

EL SER EN SANTO TOMAS Y EN LA FENOMENOLOGIA

I

EL SER COMO UNO Y COMO MULTIPLE

Para Sto. Tomás el ser se revela como uno en el múltiple, porque uno en su origen, recobra la unidad por el acontecer ontológico, que alcanza su ápice en el acto de inteligencia-amor.

Este recuperar la unidad implica no sólo no perder el valor ontológico de lo individual, sino más aún, implica “densidad ontológica” del mismo, como presupuesto óntico de su posibilidad. De ahí la necesidad de justificar la posibilidad metafísica del cambio desde la multiplicidad, como hecho metafísico que nos impone la densidad ontológica de lo individual. La inteligencia en el múltiple capta al ser uno como el fundamento metafísico y el sentido ontológico de lo múltiple.

El ser como “uno” es lo inmediato. Sin ser uno no hay ni es inteligible la multiplicidad ni el devenir, de ahí que el Aquinate afirme que “unum-quod-que est intelligibile in quantum est unum”¹. Los entes nos son dados siempre impostados en el ser como absoluto, de modo que, así como toda multiplicidad implica en su propio concepto formal la unidad, del mismo modo, todo conocimiento se constituye por la captación de la unidad. Así como los seres son por y en el ser, el múltiple es por y en el uno. Este uno, o bien es el uno absoluto y trascendente, y por ende, absolutamente irrelativo; o bien es el uno relativo, donde eficiente, formal y finalmente, se cumple el principio “omnia in omnibus”. Esta unidad, este absoluto relativo es lo que llamamos mundo. Así como los seres son seres en el ser, son también seres del mundo y en el mundo.

Sin embargo, si por una parte se afirma que “omnia in omnibus”, no con menos intensidad se subraya “proprie autem in unoquoque”. Es decir se destaca el valor ontológico del múltiple.

Desde el punto de vista gnoseológico se debe afirmar que la inteligencia alcanza tanto al universal como al ser en los sentidos, de modo que la unidad,

¹ Quodl. VI, a. 1.

en cualquiera de sus grados siempre viene dada en la dispersión ontológica del ser múltiple.

Fenomenológicamente surge el ser como temporal y múltiple porque el ser se revela en el movimiento, el cual hace patente no sólo la distinción sino también la oposición formal de los seres. Con todo una mera contrariedad formal no libra al pensamiento de un relativismo empírico, de un inmanentismo "físico", donde un logos frío e impersonal mantiene la "ar-monía" a través de un incesante cambio, donde todo cambia y en el fondo todo permanece lo mismo, porque el movimiento no es un progreso hacia sí mismo, sino un eterno girar sobre sí mismo.

Pero si miramos en el movimiento la contrariedad ontológica podemos descubrir con el Aquinate la "intensidad ontológica" que, en diversos grados, se difunden en los seres². Por aquí se abre un camino hacia la justificación metafísica de la multiplicidad; porque en última instancia una *diversa relación a la fuente* de la cual dimana el ser, va a establecer "la diferencia ontológica" que está en el fundamento de toda multiplicidad.

Esto es lo que nos lleva a afirmar el valor y la densidad ontológica de lo individual.

El pensamiento moderno gravitado substancialmente por el racionalismo de su origen, perdió contacto con el sentido de lo individual, y, consecuentemente, aunque conforme una paradoja para su nominalismo latente, *negó el valor del individuo*. Las cosas "existen", pero su valor ontológico se limita al de ser un momento irrelevante dentro de la estructura total.

En cambio el Doctor Angélico asume el principio del misterioso cristiano platónico de Gaza, apodado el Pseudo-Dionisio, de que "Dios salva distinguiendo", y muestra cómo tanto en el orden estático como en el dinámico, cada individuo tiene una determinada cuota de densidad ontológica, que lo hace valer por sí, y que lo hace irremplazable. "La justicia divina salva a cada ser separadamente según su propio valor y su propia dignidad"³. Cada uno de los seres participa del *esse* en la medida en que es ser, y, por ende, tiene su propia cuota de "eidos", es el término objetivo de un acto de inteligencia divina. Vale por sí mismo, tiene su propio grado de bondad ontológica puesto que es el término objetivo de un acto de amor divino, sin el cual no sería. Es salvado por sí mismo: la justicia divina, comenta el Angélico, es alabada en cuanto salva todas las cosas, puesto que las custodia y conserva en un triple sentido: en primer lugar en cuanto conserva el propio ser substancial de cada ser permitiéndole ser lo que es, "sin mezclarse" con las otras cosas; segundo, permite a los seres ocupar su propio lugar en el orden ontológico; finalmente, puesto que causa en cada cosa su propia operación conforme con el ser de su esencia. "Et

² "Omnis motus supponit aliquid immobile", *S. Th.* I. 84. 1 ad 3.

³ DIONISSIUS: *De Divinis Nominibus*. Cap. VIII, Lect. IV, n. 345; S. TH.: *In De Div. Nom.*, n. 776 y 786.

sic omnis ratio salvationis consistit secundum quod res conservatur in his quae eis conveniunt secundum suam proprietatem”⁴.

En el ser y en el obrar el ser se manifiesta como uno. En círculos concéntricos, recorriendo los diversos estratos del ser, el agudo espíritu del Aquinate, valiéndose en parte del pensamiento legado por las escuelas platónicas, descubre el principio constante de la unidad del ser. En cualquiera de los órdenes en que se manifieste el ser, tanto en el orden estático como en el dinámico, tanto en el orden formal como en el final, como en el eficiente, tanto en el orden óptico como en el gnoseológico, el ser se manifiesta como uno, de modo que siempre podemos afirmar, en diverso grado, “omnia in omnibus”.

Sin embargo, Sto. Tomás mantiene constantemente la *tensión dialéctica* entre la unidad de lo participado y la multitud de los participantes. Cada cosa tiene su propio logos, y, con él, su propia cuota ontológica. Cada cosa tiene, por ende, su propio valor, y, según él, es ordenado a la unidad del todo, es armonizado, es ordenado al “Bonum universi”, que sólo se alcanza formalmente en la verdad y en el amor personal de la creatura al creador. Aquí se imposta la salvación (Rettung) ontológica de la persona, quien “salvando” las cosas se salva a sí misma, en cuanto en su acto intencional “re-sume” (Andenken: Recollectio) el universo, y al alcanzar formalmente su principio (Schritt zurück) alcanza con la perfección del universo su propia perfección (Voll-endung): “in tantum unumquodque est perfectum in quantum ad suum principium attingit”⁵, “oportet veritatem esse finem totius universi”⁶.

La historia es como misión del hombre, el destino del mundo que vuelve por el “en-simismamiento” del hombre a su origen. La permanencia en su origen, en el abandono a la fuente originaria, es la verdadera nobleza del hombre: “Edel ist, was Herkunft hat”. Noble es lo que tiene origen, y en el origen de su ser permanece (weilt) de modo que por el acto intencional (Denken - Andenken - Erinnerung - Recollectio) permanezca firmemente (Inständigkeit) más allá de toda curiosidad (Unverweilen) en la verdad del ser que es su propio origen⁷.

El Aquinate en un orden total y absolutamente ontológico afirma que “omnis nobilitas cuique rei est sibi secundum suum esse”⁸. El esse, que es el acto primero, es también el último⁹. De ahí que cada ser alcanza su perfección y su nobleza por la vuelta al principio originario.

Cada uno de los seres participa del “esse”, y por ende, tiene su propia cuota de “eidos”, es el término objetivo del acto del entendimiento divino. Vale

⁴ S. TH.: *In De Div. Nom.*, n. 786.

⁵ S. Th. I. 12. 1; C. G. II. 87.

⁶ C. G. I, 1.

⁷ M. HEIDEGGER: *Gelassenheit*, Neske, Pfulligen, 1959. (G.), pág. 60-61; *Über Den “Humanismus”*, en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Francke Verlag, Bern, 1954. (HB) pág. 69; *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963. (SZ) pág. 172.

⁸ C. G. I. 28.

⁹ C. Th. c. 11.

por sí mismo, tiene su propio grado de bondad ontológica porque es el término objetivo de un acto de amor de Dios sin el cual no sería. Es salvado por sí mismo y no sólo como parte de un todo. Salvándose, esto es, realizando su finalidad ontológica contenida en su propia forma, alcanza su propia perfección. Fin (telos) tiene aquí el significado de “entelequia”, impleción del propio ser, Vollendung. En el ser del individuo se consuma la salvación del todo, en la salvación del todo se consuma la salvación ontológica del individuo. La multiplicidad de seres que se origina en la unidad del ser subsistente, permanece en la unidad del ser en la medida en que vuelve a su origen uno.

II

EL ESSE, FUNDAMENTO ONTOLOGICO DE LA UNIDAD Y MULTIPLICIDAD DEL SER

Sin embargo, es necesario fundar metafísicamente la unidad-multiplicidad de los seres en el ser; de ahí que surja la pregunta sobre el “esse”.

¿Qué es el ser? El “ser” es el acto de todo acto, y por ello “la presencia del presente”; una presencia ontológica donde el trascendental es en última instancia un acto personal trascendente de inteligencia y amor. Su presencia es un “fundar” metafísico (ajeno a toda operosidad y efectualidad) porque no está en el orden del “fieri” sino en el orden del “esse”. Es este acto el principio arcaico (arkhée) que funda tanto ontológica como gnoseológicamente la unidad indisoluble del ser en la pluralidad individual de los entes.

1. — El “ser” no es “lo-que-es”, pero se nos revela en las esencias. El ser no es tampoco la totalidad de los entes, aunque se nos revela en la multiplicidad de los seres.

2. — El “esse” no es ni el “esse essentiae” ni el “esse existentiae” de los que habla Heidegger¹⁰. No se trata ni de la mera “realización de una existencia”, por eso nada tiene que ver ni con la “actualitas”, ni con la Wirklichkeit, ni con la Existenz, tal como las concibe Heidegger siguiendo a Suárez¹¹. Evidentemente esta concepción mira la existencia como resultado de una “razón de ser”, y, en consecuencia, como siendo a partir de otra cosa (Ur-Sache)¹², lo que nos lleva a pensar en la existencia como aquello por lo cual “entitas constituitur extra causas suas et desinit esse nihil”¹³. Heidegger traduce esse por existen-

¹⁰ HB. 68-71.

¹¹ M. HEIDEGGER: *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961. (N.) pág. 418; 408.

¹² M. HEIDEGGER: *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957. (ID) pág. 70.

¹³ F. SUÁREZ: *Disputaciones Metafísicas*, Biblioteca Hispánica Filosófica, Gredos, Madrid, 1960. XXXI, sec. IV, n. 6.

cia, y existencia por “dass-ist”, por oposición a la esencia concebida como posibilidad de la idea ¹⁴.

Evidentemente en tal presentación donde Santo Tomás aparece solidario de Suárez, el “esse” puede caer bajo la crítica de Kant quien reduce toda prueba de la existencia de Dios a un argumento ontológico, o puede ser asumido —prolongando metafísicamente a Kant— por Hegel, quien tiene al existente como el ser en cuanto salido de la “razón de ser” (Grund); de modo que la existencia es la unidad del ser y del aparecer ¹⁵.

3. — El Aquinate más que traducir esse por “que-es” (dass-ist) lo traduciría por aquello “por lo cual algo es” (“wodurch etwas ist”): “ipsum enim esse est quo aliquid est” ¹⁶.

El “que es” (dass-ist) de cada ente es contingente (fáctico): es una esencia en acto; y el que una esencia alcance a ser en acto, es un acto contingente. En cambio el “esse en absoluto” es necesario, según aquello de que la primera evidencia es “ego scio aliquid esse”. Y este “ser” es, desde el punto de vista ontológico, “fundante” de la necesidad de las esencias que son tales, como “modos del ser”. Y desde el punto de vista gnoseológico “funda” este “ser” la evidencia de los “modos de ser” como modos de ser necesarios. Por eso decimos que esse es principio absoluto del ser y del conocer, y es el vértice de toda perfección creada por ser la actualidad absoluta.

Si esse fuera existencia, y existencia se tradujera como “realidad” (Wirklichkeit) encuadrada dentro de un sistema de sucesión necesaria sin logos interior, nos encontraríamos que lo mero real es “alógico” (sin logos), y por tanto, por estar fuera del concepto es algo absolutamente indeterminado, neutro y negativo (ein Negatives überhaupt) ¹⁷, y por tanto, cae “fuera de toda relación de saber” como lo eternamente “apeiron” ¹⁸.

Pero muy por lo contrario el esse en Santo Tomás es el término más formal, el “primum formale” ¹⁹ el acto y determinación por excelencia.

Tanto en el Angélico como en el Estagirita se da una experiencia del ser como “hoc aliquid” toda vez que hay experiencia de una cosa. Pero este contacto experiencial no va más allá del acto fáctico de ser, de su existencia fáctica. Esta existencia fáctica es siempre determinada y limitada, y por ende, no puede ser el principio fundante del conocer. Es el momento fenomenológico del conocer, que nos habla de la experiencia del ser que se da cada vez que tene-

¹⁴ H. B. 70.

¹⁵ G. WILH. F. HEGEL: *Enzyklopädie*, Félix Meiner Verlag, Hamburg, 1959. Apart. 142.

¹⁶ S. Th. I. 45. 5 ad 4.

¹⁷ G. W. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, Verlag Ullstein, Frankfurt/M, 1970. 23-27, pp. 66-67.

¹⁸ E. HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. (Id.). Husserliana, Edmund Husserl, Gesammelte Werke, W. Biemel, Haag, 1950-1952. I. p. 6; M. SCHELER: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Francke Verlag, Bern, 1960, p. 414; *Vom Ewigen im Menschen*, Francke Verlag, Bern, 1968, p. 197.

¹⁹ In II Sent. D. 1.q. 1 a. 1.

mos experiencia de un ente en acto, tanto en la inmediatez de la experiencia de los seres mundanos como en la reflexión de la propia conciencia. Esta no es en realidad una experiencia del ser, sino del “hecho de ser” (quod sit o existencia), a lo sumo del acto de una esencia individual en acto, del “esse in actu”. La existencia como tal es un simple “hecho” que nos hace patente la finitud de la esencia, la cual en cuanto tal no es necesariamente en acto, sino que está sometida al devenir temporal.

Por eso Santo Tomás insiste en poner la verdad formal del ser en el conocimiento del Universal²⁰, de aquel principio por el cual todos los entes son de modo participado. Se trata de trascender la esencia en acto para alcanzar al esse como “actus essendi”, manifestación difusiva en cada individuo del núcleo radical que es el “Ens a se”.

4. — En cada ente se da el ser, en cada ser se da indirectamente el “esse”, en cada esse se da implícitamente el “esse a se”.

En un primer momento se da una captación indirecta del esse, puesto que el despertar mismo de la conciencia significa percibir la presencia del ser en el mundo y en sí misma.

Indirectamente aparece el ser como constitutivo de todo ente, pues sin el ser no son los entes. No se puede pensar, por otra parte el ser sin pensar los entes en los cuales se manifiesta (phainetai)²¹. El “no”, la finitud, pertenece por ende, al *proceso fenomenológico del ser*. Esta negatividad no es un ser de razón, sino que indica la potencia real (diferencia ontológica), diferencia el ser de los entes del ser en sí, es la negatividad que distingue los entes del ser (en cuanto que el esse es limitado por la negatividad del ente), es la negatividad del “pensar del ser”, el cual no desaparece absorbido (aufgeht) en la comprensión del ser, porque no se agota en el ser objeto.

En Hegel y Heidegger, como en la filosofía moderna, fundada en el principio de inmanencia, la verdad del ser del ente es dada como experiencia del ser mismo, de modo que “la presencia” es la experiencia del ser.

Para Sto. Tomás, que en esto esigue a Aristóteles, lo que se hace “presente” de modo inmediato a la inteligencia, constituyéndola como tal, es el ser (ens), para indicar lo cual se vale de la fórmula de Avicena: “Lo que en primer lugar alcanza la inteligencia como lo más conocido es el ser, y en él resuelve todos sus conocimientos” (Ver. I.1).

No se trata de la primera noción confusa, sino que podemos ir metodológicamente más allá, y mirar al ser como “aquello que es”, distinguiendo así el sujeto del acto de ser.

²⁰ S. Th. I. 86. 1.

²¹ El ser en Heidegger, llega a nosotros como constituyendo al ser-ahí, a través de los entes. De ahí que “nosotros somos... los condicionados por los entes” (Be-Dingten). M. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze* (VA.) I. p. 53. Be-Dingten recuerda aquel aspecto de la finitud del ser-ahí en su dependencia referencial con respecto a los entes.

Toda vez que tenemos experiencia de cualquier cosa en acto, sea naturaleza o conciencia, sea en la inmediatez o en la reflexión, tenemos una “experiencia del ser”, tenemos experiencia de que algo es como independiente del acto de conocer, y de que la nada no puede ser. Sin embargo, esta experiencia sola no basta para “fundar” el paso a la metafísica, porque no deja de ser una experiencia de la esencia en acto, pues es una experiencia del “hecho” de ser (existencia).

El momento fenomenológico en la fenomenología se cierra sobre sí mismo, y por consiguiente, al hablarnos de una mera “presencia fáctica” del ser a la conciencia finita nos deja ante un ser fáctico y finito por esencia. Evidentemente no se puede atribuir a esta experiencia un carácter fundante trascendental, a no ser que se quiera hablar de un “fundamento abismal”.

La verdad del ser debe ser puesta, más allá de lo fáctico, en la universalidad. Para ello el momento fenomenológico debe ser un paso hacia el momento metafísico, donde alcanzamos al ser como “actus essendi”. En el momento metafísico se explica la copresencia del “esse” en toda presencia del ser, como constitutivo formal de la misma. El esse es el acto que funda toda presencia, porque constituye trascendentalmente todo ser como la primera y más íntima determinación, como actualidad primera y universal.

Si en un primer momento el ser que se aparece es finito, tanto por el objeto inmediato del entendimiento cuanto por la limitación esencial del mismo entender, sin embargo, en un segundo momento (el metafísico), a través del objeto finito ve el entendimiento brillar (aufblitzen) el principio (arkhée) de todo ser, el esse como “actualidad de todo acto y, por tanto, perfección de toda perfección”²², y en éste “relampaguea” (aufblitzt) el “ser subsistente” como principio y fundamento de todo acto de ser, y por ende, de toda unidad en la multiplicidad.

Este “esse... es el acto del subsistente”²³, lo cual quiere decir que nos encontramos no ante una “relación” (Ver-hältnis)²⁴, sino ante un absoluto, de modo que es “el acto mismo de la substancia” en el cual “se funda la unidad misma del supposito”²⁵, de ahí que sea el punto de coincidencia de formalidades diversas (“coincidentia oppositorum”). Es un absoluto en el orden substancial, de modo que si bien es accidental con respecto a la esencia, no es un accidente, “sino la actualidad de toda forma existente”²⁶ y “de toda substancia”²⁷. Esto nos dice que si por una parte no es la existencia vacía (Vorhandensein)²⁸, por otro no es acto como “activitas” cuyo término sea una obra-

²² *Pot.* VII, 2 ad 9.

²³ *In I Sent.* D. 8, exp. text.

²⁴ Verhältnis, *HB.* 77; M. HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik?*, V. Klostermann, Frankfurt A. M., 1965 (*WM*) p. 12; *Was Heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1961 (*WD*) p. 74.

²⁵ *In I Sent.* D. 25 q. 1 a. 4 ad 1.

²⁶ *Quodl.* XII. V. 5.

²⁷ *Quodl.* II. II. 3.

²⁸ *SZ.* 42.

efecto (ergon, Werkheit, Wirklichkeit)²⁹. Podemos entonces decir que “esse” no es existencia en el sentido de poner fuera de las causas. “Positio extra causa” es de por sí efecto de un acto de causalidad eficiente, o bien entendida como “sucesión necesaria” de fenómenos, o bien entendida como causa finita que es “principio del movimiento”, pero no principio del esse. El esse no es un acto segundo sino primero, de modo que nada tiene que ver con una “operación productiva que pasa a algo exterior”³⁰.

Eckhart, y, antes, Avicena, toman la analogía de la luz y la convierten en una analogía metafísica. Para ellos el esse es el “flujo de Dios en los entes”, que de ningún modo entra en composición con ellos, porque ellos son nada. Esta imagen, después de haber sido secularizada, se prolonga en la mística negativa de Heidegger donde los entes desontologizados pierden consistencia ontológica y se transforman en momentos irrelevantes de un ser dualísticamente concebido como “ser del ente”, como “ser del ser-ahí”, como “ser del pensar”.

En cambio para el Aquinate, el esse es el acto peculiar con que cada esencia participa del ser subsistente, y que con cada esencia, forma un ser. Esto nos abre el camino a un tercer momento que es el momento que podríamos llamar teológico, donde la comprensión del esse implica para su comprensión explícita, la apertura hacia la fuente originaria de todo ser y de todo entender, porque, digamos parafraseando a Platón, “lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce es (el ser subsistente) al cual debemos concebir como un objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y la verdad”³¹.

III

EL SER COMO PARTICIPADO Y COMO ANALOGO

La cita de Platón insinúa que para fundar metafísicamente al esse se requiere introducir la relación al ser subsistente que llamamos participación. El ser se “re-vela” en los seres por la participación, y llega a ser alcanzado por la inteligencia y predicado, por medio de la analogía.

Dentro de aquellos que toman a Sto. Tomás como punto de partida de su pensar “como comienzo que permanece” (Rahner) se encuentra ubicada una corriente que procura descubrir “la forma de pensamiento” (Denkform) de Sto. Tomás. La “Denkform” es la “forma” del pensamiento como “horizonte” no pensado, no tematizado por Sto. Tomás, pero que penetra trascendentalmente cada uno de los contenidos del pensar conformándolo en “su estructura interna” (inneren Aufbau). No es en realidad “lo que” (worüber) Sto. To-

²⁹ N. II, 410 ss; HB. 68-70.

³⁰ Ver. 23. a. 4 ad 7.

³¹ PLATON: *La República*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949. (Rep.) 508 e.

más pensó, sino “con lo que” (womit) el Aquinate piensa, aquello con lo que cuenta para alcanzar las ideas. Esta forma de pensar es una “nueva comprensión del ser” (Seinsverständnis) a cuya luz todo se revela de una manera nueva, o se revelan elementos nuevos que estaban vedados para otra “comprensión epocal del ser”. Esta nueva comprensión del ser como horizonte “epocal” que hace posible el aparecer de nuevos contenidos del pensar, es como horizonte la condición de posibilidad de nuevos contenidos. Concretamente, este nuevo horizonte, con el cual Sto. Tomás como “punto de cambio” (Wendepunkt) inauguraría la modernidad del pensamiento moderno, es la ubicación antropocéntrica de su modo de pensar en oposición a la perspectiva cosmocéntrica del pensamiento antiguo³².

Dejando de lado una discusión acerca de la validez de la generalización “cosmocentrismo” para pensadores como Sócrates-Platón o para San Agustín, debemos hacer algunas precisiones acerca tanto del pensamiento de Sto. Tomás como del pensamiento moderno, que nos vuelven a plantear vivamente el problema de la participación y de la analogía.

No se puede negar que la filosofía de Sto. Tomás impostada toda ella en una mentalidad teológica, es una filosofía cristiana. Quien como Heidegger afirme que “filosofía cristiana es un hierro de madera y un malentendido”³³, debe afirmar que lo que hace Sto. Tomás no es filosofía, menos cuando afirma “que conocemos implícitamente a Dios en todo objeto conocido”.

Pero el Aquinate, en cuanto filósofo, alcanza a Dios partiendo de la creatura. Su inteligencia, perfeccionada ontológicamente por el hábito de la fe, penetra por el camino de la analogía en las entrañas del ser mundano para descubrirlo en la situación ontológica de ser participado, y a través de la participación se remonta al principio de todo ser, entendiendo por causa no “un principio del movimiento”, no una “primera cosa” (Ur-sache), sino “un principio positivo que comunica el ser”. Si quisiéramos caracterizar el pensamiento del Aquinate diríamos que es onto-antropocéntrico en cuanto parte del ser material participado visto desde la perspectiva humana: participación y analogía.

Si no hablamos de “modo de pensar” como “horizonte del ser” que abre “epocalmente” al ser, es para evitar una terminología que tiene las netas características kantianas de la escuela de Marburgo³⁴, impregnada además por el hegelianismo que gravita sobre Cassirer, y posteriormente, sobre la fenomenología existencial de Heidegger.

Pero del pensamiento moderno debemos decir que no parte del hombre sino del “yo” (ego cogito) aislado tanto del mundo, como del tú y del nosotros, aislado del ser por la duda originaria. Con Ockam el hombre pierde el mundo

³² JOHANNES B. METZ: *Christliche Anthropozentrik*, Im Kösel Verlag zu München, 1962. pp. 9-52.

³³ M. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1966. (EM) p. 6.

³⁴ ERNEST CASSIRER: *Philosophie der Symbolischen Formen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964. I, p. 12 y ss.

y queda relegado a "su mundo" de impresiones del cual sólo puede escapar por medio de una fe fiducial, que adquirirá caracteres religiosos en Lutero. Para escapar de la duda originaria por un camino racional Descartes parte del yo dubitante, y Kant vuelve a partir con Hume de la inmanencia de las "impresiones". El punto de partida cartesiano de Husserl hace obvio el solipsismo que gravita en toda su filosofía. "Yo sólo puedo experimentarme 'directamente' a mí mismo y sólo mis formas de realidad intersubjetivas... Mis vivencias me son directamente dadas"³⁵. Se hace del acto de reflexión un acto primero, invirtiendo no sólo el orden natural sino el único orden posible³⁶.

En Heidegger el egocentrismo se hace patente en la anfibología de la Ek-sistencia como "Jemeinigkeit": "El ser del Dasein es en cada caso el mío"³⁷. Esta ubicación egocentrista de la fenomenología se funda en el inmanentismo del punto de partida de la filosofía moderna, que deja de ver los seres como participación del ser y de la verdad subsistente, perdiendo así la consistencia ontológica, y, al conocer como participación intencional del ser.

En el orden gnoseológico, el nominalismo latente, que afirma el conocimiento directo de lo individual, pierde la noción de analogía y termina en un agnosticismo metafísico. Y al perder al ser la inteligencia se pierde a sí misma como la capacidad de identificarse inmaterialmente con el ser y se transforma en razón calculadora: el "logon didonai" se transforma en un "reddere rationem". Al perder el ser el hombre se pierde a sí mismo, y la filosofía moderna busca un nuevo sentido para el término "humanismo". La filosofía moderna no es, por tanto, antropocéntrica sino más bien egocéntrica.

El problema del hombre en Sto. Tomás implica plantear el problema del ser. Y el problema del ser implica enfocarlo desde la continuidad de grados de consistencia ontológica, y desde la creatura ("participación"), y mirarlo desde la inteligencia humana cuyo objeto formal propio es el ser visto desde la esencia de los entes materiales (analogía).

1. — "Así como el objeto formal de la vista es el color, del mismo modo el objeto formal del entendimiento es el ser"³⁸.

Pero el ser es participado de "diversas maneras" por los "diversos entes". Y al decir que es participado de diversa manera expresamos, por una parte, la unidad originaria de su origen, y, por otra, la multiplicidad de los grados del ser, según la densidad ontológica "participada".

Así como el uno no solo no es adversario de lo múltiple, sino que es principio de la multiplicidad (sin la unidad originaria del ser, el pensar mismo se perdería en el caos heteróclito de la multiplicidad); del mismo modo, el ser

³⁵ *Id.* II, p. 200; EDMUND HUSSERL: *Cartesianische Meditationem*, herausg. von S. Strasser, Haag, 1963, p. 139. RENÉ DESCARTES: *Discours de la Méthode*, par Et. Gilson, J. Vrin, París, 1964. IV partie, pp. 89 y ss.

³⁶ *Ver.* I, 9; X, 8.

³⁷ *SZ.* 41; 42; 43; 187; 188.

³⁸ *C. G.* II, 83.

absoluto no sólo no es adversario, sino que es el fundamento de los seres que "son" "per habitudinem ad primum principium essendi", "per habitudines ad unum primum"³⁹. Esta relación que desde el punto de vista ontológico es llamada participación, y la explicitamos diciendo que todo participado dice relación ontológica trascendental al participante, en términos lógicos es expresada por la analogía.

La originalidad de la metafísica de Sto. Tomás vuelve a manifestarse en este nuevo problema, donde aparece enfocada desde otro ángulo la relación y correspondencia entre ser y conocer. Esta es justamente la originalidad del Aquinate: descubrir en el objeto de la inteligencia (el ser) la necesidad de una participación real que es expresada en términos lógicos por la analogía.

A través de la contrariedad física-metafísica, que nos abre el camino hacia los diversos grados del ser según los diversos grados de densidad ontológica, descubrimos la vía ascendente que nos conduce a la fuente del ser, hacia el ser subsistente que en última instancia "funda"⁴⁰, en el ser como en el conocer, la multiplicidad de los seres. El camino hacia un máximo en la esfera trascendental es lo que llamamos "la vía henológica". El "máximum ens" funda la unidad-diversidad del ser sin lo cual se hace imposible el pensar, puesto que "algo sólo es inteligible en cuanto es uno"⁴¹. La unidad del ser no es una ley lógica (sujeto trascendental en sus diversas versiones críticas y fenomenológicas), sino una imposición del objeto-ser, pues "el esse funda la unidad de la cosa"⁴². La diversidad es otra imposición del objeto, que es tan ser como seres: el ser se revela a la inteligencia en los seres. Fundamento ontológico de la unidad del ser, que el objeto impone a nuestra inteligencia desde la multiplicidad real, es la unidad del "Ens a se" principio de todo ser. De lo contrario el pensamiento "procederet in infinitum". Como en el orden cognoscitivo el ser y los primeros principios son principios trascendentales, fuera de toda serie, del mismo modo en el orden ontológico el ser subsistente es un principio exigido por la serie de los participados, siendo él mismo un fuera de serie. Sin este fundamento ontológico es imposible el objeto del pensar, y, por ende, el pensamiento mismo. Fundamentar la unidad ontológica del ser, es "fundar" la consistencia ontológica de los seres, y, con ella, la esencia misma de nuestro conocimiento y su posibilidad: "es lo mismo percibir que percibir el ser"⁴³.

A. — Desde el punto de vista de la estructura del ser finito la participación se expresa en términos de potencia y acto, materia y forma, substancia y accidente. La participación barre en este orden el área predicamental donde tiene

³⁹ S. THOMAE AQUINATIS: *In Librum de Causis*, Marietti, Taurini, 1955. Lec. 25, n. 409.

⁴⁰ *Comp. Theol.* c. 68.

⁴¹ *Quodl.* VI. a 1.

⁴² *Quodl.* IX. 2 ad 2.

⁴³ PARMENIDES: Frag. B. 3; B. 6; DIELS-KRANZ: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Wiedman, Dublin-Zürich, 1966.

lugar la causalidad formal-material, donde rige el principio aristotélico "forma dat esse"⁴⁴. La composición metafísica de "essentia et esse" va a permitir integrar este principio dentro de la doctrina metafísica de la participación, porque permite descubrir la esencia como una determinación del acto de ser, objeto directo de la acción creadora.

El esse establece una comunidad formal (análoga) entre los seres y el ser subsistente. Desde la perspectiva del ser participado participación implica composición en la estructura óntica y relación trascendental constitutiva "ad unum primum" que se va elevando en la escala del ser hasta alcanzar al ser primero. Este "unum primum" cumple en cada estrato una función ontológica "fundante". "Fundar" ontológicamente significa encontrar aquello "cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit"⁴⁵.

B. — Pero desde el participante la relación debe interpretarse en última instancia en términos de causa eficiente, pues toda causa "ad genus causae efficientis reducitur"⁴⁶, y, en última instancia metafísica, debe interpretarse en términos de causa eficiente absolutamente universal.

La aporía platónica se plantea por haber univocado la participación, reduciéndola al orden de la esencia. En el neoplatonismo la emanación como "caída" ontológica elimina toda causa, tanto trascendental como predicamental, cayendo en un monismo que busca, pero no logra afirmar, la multiplicidad, pues, eliminando la causalidad, elimina "la comunicación formal" entre los diversos estratos. Por esta línea se desarrollará en la época moderna el monismo de Spinoza y Hegel.

El inmanentismo aristotélico define la causalidad eficiente en términos de causalidad predicamental, esto es causa motriz "secundum fieri": "principio del cual procede el movimiento"⁴⁷, quedando excluida en esta definición la causalidad eficiente trascendental o "secundum esse".

Para el Aquinate la causalidad formal predicamental se integra a la causalidad trascendental a través del acto de ser, pues toda forma es forma por el acto de ser, que es "el acto de todo acto y la forma de toda forma"⁴⁸. A su vez la participación formal del esse es reducida a la "participación efectiva"

⁴⁴ S. Th. I. 42. 1 ad 1; Y Dios es en última instancia El mismo "cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit". In I Sent. D. I. 3 ad 3.

⁴⁵ S. Th. I-II, 94. 2.

⁴⁶ In Lib. de Causis. Lect. I. En este fisicismo aristotélico, mal entendido por la gravitación kantiana, permanece M. Müller cuando dice que para Sto. Tomás como para Kant "la causalidad libre está junto a la causalidad natural" permaneciendo ambos en el "esquema ontológico de Ur-sache und Wirkung", *Existenz-Philosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, Kerle Verlag, Heidelberg, 1964, p. 178. La incapacidad para comprender la causalidad del ser, hace luego problemática no sólo la prueba de la existencia de Dios, sino también el sentido ontológico del mundo como "expressio et repraesentatio" del Verbo Divino (C. G. IV, 42), la posibilidad del milagro, y, más aún, hace problemática la fundación misma de la libertad.

⁴⁷ Phys. II. 3.

⁴⁸ S. Th. I. 1. ad 3.

pues toda causalidad es tal "per habitudinem" a la causa eficiente, y toda causa eficiente, es tal "per habitudinem" a la causa primera (vías del movimiento). Dios no suprime la causalidad formal intrínseca, sino que la causa, como causa la acción y el efecto de las causas segundas. Causar, aquí, no significa "ser principio del movimiento", sino, ser principio positivo que comunica el ser a otro⁴⁹. La causalidad divina desde el acto de ser "funda" ópticamente la causalidad creada. Su acción no es, por tanto, un "hecho", ni un momento histórico, porque no participa el origen del ser sino el ser mismo⁵⁰. La creación no es un "hecho" sino una situación metafísica: "esse non potest conservari sine causa essendi, sicut nec motus sine causa movente"⁵¹.

El sentido fundante de esta causalidad trascendental nos lleva a una nueva comprensión del principio aristotélico "quidquid movetur ab alio movetur"⁵², eje de las dos primeras vías. Este principio no tendrá como en el Estagirita un valor preponderantemente "físico", sino metafísico, como participación del ser. La participación del ser es el fundamento metafísico del obrar: la acción divina constituye desde el esse el obrar de la creatura dándole sentido ontológico a su ser substancial: "esse est propter operationem"⁵³.

2. — Kant dice que "si no se acepta la idealidad del tiempo y del espacio... no queda otra solución que el espinozismo"⁵⁴. Y esto es cierto en su sistema.

Si no se admite la definición y correlación entre modo de ser y modo de conocer, si no se acepta en el orden real la participación y en el orden semántico la analogía, si se pierde de vista la unidad gnoseológica-ontológica del objeto, esta unidad debe entonces ser puesta por la facultad como principio a priori de síntesis, esto es, por la espontaneidad del sujeto. Esto vale para todas las variaciones kantianas sean ya abiertas como "la filosofía de las formas simbólicas", por medio de las cuales el espíritu organiza el caos y sale a un "mundo" donde se hacen históricamente posibles los seres y la libertad; sea una forma velada del pensamiento trascendental, como sucede en Heidegger, para quien, es "la estructura fundamental de la subjetividad" la que obra el principio ontológico-gnoseológico de unidad-pluralidad del ser de los entes⁵⁵.

Para Heidegger el momento culmen del conocimiento humano se da en la captación de la trascendencia fácticamente finita. Esto significa la aceptación

⁴⁹ *In Met.* V, 1. 1, nn. 749-751.

⁵⁰ *Pot.* V, 1 ad 5.

⁵¹ *S. Th.* I, 104. 1; cfr. I Sent. d. 7 q. 1 ad 3.

⁵² *Phys.* VIII, 4, 254 b 20 ss.

⁵³ *C. G.* III, 113.

⁵⁴ *KPV.* 182.

⁵⁵ M. HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1965. (KM) p. 206; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1971. p. 41. En "Zur Seinsfrage", V. Klostermann, Frankfurt, 1959, el autor para enfatizar la inseparabilidad del ser y la esencia del hombre recurrió a una muy especial escritura: p. 31 ss. En *WD*, haciendo un uso libre del verbo griego "khrée" del frag. 6 de Párménides, insiste en afirmar que el ser necesita del pensar para llegar a ser él mismo (*WD*, 118; 114; 116; cfr. *N.* p. 390-394: Brauch, Not.).

de la limitación esencial de la Ek-sistencia como “ser-en-la-no-verdad” de “ser-para-la-muerte”, de la “Geworfenheit” como un “derelicti sumus in mundo”.

Para decirlo de otro modo, el momento álgido del conocimiento (Denken) se da en el reconocimiento del sentido del todo, que en el fondo es el reconocer el sin-sentido del todo, porque el fundamento del mismo está dado por el “ser-ahí” como “fundamento abismal” (abgründiger Grund)⁵⁶. Heidegger permanece desde el primer momento en la posición inmanentista de la filosofía moderna, esto es en un inmanentismo gnoseológico de tipo irracional. Que el ser se oculta al revelarse es sólo un problema del fenómeno que “es” (llega a la presencia: “west”) en el Dasein, sin el cual no “es” porque “ser y fenómeno se co-pertenecen”⁵⁷. Es decir que en el fondo no es un problema ontológico sino un problema gnoseológico pero de una gnoseología sin ser, esto es de un conocimiento que no “participa” del “fulgor objecti”: el Ex-sistir no es un “fieri aliud in quantum aliud”, no es un “habere formas alienas ut alienas”, no es un participar inmaterialmente del ser, no es una identificación intencional (y, por ende, limitada) con el ser; Ex-sistir es sólo un fáctico y sin fundamento trascender del ente hacia el mundo como “iluminación del ser” (Offenheit des Seins)⁵⁸, pero de un ser “esencialmente finito”⁵⁹, que es en cuanto se aparece al hombre, de ahí que ser y hombre se “co-pertenecen”⁶⁰, de un ser que no es absoluto sino que consiste en una “relación” (Ver-hältnis)⁶¹, y que por eso no puede llegar a ser (wesen) sin el hombre⁶², que en cuanto “ser-ahí” perteneciente a la esencia (al llegar a la presencia) del ser, anonada⁶³.

Para Sto. Tomás, a medida que conocemos, esto es que participamos inmaterialmente del ser, vamos descubriendo la limitación del propio acto de conocer, no sólo como limitación extensiva (fáctica), sino también intensiva (esencial)⁶⁴. Al descubrir al ser que se revela, descubrimos la limitación de nuestra verdad lógica, es decir descubrimos nuestra no-verdad (no la no-verdad del ser) que nos habla de un conocimiento “ana-lógico” (conforme a una proporción al logos), según referencia a un primero (“por habitudinem ad unum primum”), que en última instancia metafísica es uno real y único.

Esta relación ontológica (relación trascendental)⁶⁵, a uno primero se da en primer lugar dentro del ámbito predicamental: las categorías son el caso

⁵⁶ N. I, 577 ss.

⁵⁷ EM, 83.

⁵⁸ HB, 100.

⁵⁹ WM, 35.

⁶⁰ ID, 28; “Es braucht”, WD 3, se corresponde con “Es gibt”. HB, 80; cfr. N. II, 390-394: “Das Sein ist in dem zwiefach einigen Sinne nötigend: es ist das Un-ab-lässige und das Brauchende im Bezug der Unterkunft, als welche das Wesen west, dem der Mensch als der Gebrauchte gehört. Das zwiefach Nötigende ist und heisst die Not. In der Ankunft des Ausbleibens seiner Unverborgenheit ist das Sein selbst die Not”.

⁶¹ HB, 77.

⁶² G, 62-63.

⁶³ HB, 114; WD, 74.

⁶⁴ S. Th, I-II, 4, 3 ad 1.

⁶⁵ “Unumquodque participat esse secundum habitudinem quam habet ad primum essendi principium”. In *De Causis*, lect. 25, n. 409; *Pot.* VII, a. 11, ad 1.

típico de la analogía de atribución. Hay tres modos reales de ser: el movimiento, que en su concepto indica negación; el accidente, que sin incluir la negación, adolece de la necesidad de no ser su fundamento; y la substancia, que, por subsistir por sí misma, “funda” ontológicamente los otros modos del ser. En esta área barrida por el ser predicamental, la relación esencial a uno primero funda la analogía de atribución intrínseca según una proporción.

Pero la relación a uno primero puede ir más allá del ámbito predicamental, “más allá del ser”⁶⁶, y llevarnos al origen “arcaico” del ser, según el principio de que “todo lo que tiene algo por participación se reduce a aquello que lo tiene por esencia”⁶⁷. La semejanza ontológica (analogía) entre la creatura y Dios tiene su origen en la participación y se funda en el “ordo creaturae ad Deum” que podemos denominar con la tradición tomista relación trascendental de la creatura a Dios. Sobre esta relación se funda, por tanto, la analogía de atribución intrínseca que, por no haber “ninguna determinada distancia”⁶⁸ entre la creatura y el creador podemos llamar analogía de atribución según la mera proporcionalidad.

Para Heidegger como para Sto. Tomás, en el tomar conciencia del ser, se da el momento álgido de la filosofía, se da el ápice del pensamiento, que siempre es pensamiento del ser. Para ambos este pensar es no conceptual, pero “funda” el pensar conceptual⁶⁹. Sólo que el modo de tomar conciencia, de abrirse al ser, es totalmente opuesto.

Para Heidegger la resolución (*Entschlossenheit*: *Er-schlossenheit*) es el momento culminante del “ser-ahí” en su “ahí-del-ser”, es el momento culminante de la verdad. En la “resolución”, que es en el fondo el “paso atrás”⁷⁰, reconoce el *Dasein* la no-verdad como el sello de la negatividad de la propia existencia. Se resigna a la finitud que es inmanencia, y así se completa a sí misma en un auténtico “poder ser” que implica como suprema posibilidad la muerte, como constituyente existencial del “ser-ahí”: “Sólo como mortal alcanza el hombre a habitar el mundo como mundo”⁷¹.

Como “sólo mientras haya ser-ahí, hay ser”⁷², como el aparecer constituye al ser; al ser cada aparecer —en la totalidad presente por la muerte— esencialmente finito, es el ser mismo esencialmente finito, no sólo por ser “ser del ente”, sino también por ser, ser del ser-ahí esencialmente finito, no sólo como individualidad sino en la totalidad de su esencia histórica⁷³. De ahí que la

⁶⁶ *Rep.* 508 e. 509 b.

⁶⁷ *Comp. Theol.* c. 68.

⁶⁸ *Ver.* II a. 11.

⁶⁹ *HB.* 110; *Ver.* I. 3; *In Boeth. De Trint.* V. 3 c.

⁷⁰ *VA.* 54.

⁷¹ *VA.* 55. Heidegger es de alguna manera el “pensador” de Hölderlin, y “Heimkunft” de Hölderlin es “el camino de la muerte”. BEDA ALLEMANN: *Hölderlin y Heidegger*. Comp. Gral. Fabril Editora, Bs. As., 1965, pp. 78-79.

⁷² *SZ.* 212; *HB.* 83.

⁷³ *HB.* 90.

muerte (“arca de la nada”) sea en el Dasein “la acogida del ser” (Ge-birg) ⁷⁴. Esencialmente finito ⁷⁵, y por ser “lo-en-disputa” (Strittige) origen esencial de la nada y lo anonadante ⁷⁶.

Brevemente, está en la falsedad, “erra” necesariamente ⁷⁷, porque la trascendencia es finita, lo cual en el fondo es aceptar la “aequivocatio” absoluta del ser. El ente es siempre la nada del ser. Es el polo negativo del ser, puesto que si bien hay una exigencia del mismo para la aparición (wesen) del ser, con todo el ser no es participado sino que permanece siempre lo otro absoluto. El pensar es lo otro del ser, irreconciliable con el ser aunque inseparable del ser, puesto que el pensar no es participar del ser, sino sólo es el lugar donde aparece el ser. Dios es el más allá, “lo otro” del ser, lo que queda no sólo más allá, sino fuera de las fronteras del pensar. Como en Kant, el pensar no puede afirmar ni negar a Dios ⁷⁸. La “diferencia ontológica” es la afirmación de un dualismo dialéctico dentro del monismo ser-ente. Si se eliminara la ambigüedad del ser-ente, ser-pensar se desplomaría el sistema de Heidegger.

En el Aquinate, de un modo semejante se alcanza en el juicio negativo el punto álgido del ser humano que es siempre y sólo conocer del ser. El reconocimiento y elaboración del concepto análogo supone ya haber alcanzado el conocimiento del objeto de la metafísica. Se capta el ser como análogo, esto es como limitado en su ser (participado) y en su concepto (ana-logo); se capta al ser como “referido”, tanto en el orden ontológico (relación trascendental), como en el orden lógico (analogía) a un primero, por relación al cual (per habitudinem ad), todo ens “es constituido y denominado ser”.

En el objeto de la metafísica capta el hombre su propia limitación y negatividad tanto en el orden del ser como en el del conocer. Tanto él mismo, como el acto de conocimiento, son seres ontológicamente relativos, que son por relación trascendental a un primero que está más allá del ser que se nos ofrece y más allá del conocer. El juicio descubre lo que al mismo tiempo encubre: descubre la proximidad del misterio. Sin embargo, el propio conocer no es lo otro del ser, sino que es tal por participación ontológica-intencional de aquello que realmente lo trasciende.

3. — El problema de la atribución aparece así como impostado en el problema del ser, y como correlativo al participar del mismo. A diverso tipo de participación real, corresponde un diverso tipo de atribución metafísica, siendo la analogía como la traducción lógica de la participación.

A la participación predicamental, según la cual cada uno de los individuos participa de la especie, corresponde la “analogía de desigualdad” que el Aquin-

⁷⁴ VA. II. 51.

⁷⁵ WM. 35.

⁷⁶ HB. 112-114.

⁷⁷ ED. 17.

⁷⁸ HB. 103.

nate llama "secundum esse et non secundum intentionem"⁷⁹. A la participación del ser "por derivación formal", por indicar una determinada distancia ontológica entre el participante y lo participado corresponde lo que vamos a llamar analogía de atribución intrínseca de proporción que por otra parte "funda" todo conocimiento unívoco (S. Th. I. 13. 5 ad 1). A la participación que en su concepto formal implica una "diremtio" absoluta, pues significa derivación causal eficiente del ser puro al ser participado, puesto que marca una distancia in-finita, vamos a llamarla analogía de atribución intrínseca según proporcionalidad.

Por todos los caminos recorridos, el conocer intelectual toma conciencia de su esencial "relatividad" ontológica, y de su dispersión en la multiplicidad de los seres, en los cuales se manifiesta el ser. Pero al mismo tiempo cobra conciencia de la fundamental unidad del conocer fundada en la unidad del ser: la unidad de todo lo que existe, y por tanto, del conocimiento que lo capta, está dada y fundada en la unidad ontológica del "esse" que hace posible al pensar.

El camino del metafísico se inicia siendo un descubrir el ser en la consistente realidad ontológica de la multitud de seres: "est enim rationi proprium circa multa diffundi et ex his unam simplicem cognitionem colligere"⁸⁰. Pero al alcanzar el momento álgido de su experiencia (Er-fahrung) del ser, comprende que en última instancia todo conocimiento no es sino un re-conocimiento (anamnesis: An-denken) de aquel acto personal de inteligencia y amor por el cual son todas las cosas y en el cual "con-sisten" todas las cosas. Al metafísico compete explicitar lo que está contenido en todo conocimiento: "Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito"⁸¹, y descubrir que Dios es la "Arkhee" que funda ontológicamente todo ser y conocer. La "In-ständigkeit" como permanencia en el origen es la perfección y la nobleza del hombre⁸².

Tal vez esto sólo sea claro para quien tiene el hábito de la fe por el cual quien se "re-vela" da la potencia de ver⁸³. Tal vez diga el teólogo que el hábito de la fe (sigillatio quaedam primae veritatis in mente)⁸⁴, y la capacidad de descubrir la esencia última de la creatura como "expressio et raepresentatio" del Verbo Divino como palabra dicha por Dios⁸⁵ como cuasi potencia de la gracia implique el amor. Esto nos llevaría a la frontera del saber donde ser, conocer y amor recobran su originaria unidad, y donde el conocimiento como anamnesis, como "re-collectio" es revelación, y donde sólo queda por decir que "memoria est amor".

⁷⁹ *In I Sent.* d. 19 q. 5 a. 2 ad 1.

⁸⁰ *In Boeth. De Trin.* q. VI a. 1, 3.

⁸¹ *Ver.* 22. 2 ad 1.

⁸² *G.* 60-61; *C. G.* I. 28.

⁸³ *Comp. Theol.* 2, 243. Cfr. PLATÓN: *Rep.* 508 e.

⁸⁴ *In Boeth. De Trin.* 3. 1 ad 4.

⁸⁵ *C. G.* IV. 42.

VI

CONCLUSION

- I. — Si miramos al ser desde la perspectiva del esse, tal como lo vio Sto. Tomás, debemos afirmar que:
1. — El ser se revela inmediatamente como uno en el múltiple; porque, uno en su origen, recobra la unidad en un grado superior en el acontecer, sin perder el valor y la densidad ontológica de lo individual.
 2. — El esse, acto de todo acto, es por ello presencia del presente: una presencia ontológica, donde el trascendental es en última instancia un acto personal trascendente de inteligencia y amor. Su presencia es un fundar metafísico, ajeno a toda operocidad y efectualidad, porque, si bien incide en el orden del fieri, es arkhée en el orden del esse. Este esse funda tanto óntica como gnoseológicamente la unidad del ser en la individualidad múltiple de los seres.
 3. — El ser se revela en los seres por la participación, y llega a ser alcanzado por la inteligencia a través de la analogía metafísica. El esse es alcanzado en y por un pensar que funda el pensar conceptual, sin ser él mismo conceptual, porque el esse es objeto de la segunda operación de la mente.
- II. — La fenomenología, por su parte, como epígono de la filosofía moderna formaliza e inmanentiza el ser. Consecuentemente:
1. — No logra justificar la unidad del ser, sino a costa de caer nuevamente en un monismo estático-dinámico semejante al de Párménides-Heráclito, Spinoza-Hegel.
 2. — “Presencia del presente” viene a significar presencia ante un finito “percatarse-de”, donde ser se disuelve en un aparecer, semejante (no igual) al de Kant; o, como en Hegel, que viene a ser la lógica prolongación metafísica de Kant, el ser-aparecer se asemeja al logos impersonal que une dialécticamente en la medida en que separa, excluyendo toda participación formal.
 3. — Confundida existencia con “efectualidad”, y causa con “cosa primera”, se pierde el concepto de causa como principio que comunica el ser, lo que implica la pérdida del concepto de creación, y de fundar metafísico; y, desde el punto de vista gnoseológico, la caída en la “aequivocatio” del “círculo hermenéutico”. Por este camino vuelve Protágoras a la escolástica alemana contemporánea.