Inteligencia y el Alma son las tres supremas hipóstasis. La más cercana al Uno, hasta el punto de parecer identificarse con él, es precisamente el Bien; participación suya es la inteligencia de la que deriva el alma cósmica, la cual, por sucesivas emanaciones, originará todas las cosas hasta llegar a la materia, máxima oposición al bien, y, en consecuencia, caracterizada como mal. El bien, superior al ente, es difusivo, y la apetibilidad, una simple consecuencia de su difusividad.

El cristianismo provocó un profundo cambio en las ideas. Los conceptos de creación y providencia y los dogmas de la caída y la redención eliminaron definitivamente el dualismo neoplatónico. Toda realidad deriva de Dios por creación; en consecuencia, todo ente, por ínfimo que sea, tiene que ser bueno. La misma materia debe perder su carácter de mera negatividad y no podrá

ponerse en ella el origen del mal. El mal que hay en el mundo debe ser referido a la voluntad del hombre. El mal moral, es decir, el pecado de una manera directa e inmediata; el mal físico de un modo indirecto en cuanto es el castigo impuesto por Dios a la humanidad pecadora. Considerando que el mal físico (el castigo) es un medio de expiación y de reparación, propiamente es un bien que restablece el orden conculcado. Sólo el pecado debe seguirse llamando mal. El pensador que más profundizó estos temas fue San Agustín. «Todas las cosas son buenas, y el mal cuyo origen buscaba no es sustancia, porque si fuera sustancia sería un bien. Debería, en efecto, Ser o sustancia incorruptible, y entonces sería un gran bien, o sustancia corruptible, la cual si no fuese buena no podría corromperse. Por tanto, vi yo y me fue manifestado que tú hiciste buenas todas las cosas y no hay sustancia alguna que tú no hicieras»³⁴. Dos clases de males deben ser distinguidos** moral y físico. El mal moral o de culpa, es decir, el pecado, no es efecto de Dios, sino de la libre voluntad del hombre. El mal físico o de pena dice relación a la justicia divina que castiga, en los hombres, el pecado. En ambos casos el mal carece de naturaleza positiva; es un elemento negativo, falta de bien o privación de ser³⁵.

En dependencia *de* estas ideas de San Agustín, los filósofos medievales elaboraron la doctrina del bien trascendental. Santo Tomás insertará en ella la tesis peripatética. Comienza, en efecto, relacionándose a la célebre definición de Aristóteles según la cual el bien es aquello a lo que tienden todas las cosas: *bonum est quod omnia appetunt*. Como la verdad se define por una relación del entendimiento al ente, el bien se caracteriza por una relación del ente al apetito. Sucede, empero, que mientras la verdad se encuentra principalmente en la facultad, el bien hay que referirlo primariamente a las cosas: es la cosa misma en cuanto fundamento de la apetibilidad. Buscando precisamente este fundamento determina Santo Tomás la esencia del bien y gana al mismo tiempo su trascendencia. «El bien y el ente son en realidad una misma cosa y difieren sólo nocionalmente. Lo cual se patentiza como sigue. El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por eso dijo Aristóteles, en el libro I de la Ética, que bueno es lo que todas las cosas apetecen. Es manifiesto, empero, que una cosa es apetecible en la medida en que 0 perfecta, pues todo *apetece* su perfección. Ahora bien, una cosa es perfecta en cuanto está en acto; por donde se ve que algo es bueno en cuanto es ente ya que el *ser es la actualidad de* todas las cosas, según hemos visto. Por consiguiente, el bien y el ente son realmente lo mismo, aunque el bien expresa la razón de apetecible que el ente no

⁵⁷Confesiones, 112

^M Malí enim natura est (*De civitate Dei*, XI, 9).—Quid est autem aiiud quod

expresa»³⁶.

Repárese como los conceptos de perfección y actualidad conectan el bien y el ente aseguando su convertibilidad. Apoyándose en la propiedad de la apetibilidad, Santo Tomás concluye poniendo la bondad en la perfección. En otros lugares prefiere destacar la noción de perfectividad³⁷ mediante la cual relaciona el bien con la causa final y asimila *el adagio* neoplatónico, *bonum est diffusivum*. Jte Para Santo Tomás, pues, el constitutivo intrínseco del bien es la perfección, es decir, la compleción o acabamiento de la actualidad de un ente; y la manifestación de la bondad se llama perfectividad, a la cual concierne la apetibilidad por modo de fin.

La doctrina del bien trascendental fue desarrollada por Suárez³⁸ con poderosa influencia en la filosofía moderna. Bajo este influjo de Suárez está todavía la enseñanza de Wolff. A través de Wolff llegó esa doctrina a Kant. Con el kantismo se produce un giro radical en la concepción del bien. Bueno va a ser, más que un atributo de las cosas en sí mismas, cierta condición *a priori* del sujeto cognoscente. A la concepción dualista de la razón pura y la razón práctica, va a corresponder un nuevo y radical dualismo del bien y del mal. En la naturaleza humana coexisten dos principios opuestos: un principio del bien, ligado al carácter *inteligible* del hombre, y un principio del mal, enlazado a su modalidad *sensible*. El bien y el mal no pertenecen a las cosas y deben ser vinculados a la voluntad del sujeto agente. Por eso no hay en el mundo ni fuera del mundo algo que pueda decirse bueno sin restricción a no ser una buena voluntad. La cual debe coincidir con una ley pura *a priori* en la que consiste el principio de la moralidad. El bien, siempre referido a las acciones, se define por la conformidad con el deber. Y la bondad del querer no surge de la materia de la volición, sino de aquel elemento *a priori* y formal caracterizado por el puro respeto a la ley. Existe, empero, en la naturaleza humana una tendencia radical al mal consistente en no conformarse a la ley moral por puro respeto al deber invirtiendo el orden de los movimientos por motivos de índole sensible.

Mientras Kierkegaard critica enérgicamente el concepto kantiano del mal radical, Schopenhauer lo extiende y universaliza, concibiendo la vida humana como insatisfacción sin medida y sin término. La vida es dolor, y el mayor mal para el hombre consiste en haber nacido. Este mal esencial se

malnm ditúT. nid pri vatio boni? (*Enchiridion*, c. 11).

» I, q. 5, a. 1.

♦i Cfr. *Disp. met.*, IX.

transfiere al mundo entero. El mundo existente es el peor de todos los mundos posibles. La doctrina de Schopenhauer, según la cual todo ente es malo, ha influido no sólo en la filosofía, sino también en la literatura. Eduardo von Hartmann pondrá el principio absoluto de la realidad en el inconsciente al que caracteriza por una irracional voluntad originadora del mal y del dolor. Es cierto que también duerme en el inconsciente el intelecto y hasta que puede concluir triunfando sobre la voluntad a través de los cuatro momentos de la ética, el arte, la religión y la filosofía; no es menos cierto que tal triunfo implica la disolución de la entidad individual en el todo y que el mal entonces no existe, pero es a costa de haber anulado la voluntad finita. El pesimismo de Schopenhauer prendió fuertemente en literatos como Byron, Heine y Leopardi. No hay más bien que el no ser; todas las cosas son malas. Hemos llegado a la contraposición más radical respecto de la doctrina, expuesta más atrás, de la transcendentalidad del bien y la negatividad del mal.

La doctrina kantiana ejerció otro influjo de sentido muy diferente que se manifiesta en la corriente de la filosofía de los valores. La axiología contemporánea apunta ya con Nietzsche y Lotze; recibe un gran impulso con los discípulos de Brentano, sobre todo con A. von Meinong y Christian von Ehrenfels, y alcanza su máximo desarrollo con Scheler y Hartmann. Se pueden distinguir en su despliegue histórico tres etapas caracterizadas por el subjetivismo, el objetivismo y la idealidad del valor. El subjetivismo del valor es la tesis de los primeros tanteos axiológicos. Está representado por la polémica Meinong-Ehrenfels. Fue superada por Max Scheler, quien establece la objetividad del valor entendido como cualidad irreal de los objetos. Veámoslo con algún detenimiento.

El valor es, por lo pronto, una cualidad objetiva y no una proyección del sujeto. Los valores son independientes del sujeto psíquico. Hasta aquellos valores que parecen ligados al sujeto, como agradable y desagradable, son en verdad cualidades materiales y objetivas, como bueno y malo, útil e inútil. Esto, empero, no debe llevarnos a confundir el valor con la cosa valiosa, es decir, con el bien. Las cosas tienen valor y, en este sentido, se llaman bienes. Pero los valores no son los bienes, sino lo que los bienes tienen. Los bienes encarnan valores y los expresan. Las cosas bellas son expresiones de la belleza, como las buenas lo son de la bondad y las justas de la justicia. Mientras los bienes son contingentes, relativos y caducos, los valores son necesarios, absolutos y eternos. Por eso nos invita Scheler a seguir el ejemplo de la ética cristiana que procura trascender los bienes caducos para aspirar a los valores eternos. El valor, pues, está encamado en

las cosas. En este sentido es una cualidad. Pero la cualidad es de dos tipos: real e irreal. El valor es una cualidad irreal de los objetos. Hay que buscarlo en el mundo de la idealidad, fuera inclusive de la idealidad ontológica. Distinguimos, en efecto, en el mundo de la idealidad dos esferas: la esfera ontológica o del ser y la esfera axiológica o del valor. Aquella es racional, lógica; ésta, ilógica e irracional. De aquí que mientras los conceptos son pensados, los valores tienen que ser sentidos. El valor es aprehendido por una intuición sentimental.

Señala Scheler varias propiedades de los valores. En primer lugar, la *polaridad*. Todo valor se sitúa polarmente; es positivo o negativo. En segundo lugar, los valores tienen una peculiar *materia* que los hace irreductibles entre sí y de la cual depende la reacción del sujeto que los estima. Otra propiedad del valor es el tener *jerarquía*. Hay valores altos o valores bajos. El universo de los valores está ordenado jerárquicamente de una manera objetiva. La jerarquía de los valores se aprehende por un acto específico que se llama *preferencia* y que se nos impone *a priori*. Atendiendo a su jerarquía clasifica Scheler los valores en sensibles, vitales, espirituales y religiosos. Cada grado se fundamenta en el que le precede y adquiere su sentido de la orientación al que le sigue. Se observará que en esa jerarquía no están contenidos los valores morales. Es ello debido a que, para Scheler, el valor moral consiste en la realización de los otros valores. Es bueno realizar en cada situación concreta el valor preferible. Es malo lo que se sitúa en el polo opuesto. A la acción moral lo único que interesa es la realización de los valores en forma tal que puedan cumplirse las exigencias de los valores superiores, y en definitiva, de los valores religiosos. El formalismo moral kantiano ha quedado superado.

La línea scheleriana de la objetividad de los valores ha sido continuada por N. Hartmann y hasta sobrepasada, pues los considera dotados de una idealidad y una consistencia con independencia del mundo de las cosas. El valor es ahora sustantivo y sustantivo, tiene una consistencia y un «en sí». De aquí que se le haya comparado con el *eidos* platónico. Trátase, sin embargo, de una exageración. Entre el «riela de los valores» y el «cosmos eidético» hay una diferencia fundamental. Mientras el *eidos*, para Platón, es expresión de la más auténtica y verdadera realidad, el valor, para Hartmann, es irreal y está inscrito en la esfera de la idealidad. Los valores, como esencias ideales, son débiles, impotentes y carecen del peso y gravedad del ser real.

Digamos para terminar este ya largo punto que la oposición entre la razón teórica y la voluntad o, si se prefiere, entre el conocimiento y la

tendencia, y por otra parte, entre el ser y el valor ha sido llevada demasiado lejos. La encamación de los valores en los bienes de que habla Scheler, los conflictos entre la esfera del valor y la realidad, como reconoce Hartmann, y hasta la simple *realización* de los valores nos hacen sospechar que deben existir puntos de contacto entre ambos dominios. Son muchos los autores que se han hecho cargo del problema y, en consecuencia, se han ofrecido también numerosas soluciones para el establecimiento de la unidad objetiva del valor y el ser, así como de la unidad subjetiva de conocimiento y apetito en la realidad del hombre. Pensamos, por nuestra parte, que la vinculación del valor al *bonum* como propiedad del ente trascendental y la confluencia de las funciones cognoscitiva y apetitiva en la unidad del espíritu pueden resolver el problema planteado.

2. Entremos, pues, en el estudio sistemático de la bondad trascendental. En nuestro intento de determinar la naturaleza del bien recorreremos una vía inductiva que desde las formas más corrientes de lo bueno nos lleve a la esencia de la bondad en cuanto tal.

Corrientemente llamamos «bueno» a lo agradable o placentero. En un sentido más amplio se llama «bueno» todo lo que responde a una necesidad o satisface una tendencia de cualquier tipo que sea: *bonum est quod omnia appetunt*, es bueno aquello que todas las cosas apetecen. Este aforismo, que procede de Aristóteles, no significa que todas las cosas hayan de apetecer cada uno de los bienes, sino simplemente que cuanto es apetecido tiene razón de bien⁴². Dígase, pues, que el bien satisface el apetito y colma la tendencia poniéndole un término: el bien es el término del apetito. Y como este término del apetito canaliza y orienta la tendencia hacia esa meta determinada, el bien es también el *fin* del apetito. Por eso decía la escuela que *bonum habet rationem finis*. No quiere ello decir que sólo en el término final se encuentre el bien; también los términos intermedios, es decir, los medios que conducen al fin participan de la bondad y pueden llamarse bienes. La bondad del fin se comunica a los medios.

Obsérvese que el bien que se pone como fin de una apetencia y se define por ello presupone una adecuación o conveniencia. Un ser apetece lo que le conviene y precisamente por ello. Y como algo conviene en la medida que es perfectivo debe decirse que el bien es *lo perfectivo* de alguna cosa. Nada, empero, puede ser perfectivo sin ser perfecto, es decir, sin estar dotado de perfección; por ello hay que concluir que el bien es lo que es *perfecto*. La perfección y la perfectividad son como dos caras del bien. La perfección es la cara interior, el constitutivo intrínseco del ente bueno; la

perfectividad es la cara externa por la que la bondad se manifiesta. Suelen llamar los autores a la perfección *bondad formal* y a la perfectividad *bondad activa*. Es natural que la bondad activa encuentre su raíz y fundamento en la bondad formal o perfección del ente.

Todavía hay más. Estamos viendo que la bondad se mide por la perfección. Debemos agregar que la perfección se rige por la *actualidad*. Es bueno, en consecuencia, lo que es actual. Y como, según pusimos de relieve más atrás, el acto como tal y hasta el acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones es precisamente la existencia, debemos concluir que la bondad se transfiere al existir.

En este sentido tenemos que decir que todo ente es fundamentalmente bueno porque todo ente es portador del acto de ser que llamamos existencia. Con ello queda mentada la trascendentalidad del bien. La bondad es, en efecto, una propiedad trascendental. El bien es coextensivo con el ente y se diferencia de él nocionalmente. Que todo ente es bueno se muestra con esta elemental consideración. La existencia es ingrediente definitorio del ente en cuanto ente. Pero la existencia implica actualidad y por ella se define. Y la actualidad, según hemos visto, expresa perfectividad y perfección. Y la perfección es apetecible y tiene razón de bondad. En consecuencia, todo ente, en cuanto es ente, es bueno.

También es cierto que todo lo bueno es ente. Según acabamos de ver, el ente es bueno precisamente por la existencia. Mas si la bondad radica en el existir y la existencia es el acto del ente, nada bueno puede haber sin que sea ente.

Conclúyase, pues, que *ens et bonum convertuntur*. Trátase, empero, de una convertibilidad de orden material y no formal. No es lo mismo decir «ente» que decir «bueno». Tampoco es tautológica la expresión «ente bueno».

La entidad y la bondad difieren nocionalmente. El concepto de bondad añade a la noción de ente una relación de conveniencia al apetito. Y como se trata de una relación *de* razón fundada en la perfección de la existencia que formaliza al ente como *ente*, la bondad reside, en definitiva, en las cosas y debe expresar más propia y principalmente la entidad que la relación de conveniencia al apetito.

2. El mal como opuesto al bien. 1. Tiene el problema del mal una complejidad tan extraordinaria que desborda por muchas partes su tratamiento metafísico. Aquí, empero, tendremos que reducir su consideración a una perspectiva metafísica. No debemos caer en la tentación de pensar que la

metafísica del mal versa sobre el mal metafísico. Quienes se empeñan en dirigir la investigación a lo que llaman mal metafísico no reparan en que el mal se ha sustraído a su consideración cognoscitiva. Por eso unos van a parar a la finitud entitativa; otros, a la nada. Es el caso de Léibniz y el de Heidegger. Leibniz llama mal metafísico a la ausencia de perfección infinita en el ente finito, es decir, a la imperfección original de la criatura, consistente en su esencial limitación tal como se da en la naturaleza ideal encerrada en las verdades eternas que están en el entendimiento divino, independientemente de la divina voluntad³⁹. Heidegger va todavía más lejos al subrayar la negatividad característica de la existencia tal como se nos revela bajo el temple de la angustia. Orientada hacia su propia destrucción, la existencia es un «ser para la muerte». Una negatividad radical e irremediable viene a hacer del ser algo ontológicamente defectuoso, intrínsecamente malo por la limitación de una nihilidad constitutiva⁴⁰. No. La finitud no es el mal, aunque sólo con ella se conjugue; ni es el mal la nada aunque se conjunten para inmiscuarse en el ente finito.

La indagación metafísica del mal se inscribe directa e inmediatamente en el ámbito de la ontología. Por desmedrada que sea su entidad, el mal pertenece al ente ontológico. Ello no quiere decir que sólo a la ontología pertenezca el estudio metafísico del mal. Puede, por lo pronto, ser también competencia de la teología natural. El origen histórico de la palabra «teodicea» con que se nombra esa parte de la metafísica tuvo, como es sabido, mucho que ver con el mal. Pero es preciso entenderse. El mal no es el ente teológico ni está radicado en él. Hasta habrá que decir que no es por el ente teológico producido. Sólo, pues, indirectamente puede el mal ser indagado desde la teología natural. Es lo que hizo Leibniz intentando su «justificación de Dios». Y es lo que se sigue haciendo en los tratados de teodicea al pretender resolver las aporías que plantea la presencia del mal en el mundo en relación con determinados atributos de Dios, como la infinita bondad y la causalidad universal. También puede alcanzar importancia una gnoseología del mal, pero tampoco cabe en este lugar tal consideración. Debemos limitar, pues, el problema a una ontología del mal y circunscribir nuestra tarea al estudio de la razón de entidad que en él se encuentra para sorprender la modalidad peculiar con que la participa o realiza.

Ese cometido fundamental aloja en su seno cinco cuestiones en tomo a las cuales se sitúan toda la temática ontológica del mal. Las señalamos si-

« Cfr. *Ensayos de teodicea*, I, parágs. 20 y 21.

<4 Cfr? *Sein und Zeit*, págs. 235-236 y 283.

guiendo un orden sistemático. Versa la primera cuestión sobre la estructura entitativa del mal. En ella debe intentarse sorprender la existencia y determinar la esencia para examinar su conjunción, constitutiva de la entidad del mal. La segunda indaga la estructura esencial del mal para descubrir su formalidad propia y el sujeto en que radica. La tercera cuestión se hace cargo del proceso originador del mal e intenta descubrir la estructura básica que lo hace posible. En este orden es esencial el reconocimiento del ente finito como sustancia siempre abierta a nuevas determinaciones accidentales. Junto a dios, la posibilidad deyeccional, al acecho en lo finito. Y para el caso del hombre, el terrible poder, radicado en la naturaleza, de negarse a un comportamiento natural. La cuarta indaga la eficiencia manifestativa del mal. Se trata en ella de señalar, con la precisión que sea posible, la causa eficiente actualizadora del mal. Finalmente, la quinta cuestión versa sobre el sentido del mal. Sólo se habrá resuelto cuando se exprese la finalidad o teleología ordenativa del mal.

La sola lectura de esa compleja temática nos advierte hasta qué punto el problema del mal cruza la ontología entera rebasando la sección del ente trascendental, en cuyo nivel nos encontramos, para penetrar en las secciones del ente particular, en su estructura y dinamicidad. Sólo, pues, nos ocuparemos de aquellas cuestiones que pueden ser tratadas aquí. Aludiremos a las demás en la medida que resulte imprescindible. En definitiva, contemplaremos el mal en su oposición al bien según reza el epígrafe.

2. La primera cuestión que la ontología del mal debe abordar es, como quedó dicho, la de la entidad del mal. La posee, aunque raquílica y mermada. El mal no se encuentra constituyendo un orden entitativo autónomo. Nos topamos con él cuando indagamos en alguno de los cuatro ámbitos de la entidad. Nos referimos a los órdenes racional, real, moral y cultural. Las formas primarias del mal en cada uno de esos órdenes se trenzan, respectivamente, a estas denominaciones fundamentales: falsedad, mal propiamente dicho, pecado y fealdad. Ella nos está indicando la necesidad de una reducción de nuestro tema: la ontología del mal sólo puede ocuparse directamente del mal real. Untológicamente sólo nos encontramos con el mal cuando indagamos en el orden del ente real. Más en concreto, en el ámbito del ente particular o categorial. Dentro de él el mal no nos aparece como una realidad sustante y sustantiva. El mal es una realidad adjetiva o adherente. Con mayor rigor metafísica diríamos que el mal no es una realidad sustancial, sino algo que se inscribe en el dominio de los accidentes. Trátase de un ser accidental que resida en el ser sustancial de los entes finitos como en su propio sujeto de inhesión. El mal, pues, para

tener realidad exige al ente categorial como sujeto de sustentación o de inherencia. Por lo mismo, lo exige también su concepción « El mal no tiene un ser real por sí, es decir, independiente o absuelto del sujeto en el que necesariamente encarna al realizarse y del que, realizado* no se desprende más que anonadándose. El ente categorial, empero, puede existir sin que en él haya incidido ni incida el mal y puede ser concebido sin referencia alguna a semejante accidente. Y como de la conjunción del accidente y del sujeto no resulta ninguna naturaleza a la cual se pueda atribuir la intención de género o especie, debemos concluir que al hablar ontológicamente del mal no podremos referirnos a una tercera realidad que trascienda el orden accidental.

Embarcados ya en la aventura de determinar en qué consiste el mal, debemos comenzar advirtiendo que el conocimiento exhaustivo de la entidad exige una respuesta efectiva a la doble cuestión esencial y existencial. Esta última merece los honores de la prioridad. Se dirá, tal vez, que la existencia del mal se muestra con la evidencia de los hechos y que, en consecuencia, el problema ontológico gravita por entero sobre la determinación esencial correspondiente. Debe, empero, advertirse que no es lo mismo conocer que algo existe que conocer la existencia que lo caracteriza. Más aún, debiendo el modo de existir guardar congruencia con el modo de ser, explicar la existencia característica del mal facilita la comprensión ulterior de su esencia. A este efecto conviene registrar aquí que el mal existe como un fenómeno con realidad adjetivada en el ente finito, como una anomalía del ente particular. El mal posee mera existencia inherente y adjetiva. La existencia del mal es relativa, precaria, dependiente, como de prestado. No logra jamás ofrecérsenos como absoluta, esto es, absuelta y desligada del ente en el que encarna o del que aflora.

Tampoco tiene el mal esencia absoluta y completa. Esencialmente considerado, el mal no es un ser con forma sustancial. A lo más es forma accidental de otro ser. Por ser forma *de otro* ser no tiene el mal subsistencia propia; por ser forma *accidental* no tiene materia propia. Y ésta es la doble razón de que no pueda constituir una esencia sustancial ni resulte de su existencialización un ser sustantivo.

Para terminar de perfilar qué sea el mal en su misma realidad vamos a examinar la fluencia de sus dos elementos. Comencemos por reconocer que, como el mal mismo, sus dos principios entitativos son devenidos o producidos. El mal no es una realidad original, sino derivada. Mas todo lo derivado deriva de algo. Por el «algo» de que derivan la esencia y la existencia del mal nos preguntamos ahora. Piensan algunos autores que la

esencia deriva de la existencia. Defienden otros que la existencia deriva de la esencia. Juzgamos equivocados ambos pareceres. Universalmente hablando ni la esencia deriva de la existencia ni la existencia fluye de la esencia. La esencia devenida sólo de esencia puede devenir y la existencia derivada únicamente de existencia puede derivar. Mas adviértase también que ninguna realidad se produce de aquello que ella misma es. Dígase, pues, que cada cosa fluye de algo que *todavía* no es ella, pero que *ya* es en otro como real disposición para llegar a ser fluido o devenido. Resulta, por tanto, que la esencia del mal sólo de una esencia puede devenir. Mas no fluirá de la esencia del mal, sino de la esencia del ente finito. Por eso el mal no convierte al ente finito en una realidad diversa, sino que, conservándole en la misma realidad sustancial, le hace ser de *otra manera*. De aquí que el mal sea, desde el ángulo esencial, la maduración imperfectiva del ente finito. Y ello en la triple línea del modo, la especie o forma y el orden que ya señalara San Agustín. Según lo cual resultaría que el mal es la *inmoderación* o la *deformidad* o el *desorden* o las tres cosas a la vez con toda la variedad de posibles combinaciones. Por lo que se refiere a la existencia, debe decirse que el mal sólo de la existencia del ente finito puede proceder. Fluye, en efecto, de las reservas de actualidad, es decir, de los márgenes existenciales del ente particular. El mal se existencializa en el término mismo de la maduración imperfectiva del ente finito. Con nueva fórmula definitoria puede decirse que el mal es la actualización de las potencias accidentales imperfectivas inherentes en la esencia sustancial del ente finito.

3. El mal sólo puede ser entendido como un cierto ser secundario imperfectivo del ente finito. Visto desde éste, o lo que es igual, desde las condiciones de su efectividad, el mal más que un «ser» es un «tener». Y precisamente el «tener» imperfectivo de un sujeto. Mientras el bien, como la perfección y la existencia, es un don, el mal como la imperfección y la privación, parece más una deuda.

Estamos ahora en condiciones de examinar el mal en oposición al bien. Interesa determinar el tipo de oposición de que se trata. Por lo pronto parece claro que el mal no se opone al bien con oposición contradictoria. Hemos examinado más atrás el tipo supremo de oposición contradictoria: es la existente entre el ente y su negación pura y simple. Pero el mal no consiste en la pura negación del bien. La carencia meramente negativa no tiene razón de mal; de otro modo habría que decir que la nada es el mal y que todo ente finito es malo ya que no tiene toda la perfección posible e

implica alguna negación⁴¹. La mera inexistencia no es mal alguno ni se puede llamar malo a un ente por el simple hecho de no tener las perfecciones de otros. No es un mal del hombre no ser caballo ni ángel. Tampoco decimos que un árbol es ciego en razón de que no ve. Pará ser ciego no es suficiente carecer de vista. Una simple negación no da cuenta de la ceguera ni de mal alguno.

El mal se opone al bien con oposición que se denomina *privativa*. En la privación interviene una afirmación que, no por implícita o sobreentendida, deja de estar perfectamente definida y hasta comprobada. Siguiendo con el ejemplo anterior, es ciego el sujeto que, debiendo ser vidente, no ve. Hay en él cierta anomalía consistente en que no se realiza normalmente una ley de su esencia y deja insatisfecha una exigencia de su naturaleza. Mientras el simple no-vidente carece de ojos, el ciego tiene ojos que no ven. Hay en él algo más que una carencia o pura negación: es la efectividad de su falta, la realidad de su defecto. La ceguera, en una palabra, es la privación de la vista. Análogamente, el mal es la privación del bien en el sujeto apto por naturaleza para tenerlo. Adviértase, empero, que el mal no puede privar de todo el bien ni consumir la existencia del sujeto. Sería íntegro y absoluto y se destruiría a sí mismo. El mal es privación del bien que se le opone. Indicamos ya que el bien finito está constituido por el modo, la forma y el orden. Vuelve, pues, a ponerse de relieve que el mal es la inmoderación, la deformidad y el desorden.

3. El principio de conveniencia. 1. Sobre la trascendentalidad de la bondad se funda inmediatamente el principio de conveniencia o de bien. Se han propuesto diversas fórmulas de este primer principio. Registremos algunas : «el bien es superior al mal»; «el ser es mejor que el no ser»; «existir es ser amado»; «el bien se ha de hacer y el mal se ha de evitar». También se ha expresado bajo la forma del llamado principio de finalidad que puede formularse doblemente: «la potencia es por el acto», y «todo agente obra por un fin».

El principio de finalidad es como una concreción del principio de conveniencia a la explicación científica de la dinamicidad del ente. Guardan entre sí una relación análoga a la que mantienen los principios de causalidad y de razón suficiente. Ambos principios —de eficiencia y de

41 «Remotio boni negative accepta, mali rationem non habet: alioquin sequeretur quod ea quae nuDo iP°do sunt, mala essent: et iterum quod qualibet res esset mala, ex hoc quod non habet bonum alterius rei, utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capreae. vel fortitudinem leonis» (I, q. 48, a. 3).

finalidad— serán estudiados en la sección tercera de este volumen al tratar de las causas eficiente y final.

Razones de otro tipo nos aconsejan descartar aquí el tratamiento de la fórmula «el bien se ha de hacer y el mal se ha de evitar», que es la aplicación del principio de conveniencia al orden moral. No negamos el carácter primario y universal del principio *bonum est faciendum, malum vitandum*. Por el contrario, lo afirmamos decididamente. Sostenemos, en efecto, que así como en el orden especulativo el principio de contradicción ocupa el primer lugar, en el orden de la volición práctica el principio *hay que hacer el bien y evitar el mal* goza de primariedad entre todos los principios reguladores de la acción. Con ello ambos órdenes se distinguen para armonizarse en unidad superior. Todo conocimiento confluye en la noción de ente y toda volición se ordena al concepto de bien. Pero tenemos mostrado que ente y bien, aunque nocionalmente distintos, son fundamentalmente idénticos. Ha quedado también establecido que el ente sólo en el bien se constituye y afirma, mientras que en el mal se vacía y se niega. Surge de ahí una clamorosa exigencia de entrega al bien y de apartamiento del mal. Es preciso darse al bien y realizarlo y negarse al mal y evitarlo. Se nos impone con exigentes urgencias realizar todas las posibilidades del bien y al mismo tiempo hacer imposibles las eventualidades del mal. La existencia parece cruzada por una ley de liberación del mal y de tendencia al bien.

Pero aquí no se trata de esto. La ontología sólo puede ocuparse de los principios primeros de la razón especulativa. La disquisición anterior nos ha servido para encontrar la fórmula del principio de conveniencia que debe ser preferida. La razón última de que haya que hacer el bien y deba evitarse el mal se encuentra precisamente en la superioridad del bien sobre el mal, en la pesantez ontológica del ser y la inconsistencia del no ser en la amabilidad y perfección del existir. Las tres fórmulas primeras se mantienen en el plano especulativo. En definitiva, nos quedamos con la primera: «el bien es superior al mal». Y así permanecemos fieles a nuestro propósito reiterado de encontrar el fundamento inmediato de los primeros principios ontológicos en alguna propiedad trascendental.

2. El principio de conveniencia así entendido y formulado es inmediatamente **evidente** para quien conozca los términos que lo enuncian. Y si alguien negara su verdad podría mostrársele esa evidencia y argumentarle en función del principio de contradicción que, como ya hemos observado, goza de prioridad absoluta entre todos los principios ontológicos.

La verdad del principio de conveniencia resulta, en efecto, de la misma definición del bien como aquello que todas las cosas apetecen y es término de todas las tendencias. Que sólo el bien es apetecible y termina toda tendencia resulta evidente por mero análisis de los términos. De la misma manera que todo conocimiento se ordena a «algo», es decir, a un ente, todo apetito tiene que apetecer «algo» que sólo puede ponerse en el bien. Como el mal no es un ser, sino privación de ser, no puede ser apetecido. Toda tendencia tiene que ordenarse necesariamente al bien, porque el mal no es fin alguno. Como señaló Aristóteles, «todo sucede en orden al bien». Una tendencia o un apetito que tuvieran como término el mal carecerían de término. Y como la tendencia o el apetito recibe su especificidad, es decir, su determinación y su esencia precisamente del término que es su meta o su fin, al orientarlos al mal perderían su esencia y su entidad. En una palabra, serían y no serían. Es decir, la contradicción los devoraba. El principio de contradicción prohíbe la apetencia del mal como tal.

El bien está incardinado en el ser y el mal en la falta del ser. Por ello el bien es apetecible y el mal no. Por ello igualmente el bien es preferible al mal. Y esta, preferencia está fundada en que el bien es mejor que el mal. Emparentado con el ente el bien es superior al mal aliado del no ser.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Metafísica*, V; interesan también las tres *Éticas*: SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, lib» 1, c. 32; *De Trinitate*, lib. 8, c. 3; *Confesiones*.—SANTO TOMÁS, *De Ventóte*, q. 21; *De malo*; *I contra Gentes*, c. 37 y sigs.—SUÁREZ, *Disp. met.*, X-XI.—JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, I, q. 6, disp. 6.—P. HABERUN, *Das Gute*, 1926.—W. D. ROSS, *The Right and the Good*, 1930.—A. E. TAYLOR, *The Problem of Evil*, 1931.—A. RYCKMANS, *Le problème du mal*, 1933.—L. LAVELLB, *Le mal et la souffrance*, 1940.—P. SIWEK, *Le problème du mal*, 1942.—¹CH. WERNER, *Le problème du mal dans la pensée humaine*, 1946.—V. JANKLEVITCH, *U mal*, 1948.—D. SERTILLANGES, *Le problème du mal*, 2 vols., 1948-51.—Varios, *Semanas españolas de filosofía*. II, *El problema del mal*. 1955.—R. VERNCAUX, *Problèmes et mystères du mal*, 1956.

LA CONTRACCIÓN DEL ENTE A SUS INFERIORES

PROEMIO

1. Hemos considerado hasta aquí el ente en sí mismo. Logramos con ello un conocimiento actual de su existencia y de su naturaleza, de sus propiedades y de sus leyes. Se nos ha ofrecido como la noción primera de cuantas posee el entendimiento. El ente encuéntrase nocionalmente constituido por dos aspectos correlativos y estructurados que lo definen como «lo que es». Semejante noción parece corresponder a la determinación más universal de las cosas. Se apunta con ello a un orden muy distinto de cuestiones. Trátase, en efecto, de mostrar que esta noción universalísima tiene, respecto de sus inferiores, un comportamiento especial entre todas las ideas universales. Queremos examinar la virtualidad del ente al compararlo con los sujetos a que se puede extender y aplicar. Veamos cómo se plantea el nuevo problema.

El ente es, por lo pronto, una noción dotada de la mayor extensión que puede concebirse. Todo se encuentra en la realidad referido al ente. La multiplicidad y diversidad de las cosas parecen unificarse en la noción común de ente. El ente se predica de todas las realidades. ¿Por qué de todas? ¿Cómo se predica? Los lógicos llaman universalidad a la propiedad que tienen los conceptos en su referencia a muchos sujetos. Es una *unidad* referida a *muchos*. La universalidad del ente debe tener una modalidad especial, ya que la unidad que debe realizar hállase referida a *todos*. Partamos de un ejemplo. Supongamos que el género animal estuviese dividido en dos grandes especies: la de los racionales y la de los irracionales. Todos los animales pertenecen al género animal y se dividen en dos especies por intervención de las diferencias racional e irracional. Estas diferencias no están contenidas actualmente en el género. El animal como tal no es racional ni irracional. Debe decirse, en consecuencia, que un género se contrae a sus especies por las diferencias que pueden advenirle. La diferencia específica, como acto diversificador, se añade exteriormente al principio de unidad que constituye el género. Nada de esto sucede en el caso del ente. Tenemos ahora una multiplicidad de entes diversos. Con la noción de ente pretendemos representarlos a todos. Una piedra, un árbol, un perro, un hombre son entes. También lo son un peso, un color, un sonido, un pensamiento. Un mismo atributo conviene a realidades de diverso modo de ser. En la noción de ente hay entrañada una diversidad que se acusa con mayor fuerza al considerar que también puede atribuirse a un objeto trascendente como Dios. ¿Qué es, pues, lo que en definitiva diferencia al ente cuando lo atribuimos a tan diversos objetos? ¿Será también ahora una

diferencia exterior, es decir, añadida al ente desde fuera? Evidentemente, no. Si esta diferencia no está contenida en el ente, esto es, si no le pertenece y no es ente sería nada, y la nada no puede diferenciar. Las diferencias del ente deben también ser ente o, al menos, deben pertenecerle e incluirse en él. Entonces, ¿cómo podrán ser, al mismo tiempo, diferencias? Estas dificultades nos conducen a reconocer un comportamiento en el ente muy distinto del advertido en el género respecto de sus especies. Para el género hay diferencias reales que lo contraen. No hay ahora diferencias que puedan contraer al ente exteriormente. Esto nos hace sospechar que ni el ente es género ni los entes son especies. La universalidad del ente es de una modalidad especial. Se llama *trascendentalidad*. Con su estudio daremos solución al primer aspecto de nuestro problema.

2. De la propiedad que se llama universalidad derivan los lógicos la que denominan predicabilidad. Porque el universal es uno en muchos puede predicarse de muchos. Parece natural que siendo la universalidad del ente de un tipo especial hasta el punto de merecer un nombre peculiar, también ahora su predicabilidad tendrá, una modalidad particular que se va a llamar *analogía*. Para resolver la cuestión de la predicabilidad del ente se ofrecen tres posibilidades que han sido históricamente realizadas. Si se acentúa demasiado la unidad del ente a expensas de la diversidad de los entes se ingresa en la vía de la univocidad y se corre el riesgo de caer en el monismo. Si, por el contrario, acentuamos de tal forma la diversidad que comprometemos la unidad, recorreremos el camino de la equivocidad hasta ir a parar al pluralismo absoluto. Sólo la doctrina de la analogía que escinde la noción de ente y, sin salir de ella, la articula, parece mantener el equilibrio y superar el dilema del monismo y el pluralismo absolutos para alcanzar un estructurado pensamiento metafísico. Con el estudio de la analogía se dará cumplida solución al problema planteado.

Todo ello está aconsejándonos la división del capítulo en los dos artículos siguientes:

1. ° La trascendentalidad del ente.
2. ° La analogía del ente.

ARTÍCULO I.—LA TRASCENDENTALIDAD DEL ENTE

1. Universalidad genérica y trascendental. 1. Ya quedó señalado que la universalidad significa unidad referida a muchos. Esa unidad de comunidad es al mismo tiempo consecuencia de la abstracción y principio diferenciador de la universalidad. Volvamos al ejemplo registrado en el proemio del capítulo.

Comparábamos allí la universalidad estricta de un concepto genérico con la trascendentalidad propia del ente. Observemos, en primer término, que mientras la unidad genérica comprende a un repertorio determinado de entes, la unidad trascendental abarca a todos sin excepción posible. De esta extensión sin límites proviene precisamente el nombre «trascendental». Del latino *transcendo*, compuesto de *trans* (= más allá) y *scando* (= subir, escalar), significa, en efecto, lo que se extiende más allá de todos los límites. Los escolásticos llamaban trascendental al concepto que se extiende a todas las cosas y, por tanto, puede predicarse de ellas. En este sentido tomamos aquí la palabra. Mientras el universal propiamente dicho se refiere a una determinada naturaleza, el trascendental supera los límites de todas las categorías.

2. Precisemos ahora las diferencias entre la universalidad más amplia del género y el trascendental. La primera puede encontrarse en la perfección de la unidad presente en el género y ausente en el trascendental. Resultado de una abstracción perfecta, la unidad genérica es asimismo una unidad perfecta. Derivada, empero, de una imperfecta abstracción, la unidad trascendental es imperfecta.

En segundo lugar, la unidad trascendental contiene a los inferiores de una manera actual, aunque confusa e implícita; los inferiores están efectivamente contenidos y acumulados en la noción trascendental. La unidad genérica, en cambio, no contiene a los inferiores de una manera actual; las especies están en el género, a lo sumo, de un modo potencial.

Se desprende de ello, en tercer lugar, que la unidad trascendental se contrae a los inferiores por explicitación de lo implícito o distinción de lo confuso, es decir, por una mayor clarificación y expresión. La unidad genérica, en cambio, se contrae a sus inferiores por agregación extrínseca de ciertas diferencias específicas que se componen metafísicamente con el principio potencial correspondiente. Todavía más: mientras la unidad trascendental debe contener implícitamente con lo común a todos los inferiores lo propio de cada uno, la unidad genérica debe comprender sólo lo común a las especies y no lo peculiar de las mismas.

Con ello estamos en condiciones de indagar si la noción de ente se inscribe en el dominio de los universales genéricos o es un modo trascendental.

2. El ente es un trascendental. 1. Los caracteres de la unidad genérica tal como quedaron expuestos, nos están advirtiendo que no pueden ser realizados por la noción de ente. Ésta parece más bien verificar las propiedades del trascendental.

Sin embargo, se han producido determinadas teorías metafísicas a lo largo de la historia que nos exigen un examen algo pormenorizado de la cuestión. Veamos, en primer lugar, la posición de Duns Escoto y de los escotistas. Hemos examinado más atrás la concepción escotista del ente. La relación del ente a sus inferiores es muy peculiar. Aunque éstos, en lo que tienen de propio» no sean ciertamente nada, tampoco son rigurosa y formalmente entes*. La infinitud y la finitud, la aseidad y la abalidad no son entes si la entidad se toma en sentido formal. La formalidad del ente no está contenida en la infinitud ni en la finitud, en la aseidad ni en la abalidad. Lo mismo sucede con cualquiera propiedad o diferencia de los distintos inferiores del ente. El ente no puede predicarse formalmente de sus inferiores. Aunque el ente y sus diferencias no sean cosas distintas, son formalidades que de tal modo se distinguen entre sí que difieren *formaliter a parte rei*. Ello no significa que el ente sea un género. Escoto defiende con toda energía la no genericidad del ente. No por falta de comunidad, sino por sobra de ella. El ente de que el metafísico se ocupa no es ninguno de los universales que el lógico denomina predicables. Hasta debe decirse que de la misma manera que el ente no es género, tampoco son diferencias específicas formalidades tales como «finito» e «infinito». Son «modos intrínsecos» de una misma realidad. El concepto de ente no es de suyo positivamente infinito de tal forma que incluya la infinitud; tampoco es finito positivamente y, por ello, no incluye la finitud. El ente es indiferente a lo finito y a lo infinito. Sin embargo, resulta en esta doctrina muy difícil y hasta imposible entender la trascendentalidad del ente. Ésta debe parecer también en el análisis escotista. Las propiedades que registramos en la trascendentalidad no se cumplen en el concepto escotista del ente. Por ejemplo: no se predica formalmente de los inferiores (en rigor, lo que se predica de Dios es el «ente infinito», y de la criatura, el «ente finito»); la unidad del ente es absolutamente perfecta, pues abstrae perfectamente de sus diferencias; el ente sólo puede contener a los inferiores de una manera potencial, y, finalmente, sólo puede designar lo que es común a todos los entes y no lo propio y peculiar de cada uno de ellos. Nos encontramos en muy extraña situación: el ente no es un género, pero sus respectivas características son coincidentes. El ente prescinde las formalidades que, empero, se identifican en el sujeto real que pueden constituir. ¿No estaremos ante un producto de la imaginación más bien qtt® ante un hallazgo del entendimiento?

Todavía se ha atentado contra la trascendentalidad del ente de otros modos muy distintos. Espinosa ha interpretado el ente como la unidad de toda la realidad en identidad con Dios, del que deriva toda la multiplicidad de los seres. Distingue cuatro tipos de ser, que llama *ser de esencia*, *ser de existencia*,

ser di idea y ser de potencia. «El *ser de esencia* no es otra cosa que la manera de estar comprendidas las cosas creadas en los atributos de Dios; el *ser di idea se* dice en tanto que todas las cosas están contenidas objetivamente en la idea de Dios; el *ser de potencia* se dice por relación al poder de Dios, qq^e le ha permitido, en la libertad absoluta de su voluntad, crear todo lo que no existía aún; en fin, el *ser de existencia* es la esencia misma de las cosas fuera de Dios y considerada en sí misma»⁴². Ninguno de estos tipos de ser puede distinguirse en la unidad simplicísima de Dios, pues «no concebimos que Dios haya estado en potencia en otro ser y su existencia como su entendimiento no se distinguen de su esencia»⁴³. Algo semejante acontece en la concepción de Hegel. Tras la identificación del orden lógico con el ontológico y arrancando de un comienzo absoluto en el puro ente, construirá una gigantesca teodicea en la que la Idea en sí (logicidad) se pone fuera de sí (naturaleza) para tornar de nuevo a sí (espíritu).

2. Frente a tales teorías, pretendemos mostrar aquí la trascendentalidad de la noción de ente. Aún advertiremos que en el modo concreto de explicarla se han hecho clásicas las opiniones de Cayetano y de Suárez. Para Cayetano, el término ente designa un concepto subjetivo numéricamente uno y representativamente múltiple. También es múltiple el concepto objetivo de ente por cuanto contiene actualmente a todos y a cada uno de los inferiores, bien que ligados por el vínculo de la proporcionalidad⁴⁴. Resulta, pues, que el concepto objetivo del ente es absolutamente múltiple y relativamente uno⁴⁵. De aquí que las diferencias constitutivas de los inferiores están contenidas en acto, aunque implícitas y confusas, en el concepto de ente.

Suárez, por el contrario, acentúa la unidad del concepto del ente. El concepto formal es uno, porque una es la razón que notifica. A este concepto formal responde un concepto objetivo estrictamente uno, que contiene los inferiores sólo indeterminadamente en cuanto conviene en el ser⁴⁶. En el concepto objetivo del ente se contienen las diferencias, no actualmente, sino en potencia de predicación o de determinabilidad por modo de mayor expresión⁴⁷.

⁴² *Cogitata metaphysica*, c. 2.

⁴³ *ibid.*

⁴⁴ «Este concepto numéricamente uno en la mente según el ser subjetivo, es analógicamente múltiple según el ser representativo. Y no representa una sola naturaleza, sino que, además de lo que representa determinadamente (y por lo que ha sido impreso), representa implícitamente a las restantes naturalezas semejantes a ésta según aquello en lo que son proporcionalmente semejantes» (*De conceptu entis*, n. 3).

⁴⁵ «El uno proporcional no es uno *simpliciter*, sino muchos, semejantes según la proporción» (*De nominum analogía*, c. 5).

⁴⁶ «Digo, en primer lugar, que al concepto formal del ente responde un concepto objetivo adecuado e inmediato que no significa expresamente ni la sustancia, ni el accidente, ni a Dios, ni a la criatura, sino que significa todas esas cosas como si fueran una sola, a saber, en cuanto son de algún modo semejantes entre sí y convienen en ser» (*Disp. met.*, II, s. 2, n. 8).

* «Esta contracción o determinación del concepto objetivo del ente a sus inferiores no se ha de entender a

Las concepciones cayetanista y suarista sobre la trascendentalidad del ente no son tan radicalmente contrapuestas que impidan toda posibilidad de acercamiento y conjunción. Si bien se observa, están formuladas desde dos perspectivas diferentes, pero legítimas. Cayetano se ha fijado preferentemente en la acepción participial del ente. Suárez ha enfocado la misma cuestión considerando el ente como nombre.

Desde esta última perspectiva parece claro que la unidad absoluta del ente está asegurada. Al ente nominalmente tomado le es insuficiente la unidad relativa o proporcional que Cayetano se esfuerza en defender. Mas la unidad absoluta del ente como nombre no se opone al hecho de que los inferiores estén contenidos actualmente en su concepto. Expresando el ente como nombre directamente la esencia, la unidad que le es propia tiene que ser la de algo común a todas las esencias, es decir, la inteligibilidad o, si se quiere, la aptitud para existir. Parece natural que en esta unidad se incluyan actualmente todas las diferencias por ser, asimismo, inteligibles y aptas para existir. Entonces, la unidad será absoluta, como quiere Suárez, pero confusiva, según desea Cayetano.

Cosa distinta sucede en el ente tomado como participio. Se atiende ahora directamente al acto de existir que, en cuanto ejercido, exige un juicio para ser captado. Por tanto, un sujeto —la esencia— y una posición del acto mismo de existir —la existencia—. Se comprende fácilmente que lo que de común hay en los entes así entendidos no es precisamente la esencia, que es distinta en cada uno, ni la existencia, que es propia de cada cual; habrá que buscar esa unidad y comunidad en la proporción de las esencias a sus respectivas existencias. Esta unidad de proporcionalidad explica con la perfección que exige Cayetano la actual continencia de las diferencias en la noción del ente.

BIBLIOGRAFIA

A las obras y lugares citados en el artículo agréguese los tratados y cursos de metafísica de autores como J. Gredt, J. Jolivet, J. Iturrioz, en los que se plantea la cuestión de la trascendentalidad del ente.

ARTÍCULO II.—LA ANALOGÍA DEL ENTE

modo de composición, sino sólo a modo de una más expresa concepción de algún ente contenido bajo el ente» (*Disp. met*, II, s. 6, n. 7).

1. El concepto de analogía. 1. Antes de entrar en el problema de la predicabilidad analógica del ente debemos determinar, aunque sea con brevedad, el concepto de analogía expresando la definición y la división de la misma.

La noción de analogía puede ser indagada en una búsqueda deductiva. El universal puede contraerse a los inferiores de triple manera: según una razón estrictamente idéntica, según una razón completamente diferente y según una razón que es en parte la misma y en parte diferente. La atribución idéntica de una misma razón universal a varios sujetos se llama *univocación*; la atribución de una razón universal en sentidos completamente diversos al pasar de un sujeto a otros recibe el nombre de *equivocación*; finalmente, la predicación de una razón universal en sentidos que en parte son idénticos y en parte diversos se denomina *analogía*. De aquí que el término unívoco, como «hombre», se relacione a sus inferiores siempre con la misma significación; el término equívoco se predica de las cosas a las que se atribuye con significaciones enteramente diversas; tal, por ejemplo, la palabra «gato», cuando se dice de un animal y de un instrumento. El término análogo se dice de sus inferiores con una significación parcialmente semejante y parcialmente diferente. Tal es el caso de la palabra «sano» atribuida al animal, a la medicina o al color.

Se ve, pues, que la analogía es un modo de atribución lógica intermedia entre la univocidad y la equivocidad⁴⁸. Por intermedia, la analogía debe participar de la univocidad y de la equivocación. Mas no puede participar por igual y del mismo modo. Lo prohíbe el hecho de la contrariedad entre univocidad y equivocidad. Sería absurdo afirmar que un término análogo se predica de dos sujetos con una significación que fuese *simpliciter* la misma y *simpliciter* diversa. Y sería insuficiente si tal predicación fuese *secundum quid* la misma y *secundum quid* diversa. La participación que buscamos debe, pues, ser desigual. Pero, entonces, o se acerca más a la univocidad o está más próxima de la equivocidad. Queremos decir que el término análogo tendrá una significación *simpliciter* la misma y *secundum quid* diversa o, por el contrario, será *simpliciter* diversa y *secundum quid* la misma. La primera de esas posibilidades no puede ser admitida, ya que la analogía quedaría absorbida en la univocidad y confundida con ella. La razón análoga deberá ser, pues, *simpliciter* diversa y *secundum quid* la misma. Lo cual puede ser puesto de relieve muy fácilmente. La analogía implica cierta desviación de la univocidad

ⁱ Cfr. *In XI Metaph.*, lect. 3, n. 2.197. 0

que debe poseer una unidad esencial siempre idéntica a sí misma. Pero toda desviación de la unidad esencial debe producir una diversidad absoluta. Sucede a la unidad esencial lo que Aristóteles expresaba de los números; como en éstos la mera suma o resta de la unidad los cambia de especie, así la más mínima agregación o sustracción de notas esenciales producirá la diversidad esencial o absoluta. Dígase, en consecuencia, que la analogía es la predicabilidad en que la razón significada por el término universal es absolutamente diversa y en cierto modo la misma.

2. Con la definición que acabamos de obtener podemos entrar en el tema de la división de la analogía. Huyendo de la minuciosidad que implicaría una división exhaustiva reparamos únicamente en las clases más generales. La razón análoga, calificada de *simpliciter diversa*, puede, en primer lugar, encontrarse realizada intrínsecamente en todos los analogados. La analogía se llama entonces de causalidad formal intrínseca. Pueden darse dos casos, según que se trate de una forma absoluta, aunque graduada (*analogía de atribución intrínseca*), o de una forma proporcional con significación propia en todos los analogados (*analogía de proporcionalidad propia*) o con significación propia en uno y metafórica en los otros (*analogía de proporcionalidad metafórica*). Pero puede también —y es el segundo caso general— la razón análoga encontrarse realizada intrínsecamente en uno sólo de los analogados y en los demás denominativamente. La analogía se llama entonces de causalidad extrínseca, es siempre de atribución y se divide según la causalidad eficiente, material, final y ejemplar.

Se percibirán mejor los diversos tipos de analogía en el siguiente esquema:

La razón análoga se encuentra realizada intrínsecamente:

- | | |
|---|--|
| 1) En todos los análogos | <i>analogía según la causalidad formal intrínseca.</i> |
| a) con una forma absoluta aunque graduada | <i>analogía de atribución intrínseca.</i> |
| b) con una forma proporcional ... | <i>analogía de proporcionalidad.</i> |
| a') con significación propia en todos | <i>analogía de proporcionalidad propia.</i> |
| b') con significación propia en uno y metafórica en los otros | <i>analogía de proporcionalidad metafórica.</i> |
| 2) en uno solo y en los demás denominativamente | <i>analogía según la causalidad extrínseca, siempre de atribución.</i> |

2. La analogía del ente. 1. Después de lo que llevamos dicho en todo

lo que precede de este capítulo, podemos afirmar resueltamente que la noción de ente sólo puede ser analógica y en modo alguno unívoca ni equívoca. La noción de ente no es, por lo pronto, una noción unívoca. No se estructura y diferencia a la manera de un género. El univocismo sólo puede conducir al monismo. Si «ente» significa lo mismo y de la misma manera, si siempre que lo atribuimos a los sujetos lo hacemos en idéntico sentido y nuestro decir está fundado, no podría haber diversidad específica, distinción numérica ni diferencias individuales. Pero estas diferencias, como las distinciones y las diversidades, saltan a la vista. Nadie confunde a un álamo con un borrico, ni a su mujer con la del vecino, ni a sí propio con su peso. Para borrar estas diferencias y declarar que todo es uno y lo mismo, sería preciso colocarse en la perspectiva metafísica del monismo. Por debajo de la distinción física de las cosas, sosteniéndola inclusive, se da la más rigurosa identidad metafísica. Fuera del ente, o de la sustancia, o de la naturaleza, o de Dios, sólo se dan «modos» del ente, pero no los entes. Tal es el caso de Espinosa. La atribución unívoca del ente es el fundamento de la unicidad de lo real y del monismo metafísico. Y si se dijera con Duns Escoto, que las modalidades del ente son exteriores a su noción, no se ve lo que tales modalidades puedan significar ni cómo dividan al ente, salvo que se trate de verdaderas diferencias específicas. Pero ello implicaría hacer del ente una noción genérica cuyos inconvenientes fueron ya analizados en el artículo anterior.

2. Tampoco puede ser la noción del ente puramente equívoca. Estaríamos no ante una noción con un contenido significativo, sino ante una palabra que sería mera palabra que no correspondería a ninguna realidad. El equivocismo se sitúa en el extremo del univocismo, como antípoda suyo. Su consecuencia última hay que buscarla en el pluralismo absoluto o, mejor aún, en el escepticismo. Defendía el univocismo no sólo la unidad nocional del ente, sino también la unicidad de su concepto. Rechaza ahora el equivocismo toda unidad conceptual. Sólo queda la unidad de la palabra mentando una pluralidad indefinida de conceptos sin vinculación alguna. Si antes se borraban las diferencias entre las cosas, se borra ahora toda comunidad entre las mismas. De la unicidad de la naturaleza se ha pasado a la mera coexistencia de naturalezas diversas. El monismo cede el puesto al pluralismo absoluto. Pero entonces todo raciocinio y hasta cualquier juicio de alcance universal debe perecer. Ni siquiera la realidad singular, pero cambiante y móvil, podría ser conocida. El pluralismo se ve abocado al escepticismo universal.

Las diferencias entre los entes prohíben la univocidad; las semejanzas entre los mismos obligan a rechazar la equivocidad. Sólo la analogía del ente puede

tener en cuenta tales semejanzas y diferencias. Sólo la igual desigualdad de los sentidos de la noción analógica contiene, de modo unificado y diferenciado, las diversas modalidades del ente.

3. Debe decirse, pues, que el ente es análogo. La analogía, superadora de los extremismos del univocismo puro y del puro equivocismo, es la clásica solución del problema de la predicabilidad del ente. Frente al romanticismo y al escepticismo puso García Morente en la doctrina de la analogía la nota primordial del clasicismo filosófico. «La historia de la filosofía nos muestra notorios ejemplares de sistemas en los que esas dos posiciones (de la univocidad y de la equivocidad) con sus principales consecuencias están perfectamente realizadas. Tenemos la actitud de los monistas, idealistas, materialistas, que sostiene la univocidad del ser. Son los románticos de la filosofía, los que sólo tienen ojos para lo común e idéntico de los seres y no perciben, no reconocen lo diferencial y diverso. En la antigüedad, por ejemplo, Parménides, Demócrito; en la edad moderna, los idealistas o panteístas, Descartes, Espinosa, Kant, Hegel. Frente a esta estirpe de pensadores románticos encontramos el grupito reducido de los que se aferran a la equivocidad del ser; para éstos, la palabra o concepto de ser, siendo equívoca, se refiere, cada vez que se pronuncia, a algo totalmente distinto, y cambia totalmente de sentido cada vez que se emplea. Para éstos, principalmente, no puede haber conocimiento ni ciencia alguna. Son éstos en la antigüedad Heráclito, los escépticos; en la época moderna, Hume, y en cierto sentido el filósofo francés, tan respetable por otras razones, Bergson»⁸. Continúa García Morente describiendo el origen y establecimiento de la doctrina de la analogía así: «Ya la filosofía antigua anterior a Aristóteles había percibido con toda claridad las dificultades inextricables en que se enreda el pensamiento si adopta la actitud monista y romántica o la actitud escéptica de un pluralismo irracional. El esfuerzo por hallar una nueva actitud fue, en ⁴⁹ realidad, el que engendró en Grecia el pensamiento filosófico clásico. Ni Parménides ni Heráclito, ni panteísmo ni escepticismo. Sócrates inaugura un nuevo modo *de* pensar, que Platón perfecciona y que Aristóteles lleva a su más alta forma. El ser no es ni unívoco ni equívoco, es análogo. ¿Qué quiere decir, pues, la analogía del ser? Quiere decir que el ser tiene distintas significaciones; pero que son distintas no enteramente, sino sólo en parte. El ser, dice Aristóteles, se dice de muchas maneras; hay diversas modalidades de ser, aun cuando por debajo de todas ellas permanece la unidad del ser en cuanto tal. Esa unidad del ser, eso que hay de común entre los seres, no los convierte a todos en uno solo

49 Tomás de Aquino, en *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, 1943, pág. 133.

hasta el punto de hacer unívoco el concepto de ser; pero tampoco hace de cada uno un objeto totalmente distinto de los demás, hasta el punto de establecer entre ellos una diferencia total que conduciría a la imposibilidad del conocimiento. Aristóteles puso en Grecia las bases fundamentales de una teoría de la analogía del ser»⁵⁰. Debe decirse incluso que pone estas bases como una exigencia de la posibilidad y unidad de la metafísica: «La ciencia del filósofo es la ciencia del ser, en tanto que ser en todas estas acepciones y no desde un punto de vista particular. El ser no tiene una significación única, sino que se entiende de muchas maneras: si sólo hay analogía de nombre y no hay en el fondo un género común, el ser no es del dominio de una sola ciencia, pues que no hay entre las diversas clases de seres unidad de género; pero si hay entre ellas una relación fundamental, entonces el estudio del ser pertenecerá a una sola ciencia* Lo que hemos dicho que tenía lugar respecto de lo medicinal y de lo sino, se verifica igualmente al parecer en cuanto al ser»^{51 52}. La tesis aristotélica de la analogía será recogida y desarrollada por Santo Tomás. García Múrente sigue observando cómo «en esta posición tan neta y precisa se documenta por modo ejemplar el clasicismo de Santo Tomás. El primero de los caracteres que enumerábamos de un espíritu clásico lo hallamos en Santo Tomás llevado a su más alto grado. La realidad, para él, no es ni una única estructura óptica ni una infinita diversidad de objetos incognoscibles, sino un sistema de modos del ser que permiten al intelecto llegar al conocimiento de lo propio individual sobre la base de lo específico y genérico. La mirada de Santo Tomás, pasando sobre lo estrictamente individual en las cosas, busca lo típico y común a grandes grupos de seres, pero sin perderse, como el romanticismo filosófico, en la infinita lejanía de una intuición idealista que pone una identidad absoluta en lugar de la diversidad ordenada e inteligible»ⁿ. Comentando, en efecto, el Angélico el pasaje citado de Aristóteles, defiende la analogía del ente situándola entre la univocidad y la equivocidad: «En los términos unívocos el nombre se predica de diversos individuos según una razón totalmente idéntica; así, por ejemplo, «animal» predicado del caballo y del buey, significa una sustancia animada sensible. En los términos equívocos, empero, se predica el mismo nombre de diversos individuos según una razón totalmente diversa; como se patentiza con el término «can» predicado de una constelación y de cierto animal. En los términos mencionados (en los análogos), el mismo nombre se predica de diversos sujetos según una razón en parte idéntica y en parte diversa. Diversa, en efecto, en cuanto a los diversos

⁵⁰ id. págs. 113-134.

» *Metafísica*. Ib. XI. c. 3.

« *Id.*, pág. 134

modos de relación; idéntica en cuanto a aquello a lo que se hace relación. El ser signo de algo y el ser esa realidad es diverso, pero la salud es una. Por eso se dicen análogos, porque están proporcionados a uno. De modo semejante sucede con la multiplicidad del ente. El ente absolutamente considerado es lo que en sí tiene el ser, es decir, la sustancia. Otros, empero, se llaman entes porque son algo de lo que es en sí; por ejemplo, la pasión o el hábito o algo semejante. La cualidad se dice ente no porque sea en sí, sino porque por ella la sustancia recibe una disposición. Lo mismo hay que decir de los demás accidentes; y por esto dice (Aristóteles) que son «del ente». Se patentiza así que la multiplicidad del ente tiene algo común a lo cual se reduce»⁵³. La concepción analógica del ente pertenece al patrimonio común de todos los filósofos que desde el siglo xm han sido influenciados de algún modo por el espíritu de Santo Tomás. Dejemos, pues, la historia y tratemos ya de una manera sistemática la cuestión de la analogía del ente.

La analogía del ente viene determinada por la trascendentalidad que tenemos demostrada. Simple secuencia de la universalidad, la predicabilidad se conforma con todo rigor a ella. La universalidad del ente adquirió una modalidad especial que denominamos trascendentalidad, y que ahora originará la peculiar predicabilidad que llamamos analogía. En efecto: la unidad trascendental del ente incluye con lo común a todos los inferiores lo propio de cada uno; por tanto, la noción de ente tendrá una comunidad de predicación y una diversidad de atribuciones; pero eso es precisamente lo que caracteriza a la analogía según quedó definida; luego, por trascendental, el ente debe ser análogo. Porque la noción del ente es trascendental, encierra una unidad diferenciada en la que lo uno es compatible con lo múltiple. Resultado de una imperfecta abstracción, la unidad trascendental es imperfecta. Pero, bien que imperfecta, goza de cierta unidad que al resplandecer sobre la multiplicidad no tolera en la noción trascendental una diversidad incoherente. De aquí que el ente, por gozar de la unidad trascendental así definida, no tolere la predicabilidad unívoca, siempre en el mismo sentido, ni la predicabilidad equívoca, esto es, en sentido enteramente diverso para cada caso. La predicabilidad del ente sólo puede regirse por la analogía intermedia entre la univocidad y la equivocidad, es decir, en parte la misma y en parte diversa. Y habiendo mostrado más atrás que la modalidad intermediaria de la analogía exigía precisamente la relativa mismidad y la absoluta diversidad, debe concluirse que así deberá ser la analogía del ente.

53 *In XI Metaph.*, lect. 3, n. 2.197.

3. La analogía propia del ente. 1. Queda por resolver una última cuestión cuya gravedad no es necesario ponderar. Hemos establecido que el ente es análogo. Pero también distinguimos varios tipos de analogía. ¿Cuál de ellos será la analogía propia del ente? Contestar este interrogante sobre el tapete de su propia historia nos llevaría tan lejos que haría poco menos que interminable este artículo. Las discrepancias entre los autores surgen de las respectivas concepciones de la analogía y su división, de la trascendentalidad del ente y del ente mismo. Preferimos un tratamiento sistemático del problema con referencias a las posiciones históricas en los lugares correspondientes.

Distinguimos más atrás dos tipos generales de analogía. Si la razón análoga se encuentra realizada intrínsecamente en *todos* los analogados, lo llamamos analogía según la causalidad formal *intrínseca*. Si, empero, se encuentra intrínsecamente en uno solo y en los demás denominativamente, lo llamamos analogía según la causalidad *extrínseca*. Pues bien, he aquí una primera cuestión: la analogía del ente, ¿es intrínseca o extrínseca?

La analogía del ente no puede ser puramente extrínseca. Todos los modos del ente son formal e intrínsecamente pertenecientes al ente. El papel en que estoy escribiendo, su color y su tamaño son efectivamente ente, y no por mera denominación extrínseca. Si la entidad no se encuentra realizada en las cosas, no hay cosas, y su realidad se esfumaría en la nada. Tenemos por seguro que cuando Aristóteles nos presenta las modalidades del ente en relación a un primer analogado, que es la sustancia, no está edificando la teoría de la analogía de atribución extrínseca. Dice, en efecto, el Estagirita, que el ente se dice de muchas maneras, aunque siempre por relación a un término único, a una misma naturaleza. Hasta pone el ejemplo de lo «sano», que siempre se refiere a la salud, una cosa porque la produce, otra porque es señal de ella... Como sano se toma en muchas acepciones, mas siempre por relación a la salud, así, ente se dice de muchas maneras por relación a la sustancia. Pero se cuida Aristóteles —y lo mismo Santo Tomás en seguimiento suyo— de observar que las cosas se dicen ente porque son sustancia o porque son afecciones de la sustancia o porque se ordenan a la sustancia. Inclusive cuando nos colocamos, con Santo Tomás, en la dimensión superior de las relaciones entre el ente creado y el increado debe ser descartada la analogía extrínseca. Que el ente se predique primariamente de Dios, que es por sí, y secundariamente de las criaturas, que son por participación, no significa que sólo en Dios exista el ente formalmente y como tal se atribuya a las criaturas por simple denominación. Mientras la salud existe propiamente en el animal y las demás cosas se dicen sanas por la relación de signo o de causa que dicen a ella, la entidad se da intrínsecamente en todos los entes.

2. La analogía propia del ente tiene que ser intrínseca. Pero en la analogía según la causalidad formal intrínseca distinguimos dos especies: analogía de atribución y analogía de *proporcionalidad*. Se ofrecen, pues, dos posibilidades para resolver nuestra cuestión de la analogía propia del ente. Las dos han sido históricamente satisfechas. Cayetano defendió que el ente es análogo con analogía de proporcionalidad propia. Se apoya en un famoso texto de Santo Tomás, que dice que la predicación analógica puede ser de tres maneras: o según la intención solamente y no según el ser, o según el ser y no según la intención, o según la intención y según el ser. Bautiza estos tres tipos de analogía interpretándolos así: la analogía *secundum esse tantum et non secundum intentionem* o de desigualdad —*inaequalitatis*— se acerca a la univocidad; la analogía *secundum intentionem tantum et non secundum esse* o de atribución extrínseca es más vecina de la equivocidad, y la analogía *secundum intentionem et secundum esse* o de proporcionalidad, es la verdadera analogía metafísica. Así, bajo la autoridad indiscutida de Cayetano, se ha venido afirmando por nutrida legión de pensadores que la analogía del ente es de proporcionalidad propia.

Suárez se sitúa en el extremo opuesto. El ente es análogo con exclusiva analogía de atribución intrínseca. No expresando la idea del ente la proporción de la esencia a la existencia, la analogía de proporcionalidad tiene que ser arrojada por la borda o desplazada al ámbito de la metáfora. El *ens ut nomen*, al que Suárez se relaciona invariablemente, expresa la esencia en general, abstracción hecha de la existencia real. Como tal, goza de unidad verdadera y absoluta y no lleva en sí diversidad actual, implícita o confusa. La única analogía que comporta es la de atribución intrínseca.

Si se nos permite aristar las expresiones salvando el riesgo de caer en exageración indebida, diríamos que Cayetano y Suárez estaban de acuerdo en la modalidad intrínseca de la analogía metafísica. Sucedió, empero, que a los ojos de Cayetano la analogía de atribución era necesariamente extrínseca, por lo que la analogía del ente sólo podía ser de proporcionalidad propia. Suárez, por el contrario, no ve en la analogía de proporcionalidad más que pura metáfora y, por tanto, extrínseca, y, en consecuencia, la analogía del ente sólo puede ser de atribución.

No han faltado intentos de conciliación entre los extremos registrados. Se han realizado desde la perspectiva de Cayetano, y sin alterar para nada sus supuestos. Pero, entonces, la única analogía de atribución que puede conjugarse con la analogía de proporcionalidad propia es de modalidad extrínseca, y, en consecuencia, la concepción de Suárez queda marginada y la síntesis pretendida no se logra. Veamos, a título de ejemplo, la posición defendida por

H. D. Gardeil: «Nos encontramos, pues, aquí —como, por otra parte, para las otras nociones trascendentales— ante un caso de analogía mixta donde parecen conjugarse la proporcionalidad y la atribución. Si se admite —y es nuestro caso— que la analogía de proporcionalidad tiene algo de primordial y de fundamental, al menos por relación a nosotros, se dirá, con Juan de Santo Tomás, que *el ente es análogo con analogía de proporcionalidad incluyendo virtualmente una analogía de atribución*. El ente, según esta tesis, se presentaría primeramente como una noción menos determinada, en la cual las modalidades del ente que experimentamos vendrían a unificarse de manera proporcional; por explicación, el orden profundo de estas modalidades aparecería así: por relación a la sustancia, sobre el plano de la causalidad material; por relación al ente por sí, a Dios, sobre el plano de la causalidad trascendente eficiente, final o ejemplar. La noción de ente, aunque tiene cierta consistencia sin que haga referencia explícita al principio del ser, a Dios, no tiene, sin embargo, todo su valor más que cuando sus diversos modos se ordenan en dependencia de Él»⁵⁴. La analogía según la causalidad material, eficiente, final y ejemplar es de tipo extrínseco. Y esta analogía de atribución extrínseca, mezclada a la de proporcionalidad propia, es un bello recurso que en vez de resolver el problema lo desplaza. Salvar el carácter intrínseco que tiene la analogía del ente en función de la proporcionalidad, y explicar con la atribución la graduación de la entidad desde Dios a las criaturas o desde la sustancia a los accidentes, es un buen propósito, que resulta fallido en cuanto se asigna la primera, la analogía de proporcionalidad propia, al *ens ut nomen*, y la segunda, la analogía de atribución extrínseca, al ente participial. ¡Como si el acto de existir, expresado *in recto* por el ente tomado como participio, sólo se encontrase intrínsecamente en el ente por esencia y perteneciese al ente por participación extrínseca y accidentalmente!

3. No. La síntesis superadora de cayetanismo y suarismo en el problema de la analogía metafísica debe ser buscada en dimensión diferente. En las mismas fuentes del tomismo ha indagado últimamente Santiago María Ramírez⁵⁵ Tomando como base el texto de Santo Tomás⁵⁶ utilizado por Cayetano, interpretando el triple modo de analogía allí distinguido como una analogía de desigualdad, de atribución y de proporcionalidad, rechaza semejante equivalencia. Donde Cayetano encontró la analogía de proporcionalidad, demuestra Ramírez que hay analogía de atribución: «En el citado texto, la analogía *secundum esse tantum et non secundum intentionem* es, efectivamente, la

» *Initiation à la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, vol. 4, *Métaphysique*, 2/ ed., Paris, 1953, pág. 4L

H Vid. *En tomo a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía*, en «Sapientia», 1953, n. 29.

B Vid. *In I S***-, dist. 19, q. 5, a. 2 ad 1.

misma que la analogía *inaequalitatis* de Cayetano; en cambio, la analogía *secundum intentionem tantum et non secundum esse* y la analogía *secundum intentionem et secundum esse* son dos modos distintos de la analogía *ab uno vel ad unum*, llamada también por Santo Tomás analogía de atribución; de la analogía de proporcionalidad no se hace mención para nada en este lugar»⁵⁷. Ello no significa, como es natural, que no se la encuentre en otros lugares, y precisamente como analogía de proporcionalidad propia y hasta referida al ente. El error de Cayetano no ha consistido en defender la analogía de proporcionalidad que cumple el ente, sino en exclusivizarla, al propio tiempo que **minimiza** la analogía de atribución intrínseca, que también realiza. Algo semejante al fallo de Suárez al rechazar la analogía de proporcionalidad y hacer exclusiva del ente la analogía de atribución intrínseca. Siempre los exclusivismos han sido fuente de falsedad en los sistemas. «Cayetano restringió demasiado el ámbito y la virtualidad de la analogía de atribución, a favor de la analogía de proporcionalidad propia; Suárez, al contrario, sacrificó la analogía de proporcionalidad propia a favor de la analogía de atribución por participación intrínseca y formal. Santo Tomás es mucho más completo y equilibrado, superando a uno y a otro: al de Gaeta y al de Granada, a éste sobre todo. Porque Cayetano admite, en realidad, *toda* la doctrina de Santo Tomás, aunque no logró interpretarla *en todo* conforme a la mente de su autor; Suárez, en cambio, al negar obstinadamente toda analogía de proporcionalidad propia, seccionó de su tronco la mayor y mejor parte de la analogía tomista, con enorme daño de las ciencias filosóficas y teológicas»⁵⁸. La seguridad y el aplomo de este lenguaje de Ramírez se justifica por las conclusiones ya logradas en la página anterior en orden a la elaboración doctrinal de la analogía y su aplicación a la analogía del ente: «Hay tres tipos fundamentales de analogía: uno, de desigualdad, es decir, *secundum esse tantum et non secundum intentionem*; otro, de atribución, *ad unum vel ab uno*, que se desdobra en dos modos: de atribución por mera denominación extrínseca (= *secundum intentionem tantum et non secundum esse*), y de atribución, por participación intrínseca y formal de la forma análoga del primer analogante en todos y en cada uno de los analogados secundarios (= *secundum intentionem et secundum esse*); y otro tercero, de proporcionalidad de dos a dos o de muchos a muchos (= *duorum ad dúo vel pluriúm ad plura*), ya sea de proporcionalidad propia, ya de proporcionalidad metafórica, que siempre es *secundum intentionem et secundum esse*, aunque su modo propio de analogizar sea esencialmente distinto del de atribución intrínseca.» Y a renglón seguido estampa esta frase,

⁵⁷ Art. cit., páf. 167.

⁵⁸ Art. cit., pág. 192.

ninguna de cuyas palabras tiene desperdicio en orden a nuestro problema: «Verdad es que, en gran número de casos, una misma realidad es susceptible de ambos modos; uno vertical (= ascendente o descendente: *ad unum vel ab uno*) y otro horizontal (= *duorum ad dúo vel plurium ad plura*), como ocurre en la noción de ente, dicho de la sustancia y del accidente, o de Dios y de las criaturas.»

Sólo nos queda mostrar cómo se realizan en el ente ambos modos de la analogía. Poniendo a contribución todo lo ganado, resulta lo siguiente. La noción de ente en cuanto ente se obtiene en el término de un esfuerzo de abstracción que se sitúa al nivel del juicio, y que tiene por objeto desgajar el ente, no de lo real existente, sino de las condiciones materiales de la existencia. Se obtiene así una noción que trasciende todos los géneros, incluye cuanto puede ser pensado y está implicada en todas las diferenciaciones de sus modos. Es una noción trascendental. Como tal, tiene una estructura analógica: abstrae imperfectamente de sus inferiores, siempre presentes en ella, de manera implícita o confusa. El análisis nos revela en la noción de ente un contenido en el que se disciernen dos aspectos, esencial uno y existencial otro. El ente es lo que es, unidad de esencia y existencia, síntesis de una esencia que determina una existencia proporcionada. De ahí la posibilidad de una doble consideración del ente: nominal y participial. El *ens ut nomen* designa una esencia a la que compete existir. A las esencias les corresponde ser en sí mismas más o menos perfectas y situarse verticalmente en determinado grado y jerarquía. La misma participación graduada de la existencia tiene en ello su raíz. Pero la analogía de atribución intrínseca entraña esta verticalidad y graduación en la realización de la forma análoga. Luego el ente como nombre debe ser análogo con analogía de atribución intrínseca. El ente como participio designa una existencia a la que compete ser bajo modalidad determinada. La existencia expresada por él directamente es, de suyo, ingraduable. Se existe o no se existe, pero no se existe más o menos. No hay aquí orden de prioridad y posterioridad; no hay rango ni jerarquía. La verticalidad anterior cede el puesto a la horizontalidad más estricta. Es precisamente lo que exige la analogía de proporcionalidad propia. Luego el ente como participio debe realizar este modo de analogía.

El ente como unidad indisoluble de esencia y existencia puede realizarse en distintos niveles. La proporción entre la esencia y la existencia se cumple en todos. Toda variación y diversidad de las esencias implica la diversidad y la variación de las existencias. Se conserva el ritmo de la variación y se mantiene la semejanza de la relación de la esencia a la existencia. Fundamentalmente, la analogía del ente es de proporcionalidad. Todos los modos del ente y sus últimas diferencias se incluyen en él. Pero la multiplicidad de tales modos está

ordenada, jerarquizada. La analogía de atribución se conjuga y abraza a la de proporcionalidad en nuestra noción de ente que, de esta manera, queda dispuesta para fecundidad más excelsa.