Pontificia Universidad Católica Argentina

Biblioteca digital
de la Universidad Católica Argentina

Ciliberto, Vicente Osvaldo

El ser como Esse y el ser como Sein

Tesis Doctoral de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.
La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Ciliberto, Vicente Osvaldo. "El ser como Esse y el ser como Sein" [en línea]. Tesis Doctoral. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. 1974. Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/ser-como-esse-ser-como-sein.pdf [Fecha de Consulta:.....]

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL SER COMO *ESSE* Y EL SER COMO *SEIN*

Lic. Vicente Osvaldo Ciliberto

Nº 5.132.682

Tesis doctoral de Filosofía

Director de Tesis
Mons. Dr. Octavio N. Derisi

Buenos Aires

Defendida el 5 de abril de 1974

E L S E R C O M O E S S E Y

E L S E R C O M O S E I N

(Ubicación del esse de Santo Tomás frente al ser de la filosofía alemana contemporánea como epígono de la especulación metafísica moderna.)

V. O. CILIBERTO

INTRODUCCION

Frecuentemente oímos hablar de la época contemporánea y del siglo - veinte como del comienzo de una nueva era. Se la determina con el término de era atómica. Y en realidad nos damos cuenta que algo ha termina-- do, que hemos dejado las costas, que una tormenta nos ha arrancado de - lo seguro y nos ha arrastrado mar adentro, donde ahora navegamos en "un mar de dudas" en busca de un puerto que desconocemos y que ninguno está en situación de determinar, porque como todo fin es trascendental al movimiento mismo.-

Por eso se a hecho ya un término no trillado hablar de época de crisis. Romano Guardini acuñó un concepto para caracterizar a nuestra época: "fin de los tiempos modernos".-

Estamos al fin de una era, y eso es claro; pero, lo nuevo, el nuevo mundo que nace es solo pálpito y presentimiento.-

Esto aflora con mayor claridad en el pensamiento metafísico, que es el lugar donde se manifiesta, toma conciencia el movimiento histórico y se expresa en forma conceptual. Así como el hombre de nuestros días en una actitud adolescente (en sentido positivo y negativo), quiere pintar no como los modernos, quiere componer no como sus maestros; del mismo - modo, quiere pensar, pero no como pensaron sus antecesores.-

El pensamiento moderno le resulta demasiado estrecho y se a dispuesto a salir de él ensayando los primeros gestos. Una parte muy grande de los escritos de Heidegger consisten en decir que la metafísica ha terminado y que hay que buscar el ser y el sentido de los entes por otro camino. De ahí que el mismo Heidegger dice que su filosofía que es un "estar en camino" (unterwegs), y O. Pöggeler titula su libro sobre la filosofia de Heidegger "El camino del pensamiento de Martín Heidegger".-

La primera parte del presente trabajo procura establecer una comparación entre una corriente contemporánea (que por lo tanto está al fin del "tiempo moderno") como es la fenomenología, para establecer un pa-- rangón con la filosofía de Tomás de Aquino, procurando descubrir las -- raíces recónditas de la "Philosophia perennis".-

No es un trabajo de estudio histórico del pensamiento, ni un trabajo de crítica histórica, sino que pretende ser un trabajo de filosofía. De ahí que será fácil ver que el autor ha leído a Santo Tomás con el deseo de descubfir en él una respuesta a los problemas eternos de la filosofía del ser, tal como se plantean en nuestro tiempo.-

LA PREGUNTA POR EL SER

Desde que elpensamiento humano adquirió nivel filosófico, y desde -- que el hombre comenzó a preocuparse por la relación entre su propia actividad y la realidad del mundo, el núcleo de su interrogante lo constituyó el ser.-

Qué es el Ser?. Esta pregunta que parece tan ingenua, es, en realidad, la pregunta última, y supone en quién se la plantea una madurez Espiritual nada común.-

Esto es lo que siempre ha llamado poderosamente la atención, y lo -- que hace que volvamos con renovado interés a los presocráticos, esto és lo que hace que admiremos su audacia intelectual, que casi le adscribimos un rol definitivo en el "modo de pensar" de la humanidad. Ellos cambiaron el modo de pensar de la humanidad al comenzar a indagar aquello - que hoy llamaríamos "el ser del ente" y que los antiguos llamaron, todavía con reminiscencias misticas, "Arkhé".-

No se trata de indagar si los primeros filósofos griegos tuvieron una sabiduría más profunda o una reflexión antropológica mas sútil; no se trata de saber si los primeros filósofos griegos alcanzaran a elaborar una teología en la cual "lo divino" alcanzara no solo el nivel de lo absoluto (fundamento del mundo), sino también la característica de un ser -- personal. Evidentemente el conocimiento reflexivo prefilosófico alcanzó, dentro como fuera de la cultura griega, un saber sapiencial que le permitió descubrir el sentido personal del individuo y su grandeza dentro del cosmos. (1), como así también poseer la experiencia espiritual de un --- Dios personal (2).-

De lo que se trata, es de haber alcanzado un nuevo nivel, una nueva perspectiva del pensamiento, donde se agita la pregunta esencial que --- constituye desde entonces el núcleo del pensamiento occidental: ¿Qúe es el Ser?.Pregunta que por otra parte es polifacética, que en el curso de la reflexión filosófica se va desdoblando en planteos como el del ser y devenir, uno y múltiplo, absoluto y relativo, necesario y contingente, naturaleza y libertad, y que sigue su curso hasta alcanzar el ser íntimo del quehacer humano al preguntarse por el ser y el deber ser. Lo más íntimo del pensamiento filosófico reposó entonces sobre la pregunta esencial, la pregunta sobre el ser.-

Justamente en nuestro siglo, después de la pauperización del pensamiento que significó el positivismo del siglo pasado vuelve a plantearse agudamente la pregunta por el "fundamento del fundamento" (Grund des --- Gruntes), la pregunta por la cosa y el sentido del ser.-

Brillantemente dedica Heidegger gran parte de su obra filosófica a - mostrar cómo el pensamiento occidental ha extraviado su camino descarrién dose por "Sendas pérdidas" (Holzwege), de ahí la necesidad imperiosa de "reiterar expresamente la pregunta que interroga sobre el ser" y de subrayar "la preeminencia óntica de la pregunta que interroga sobre el ser" - (3). Más aún, Heidegger cree encontrar en la pérdida de vigencia de la - pregunta sobre el ser, la fuente y el orígen del Nihilismo Occidental.-

"Volver a la cosa misma" (zur Sache slbst) fue el lema y el objetivo que Husserl propusiera a la Fenomenología valiéndose del concepto de intencionalidad que le legara Brentano. En el presente trabajo nos proponemos recuperar el "esse" de Santo Tomás para cotejarlo e interpretarlo a la luz de la fenomenología en sus tres grandes representantes, que representan a su vez tres líneas divergentes del pensar fenomenológico, y cuyos nombres ya entraron en la historia de la filosofía: Husserle, Scheler, Heidegger.-

---------O---------

1) Esto lo podemos ver tanto en el pensamiento hébreo donde el hombre es concebido como imagen y semejanza de Dios ("pués le has hecho poco menor que los ángeles y lo coronaste de gloria y honor" Ps. 8,4-5 - El pensamiento prefilosófico II Los hébreos. BFCE. México 1964 p.52); como dentro del pensamiento religioso griego donde "la idea de persona y de personalidad brota de la categoría mítica de alma" (E.Cassirer. Philosophie of simbolies forms Vol.II III.1 Yale 1965 p.157). A través de la experiencia ética del sujeto que se manifiesta en el Orfismo y en la tragedia va emergiendo el concepto de persona. Cfr. E.R.Doods. "Los griegos y lo irracional" revista de Occidente. Madrid. 1951.Cap.II: "De una cultura de vergüenza a una cultura de culpabilidad.+

2) Mientras todavía el ἡ νόησις νοήσεως de Aristóteles quedaba sin alcanzar el sentido pleno de persona, de tal modo que el mismo Aristóteles podría subscribir ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία (Magna Moralia 1208 B 30; Cfr E.R.Doods O.C.pp 44 y 61), vemos como los hébreos dialogan con un Dios único y personal que se ha desposado con su pueblo.-

3) SZ. pp. 2 y 11.-

PRIMERA PARTE

EL ESSE COMO UNO Y COMO MULTIPLE

CAPITULO I

EL SER COMO TOTALIDAD

I.- El uno es lo inmediato.-

El nivel filosófico fué alcanzado formalmente en el momento en que el pensamiento tomó conciencia explícita de la unidad de todas las cosas.-

En el fondo nunca sino en la imaginación reflexiva de los historiadores de la cultura, el entendimiento humano se enfrentó con un caos, sino que desde el comienzo se encontró con la realidad como un todo "dado" con sentido unitario.-

Pero cuando en Mileto el pensamiento se explicitó buscando la "arkheé", sólo dejó de lado las viejas cosmogosnía en las cuales el "Hýdor" estaba vinculado con el "khâos" primordial, para preguntarse por él "sentido del principio que ahora significa ambas cosas, origen y elemento "de la totalidad, porque el agua viene a ser ahora la substancia y el elemento constituyente" del mundo. Es decir que el hombre está en actitud de preguntarse por el principio de unidad de lo aparentemente múltiple, por el ἐπιστήμη τῆς οὐσίας (1), pués,como nos dice el mismo Tales,"de lo que cada cosa toma su origen, de lo mismo toma su principio de sustentación" (2); con cuya posición coincide Goethe cuando por boca de Fausto dice: "Dass Ich Erkenne, Was Die Welt Im Innersten Zusammenhält" (3).-

Es decir que el Uno se nos ofrece en la inmediatez del ser, y como el ser constituye el núcleo de nuestro conocimiento. Por caminos aparentemente contrarios Parménides y Heráclito vuelven a encontrarse en el Uno como "Arkheé" de todo conocer.-

Si Parménides afirma que el ser es "todo completo, único en su especie inmóvil y sin término, y no fué ni será, porque existe ahora como todo, uno y contínuo" (4), de tal modo que en última instancia "... τὸ γὰρ αὐτὸ ἐστὶν ἔστί τε καὶ εἶναι ..." (5); por otra parte, quién enunciara por primera vez que πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲ μένει (6), viene a decirnos que en última instancia ἓν πάντα εἶναι (7) y que "de uno salen todas las cosas y todas la cosas del uno" (8) pués ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠυτή(9). Corriendo los siglos, en los epígonos del pensamiento moderno, Hegel viene a coincidir con este pensamiento, aunque en una dialéctica que tiende a asimilar lo contradictorio (Aufhebung), cuando dice que "ambos (ser y nada) son los mismo: devenir; y también estas direcciones tan diferentes se interpretan y paralizan mutuamente" (10).-

Todas estas proposiciones vienen a decirnos que lo primero que se aparece es el ser como uno y que el uno es lo que dá sentido al movimiento y al múltiple. Sin "ser-uno" no hay "devenir" múltiple (11).-

"Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non continetur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius, ult.cap. de div.nom.,,quod non est multitudo non participans uno: sed quae sunt multa partibus, sunt unum toto; et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subjeto; et quae sunt multa numero, sunt unum specie; et quae sunt specie

bus multa, sunt unum genere; et quae sunt multa processibus sunt unum -- principio" (12).-

Como vemos, el problema mismo de la "Arkhé" se centra sobre el "u-- num" como principio de todo proceso. La radicalidad misma de la pregunta sobre el ser marca el nivel filosófico de la cuestión.-

A.- Si bien el "unum" desde el punto de vista gnoseológico "secundum rationem nostrae apprehentionis" involucra una negación; desde el punto de vista metafísico, lo captado es algo eminentemente positivo como el ser. Y aún desde el punto de vista del conocimiento hemos de tener presente que el uno, como momento de la negación, supone e implica al ser como momento de la firmación: "Omnis negatio fundatur in aliqua affirmattione - intellecta vel imaginata. Necesse est enim esse apprehensum id de quo aliquid negatur" (13).-

B.- Tan inmediata es la captación de la unidad, que solo en la medida -- que el objeto es "unum" es también objeto, y la "multitudo qua multitudo" sólo puede ser captada desde la perspectiva del uno. "Sed multitudo e--- tiam secundum rationem consequenter se habet ad unum: quia divisa non intelliginus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in deffinitiones multitudinis: non autem multitudo in deffinitione unius" (14). Todo proceso del - conocimiento se centra en la captación del principio de unidad en una -- multitud; de lo contrario la multitud se disuelve en caos.-

En el proceso intelectual lo vemos en el propio nombre del concepto universal ("Unum versus multa": "Tó kathólou"), donde el proceso se constituye por la captación de un todo (καθ' ὅλου) en cada uno de los individuos participantes del mismo. De ahí el principio de que "unumquodque intelligibile est in quantum este unum" (15). En instancia metafísica, encuentra ésto su fundamento en que cada cosa "es", en la medida en que -- conserva su unidad. "Unde per disolutionem res ad non esse rediguntur" - (16).-

Queda así planteado el problema de la oposición entre el uno y el -- múltiple como entre ser y no ser.-

De ahí que el ser y el uno se identifiquen de tal modo que la unidad trascendental no agrega sino la negación de la división: "unum enim significat ens indivisum" (17), y, por otra parte, la unidad se sigue inmediatamente de su ser pués "unitas rei consequitur esse suum" (18).-

Evidentemente nos estamos refiriendo a la unidad trascendental, por oposición a la unidad predicamental del número.-

Son justamente los pitagóricos quienes por no haber distinguido am-- bas unidades, hicieron de la cantidad un trascendental, convirtiendo así al número en el "principio y substancia" (Arkhée) de todas las cosas (-- 19).-

La unidad trascendental, de la cual hablamos, es muy otra. Trascen-- dental significa que abarca, penetra y domina todos los géneros constituyéndolos en su taleidad.-

II.- <u>El Uno como indivisión y negación de la limitación</u>.-

La expresión del "unum" como indivisión es negativa, pero lo que al

canza a expresar es una cualidad eminentemente positiva del ser, porque - significa la negación de una limitación, y, por ende, una afirmación del ser. Para que se dé multiplicidad, se requiere "lo otro"; y "lo otro" es lo negativo de algo ya existente. En ésto coincide Hegel con S.Tomás al afirmar que la finitud es algo negativo y que lo positivo en ella es lo que participa de lo infinito. "El límite es la mediación en virtud de la cual el algo y lo otro son como no son". (20).-

Pero en aquello en que S.Tomás y Hegel se encuentran es también donde se distinguen, porque es aquí donde se muestra la peculiar manera de conceptualizar el ser.-

A través del esencialismo que atraviesa toda la filosofía moderna, y que tiene sus orígenes remotos en Pitágoras, Platón y Aristóteles, emerge - el "principio de totalidad", donde el todo hace al ser y el ser es concebido como una naturaleza indefinida que emerge y se manifiesta en sus esencias.-

La totalidad de las esencias reales y posibles agotaría el ser como - integración del "ser total", Esto sería irrealizable, porque así como el número no se agota en ningún número, así como después de cada número podemos encontrar nuevos números indefinidamente, del mismo modo después de - cada ser quedaría un número indefinido de entes. De éste modo la integración total de los entes supondría un "processum in infinitum". (21).-

De semejante base metafísica va a surgir la concepción fenomenológica de un "mundo" (Welt), como opuesto a "mundo circundante" (Umwelt), y como manifestación del todo.-

Esta concepción tendría en cuenta la distinción de una división de un "todo homogéneo" que "constituitur ex partibus habentibus formam totius"; una otra división, que sería la propia de un "todo heterogéneo" en el cual "quaelibet pars caret forma totius" constituyendo así la "multitudo".-

Lo que no se toma suficientemente en cuenta, es que la multiplicidad nace por "oposiciones formales", por la distinción de esencias, que implican una distinción entre "modus entis" y "modus entis"; y que el ser, es un trascendental que no sólo escapa conceptualmente a las categorias, sino que constituyendo participativamente el ser de los entes, sin embargo está realmente mas allá de ellos. Y que por lo tanto el todo nunca se adecúa al absoluto, sino que el absoluto (esse) es lo que constituye el todo como ens, esto es como "id quod est".-

De la suprema unidad del Esse sin el "id quod est", nacen todas las otras unidades que constituyen desde la multitud heterogénea de las formas, hasta la multitud homogénea del número.-

Así como no hay ser que sea absolutamente malo "nam privatio boni fundatur in aliquo bono" (22), del mismo modo no hay nada que sea "simpliciter multiplex", de otro modo no podríamos captarlo, ya que captarlo implica concebirlo como uno, puesto que solo lo uno, y el ser en cuanto uno, - es captable e inteligible: "Nulla privatio tollit totaliter esse", quia - privatio est negatio in subjecto", "et exinde contingit quod multitudo -- est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens" (23).-

Y así como el ser al participar de diversas y múltiples maneras del -

esse "est non ens secundum quid", del mismo modo "quod est unum sinpliciter est multa secundum quid; et e converso" (24).-

De tal manera que lo que es uno en su esencia, puede ser múltiple en sus atributos, lo que es uno en acto, puede ser múltiple en potencia, lo que es uno en su todo puede ser múltiple en sus partes, lo que es uno en su causa, es múltiple en sus efectos.-

"Et e converso" diría el Aquinate, de tal modo que vemos como lo múltiple en sí puede ser uno en su causa, o en su idea, o en su espacio, y así podemos concluir que aquellos que simpliciter es múltiple bajo determinado aspecto es uno. Teniendo siempre sin embargo muy en cuenta, que la unidad es lo que en última instancia salva la multitud del caos de no ser; de ahí que "unum ponitur in deffinitione multitudinis: non autem multitudo in deffinitione unius" (25).-

Establezcamos ahora el principio gnoseológico de la unidad en la división: "Oportet quod divitio sit prius unitate, non simpliciter sed secundum rationem nostrae aprehentionis. Aprehendimus enim simplicia per composita", con todo la multitud "etiam secundum rationem, consequenter se habet ad unum. "El orden del conocimiento lo podríamos describir así: Primero conocemos al ser y su indivisión del no-ser, esto es, primero conocemos la unidad trascendental; conocemos luego que este ser no es el otro, conocemos por tanto la división y por la división la multitud trascendental; esto nos introduce en el conocimiento del uno como unidad predicamental, y luego entendemos el agregado de unidades homogéneas como multitud predicamental. Siempre en todo caso es la multitud una "aggregatio unitatum" (26). A cuyo conocimiento llegamos a través del conocimiento de la división: "Est autem duplex divitio: una materialis quae fit per divitionem continui... alia formalis quae fit per oppositas et diversas formas"(27).

La división formal importa una multitud trascendental, la división del continuo nos hace llegar al conocimiento de la unidad predicamental, pués "Numerus, qui componitur ex unitatibus quantitatis, est vera et propia species quantitatis" (28). Acotemos que el conocimiento de la multitud es anterior al del número, pués ya los sentidos a través de la contro riedad física alcanza la diversidad de la cual pasamos luego al número. "Sentire motum et quitem est quodammodo sentire unum et multa" (29).-

Como hemos visto, ser y unidad caminan juntos. Esto arrastra consigo inumerables consecuencias. Siendo el mundo uno, deberá ser efecto de una causa una y al mismo tiempo siendo la causa una deberá ser efecto de una causa una obrando por la inteligencia. (30).-

Pero al mismo tiempo que en cada juicio afirmamos la unidad como afirmamos el ser, así como captamos en cada ser su unidad y al ser en cuanto es uno, del mismo modo captamos en el ser una "direptio", que nos hace saltar del"esse" "a""lo-que-es"; y luego vamos bajando por la escala de las categorias hasta alcanzar la cantidad, donde "la determinación ha llegado a ser indiferente al ser" (31), donde la pérdida de densidad ontológica se hace tan grande que podemos decir que: "en la indiferencia respecto al ser radica la alta universalidad de todo lo matemático y su ilimitada aplicabilidad; es decir ontológicamente dicho, su adaptación a una cosa cualquiera y a cualquiera relaciones de cosas" (32).-

Esto encuentra su fundamentación metafísica en que la unidad como el ser al integrarse en la materia prima pierde consistencia ontológica. La

materia prima como pura potencia que es como no-ser del ser, "no tiene -- por si misma ninguna unidad sino por el contrario es el asiento de la multiplicidad pura, fuente de la división homogénea, de todas la más burda, puesto que divide sin provecho para el ser, y camina más bien hacia la nada por el desmenuzamiento de su supuesto mientras que la división de las formas opuestas multiplica, en su desenvolvimiento, la riqueza del ser. - La multiplicidad trascendental ocupará el termino medio entre la forma inferior de la multiplicidad y la unidad pura" (33).-

III.- El ser como absoluto.-

El problema de la unidad nos lleva al problema del absoluto como el "en el que vivimos, nos movemos y somos".-

En la medida que la unidad se hace ontológicamente mas profunda se manifiesta mas definidamente el carácter de las absolutez del ser.-

A.- Aunque el carácter de la absolutez del ser aparece reflexivamente en un último momento; con todo, es tan evidente como el ser. La pregunta sobre el ser, es, tanto desde el punto de vista del individuo como desde el punto de vista de la historia, el logro más agudo del pensamiento humano, siendo así que el ser da sentido a todas las otras preguntas. "Illud quod primo cadit sub apprehentione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit" (34). En la traducción del mismo Heidegger se ve la falsa interpretación: "Cierta comprensión del ser es en cada caso ya incluida en toda aprehención de un ente" (was einer am Seienden erfasst). Para Tomás de Aquino se trata no de un contacto generalísimo, sino de un contacto constitutivo (relación trascendental o esencial), de tal modo que, este contacto con el ser, constituye a la inteligencia y la pone en contacto con el "esse", el cual en última instancia metafísica es el acto divino de ser. Por eso puede decir Santo Tomás que "Omnia cognoscentia cognoscut implicite Deun in quolibet cognito" (35); del mismo - modo se manifiesta la absolutez en el Bonum y en el Unum.-

Pero en Tomás, se da además, una correspondencia íntima entre ser y conocer. Así como todos los seres "son" por el "esse a se", del mismo modo son "uno" por la unidad absoluta del "Esse Subsistens".-

B.- Este ser es en primer lugar un absoluto, que siempre y en diversos grados se va realizando todo aunque no en su totalidad. El absoluto totalmente irrelativo, sólo se nos ofrece en un más allá "apuntado" pero no dado en el contacto experiencial del "esse" que supone todo juicio, y que explícitamente captamos luego en la reflexión metafísica.-

Así como todo lo negativo es inestable, porque todo no-ser implica "ser" no-ser de un sujeto, del mismo modo toda multiplicidad implica una unidad mucha más profunda que posibilite al múltiple, pués la multiplicidad sólo es posible en la unidad del ser participado.-

Esto significa que todo ser nos refiere, aún en razón de su propia - negatividad, a un absoluto total y categóricamente irrelativo y trascendental, en cuanto por una parte constituye el ser de todos los entes, y, por otra parte, está más allá de ellos individualmente y en su totalidad.-

El mismo ser limitado que se nos ofrece como objeto formal de nuestra inteligencia, al hablarnos de este ser trascendental nos habla de una

"diremptio" absoluta que permite la posibilidad de otros seres en los cuales el ser absoluto se proyecta "totum sed non totaliter". Vuelve a surgir sin embargo siempre y en diversos estratos y grados la unidad y absolutéz como un especie de recuperación del ser en su principio. Así la primera procesión (πρόοδος) del ser en las cosas, recupera, en un grado inferior, su carácter de absolutéz en el "mundo", que es el lugar óntico donde los seres encuentran su ser (36). Por otra parte, dentro y en el corazón del mundo, la salida del ser se reencuentra relativamente con su totalidad y absolutez en el espíritu como conciencia del ser, o autoconciencia: "oportet igitur finem universi esse bonum intellectus, hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse finem totius universi" (37).-

C.- Es importante hacer notar desde ahora, que, si bien en cada ser se proyecta el esse en su totalidad, de manera que en cada ser se da una participación del todo el ser, que es el logos mechado de amor, con todo, en la totalidad de los seres, es donde el ser se expresa más perfectamente.-

No debemos olvidar con todo que hay entre el "esse a se" y los seres una distancia insuperable (diremptio) de modo que "nec tota universitas creaturarum perfecte divinam bonitatem raepresentat" (38).-

De este modo la unidad y la absolutéz proyectada en cada uno de los seres, alcanza su mayor realización en el todo, pero aún en el todo "deficit ab ea", y debe contentarse con "imitarla" de un modo relativo (39).

IV.- El ser como absoluto irrelativo.-

Es un principio elemental en la metafísica tomista que la gnoseología forma parte de la ontología, no por una especie de paralelismo entre ser y conocer, sino porque el conocer mismo es un "modo de ser". El modo de ser inmaterial que en su ápice se identifica con el ser subsistente. De ahí que es un principio fundamental de la gnoseología tomista la proposición "modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis" (40).-

Ahora bien, el conocimiento en cualquiera de sus grados se constituye por una captación de la unidad.-

Ya en el mismo conocimiento sensible, solo algo es captable como tal en la medida en que el sentido común "discrimina" (διάφορα) un ser separándolo del resto porque ha aprendido un principio de unidad que le permite establecer en el "judicium sensus" un ser como diverso de otro (πρὸς ἕκαστον ἡρίνομεν) (41).-

Un montón de piedras, es tal para un sujeto cognoscente, porque en él ha captado por lo menos la unidad del lugar, de un tipo determinado de ente. Pero la inteligencia, como que penetra mas radicalmente en el mundo del ser, descubre no sólo la unidad del lugar, sino además la unidad más profunda que tienen estos entes, por participar todos de la naturaleza de piedra. Esto es lo que le permite al ser humano captar formalmente a este montón como un montón de piedra.-

Si un artista distribuyera estos entes en una pared, el contemplador inteligente al captar la idea, principio de unidad del múltiple, se sentiría delante de un "mosaico".-

Este principio de unidad, que domina cada vez más profundamente el Universo del conocimiento, hunde sus raíces en el misterio mismo del ser, objeto formal de la inteligencia, que al iluminar la inteligencia (e-vi--

dens) le descubre un uno absoluto por el cual todo es, y es conocible: - "Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium...; ita variis et multiplicibus conceptis intellectus nostri respondet unum ommino simplex" (42).-

Esto nos lleva a una afirmación que desde el primer momento preocupó a la filosofía y constituye su núcleo y razón de ser. Hay un principio - constitutivo de todas las cosas, diríamos un trascendental, que al darle sentido y unidad a todo, constituyendo la trama del todo, constituye al - mismo tiempo el principio de su inteligibilidad. Y este principio es el absoluto, que, como tal, es irrelativo.-

Donde con mayor claridad se ha visto este principio de lo absoluto - ha sido en la línea monista que alcanza su ápice en la figura de Hegel, quien confiesa explícitamente adherirse a la filosofía de Proclo. En el absoluto es donde cobra sentido y consistencia ontológica la multiplicidad. "La verdad unicamente está completa en la unidad de la identidad -- con la diversidad y sólo consiste en esta unidad" (43). Por otra parte - "Lo absoluto es lo idéntico consigo mismo" (44).-

Las categorías marchan en una sucesión inversa a la que se seguiria si se partiese del absoluto. Lo absoluto sólo coincide con su ser-en-si en el gran todo, mientras que lo singular está separado. De ahí que sólo el todo es lo verdadero.-

Los conceptos son secciones arbitrarias, son cisuras dentro del continuo. Los conceptos se mueven "por saltos", y, por ende, al enfrentarse con el continuo, y en la medida que son cisuras del continuo, son falsos. La pluralidad del continuo se multiplica con intención de abarcar el todo. Sólo un concepto que pudiera expresar el todo sería adecuado y por - lo tanto verdadero. Las categorías "dicen lo que lo absoluto es". Y sin embargo la pluralidad de los conceptos no abarca lo verdadero, no lo expresa al todo, no es "lo verdadero". Son cisuras que no existen en el -- continuo de lo absoluto.-

Siguiendo con esta manera de pensar hegeliana diríamos que sólo un - largo rodeo puede llevarnos al concepto de absoluto desarrollado a través de una larga serie de categorías. Pero como el sujeto está en la unidad del predicado, en verdad estamos siempre ante una misma realidad que no es sección sino totalidad. (45).-

El problema que aquí se presenta es que lo absoluto no es tratado como algo trascendente, desprendido del mundo, sino que se ha realizado completamente en él. En tal "absoluto" sólo se dan los seres de nuestro mundo. Se rechaza toda separación de las categorías, pués toda "separación" es abstracción. Y lo verdadero se instala en el todo. El "resultado" mismo no es algo diferente del "proceso", sino que, por él contenido, coincide con él. Lo individual aquí existe sólo como tránsito efímero, y las cosas -- son reducidas a complejos relativamente constantes de un "proceso". Lo - verdadero de nuevo está en la "continuidad" de las formas.

Para tal dialéctica, donde en cada momento la verdadera realidad está en el todo, vuelve a tener vigencia la fórmula platónica πάντα ἐν πᾶσιν . Cualquier categoría es esencial, porque sólo desde lo particular es visible el ulterior desarrollo del todo, y, por tanto, cuanto más se penetra lo particular, tanto más se alcanza el todo y viceversa (46).-

Este tipo de pensamiento dialéctico, para el cual, el "uno - absoluto" se identifica con el universal, vuelve en la historia a enfrentarse con otro pensamiento como el de Aristóteles, para quien lo universal sólo existe y opera en lo concreto.-

Santo Tomás inaugura un nuevo camino al mostrarnos que entre la trascendencia formal del platonismo, para el cual el absoluto es un "trascendental", constitutivo formal de cada uno de los entes, y la inmanencia - formal de lo universal en cada uno de los individuos como identificado - con él, queda el camino de la participación del esse.-

El absoluto se identifica con el "Esse a se", y es al mismo tiempo u un trascendental en cuanto se encuentra activamente en cada ser, que es en la médida en que participa del "esse". Pero esta participación es una participación causal, esto es, implica una dierésis, una diremptio absoluta y trascendental (pués divide el ser en cuanto ser), y hace así del ser absoluto un trascendente.-

El único ser absoluto, y, por ende, sin "determinación" (onnis determinatio est negatio), es el ser que "non solum est sua essentia sed etiam suum esse" (47).-

En las creaturas el "esse" no es algo meramente lógico, sino que es un acto real, y, más aún, "esse est actualitas unium actuum: et propter hoc est perfection omnium perfectionum" (48).-

No se trata por tanto de un concepto común, sino de una realidad concreta que es de tal manera "ut de ratione eius sit quod non fiat ei additio" (49), y al mismo tiempo constituye el ser de todos los entes.-

Todos los entes son pués por el "esse", esto es por una relación --- trascendental (por ende esencial y constitutiva) al esse, que al participar permanece inmutable en su trascendencia.-

Siendo el principio de todas las cosas está sin embargo más allá de ellas tomadas individualmente y como todo.-

Llevando esto al plano gnoseológico, vemos también que todos los conceptos siendo determinados, con todo son tales "per respectum od unum", que no es un concepto común, sino uno más allá de todo concepto, que --- constituye sin embargo la trama de todo concepto, y que sólo es dable en el juicio. Esto es el esse y en el última instancia y el "esse subsis--- tens", por eso puede decir el Aquinate que en cada juicio afirmamos el - ser del esse subsistens, y que "in quolibet cognito cognoscimus Deum" (-- 50).-

Por la multitud de conceptos se inaugura en el juicio la vuelta al uno, cumpliéndose aquí el principio metafísico de que "omnia in quantum sunt, tendunt in Dei similitudinem qui est ipsum esse" (51).-

La pretención Hegeliana de penetrar mediante la fuerza del pensamiento en la esfera de lo divino para captarlo en su esencia como absoluto, busca no un absoluto inmaterial y trascendente, no un Dios -persona; sino que es un esfuerzo faústico por alcanzar un espíritu -naturaleza (-- Geist-Natur), el espíritu del "todo".-

Por lo tanto no sólo no alcanza el absoluto, sino que ni siquiera - lo busca. Su esfuerzo, semejante al de Heráclito, permanece en la cons-

tante monista del pensamiento milesio, que, en el movimiento eterno (Πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει) (52), y a través de la contradicción universal (53), principio de todo movimiento, busca descubrir que todas las cosas son una sola (ἓν πάντα εἶναι) (54).-

Esto es, vuelve a repetir el esfuerzo faústico de buscar la razón universal (Logos) que rige, gobierna y une todas las cosas: "Dass ich erkenne was die Welt im Innersten zusammenhält" (55).-

Para el Aquinate, en cambio, el principio de totalidad no es otra cosa que el principio de causalidad expresado desde un punto de vista estático, esto es, según la dirección vertical que parece caracterizar al platonismo (56). Y la búsqueda de lo absoluto se caracteriza por ser un esfuerzo que tiende a aprehender el principio (ἀρχή) absoluto que "operatur omnia in omnibus" (57) (Πάντα ἐν πᾶσιν).-

Principio que se encuentra de algún modo "totum sed non totaliter" - en cada ente, en cuanto cada ente es participación del ser subsistente, y por ende es también un reflejo de los demás seres, y dice al mismo --- tiempo relación a todos ellos, puesto que se encuentra insertado en un - "Uni-verso". "Oportet ergo quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutiem propiam, sed per virtutem omnium superiorum agentium. Agit enim in virtute omnium. Et sicut agens infimum inmediate ad producendum effectum" (58). Se hace patente en las palabras del Aquinate, que el lazo de la totalidad de los seres es un lazo metafísico antes de ser un lazo físico.-

Y si es cierto que "no hay nada más platónico que la negación de la causalidad y de la consistencia de realidad de las substancias singulares de la experiencia" (59), debemos afirmar, que, esa constante del pensamiento humano, que en la época moderna sedujo a Spinosa y a Hegel, fue superada por el Dr. Angelico, para quien los seres, al participar del esse (producida la "diremptio"), participan del obrar, de tal modo que los grados del "esse" comportan los grados del "agere". "Ista ratio (la cantidad, principio de individuación) non concludit quod forma corporalis non sit agens, sed quod non sit agens universale, secumdum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necesarium quod participetur id quod est proprium ei; sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil aliud est quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, in quantum est actus; unde et - agens agit sibi simile" (59).-

De este modo el supremo trascendental, el principio más íntimo que - constituye la trama de todo ente el "Tó Theion", que, en el alba de la - filosofia buscara el pensamiento griego como "Arkhée" de todas las cosas, es simúltaneamente absoluto trascendente.-

La esencia divina presente en cada una de las cosas según su indivisible totalidad, está presente por su infinita trascendencia. "Intelligibile est intra intelectum quantum ad id quo intelligitur. Nulla autem substancia illabitur menti nisi sólus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam" (61).-

Gracias al "Esse intensivo", según expresión de Fabro, supera el A--

quinate el problema de la filosofía antigua que o bien puso un "Tó Theion" en el mundo, pero mantuvo alejado a Dios en una infranqueable trascendencia que no le permitía siquiera conocer al mundo, mucho menos crearlo, -- permaneciendo así como un "deus ociosus" en una eterna autocontemplación (62); o, por el contrario, introduce el principio de tal modo dentro del - mundo que lo hace inmanente y por tanto relativo, de tal modo que "necesidad" y "logos" son una misma cosa (63).-

La conceptualización tomista de la doctrina de la creación permite al Angélico eliminar las distancias conservando la trascendencia. Esto le dió otra perspectiva que le permite superar el monismo, sin caer en el dualismo, tan propio de la mentalidad griega (64).-

El absoluto que está y es el principio de todas las cosas es un absoluto subjetivo que alcanzando el ápice de la inmaterialidad se identifica - formalmente con el intelligere subsistens y el amor subsistente y por ende es la persona de todas las personas. Podríamos precisar más la relación - entre trascendental y trascendente dentro del absoluto, diciendo que el - acto trascendental, acto creador y constitutivo del ser de todos los en-- tes, deriva de un acto trascendente, espíritu absoluto, principio y fin - de todas las cosas, pero por trascendencia: el sujeto trascendental es un sujeto trascendente (65). El supremo trascendental es para Santo Tomás como para Kant un sujeto; sólo que para Kant es meramente un sujeto lógico e inmanente, mientras para Santo Tomás este sujeto es un sujeto ontológico y trascendente.-

V.- El absoluto relativo: El "mundo" como todo.-

Si bien los entes son seres por relación trascendental a un principio personal trascendente, a un absoluto trascendente, con todo, en un momento anterior, "quoad nos", descubrimos que los seres son por relación a un absoluto relativo; que los seres están esencialmente impostados en un "-- mundo" que es facticamente limitado y relativo al ser que constituye el - "Sein des Seiendes", para usar la terminología de Heidegger.-

Cada ente se aparece como modo (determinación) de un todo más amplio. Y la "verdadera significación del modus es... un determinar lo que el absoluto es ya: la trasparente exterioridad es el signo de si misma, un movimiento desde sí; pero de tal modo que este"ser - hacia - afuera"sea también la interioridad misma" (66).-

En este sentido"fenómeno"es una manifestación de lo absoluto, en el - que vuelve a darse el "πάντα ἐν πᾶσιν".-

Si por una parte el objeto se hace presente inmaterialmente al intelecto en la medida que es uno, en razón de que sólo es ser en la medida que la unidad ontológica lo penetra; por otra parte, dado que todo objeto, en la medida que es objeto es limitado, se nos da como parte de un todo relativamente absoluto en el que el ser finito encuentra su contexto propio y su sentido. El proceso del pensamiento es un contínuo acercarse a su núcleo místico que resume al ser "onto-lógico".-

A.-'Αγχιβασίην, 'Αγχιβασίην llama Heráclito al pensamiento y Diels lo traduce "Annährung" (67), "aproximación". Heidegger procura primero traducirlo por "ponerse en camino hacia" (Herangehen) y encuentra que esto podría --

ser el leitmotiv "para un tratado sobre la esencia de la ciencia moderna" (68).=

Es que este concepto, que era el concepto heraclitiano del conocer, ha penetrado de tal manera el pensamiento occidental, que ya en pleno siglo - XX, un científico como Max Planc, consciente e inconscientemente puede coincidir con él diciendo que la ciencia es un eterno tender hacia un "mundo, - esto es la naturaleza objetiva, que está detrás de lo investigable". Frente a ellas permanece siempre la imagen del "mundo que la ciencia ha ganado desde la experiencia, solo una aproximación (Annähung), un modelo más o menos logrado". Evidentemente que este "detrás no pretende hablar de un detrás espacial hinter nicht in ausserlichem, räumlichen Sinn verstanden werden darf), puesto que "lo real metafísico no está especialmente detrás de lo dado en - experiencia sino que está metido igualmente dentro de él (mitten drin)". El objetivo del conocer sería por tanto "aproximarse más (näher haranzutasten) a la esencia de la naturaleza objetiva y a través de ella siempre más cerca rastrea las huellas de sus misterios"(69).-

Por eso un día todo el sistema de experiencia se disolverá en nuestras manos como un juego de niños, pero nos habrá dejado con todo una dirección hacia el "Todo", hacia el absoluto, hacia el "principio que gobierna en todo". Y en esto justamente consiste la sabiduría: "Una sola cosa es la sabiduría: conocer la razón que gobierna todas cosas a través de todas las cosas". (70).-

B.- La búsqueda del origen del sentido de todas las cosas, que en los primeros filósofos todavía tiene marcadas reminiscencias míticas, busca determinar la verdad de lo individual encontrando su ubicación en el todo, de manera que "lo particular sea meramente una expresión representativa de la forma total" (71). Esto es lo que vemos conceptualizar a Parménides en su monismo estático, en el cual lo individual queda absolutamente sacrificado en aras del todo. Tal vez su formulación más acabada se da en la frase "Ser y pensar son lo mismo"(..τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι) y todavía más agudamente más adelante: "ταὐτὸν δ'ἐστὶν νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νοημα" (73), que Heidegger traduce "lo mismo es la percepción (Vernchmung) y aquello en virtud de lo cual (worumwillen) la percepción acontece. La percepción acontece (geschieht) en virtud del ser" (74). El ser es el todo, y en oposición al pensamiento moderno, "la esencia y la manera del ser humano sólo puede ser determinadas a partir de la esencia del ser" (75). De este modo aún "L'assere uomo si determina quindi del raportarsi (Bezug) all' - essente come tale nel'tutto" (76). A esta relación debemos referirnos en este mismo capítulo al considerar la relación entre mundo y espíritu.=

C.- Sólo queremos hacer notar que, a través de diversas versiones, la filosofía, preocupada por la búsqueda del "Todo absoluto" en el cual busca impostar al individuo, siempre ha mostrado una marcada y al mismo tiempo interesante inclinación a quedarse con el todo, con el absoluto inmanente que los antiguos llamaron "Physis". Διηνεκώς τῇ φύσει ,era para los estoicos reintegrarse en el todo,recobrar el sentido pleno de la propia existencia. Si el ser individual consiste en desprenderse del centro divino (ἀποσπασμὰ θεοῦ) (77),la reconciliación del todo se realiza por un asimilarse al "Logos" o razón universal (ὁμολογούμενος τῇ φύσει) viviendo se- - -

gún la naturalez o todo (ὁμολογούμενος τῇ φύσει ζῶν).-

D.- El "principio de la totalidad" corre a través de todo el pensamiento filosófico y casi podríamos decir, que esta integración de los seres en el "todo universal y absoluto" constituye la trama del filosofar.-

A través de un doble movimiento vertical, descendente el uno (πρόοδος: "procesión"), en el cual los seres mediante un "pro-ceso" emanativo brotan del Uno; y ascendente el otro (ἐπιστροφή: "retorno"), a través del -- cual la multiplicidad se recobra en la unidad primordial, procura Plotino describir el proceso del todo.-

El "Uno", que por otra parte es trascendente, en cuanto está más a-- llá de todos los seres, (ἐπέκεινα τοῦ ὄντος), es por otra parte inmanente en cuanto todos los seres dependen de él en su ser y en su actividad, todos tieneden a él, y en él encuentran su sentido. Sin que, por otra parte, este uno se distinga realmente de los entes que en él encuentran ser y sentido.-

El juego entre inmanencia y trascendencia se hace cada vez más sutil para escapar al monismo que gravita todo emanatismo metafísico.-

"Siendo perfecto, el uno sobreabunda, y esta cosa sobreabundancia -- produce una cosa diferente de él... las cosas no son el uno, porque este permanece en sí mismo dándoles existencia. Como el centro del círculo -- que se difundiera hacia la periferia sin moverse ni cambiar sino dándole su sentido a cada una de las partes, del mismo modo, el uno se difunde - sin dividirse ni multiplicarse: es todas las cosas, sin ser ninguna de ellas. Es principio de todas las cosas pero no es las cosas que se deri-- van de él" (78).-

"La causa no se indentifica con sus efectos" (τὸ αἴτιον οὐ ταὐτόν αἰ- τιατῷ) (79); de ahí que "el uno es todas las cosas y ninguna de ellas, pués el principio de todas las cosas no es todas las cosas" (80). La dialéctica plotiniana nos recuerda la vieja fórmula de Anaxágoras: "todo está en el todo" (διὰ τὸ πάντα ἐν παντὶ εἶναι), y que "en cada cosa están contenidas todas las cosas" (81).-

E.- En Proclo cobra el pensamiento plotiniano de la emanación de lo uno en lo múltiple un nuevo desarrollo, a veces con variantes de tono barroco:

"Toda multiplicidad participa en alguna manera de la unidad, pués si no participara, ni el todo sería uno, ni tampoco sería uno cada uno de - los multiples de los cuales resulta la multiplicidad... Es imposible que exista una multiplicidad que no participe en alguna manera de la unidad... Por tanto, existe lo Uno en śi, y todo lo multiple se deriva de lo Uno - en sí" (82).-

En esta concepción todo parece arrancar de una raíz común de la cual cada uno de los entes se deriva como tronco y ramas directa o indirectamente, pero siempre como desarrollo, de un único todo. Πάντα τὰ ὄντα προίεται ἀπό μιᾶς αἰτίας, τῆς πρώτης..., ἔστιν αἰτία πρώτη τῶν ὄντων ἀφ' ἧς εἶον ἐκ ῥίζης πρόεισιν, τὰ μὲν ἐγγύς οὖτα ἐκείνης, τὰ δὲ πορρώτερον

En la proposición siguiente se dice que esta causa es el bien del ---

cual dependen todos los entes: πάντων τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ αἰτία πρωτίστη τὸ ἀγαθόν ἐστίν (83).-

Aunque la teoría de las tres hipóstasis no quiera ser necesariamente un emanatismo monístico; y aún admitido que el uno quede fuera de la tríada (ὄν-ζωή-νοῦς); y aún se introduzca el principio πάντα ἐν πᾶσιν como actuante de la universalidad de la presencia de la causa universal en sus efectos; con todo, esta causalidad vertical, es profundamente gravitada por un monismo metafísico, del cual dificilmente saldrá la filosofía.-

"La causalitá nel uno doppio movimento di procesione (πρόοδος) pervitú dell' efficiente, e di reitorno (ἐπιστροφή) per l' attrazione della causa finale (τὸ ἓν ἀγαθόν) esprime la dinamica in atto del principio d' inclusione ovvero di presenza che assume la causalita nel neoplatonismo classico" -- (84).-

Pero el platonismo que ha trasvasado el Uno de Parmenides a la estructura y relaciones de las formas ideales, que ha conferido a la realidad una estructura vertical, y que ha introducido en el todo una causalidad -- descendente, construyendo un edificio estructurado en ordenes múltiples y mutuamente subordinados, queda todo él ante la pregunta esencial de la posibilidad de lo múltiple y del movimiento. Es decir, vuelve a la eterna pregunta de la posibilidad de los seres en el ser, siendo así que el ser se manifiesta y revela (ἀποφαίνεται) sólo en los seres, y los seres a su vez solo tienen sentido en el ser.-

En la filosofía moderna el "principio de totalidad" cobra caracteres especiales, pués está especialmente gravitado por el problema gnoseológico, de ahí que lo podamos llamar "principio de la racionalidad integral". Todo contenido de pensamiento es objetivamente verdadero en la medida en que pertenece a un "mundo de razón", que de este modo se transforma en -- "el sistema total de la razón".-

Kant "introduce, en el terreno crítico, la pareja de aquel principio de racionalidad integral de Descartes y de Espinosa, según el cual,...,todo contenido de pensamiento es objetivamente verdadero en la medida en -- que pertenece al sistema total de la razón" (85); de ahí que pueda definir al mundo como "una cadena de fenómenos conexos según leyes necesarias" (86), y a la naturaleza como "complejo de todos los fenómenos" (87).-

Esta mentalidad de la racionalidad integral se agudiza y alcanza su ápice en Hegel cobrando un carácter lógico-ontológico. El mundo es en el fondo el objeto de un sujeto absoluto intramundano. Para el objeto es mucho menos esencial ser una cosa con cualidades o un todo con partes o una substancia con accidentes. La "objetividad" es una "totalidad" en que esos momentos desaparecen. El mundo de la objetividad es un grande y único tejido de diversidades, que sólo son momentos de un proceso. El mundo es concebido así como la serie de modos de lo absoluto o como la exteriorización del mismo.(E. 50; 122;125).-

Por un camino tortuoso se vuelve al principio monista de Parménides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι . (Frag. 5).-

Pero sería un error entender esta relación, advierte Heidegger, según la forma de intencionalidad al objeto, pués esto arrastraría de nuevo al subjetivismo de la "Gegenstand-philosophie". El hombre como un "Da-sein", esto es, como un estar en presencia del ser, se determina por una rela---

ción al ser como "TODO". El hombre podrá ser nombrado "custodio" (Ver---währ), "pastor" (Hirt), "vecino" (Nachear) del ser, y aún "casa" (Haus) y "lugar" (Ortschaoft) donde acontece la verdad. "La esencia y el modo - de ser del hombre puede solo ser diterminado desde la esencia del ser" - (88).-

Pero este ser debe entenderse como el "Logos", que, por otra parte, debe ser definido como "la totalidad reunida del ente mismo" (die Gesammelheit des Seienden selbst), y como "lo que constantemente está junto, la totalidad" (die Gesammelheit) (89).-

Esta totalidad es el "mundo": "el mundo como totalidad no "es" un ente, sino aquello, desde lo cual el Dasein se da a entender, hacia que Ente y como debe comportarse frente a ello" (90). Esto es, el mundo como - totalidad es dado algo así como un "entender que se adelanta" (als vor--greifendes Verstehen) en cuyo marco los entes encuentran su sentido. El mundo pasa a ser un "horizonte" de los entes, y como horizonte lo es --- siempre de un sujeto, puesto que el espectador constituye el "pan-orama". Y este horizonte se constituye en "condición de posibilidad" del ser de los entes. "La condición existencial-temporal de posibilidad del mundo - reside en que la temporalidad como unidad estática tiene algo así como - un horizonte" (91). Ya en Husserl el mundo es un "horizonte" como forma dependiente del "ego" y del nosotros, dentro del cual todo lo que es y - deviene alcanza su sentido. El mundo es el horizonte absoluto no sólo -- desde la perspectiva del tiempo. "Mundo no es otra cosa que la forma llenada con reales substancias" (92).-

Para Heidegger "no es el "mundo" una determinación del ente, que e--sencialmente no es el Dasein, sino un carácter del mismo Dasein", es "la estructura (die Sturktur) de un momento constitutivo del ser-en-el-mundo" (93). Este mundo quiere ser concebido en el sujeto como fundamento de lo no-subjetivo, para evitar la palabra "objetivo", que en Heidegger se vincula voluntad y a representación (Vor-stellung). Se ofrece así el mundo como "la totalidad" del "hacia donde" o "para lo que".(Unwillen) de todo Dasein (94).-

Este mundo como "totalidad" es el horizonte hacia el cual "trasciende" el Dasein (95). La conclusión se hace evidente. "No siendo el mundo ontológicamente una determinación del ente sino una característica del - Dasein", los objetos no sólo no constituyen el mundo sino que cada uno - de ellos lo implican desde su propio aparecer. El mismo "mundo" que es -- condición de posibilidad del aparecer de los entes, es él mismo un "fenómeno" (96).-

"La totalidad (Ganzheit) es entendida, sin que también fuera comprendido el todo del ente que se revela o ni siquiera totalmente investigado". "El comprender la totalidad que en cada caso se adelanta envolviendo (das je vorgreifend-umgreifende Verstehen dieser Ganzheit) es el trascender el mundo (Uberstieg zur Welt) (97). El mundo mismo no es un ente sino el principio de toda intelección. (98). Cualquier existente le es - accesible al "Dasein" en el seno de la totalidad (im Ganzen offenbar) -- (99). Como vemos no es el ser una realidad captada en cada ente sino que

"la totalidad" hace, "interpreta" al ser. Como el "horizonte" hace las cosas visibles, del mismo modo, este horizonte ontológico, que es la "totalidad", interpreta (verstehen) el ente. "Como idea es el concepto de mundo (Weltbegriff) la representación de una totalidad incondicionada (einer unbedingte TotalitRt) (100).-

Vuelve así Heidegger por otro camino a la constante de la filosofia, y ñltimamente de la filosofía alemana: el "Ganzheits-prinzip". Lo que es el todo, el "mundo", es el absoluto. Los seres solo son partes que se salvan en y por el todo, y tienen sentido (razón de ser) por el todo. Este todo podrá ser "El espíritu absoluto" del estado de Hegel, la "clase" de Marx, o la "raza" de Hitler.-

VI.- El múltiple es en y por lo uno: El mundo principio de la idea creadora.-

En la constante con que el pensamiento humano, tanto en oriente como en occidente, ha visto la unidad de los seres mundanos en un todo llamado mundo, debemos ver no sólo unos de los peligros del pensamiento, sino también una de las auténticas vertientes del conocimiento. Para Tomás de Aquino las cosas por una parte sólo tienen sentido no sólo en cuanto impostadas en un todo, sino también en cuanto obrando hacia un mismo todo, buscando un mismo fin bajo el influjo de una misma idea que es el "bonum totius"; pero, por otra parte afirma la individualidad de los seres y su peculiaridad, tanto en su ser como en su obrar. El universo, el todo, el mundo es para Tomás no sólo una realidad, sino el prihcipio de toda realidad, el ser por el cual son los entes. Está en la médula misma de la concepción metafísica de la doctrina tomista, el principio de que no sólo lo uno dimana de lo múltiple, sino que lo múltiple es en y por el "Uno" hacia el que tiende. Aún en el sentido relativo de "mundo", es la multitud (πλῆθος) la que participa de la unidad dada por el mundo, el cual se presenta así como un "todo" que hace de la multiplicidad el comienzo de la "vuelta" (ἐπιστροφή) al principio único.-

El mundo, en cuanto principio de la idea creadora, cumple con el sentido de la creación obrando como una causa formal respecto a cada uno de los seres. No que cada uno de los seres sea tal por la forma "mundo", sino que el mundo al ubicar cada una de las cosas en el orden ontológico, le permite realizar su función y alcanzar su sentido ontológico.-

1-El mundo como unidad de orden: coordinación causal.-

La proposición 103 de Proclo abre un camino hacia la comprensión del sentido del todo: "Omnia in omnibus, proprie autem in unoquoque" (πάντα ἐν πᾶσιν οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ). Y comenta Santo Tomás: en el mundo "todo está en todo" de tres modos: en razón de la causa eficiente, en razón de la causa formal y en razón de la causa final.-

Por eso cada ente mundano encuentra su pleno sentido ontológico sólo y exclusivamente en y por el mundo.-

No se trata de una causalidad trascendente que coloque la acción eficiente "más allá" (ἐπέκεινα), separada (χωρίς) del mundo, sino que se trata de una acción inmanente al mundo.-

El mundo como ser está "en acto" (ἐνέργεια) y por lo tanto obra, es-

tá en acción: en todos los grados del ser hay una correspondencia esencial entre acto y actio.-

Lo que importa a Santo Tomás es salvar la unidad del ser en acto segundo en todos sus grados, para lo cual une en la acción la causalidad vertical platonica (a cada grado del ser corresponde un grado del obrar) y la causalidad horizontal y constitutiva del Estagirita.-

El "principio de la totalidad" mirado desde el punto de vista estático muestra al uno que procede a realizarse en el múltiple de un modo unitario (ἑνάιως), esto es, que, aún en el proceso de multiplicación de los entes, permanece el orden ontológico dentro del principio de la unidad. - "Huiusmodi autem ordines, cum ab uno primo procedant, continuitatem quandam habent ad invicem ita quod ordo corporum attingit ordinem animarum et ordo aminarum attingit ordinem intellectum qui attingit ordinem divinum" (101). Esto es, que el ser sale de sí, y procede hacia los entes, sembrando en ellos la unidad por medio del orden. Apuntando siempre a un principio trascendente se realiza el uno en la multiplicidad. Este principio que sería en Proclo sólo un "trascendental", algo así como el "logos" de Heráclito ("la totalidad reunida del ente mismo") (102), o como el ὄν, ἕν, συνεχές (103), como el "espíritu absoluto" de Hegel; es, en Santo Tomás, un principio absolutamente trascendente, el "esse subsistens".-

Sin embargo la unidad del "esse subsistente" encuentra su manifestación en el "ordo universi", en el cual los entes participan del ser. De ahí que tenga vigencia en el Angélico el principio de Proclo: "Etenim si haec ad invicem distinguuntur, omnia autem sunt in omnibus (πάντα δὲ ἐστὶν ἐν πᾶσιν) unumquodque cum omnia sit solum unum... (ἕκαστον τὰ πάντα ὄν, ἕν (ἂν) εἰη μόνον) (104).-

El Aquinate ubica el platonismo de Proclo en una nueva concepción, donde el todo ordenado, al mismo tiempo que realiza el sentido de cada uno de los entes, se abre a algo que está más allá de él.-

"Τάξις δὲ πᾶσα λόγος": Todo orden tiene un principio interno de unidad (Logos) que lo realiza (105). El "mundo" tiene un "Logos" o "Eidos" interno por el que todo lo que es, tiene sentido ontológicamente. "Omnia in omnibus, proprie autem in unoquoque" Id est quod Proculus dicit: "propie autem in unoquoque" et quod hic dicitur: "per modum quo dicet unum eorum in alio". Utrobique enim signatur quod unum est in alio secumdum convenientem modum ei" (106).-

Evidentemente, aquí se refiere también al principio de la singularidad de los seres, según aquello de que "quidquid recipitur, ad modum recipietis"; pero, también hace notar la unidad orgánica del cosmos en la participación. "Et dicit quod hoc modo causa est in effectu et e converso, secumdum quod causa agit in effectum et e converso; secumdum quod causa agit in effectum et effectus recipit actionem causae. Causa agit per modum ipsius causae; effectus recipit accionem causae per modum suuum: unde oportet quod causa sit in effectu per modum effectus et effectus sit in causa per modum causae" (107). Al hacer una exégesis del texto del Proclo explica el Aquinate, en el mismo capítulo, de qué modo el principio de totalidad se verifica por participación en la multiplicidad de los seres. - "Apponit autem Proculus probationem manifestam ad ea quae dicta sunt (C -

111) distinguens quod tipliciter aliquid de aliquo dicitur uno modo causaliter, sicut calor de sole; alio modo essentialiter sive naturaliter, sicut calor de igne; tertio modo secundum quandam posthabitationem id est - consecutionem sive participationem, quando scilicet aliquid non plene habetur sed posteriori modo et particulariter, sicut calor invenitur in corporibus elementalibus non in ea plenitudine secundum quam est in igne. -- Sic ergo illud quod est essentialiter in primo, est participative in se-- cundum et tertio, quod autem est essentialiter in secundo, est in primo - quidem casusaliter et in ultimo participative; quod vero est in tertio -- essentialiter, est causaliter in primo et secundo.. Et per hunc modum omnia sunt in omnibus" (108).-

Lo que tiene vigencia en el orden estático, de acuerdo al principio - de la esencial pertenencia entre "agere et actus", debe reflejarse necesariamente en el orden de la actividad. "Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est pro--- prium ei; sicut quantum participatur de lummine tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus in quantum est actus, unde et omne agens agit sibi simile" (109).-

El mundo de los seres se estructura así como un "sistema" de causas - donde cada ser está eficientemente ordenado a otro, de modo que al realizar o poner en acto su propio ser lo hace en dependencia de todos los seres y al mismo tiempo obrando en el conjunto.-

Los planos dinámicos de la causalidad corresponden a los planos constitutivos y estáticos de la estructura. Por una dirección antitética al platonismo, se desencadena en la síntesis tomista el proceso causal, no por dirección causal paralela a la formalidad, sino por un subordinarse y entrañarse de los diversos grados, que tiene el centro, ya en el orden del ser, como en el del obrar.-

"Pero evidentemente en la terminología "De Causis" subsiste una doc-- trina de la causalidad vertical, esto es, según la inmanencia total, porque en el -- platonismo no hay puesto sino para una única estructura de la realidad y una sola forma de causalidad, aquella trascendental que se funda sobre la totalidad real y se divide en la expansión circular del ser, según la verticalidad del descendimiento de los imparticipados que constituyen las cabezas de serie en los participantes subyacentes" (110).-

Al asumir el momento aristotélico de la positividad de la naturaleza y de la causalidad natural, no abandona la concepción plátonica, sino que realiza una síntesis, una "superación conservante" (Aufhebung) en el sentido hegeliano del término.-

El concreto es una causa próxima (ut principium quod) de la produc--- ción de la forma del generado y de todos los grados ontológicos implica-- dos en el concreto.-

"Es el momento aristotélico-platonizante en cuanto la emergencia de - las formalidades superiores y de las perfecciones trascendentales revela una dependencia más profunda que la del agente inmediato en el orden superior respecto a una causa mas universal: se quiere decir que como agente próximo Pedro, por ejemplo, y la forma substancial que es el principio ac

tual, es causa de Pablo y por tanto las formalidades que están en Pablo, como la animalidad, la corporeidad, la vida y conocer, el ser... pero no es causa de cada una de estas formalidades según el mismo título: esto es Pedro padre es causa de la humanidad individual de Pablo hijo a título de agente individual, de las otras formalidad predicamentales es causa en -- cuanto pertenece al sistema de causas universales del cosmos y de las perfecciones trascendentales en cuanto recibe la causalidad de la vida, del conocer y del esse por esencia" (111).-

Recordemos la intervención que el sol tiene en la generación: "Est -- causa generalis omnium quae generantur in his inferiorius" (112).-

Pero no se trata en Santo Tomás de un coordinación mecánica de las -- causas. El sentido del cosmos no está dado por una especie de telcológía, sino por el principio de la forma como "eidos" y como "entelequia".-

En un mundo donde el "eidos" ha sido suprimido, no existen la impronta del logos en el mundo y en los seres del mundo, sino como algo extrínseco a ellos mismos. La finalidad queda reducida a una teología que le da sentido a los seres, pero que en la dimensión óntica permanece fuera de ellos. El movimiento, (que en Santo Tomás es un "proprium" de la forma), - pasa a ser en cada uno de los entes un reflejo del movimiento universal, extraño a los cuerpos mismo. Tal es la mentalidad moderna de Descartes, epígono y cristalización de la mentalidad renacentista.-

Esta mentalidad es la que llevó a concebir el mundo como un instrumento mecánico, al hombre como una máquina (Lametríe), y a Dios como el su-- premo arquitecto o el supremo relojero. Tampoco se trata de concebir el - mundo según la imagen Hilozoista que critica Kant en la "Crítica del juicio" (113), donde el todo produce las partes, una parte produce la otra y las partes producen el todo.-

Tampoco se trata del principio de la "racionalidad integral", donde - cada ser es por relación a un "sujeto trascendental", donde "la unidad de la conciencia ("Die Einheit des Bewusssein") es la condición necesaria de la referencia de las representaciones a un objeto, es decir, de su valor objetivo" (114). En esta mentalidad kantiana, no existe en realidad - más que un sólo objeto, "el mundo", síntesis de todos los fenómenos como totalidad objetiva.-

Mas bien tendríamos que hablar de una "totalidad intensiva", según feliz expresión de Fabro (115), donde la subordinación de las causas se da en el orden del obrar, en cuanto que el obrar es no sólo la manifestación, sino la actualidad segunda del ser de la forma. "Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus in quantum est actus... (116).-

Se trata de salvar la unidad del ser del mundo en todos sus grados, tanto en el ser como en el obrar.-

A.- "Dicendum quod totum corpus universi est ubique, sed non primo: - quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes". En este - artículo de la summa (117), en el cual se habla de la ubicuidad de Dios, aparece citado el mundo como un todo. No es un todo biológico, como po--- dría afirmar la tésis hilozoista, por eso afirma el Aquinate que está "ubique", pero "non primo", porque "primo" sólo le conviene aquello "quod -

secundum se totum est ubique", lo cual sólo sucedería si fuera un especie de animal en el cual "anima eius esset ubique primo".-

B.- El mundo es una totalidad de orden. El todo del universo es la "idea" que rige toda la creación y a la cual se subordina las partes. "Quicumque enim intendit aliquam determinantam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus eius, quae per se requiruntur ad perfecctionem in his quae non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud: sed in tanto numero accipit huiusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud". "Sic igitur considerandum est in Deo, respectu totius universitatis, quae est eius effectus. Praeordinavit enim in qua - mensura deberet esse totum universum et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi"... (118).-

Vemos entonces que los entes encuentran su sentido en cuanto quedan - impostados en el ser del universo, que "informa", da sentido a cada una de las partes.-

Al orden del "uni-verso" se ordenan todas las cosas particulares como a su propio bien, esto es que cada ente, en razón de su propia forma, dice relación esencial al universo y se constituye como ser en esta relación trascendental al universo. "Hoc (optimun) est ordo universi ad quem sicut ad finem omnia bona particularia ordinantur" (118).-

Como orden consiste en la unidad de sus diversas partes (119), que se integra para formar el mundo conformado ya en grados formales diversos. - "Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum quaedam infinum gradum tenent in universo" (--- 120). Y esto se debe al principio metafísico de la participación, que hace que la perfección, que en Dios se encuentra de una manera simple (simplisiter et uniformiter), en la creatura, en razón de la participación, sólo se encuentra "diformiter et multipliciter" (121).-

C.- El orden "est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio" (122). Esta definición, que el Aquinate toma del maestro de - Hipona, nos habla, llevada al orden ontológico, por una parte, de ubicar en su propio lugar ontológico a cada uno de los seres para alcanzar allí su propio sentido; pero, por otra parte, en cuanto el orden "non est dispositio sed relatio" (123), esto es, en cuanto "esse secundum ordinem, -- non est esse unum simpliciter: cum unitas ordinis sit minima unitatum" (- 124), puede crear un problema a todo pensamiento gravitado por una mentalidad "cosista" para la cual el grado supremo del ser participado se da - en el orden de la "cosa" substancial.-

Sin embargo en la metafísica tomista las cosas son en razón de su perfección, y la perfección y el sentido del ser se realizan no, en el "ens - per se", sino en el "ens per accidens".-

Así como el ser formal de las cosas es en razón de su obrar ("Forma - est proter operationem") (125), del mismo modo el "ens simpliciter" mira hacia su perfección como hacia aquello en lo que encuentra su sentido ontológico: "...unaquaque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem" (126). Y la perfección se da en el ser "per accidens", y en la relación.-

"Unde per suum esse subtantiale dicitur unumquodque ens simpliciter.

Per actus superaditos dicitur aliquid esse secundum quid... Sed bonum dicit rationem perfecti quod est appetibile: et per consequens rationem ultimi" (127).-

Y agreguemos para completar el desarrollo de la idea, que "secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid; secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter. Nam unumquodque dicitur esse ens in quantum absolute consideratur, bonum vero (que tiene el sentido de perfección) per relationem ad alia" (128).-

D.- El orden del universo, como formalidad consiste en la relación mutua de las cosas: "ordo enim rerum ad invicem est bonum universi" (129). Pero esta relación no es una relación perisférica, sino que es una relación trascendental, por lo tanto esencial, óntica, constitutiva del ser mismo de las cosas que son ordenadas: "considerandum est quod ex omnibus creaturibus constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, invenimus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars innobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut materia propter formam: partes enim sunt quasi materia totius". "Sic igitur et in partibus universi, unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem". "Ulterius autem singulae creaturae suht propter perfectionem totius universi" (130).-

2 - El fin como principio de la forma del universo.-

Con lo cual aparece claramente el fin como el principio mismo de la forma del universo: "qui (finis) item est universitatis principium" (131).

Pero el fin último del mundo, y, por lo tanto, lo que va a constituir al mundo como unidad, está dado por algo que trasciende al mundo. Así como los entes se constituyen en su ser y tienen sentido por una relación trascendental al orden del mundo; del mismo modo, el mundo se constituye como ser por relación trascendental al "Esse subsistens", principio y fin del universo. "Ulterius autem, totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei" (132).-

De esta manera el orden del universo que es "última y novilísima perfección en las cosas" (133), es el objeto directo del acto creador: "est proprie a Deo intentus et non per accidens". "Illud quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum in XII metaphs. Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum succesionem agentium. (134).-

En la"idea" de universo encuentran su lugar ontológico todas las participaciones individuales del ser divino, porque en ella se realiza en perfección la participación del "ens a se".-

Este orden del universo, creado directamente por Dios, tiene un aspecto inmanente, y un fin trascendente al universo mismo, subordinado el uno al otro.-

"Finis universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi"; pero este fin no es en sí último, sino que "ordinatur ad

bonum extrinsecum ut ad ultinum finem" (135). Es decir que el universo, - en el cual los entes encuentran su sentido ontológico se realiza por su relación trascendental a algo que está "más allá" (ἐπέκεινα) del mundo mismo.-

El "Bonum universi" se realiza en el todo, y, en cada una de sus partes, de diverso modo. En las partes de un modo relativo al todo; en el todo, de un modo que tiene un cierto grado de absolutez, en cuanto no se halla referido a otro ser intramundano; aunque, desde el punto de vista del ser, dice relación trascendental a aquel por respecto a quien todo ser es predicado: "totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem" (136).-

De este modo, el mundo, como un todo múltiple, "perfectius participat divinam bonitatem et raepraesentat eam..., quam alia queacumque creatura" (137), pués Dios determinó según su sabiduría, que en la totalidad del universo se realizara el fin del mismo, esto es la perfección del ser creado, en cuanto "Deus totum universum constituit optinum, secundum modum creaturae" (138).-

Con todo, así como en la sociedad las partes se ordenan a la realización del "Bonum Commune", y sin embargo no lo hacen del mismo modo cada una de las partes, sino que de diverso modo lo hacen los subditos y la autoridad, que es principio eficiente de la forma de la sociedad, pués a ella le compete establecer el orden en el cual cada una de las partes encuentra su lugar y su derecho ("Lex statuit ius") (139), de ahí que Santo Tomás define la ley como rationis ordinatio ad Bonum Commune ad eo, qui curam comunitatis habet ordinata" (140); del mismo modo, en el universo, -- aunque todas las partes convergen hacia la realización del bien común, -- con todo, de un modo lo hacen las creaturas irracionales, que sólo de modo objetivo y materialmente participan de la gloria externa de Dios, y de otro modo, el hombre, quien, por ser un ente espiritual, participa formalmente de la gloria objetiva de Dios.-

"...Quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando" (141). Y ésto se debe a que mientras las creaturas irracionales -- tienden al fin "quasi ab alio acta vel ducta", el ser racional tiene como propiedad "ut tendat in finem quasi agens vel ducens in finem" (142), obrando formalmente "propter finem" en razón de su libre arbitrio. "Homo - seipsum agit," y al obrar libremente "realiza" el mundo; y al realizar el mundo alcanza su estatura de hijo de Dios, cumpliendo así su vocación ontológica: "Se lo que eres".-

3 - El hombre como "fundamento" del orden del universo.-

Con lo cual el ser del universo, al alcanzar su ápice, vuelve a plantear el problema del ser como totalidad ("omnia in omnibus"), solo que en un estrato diverso, y con un alcance metafísico también diverso.-

Heidegger ha pensado la "comprensión del ser" como fundamento del ser del hombre ("Grund des Menschenseins"), y si bien lo presenta luego como - fundamento abismal (abgründig) (143), sin embargo, podemos decir que en - la afirmación de que "la pregunta sobre el hombre no es en modo alguno antropológica sino historicamente metafísica (geschichtlich metaphysische)",

hay una profunda coincidencia con la metafísica tomista. Y no sólo una - coincidencia en los términos sino en la actitud misma del fundamento y el sentido del ente.-

El hombre, creado para que "dominara el universo", (144), no es sólo el encargado de descubrir el principio oculto que "liga el universo" (-- dass ich erkenne was die Welt in Innersten zusammenhält), sino que su -- mismo "logos" es el principio del **todo, apareciendo así con nitidez el sentido del apotecma parmenidiano: "es lo mismo percibir que percibir el ser".**

En el ser el hombre, tiene su acabamiento de algún modo el todo, por ello, puede decirse que "el alma es de algún modo todas las cosas".-

La multiplicidad del ser material, recupera en el hombre, que se ha "volcado al mundo" (Eksistenz-Aussersichsein) la unidad e intimidad del espíritu. De ahí que en él, todo del universo encuentre el camino formal de la vuelta al principio: ἐπιστροφή.-

"Por esto no debemos falsear lo que significa en la frase de Parmenides Nous y Noein, según un concepto de hombre que nosotros aportamos, sino que debemos aprender a experimentar, que recién se determina el ser - del hombre a partir del acontecimiento de la esencial correspondencia de ser y percepción (aus dem Geschehnis des Wesens-zugehörigkeit von Sein und Vernehmung das Sein des Menchen bestimmt) (145).-

"Todavía con mas agudeza dice Parmenides la misma proposición en el fragmento 8 v. 34: ταὐτὸν δ' ἐστί νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἐστί νόημα : lo mismo es la percepción y aquello por lo cual (worumwillen) acontece (geschieht) la percepción. La percepción acontece por causa del ser (worumwillen des Seins)" (146).-

Si hemos citado este pensamiento de Martín Heidegger, es para introducir el pensamiento de Santo Tomás. Aunque impostado en una metafísica del ser -Heidegger según nuestra opinión no llega a alcanzarlo- es el hom--- bre, en el Aquinate como en el filósofo alemán, un "acontecimiento" mundano, más aún, el relevante acontecimiento mundano donde el mundo porque "acontece" se transforma en historia. Y el hombre es el lugar ontológico donde acontece de un modo relevante el principio "omnia in omnibus".-

A- "Omnis anima est omnes res: exemplariter quiden sensiblia, secumdum imaginem autem intelligibilia: Ergo, omnia sensibilia causaliter (αἰσθητά ... κατ' αἰτίαν) prae-accipit et rationes (τοὺς λόγους) rerum materialum inmaterialiter (ἀϋλῶς) rerum corporalium incorporaliter (ἀσωμάτως) - et rerum extensarum inextense (ἀδιαστατῶς) habet" (148).-

Santo Tomás comenta el texto diciendo: "Res sensibiles quae causantur ex anima, sunt in anima per modum exempli, ita sc. quod huiusmodi res, - quae sunt infra animam, causantur ad exemplum et similitudinem animae. - Res auten quae sunt supra animam sunt in amina per modum acquisitum, id est per quandam participationem, ita sc. quod comparantur ad animam si-- cut exemplaria et anima ad ipsam quodammodo sicut imago" (149).-

Es decir que podemos descubrir cómo en el alma se dan cita todas las cosas de tres modos: de un modo estático, por la semejanza con las cosas, y dinámicamente, tanto por el conocimiento, por medio del cual el alma "- se hace todas las cosas", como eficientemente, en cuanto de algún modo - el alma es causa universal.-

Del hombre se dijo desde antiguo que es un microcosmos: si miramos al hombre desde su aspecto espiritual, esto es, en cuanto de algún modo subsiste en el alma, entonces podemos decir que, "Res sensibiles quae causantur ex anima, sunt in anima per modum exempli, ita sc. quod huismo; di res, quae sunt infra animam, causantur ad exemplum,et similitudinem animae".-

"Et sicut res inferiores anima sunt in ea altiori modo quam in seipsis, ita res inferiores, scilicet intelligentiae sunt in anima inferiori modo quam in seipsis, sc. iconice vel per modum imaginis ut Proclus dicit" (CXCV)... (150).-

El hombre se encuentra en "el horizonte de la eternidad y el tiempo" (151), y esta su especial condición lo pone en el ápice de la creación, resumiendo y presuponiendo el resto de lo creado para hacerlo "su mundo" y devolverlo a la unidad del origén. "Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quidam horizon et confinium corporearum et incorporearum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma" (152).-

Esto le lleva a Santo Tomás a ver la conveniencia de la unión hipostática en el hombre como resúmen de la creación: "Homo etiam, cum sit creaturarum terminus, quasi omnes alias creaturas naturali generationis ordine praesuponens, convenienter primo rerum principio unitur, ut quadam circulatione perfectio rerum concludatur" (153).-

Pero si el hombre es en el orden óntico-estático centro, ápice en el cual se resumen todas las cosas, y, siendo"unaquaeque forma... propter suam operationem"(154), se sigue como lógica consecuencia que en su obrar el hombre penetre activamente en el mundo como espíritu. Esto lo hace en primer lugar el espíritu por el conocimiento: "Nam cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente". El alma se apodera inmaterialmente de todas las cosas, identificándose intencionalmente con ellas para "conformarlas" en su sentido último. "Haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire... ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius" (155).-

Y al acontecer en el alma toda el "ordo universi", "acontece" como verdad formal, y como gloria formal de Dios.-

De este modo aquel "anima est quodam-modo omnia" (ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστί πάντα) (156), cobra un peculiar significado. En el alma alcanzan los seres mundanos un nuevo horizonte que los convierten en un mundo para el espíritu y del espíritu.-

Si por una parte el conocimiento es un proceso de asimilación de la idea divina de orden (Haec est ultima perfectio ad quan anima potest pervenire... ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius) (157), y si el "ordo universi" es lo que da sentido a los seres siendo por ello "optinum in rebus existens... ideo per se creatus ab eo (Deo) (158), es justamente en el espíritu donde este orden se realiza plenamente. Porque siendo él objetivemente múltiple (quodammodo omnia) es sin embargo perfectamente uno y sin partes (ἀμερίστος), puesto que no tiene materia (ἀϋλότατον), (159), lo que le permite llevar a su plenitud el principio de "omnia in omnibus".-

Vemos aquí cómo se abre metafísicamente una amplia perspectiva a la

relación del mundo y la persona.-

Quisiéramos finalmente sólo indicar que también el hombre como ser espiritual ordena eficientemente el "mundo", siendo de algún modo causa universal y creadora. Aquí vuelve a mostrarse que la persona materialmente contenida en el mundo, encuanto persona, de algun modo contiene al mundo, lo trasciende y lo forma en plenitud óntica aún eficientemente. "Singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi" (160), y esto tanto en el orden del ser como en el obrar. Sin embargo, cada creatura participa del universo y lo causa de diverso modo. "Considerandum est etiam quod solius rationalis naturae est per se agere: creaturae enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agant per se ipsas. Unde magis sunt in ordine instrumentalium causarum quam se habeant per modum principalis agentis".-

En cambio el hombre "cum sit creaturarum terminus quasi omnes alias creaturas naturali generationis ordine praesupones, conveniente primo rerum principio unitur, ut quodam circulatione perfectio rerum concludatur" (161).-

Es de algún modo, en su orden limitado, una causa universal que "coordena" el todo ordenado por el creador. También en el orden eficiente - se puede decir que obra como "imágen de Dios": "pués lo has hecho un poco menos que los ángeles (elohim: término usual para Dios) y coronástelo de gloria y honor". (162).-

4 - En el Ser y en el obrar el Ser se manifiesta como uno.-

En círculos concéntricos, recorriendo los diversos estrátos del ser, el agudo espíritu del Aquinate, valiéndose en gran parte del pensamiento legado por las escuelas plátonicas, descubre el principio de la unidad - del ser. En cualquiera de los ordenes que se manifieste el ser, tanto en el orden estático como en el dinámico, tanto en el orden de la causa formal o de la final, como de la eficiente, tanto en el orden óntico como en el ordengnoseológico, el ser se manifiesta como uno y absoluto: "Omnia in omnibus, propie autem in unoquoque".-

"Apponit autem Proculus probationem manifestam ad ea quae dicta sunt (CIII): uno modo causaliter, sicut calor in sole, alio modo essentialiter sive naturaliter, sicut calor in igne; tertio modo secundum quandum posthabitatiomem, id est consecutionem sive participationem, quando scilicet aliquid non plene habetur sed posteriori modo et particulariter, - sicut calor inventitur in corporibus elementalibus non in plenitudine secundum quam est in igne. Sic ergo illud quod est essentialiter in primo et participative in secundo, est in primo quidem causaliter et in último participative; quod vero est in tertio essentialiter est causaliter in - primo et secundo. Et per hunc modum omnia sunt in omnibus" (163).-

Lo que vale en el orden del ser, vale necesariamente en el orden del obrar, puesto que el obrar es sólo poner en el acto segundo el ser del - orden esencial. De ahí que, según la escala de los seres, desde los grados inferiores hasta los superiores, "Oportet ergo quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propiam, ser per virtutem omnium superiorum agentium. Agit enim in virtitute omnium. Et sicut agens infimum invenitur inmediatum activum ita virtús primi agentis invenitur

inmediata ad producendum effectum" (164).-

La relación de dependencia, subordinación e integración causal, es, - en primer lugar, un lazo metafísico, antes de ser una conexión física. To do ser, es en la totalidad del ser, todo acto es en la totalidad del ac-- to: el orden se constituye desde la profundidad misma del ser hasta alcan zar el acto supremo que tiene y sostiene todos los actos como "presencia del presente".-

Esta vinculación causal, esta unidad en lo múltiple, en la esfera de - la acción, encuentra grados superiores en el ser que obra en virtud de la voluntad, pués en él se manifiesta la causa universal.- "Ab uno naturali agente non est inmediate nisi unum; agens autem voluntarium diversa pro-- ducere potest; quod ideo est, quia omne agens agit propter suam forman. - Forma autem naturalis, per quam naturaliter aliquid agit, unius una est; formae autem intellectivae per quam aliquid, voluntate agit, sunt plures" (165).-

La causalidad predicamental misma no debe ser concebida como una pro- ducción desde el exterior, como por arte de un impulso que empujaría a ca da una de las causas a ponerse en contacto sucesivo. La causalidad predi- camental es la actualización del ser en la esfera del ser particular, don de en cada causa, dentro de su orden y en diversos grados, "agens inferius praesuponit agens superius", lo cual le permite a cada ente insertarse co mo elemento de un "cosmos", y, en él, tener su lugar ontológico y sentido. Es decir que encontramos el "esse intensivo" aún dentro del orden predica mental, en él "mundo", y ésta actualización intensiva alcanza su mayor ex presión ontológica en la referencia al ser subsistente, Dios, "qui opera- tur omnia in omnibus" (166).-

La estructura metafísica de la causalidad predicamental, tiene una do ble situación metafísica: por una parte mira al mundo como sistema del -- ser y del obrar; por otra parte, este todo y cada uno de sus elementos, - se constituyen por su relación trascendental a la causa primera la cual - "funda" en sentido intensivo y en sentido metafísico, el ser y el obrar - de las causas segundas. "Nam causae particulares non agunt nisi in univer salium causarum virtute".-

Hay una inmanencia y una trascendencia simultánea de la causalidad. - "Omnia in omnibus" dice cómo lo real está enteramente presente en sí mis- mo según el modo propio de presencia (proprie autem in unoquoque). Está - causaliter (καθ' αὐτόν) en lo no-participado en relación con las partici- paciones y con los participantes (sicut calor dicitur de sole); esentiali ter (καθ' ὕπαρξιν) en las participaciones comparadas con los participan-- tes (sicut calor de igne); consecuentemente o por participación (κατὰ μέθε ξιν) en los participantes (sicut calor invenitur in corporibus particula ribus) (167).-

Los grados de la causalidad corresponden a los grados del ser y ambos se dan siempre según una cierta unidad y totalidad.-

(1) Plat. Rep. VI 509 b; - Según Plotino, por el contrario ἀρχή, ἔν está ἐπέκεινα νοῦ y ἐπέκεινα γνώσεως (En. V, 3,11,20,29; 48.; 13,2 s.) (ed. Brehier).-

(2) Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I. A 13.-

(3) Faust I. Teil. Nacht.-

(4) Diels 28 b v. 4.5.6.-

(5) Diels 28 B 1,19-3.-

(6) Platon, Cratilo, 402 a.-

(7) Diels 22 B 50.-

(8) Diels 22 B 10.-

(9) Diels 22 B 60.-

(10) III, 109. Citado por N.Hartmann. "La filosfía del idealismo alemán", Sudamericana Buenos Aires 1960. Pag.270.-

(11) La incapacidad metafísica de la posición de Heidegger, gravitada evidentemente por el neokantismo, es lo que lleva a la fórmula "ex nihilo omne ens qua ens fit", pretendiendo que la "angustia" abre desde - el no-ser el camino hacia la tracencidencia del ser"...Das Nich-ts -- ist die Emöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein..." (WM., P.35).-

(12) S.Th. I.11.1 ad 2.-

(13) De malo II, q. 11, a 1 ad 9.-

(14) S.Th. I. 11. 2 ad 4m.-

(15) Qdl. VI e.1; cfr. Q. d. an. a 11.-

(16) To ἑνί εἶναι τὸ ἑκάστῳ εἶναι. Metaph. X,2, 1054 a 18. S.Th. Lect. 3 - n. 1977.-

(17) S.Th. I.30,3 c. et ad 3; y De Ver. donde se da la deducción completa de los trascendentales.-

(18) III. Dist. 18 a 1. ad 3; S. Th. III, 17, 2; I, 76,3.-

(19) S. Th. XI, 1, ad 1.-

(20) III. 134 - N. Hatmann. O.C. II. B.A. 1960 Pag. 279.-

(21) "Procedere in Infinitum" en S.Th. significa implicación o círculo vicioso.-

(22) S. Th. I. 11, 2 ad 1; cfr. 48, 3 y 4.-

(23) ib.-

(24) ib.-

(25) S.Th. I., 11, 2 ad 4.-

(26) In Metaph. n. 566.-

(27) S.Th. I 30.3 c.-

(28) Iohannes a S.Th. Cursus Phil. I. 553 A.30.-

(29) S.Th. I. 78.3 a 2. En este "Respondeo" los "sensibilia conmunia" son reducidos a la extensión. Sobre el ser matemático dentro del tomismo, recomendamos el artículo de L.B. Gerad de Laulier "Analyse de L'etre matematique". Rev. sc. ph. Th. 1933. pp. 385-431; y 585-639.-

(30) S.Th. I. 11. a 3 c.-

(31) Hegel III. 209. Citado por N.Hartmann. o.c. Pag.294.-

(32) N.Hartmann. o.c. Pag.294. Sobre la problematizidad de la consistencia ontológica del ser matemático cfr. G.de Laulier o.c.-

(33) Setillanges. S. Tomás I. BA. 1945 Pag.46.-

(34) S.Th. I-II. 2 (citado por Heidegger SZ 3).-

(35) De Ver. , 22, 2 ad 1.-

Según la fenomenología de M.Scheler, hay una intuición primera del absoluto, que es por esto "Urgegeben". Después de la "primera y más inmediata evidencia (Evidenz)... que es la convicción evidente (die evidente Einsicht) que afirma, en forma de juicio, que algo es absolutamente (dass Überhaupt etwas sei)";"la segunda convicción evidente es la siguiente: un ente absoluto es, o un ente por medio del cual todo otro ser no-absoluto, posee su ser correspondiente". Esta segunda evidencia dice que se realmente existe algo, "este ser exige una fuente en algo simplemente existente y carente de toda determinación que lo circunscriba, no en virtud de una conclusión, sino en virtud de una - convicción inmediatamente intuitiva (sondern vermöge einer unmittelbar anschauenden Einsicht)". Es decir que junto con la evidencia inmediata del ser,se da la evidencia intuitiva de un ser absoluto, fuente (Quelle) del ser relativo que se nos ofrece en la primera evidencia. No se trata de Dios (objeto del acto religioso), sino del "Absoluto", esto es "fundamento absoluto del universo" (Weltgrund). Por tanto no se trata de una justa noción de lo absoluto, sino de una idea formal del absoluto, que incluye la soberanía del ser y la perfección del valor. Para las determinaciones formales de Dios (absoluto y sagrado) - hay que tener en cuentra"el principio de que conocemos siempre la --- existencia y la esencia del mundo ya a la luz de lo divino("De lo eterno en el hombre",Rev.Occidente, p.140). Esta primera evidencia que es forma de todos nuestros conocimientos ulteriores, ya está para Scheler bajo la impronta del amor. Y no sólo porque todo conocimiento general descansa en la intencionalidad primera del amor, que abre las - puertas del sujeto a la trascendencia; sino porque queda al arbitrio del ser humano el rehusar artificialmente esta evidencia del ser haciendo entrar en la esfera del absoluto a seres finitos y se construya "ídolos" como objeto de la aspiración infinita. Con lo. cual queda también deformada su imagen del mundo. "El resplandor de la luz de esta segunda convicción depende de que en todo ser relativo y dependiente, no sólo se conserve el ser, sino también el no-ser relativo, es - decir, dependen de que no se identifique secretamente cualquier ser - relativo con el absoluto... Por eso, no se trata de la pregunta de si los hombres perciben, conciben el ser del ser absoluto en todo momento de su vida conciente, sino de la pregunta de si para ellos el ser del ser absoluto se destaca con suficiente rigor y claridad frente al ser relativo... "(M.Scheler. Vom Ewigen im Menschen. pp. 93-96).-

(36) "Nam bonias quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat et raepresentat eam divinam bonitatem totus universus quam alia quaecumque -- creatura". I,47,1. Dado que "Trascendentalia convertuntur", lo que - vale para el bien, vale para el ser y cada uno de los trascendentales.

(37) C.G.I,1.-

(38) Comp. Th. Caput 102 (196), cfr. De Ver. III, C. 1.-

(39) De Verit.q. II., a 1.Cfr.C.Fabro. Participazione e Causalitá Torino.

1960 Pag. 258.-

(40) I. 12. 11 c.-

(41) De Anima III, 2, 426 b. 12.-

(42) S.Th. I. 13.4 c.-

(43) Hegel IV, 33. cfr. N. Hartmann. o.c. II Pag.308.-

(44) VI, 230. N. Hartmann. o.c. Pag. 308.-

(45) Cfr. N. Hartmann. o.c. pp. 254-255.-

(46) o.c. Pag. 210.-

(47) S.Th. I. 3.4.-

(48) De Pot 7. a 2 ad 9.-

(49) S.Th. I. 3. 4 ad 1.-

(50) De Ver. 22, 2 ad 1.-

(51) II-II. 3. 4,1. ad 3.-

(52) Platón. Cratilo 402 a.-

(53) πόλεμος πάντων μεν πατήρ ἐστι· καὶ πάντων δε βασιλεύς Diels 22. B.-

(54) Diels 22. B. 50.-

(55) Goeth. Faust. I Teil. Nacht.-

(56) Cfr. C.Fabro. Participazione e Causalité. Torino 1960 Pag. 415.-

(57) In II. Sent. d.17. 1, a 2. ad 6.-

(58) C.G. III, 70 praeterea.-

(59) C. Fabro. o.c. p. 422.-

(60) S.Th. I.115. 1; De Ver. V. 9 ad 4.-

(61) C.G. II. 98, item.-

(62) Αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (Met., XII, 7, 1074. b 33).-

(63) ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ αὐτή Heráclito Diels 22 B. 60.-

(64) "Der Kosmos und seine Phänomene zeigen sich doch als Gestalt. Sie ist es, dem formlosen Stoff erst das Sein gibt. So erwächst der eigentümlich griechische Dualismus, der die welt aus der Zweiheit von Stoff und Form versteht". "Der Kosmos ist also aufgerasst nach der Analogie des Werkes ("Ergon") der Kunst (tékhnee): das, was das Werk ins - Sein bringt, ist nicht das material sondern die Gestaltung;...-... "- Auf der anderen Seite Heraklit, der nur vom Gesetzt des Geistes (Lógos) durchwalteten Prozess des ständigen Werdens anerkennt;... R.Bultmann. Das Urchristentum. Rowohlt. München. 1965. Ks.114-115.-

(65) Sobre este problema impostado en el area gnoseológica-metafísica. Cfr. J.Marechal. Le Point de Départ de la Metaphysique. París 1949. Cahier V. p.558.-

(66) Hegel IV, 193 Citado por Hartmann o.c. 335.-

(67) Frag 122.-

(68) M.Heidegger. Gelassenheit.Neske.Phullingen. 1959.S.69.-

(69) M. Planck. Sinn und Grenzen der exakten Wisenschaft: Vorträge und Erinnerungen. Stuttgart 1949. S.372-380.-

(70) Diels Frag B.41.-

(71) E.Cassirer. Philosophy of symbolics Forms. II Yale 1961 pp.31-32.-

(72) Diels B.3 (Früher 5): denn dasselbe ist Denken und Sein.-

(73) Diels B.8 V. 34: Dasselbe ist Denken und der Gedanke, dass Ist ist.35: Denn nicht ohne das Seiende... kannst du das Denken antreffen.-

(74) M. Heidegger. Einführung in die Metaphysik. Tübingen 1966 S.106.-

(75) Ib.-

(76) C. Fabro. Dall'Essere all'Esistente. Morcelliana. Brescia. 1965. p. 357.-

(77) Epicteto, Disst. I., 14,6.-

(78) Enn. V.?.-

(79) Enn. V.9,6.-

(80) Enn. V,2,1.-

(81) Diels B. 11; B.4.-

(82) Proclo. Inst. Theol. 1-5 (citado por G.Fraile. Hist.de la Fils. I. - BAC. 1956. p.744.-

(83) Inst. Theol. prop. 11 y prop. 12; ed.Dodds, p.12,8 (citado por C.Fabro en PC. Torino 1960. p.263.-

(84) C. Fabro. o.c. p. 264.-

(85) J.Marechal. El Punto de Partida III. Gredos. Madrid 1958 p.182.-

(86) Prol. 57.-

(87) KRV. B. 163.-

(88) Einf. in die Metaph. p. 106.-

(89) o.c. pp. 99; 98.-

(90) Wgr. 37.-

(91) SZ. 365. Acotemos de paso que así como H.Cohen, Corifeo de la escuela de Marburgo, suprime la distinción entre sensibilidad y entendimiento en Kant, reduciendo el espacio y el tiempo a categorías (Kants Theorie der Erfahrung, p. 246), lo cual a nuestro entender está más de acuerdo con la crítica de la razón pura; Heidegger suprime la distinción en beneficio de la sensibilidad reduciendo la espontaneidad del entendimiento a la actividad temporalizadora del Dasein. Esto se manifiesta con toda claridad en "Kant und das Problem der metaphysik", libro, que aunque publicado después de SZ, fue en realidad escrito antes. Cfr. Sofía Vanni Rovighi. Intr. al Est. de Kant. Fax. Madrid --- 1948. p.84.-

(92) K.III 6. S.21 (citado por A.Dimer.Husserl -Versuch einer systematische Darstellumg seiner Phänomenolgie). 2. Verb. Auflage 1965. Meisenheim a/Glan. p.175.-

(93) SZ. 64.-

(94) WGr. 38-39.-

(95) o.c. s. 22: "Zur Transzendenz gehört Welt als das woraufhin der Übersties geschieht".-

(96) SZ. 64. Este libro apareció como una teoría hermeneútica que presenta la comprensión del ser, buscando criticamente interpretar el "Da-Sein" como fundamento de la verdad. En que medida permanece en la actitud - subjetivista de la filosofía moderna, aparece en el hecho de que busca encontrar el sentido primario del ser y de la "hermeneútica" en una "analítica del Dasein". (cfr. O. Pöggeler. Der Denkweg M. Heideggers. Pfulingen 1963 pp.167-168). Si la actitud mas tardía de H. alcanza,a través de los conceptos de "Horizont", "Gegend", "Gegnet", tal como - nos lo platea en "Gelassenheit", a lograr superar el subjetivismo y - el "principio de imanencia", es algo que por ahora permanece tan problematico como la frase "Das Denken wäre dann das In-die-Nähe kommen

Zum Fernen" (el pensar sería un aproximarse a lo lejano) o.c. p.43, lo cual recuerda una frase con reminisencias kantianas de M.Planck: "así como "detrás" de cada imprensión de los sentidos hay un objeto (Gegen-stand), así hay "detrás" de cada realidad experimentable una realidad metafísica". Pensar será un eterno aproximarse a una realidad que quedaría siempre como un más allá, como un "horizonte" que se mueve con el caminante.-Vuelve a aparecer el espíritu faústico de la filosofia moderna:Wer immer ständig sich bemüht,den Können wir erlösen

(97) Este concepto de "Totalidad" de "mundo", "trascendencia", y sobre todo el concepto de "Vorgreifen-umgreifendes Verstehen" nos va a descubrir un camino hacia la interpretación del ser de K.Rahner, como "horizonte" y como "Vorgriff" de todo entender.-

(98) Wgr. 37.-

(99) o.c. 63.-

(100) Wgr. 33. Notemos de paso cómo toda esta terminología ("Idee" "Weltbegriff", "Vorstellung", "Unbedingte Totalität") evoca la terminología de Kant.-

(101) In lib. De Causis XIX n. 352.-

(102) EM. pp. 98-99.-

(103) Diels B.8,5: ἔπει νῦν ἐστί ὁμοῦ πᾶν ἕν, συνεχές . (Weil es im Jetzt zusammen vorhanden ist als Ganzes, Eines, Zusammenhängnedes). Es μοῦνον, lo único que unifica, οὖλον , lo complejo, la fuerza imperante que se muestra constantemente (das Voll-ständige, das ständig sich zeigende Walten) cfr. Heidegger o.c. p.104. Vuelvo a hacer notar como este pensamiento inmanentista es una constante del pensamiento occidental y como cobra forma poética en la expresión del Fausto de Goeth: "Dass ich erkenner was die Welt, in innersten zusammenhält". Podríamos traducir "la fuerza (Logos) que realiza la unidad del todo o que junta el todo".-

(104) Proclo. Elementatio Tehologica Prop.CXV. S. Th. in lib. de Causis XXII.-

(105) Aristoteles Physic. Z I, 252 a 13.-

(106) In lib De Causis XII n.274.-

(107) o.c. XII n. 282.-

(108) o.c. XII n. 279.-

(109) S.Th. I. 115 c.; cfr. De Verit. V, a. 9 ad 4.-

(110) C. Fabro. Participzione é Causalita. Torino. 1960. p.301.-

(111) C. Fabro. o.c. p. 359.-

(112) I-II 46 1, c.-

(113) KU 65.-

(114) KRV. B. 137.-

(115) C. Fabro. o.c. p.413.-

(116) S. Th. I. 115 c.-

(117) S. Th. I. 8,4.-

(118) S. Th. I. 23, 7 c. C.G. I, 71, Item.-

(119) C.G. II, 44.-

(120) S. Th. I.-23.-5 ad 3.-

(121) S. Th. II-II - 183 2 c.-

(122) S. Th. I, 96,3 sed.-

(123) S. Th. I. 116, 2 ad 3.-

(124) CG. II, 58; IV 36.-

(125) S. Th. I. 105. 5 c.-

(126) S. Th. I. 65. 2 c.-

(127) S. Th. I. 5.1. ad 1.-

(128) De Ver. 21.5.-

(129) S. Th. I. 61. 3 c.-

(130) S. Th. I. 65.2 c.-

(131) C. G. I. 1.-

(132) S. Th. 65.2 c.-

(133) C. G. II, XLV.-

(134) S. Th. I. 15, c.-

(135) S. Th. I. 103. 2 ad 3.-

(136) S. Th. I. 65. 2 c.-

(137) S. Th. I. 47.7 1 c.-

(138) S. Th. I. 47.7 2 ad 1.-

(139) S. Th. II-II. 105. 2.-

(140) S. Th. I-II. 90.4.-

(141) S. Th. I. 65.2. c ; I-II. 1. 8 c.-

(142) S. Th. I-II. 1.2.-

(143) N. II, 577 f (Cfr. O. Pöggeler. o.c. 178).-

(144) Gen. I.28.-

(145) E. M. p. 107.-

(146) o.c.p. 106.-

(147) En la afirmación de que el hombre se constituye como tal por referencia al ser, de tal modo que el hombre se constituye como un "acontecimiento metafísico", coinciden Heidegger y S.Tomás. Solo que para S.Tomás el "ser" (esse) captado en el juicio "es" una apertura hacia el " "Esse subsitens" en el cual se identifican formalmente "lo-que-es" (-Was-sein), "qué-es" (Dass-sein) y verdad (Wahr-sein). De ahí que en -todo juicio captemos a Dios: "Deus cognoscitur (implicite) in quolibet cognito" (Ver. 22.2. ad 1). Mientras que para Heidegger el ser (-Sein) es inmanente al mundo (Welt) y en última instancia se reduce a ser el "sentido" (Sinn), el "horizonte" del ente, buscando una similitud con el "logos" de Heráclito, que cumple la función de "re-coger" (Ständeige Sammlung). El "principio de inmanencia" del pensamiento moderno, se hace presente en Heidegger tanto en su vertiente noseológica (de ahí su estrecho parentesco con el pensamiento kantiano), como en su vertiente metafísica de ahí que como el mismo neokantismo en algunos de su corifeos (vgr. E. Cassirer), también Heidegger está gravitado por el pensamiento de Hegel.-

(148) Proclo "Elementatio Theologica" CXCV. S.Th. in Lib. de Causis. Prop. XIV.-

(149) In Lib De Causis Prop. XIV n. 297.-

(150) Ib. n. 299.-

(151) In Lib. De Causis 220.-

(152) C. G. II, LXVIII.-

(153) C. G. IV, 55.-

(154) S. Th. 105. 5.c.-

(155) De Ver. II.2.-

(156) De Anima. III. P, 431 b. 21.-

(157) De Verit. II. 2.-

(158) S. Th. I. 15.2.-

(159) Proclo. Inst. Theol. CLXXI.-

(160) I. 65. 2 c.-

(161) G. G. IV,55.-

(162) Ps. 8: 4-5.-

(163) In Lib. De Causis XII. n. 279.-

(164) C. G. III, 70, Praeterea.-

(165) Comp. Theol., c. 96 (182).-

(166) In II Sent., d. 17. Q. 1, 2 ad 6.-

(167) Proclo Elemmentatio Theol. prop. CIII; S.Th. In Lib.de Causis n.279.-

CAPITULO II

EL SER COMO MULTIPLE

I.- El múltiple no es "dato" sino "Problema".-

"Afirmamos y definimos en nuestra argumentación -dije- la existencia - (Εἶναι) (1) de muchas cosas buenas y muchas cosas hermosas y muchas tam--- bién de cada una de las demás clases". "Y que existe, por otra parte, lo - bello en sí y lo bueno en sí; y del mismo modo con respecto a todas las co sas que antes poníamos como múltiples (ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν), considera- ramos, por el contrario, cada una de ellas como correspondiente a una sola idea, cuya unidad suponemos (ὡς μίαν οὖσαν τίθεντες), y llamamos a cada co sa aquello que és (ὅ ἔστι). Así es. Y de lo múltiple decimos que es visto, pero no concebido (ὁρᾶσθαι φάμεν, νοεῖσθαι δ' οὔ), y de las ideas en cambio - que son concebidas pero no vistas (νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ) (2).-

La filosofía ha visto siempre en lo múltiple no tanto un "dato" (Gegeben), cuanto un "problema" (aufgegeben). La multiplicidad no es una diversidad "determinada", una suma; pués la suma presupone en su mismo concepto - como que es una pluralidad de unidades la apercepción o referencia a la unidad. Es decir que la suma es ya en sí una forma determinada de unidad, unidad de orden, que presupone una captación anterior del principio constitutivo de su ser, esto es del principio constitutivo del orden mismo. El - múltiple no sería sino por el uno: "Multa enim ad unum constituendum ordine quodam per-veniunt, sicut et ab uno multitudo ordine quodam progreditur" (3).-

Si por una parte la unidad pertenece a la multiplicidad para que ésta se constituya como ser; la simplicidad pertenece, por otra parte, a la e--- sencia misma de la unidad como principio metafísico constitutivo de la mis ma. "Simplicitas autem ad rationem unitatis pertinet". (4).-

1.- Acceso a la multiplicidad.-

Preguntémosnó en primer lugar como tenemos acceso intelectualmente a - la multiplicidad.-

Ya vimos cómo a la unidad del ser tenemos acceso inmediatamente. Sin - embargo la multiplicidad del ser permanece en gran parte escondida. Su rea lidad se abre paso a través de la multiplicidad sensible que nos ofrecen - los sentidos.-

El ser uno, del cual hablamos en el primer capítulo, no designa inmedia tamente una realidad independiente de lo múltiple, sino que es inmanente a lo múltiple, como la unidad del ser es inmanente a la multiplicidad de los seres.-

Si la multiplicidad está vuelta hacia el ser, es porque el ser se nos dá en y por el múltiple. Más aún,podemos afirmar que lo múltiple abre el - ser a una inteligencia a la cual el ser no es accesible sino por los senti dos; pero, de tal modo que "l'etre est le sens ontologique du multiple". - (5).-

2.- En el sentido la inteligencia "toca" lo universal.-

Tenemos cierta proclividad innata a "cosificar" los conceptos confun-- diendonos con las imágenes que psicológicamente los acompañan. De ahí que

muchas veces, aún en las explicaciones de los buenos manuales, se nos presentan los sentidos como momentos transitorios y accidentales del conocimiento racional.-

Muy otra es la opinión del Aquinate, que, en ésto, siguió fielmente la doctrina de Aristóteles. Si bien el sentido capta lo individual y múltiple, en el hombre, el sentido, informado por el principio racional, tiene una agudeza que le permite alcanzar de algún modo lo universal. "Καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ'ἕκαστον ἡ δ'αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστί" .-

Y S.Tomás comenta bellamente: "Manifestum est enim quod singulare sentitur proprie et per se, sed tamen sensus est quodammodo etiam ipsius universalis". La razón de ésto es muy clara en el contexto antropológico aristotélico, pués, si el hombre es una unidad substancial, obra como tal. De ahí que pueda decir el Estagirita: νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν (6). Notemos que en griego tiene θιγγάνειν el sentido casi material de "tocar con la mano", pero no en el sentido de "tango", sino en el sentido de "fingo" (tocar modelando), que participa de la misma raíz de θιγγάνειν. En mismo término vuelve a aparecer en el libro VIII de la metafísica con idéntico sentido: τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φῶναι ἀληθές (7).-

De ahí que podamos decir que la inteligencia alcanza a "tocar lo inteligible" (νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων). Y de este modo participando del mismo (κατὰ μετάληψιν νοητοῦ) deviene una misma cosa con el principio formal (ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν).-

La doctrina del conocimiento del Aquinate es bien explícita en cuanto al contacto del sentido con el universal. "Nihilominus tamen haec vis est in parte sensitiva; quia vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in irrationale fit aprehentio intentionis individualis per aestimativam naturalem, secundum quod ovis per auditum vel visum cognoscit filium vel aliquid huiusmodi. Differenter tammen circa hoc se habet cogitativa vel aestimativa. Namn cogitativa apprehendit individuum ut existens sub natura conmuni, quod contingit ei in quantum unitur intellectivae in eodem subjecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi; sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis" (8).-

Al principio antropológico-metafísico de que siendo alma-cuerpo una sola substancia es también una sola naturaleza o principio de operación, se añade un fundamento gnoseológico de inapreciable trascendencia: "Si autem ita esset quod sensus apprehendat solum id quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc apprehenderet universale in particulare non esset posibile quod ex apprehentione sensus causaretur in nobis cognitio universalis" (9). Es justamente por haber desestimado este principio que la filosofía moderna se inició en el camino de la inmanencia que alcanzó su coronación en el idealismo trascendental kantiano.-

3.- La Unidad nos revela la multiplicidad.-

Este breve excursus hacia el conocimiento de lo singular en los sentidos, tuvo la intención de ubicar en la gnoseología tomista el principio -

de que el "ser es el sentido ontológico de lo múltiple"; teniendo siempre en cuenta que la inteligencia alcanza la multiplicidad en cuanto ésta se encuentra vuelta hacia el ser, y en cuanto el ser se realiza en ella.-

La multitud nos es revelada ante todo en los sentidos. "La multiplicidad, dice Geiger, es al principio la realidad talcomo se nos aparece por nuestros órganos sensibles, mientras que el ser expresa la misma realidad sensible tal como a través y en la representación sensible ella es accesible a nuestra inteligencia". (10).-

No es que el ser designe una realidad distinta, abstracta o independiente de lo múltiple, sino que es inmanente en lo múltiple como la unidad del ser en la multiplicidad de los seres. En el múltiple es donde se da el ser; en y por el ser se realiza lo múltiple. Ya en el orden de los sentidos encontramos que cualquier múltiple es captable en la medida en que se manifiesta como uno. Si nos vieramos arrojados al múltiple como múltiple, nos encontraríamos abandonados en el caos sin forma ni determinación. La ilusión positivista, que ponía el origen del conocimiento en la captación de átomos de impresiones, que luego se sumarían para conformar una sensación, supone la ingenuidad de olvidar que para poder aislar un simple sonido, necesitamos manejar diestramente todo un apartado conceptual y técnico. Sin la captación del "uño" en el múltiple, no se dá ni siquiera conocimiento sensible. Es que todo conocimiento supone una síntesis, y toda síntesis presupone un principio sintético. Kant vió ésto, y apremiado por el impacto de Hume creyó ver la solución en la acción sintetizadora del sujeto, que, en la estética trascendental está dada por la formas apriori del espacio-tiempo, y, en la analítica trascendental, por el sujeto trascendental como conjunto del condiciones apriori del objeto conciente. Allí donde el sujeto no ha vinculado nada, donde el sujeto no ha puesto el principio de la unidad, allí no puede haber conocimiento de ninguna especie, Se requiere un principio de síntesis: "Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen".-

Si quisiéramos expresarlo en otros términos diríamos, que todo fenómeno para ser objeto, requiere ser ubicado, en un horizonte en el cual encuentra su lugar como principio de unidad. Este horizonte, que podrá ser el lenguaje, el mito, la valoración histórica, o la "ciencia", es siempre horizonte de un sujeto. No existe horizonte sino "para mí", o para un "sujeto trascendental".-

Para Tomás, en cambio, todo conocimiento es un acto del objeto y del sujeto. (11). De tal modo que la unidad del objeto en cuanto objeto proviene, en primer lugar, de la cosa que especifica al acto y a la potencia.

Pero como el acto de conocer es una cualidad, que, como tal, "derivatur a substantia", la unidad del objeto en cuanto objeto depende también del sujeto, de su perspectiva formal.-

Pero ya en los sentidos externos, capta el sujeto no una "perspectiva formal", sino lo total de la cosa desde una perspectiva formal, esto es, la cosa desde un objeto formal propio. El perro no ve colores sino que menea la cola indicando el placer que le produce el haber encontrado a su dueño. Aquí se da ya un "juicio" (judicium sensuum) que nos permite juzgar (κρίνειν) y descernir (διαφόρει) de otro, una sensación de otra (12). Y puesto que el sentido común es la potencia por la cual el sujeto toma en el

orden sensible conciencia de sí (sentit se sentire) (13), de ahí que su actividad le permite distinguir entre las cosas y sus propias impresiones: - "dijudicas inter res et rerum similitudines" (14). Es decir que en esta -- conciencia sensitiva, donde el "juicio" asoma analógicamente, es donde al discernir el principio de unidad nos hacemos conciente del múltiple (15).-

Sólo conocemos lo múltiple en la unidad. Y esto que comienza a tener - valor en el orden sensible, cobra nueva vigencia en el plano de la espontaneidad del espíritu. Si en el platonismo es el uno lo realísimo, pues está sobre todo ser y pensamiento; para Aristóteles, el universal sólo existe y opera en el concreto. Y la razón no es sino una inteligencia que conoce lo que es ("quid sit res": τὸ τί ἦν εἶναι) en las representaciones sensibles.-

Ya dijimos que la inteligencia "toca" (θιγγάνει) lo inteligible (νοητόν), y que, por esto, puede decir el Aquinate, parafraseando la afirmación del Estagirista, αἴσθησις τοῦ καθόλου: "sensus est quodammodo et ipsius universalis". Lo cual quedaría impostado más claramente en una antroplogía, - que, como la de Tomás, afirma que tanto en el orden del ser como en el del obrar, "ipsa anima sensibilis in homine est rationalis" (16).-

Si bien es cierto que sólo alcanzamos a conocer la esencia humana en - los hombres, (en Pedro conocemos la humanidad), no es menos cierto que sólo en el hombre como "eidos", conocemos a los hombres y por ende al individuo Pedro.-

Cuando nosotros alcanzamos a conocer la esencia, no se trata de un proceso "generalizador" que va dejando lo propio y formal para quedarse con - lo común y general. Muy por el contrario el proceso abstractivo (ἀφαίρεσις) supone un dejar lo común y general, para tomar la "forma". En S.Tomás el - sentido informado por la razón se pone en contacto con la esencia. Si los sentidos no me pusieran en contacto con la esencia, la razón no podría ir más allá de ser una facultad generalizadora o un principio a priori de síntesis.-

Para decirlo con la terminología fenomenológica de Husserl, nunca po-- dríamos alcanzar "lo fáctico" sino en y por lo "eidético". Así como en un hecho bueno descubro el valor moral, y, en un música, capto como algo inseparable de ella el valor estético, del mismo modo en Pedro conozco al hombre, y gracia a la "idea" de hombre conozco a Pedro. La visión de un amigo como hecho contingente, me permite descubrir lo humano, la amistad, la sociabilidad del hombre y otro conjunto de"esencias".-

Ya en el plano de la univocidad, es imposible captar la multiplicidad sin descubrirla como realizando lo uno, que ontológicamente le dá consis-- tencia, y, gnoseológicamente, permite captarla como tal en los diversos -- planos formales en que se ofrece.-

Si yo quiero conocer "este árbol", debo de algún modo captar "el ár--- bol", que se mantiene indéntico a través de todas las variaciones. "Se manifiesta así, que una unidad atraviesa la multiplicidad de imágenes-copia, que en semejantes variaciones (Nachgestaltungen) de una imágen ejemplar (- Urbildes), por ejemplo de una casa, permanece necesariamente una invariante como una forma general necesaria, sin la cual algo como tal cosa, como ejemplo de esta clase sería totalmente impensable. Se destaca en medio de variaciones arbitrarias... como un contenido absolutamente idéntico, un -- "que" invariable, bajo el cual quedan subsumidas todas las variaciones: u-

na esencia universal" (17).-

La unidad de todas las diferencias hace que puedan darse tales diferencias; ésto es, que las diferencias sólo pueden darse sobre el fundamento de la unidad formal, que, como esencia, las abarca. Se plantea el problema de los universales.-

Sólo en el uno y por el uno es captable el múltiple; sólo en el múltiple subsiste el uno. Se trata de mirar lo que escolásticos llaman el "Universale metaphysicum". "Ipsa natura seu subjectum abstractum a pluribus -- seu universale fundamentale dicitur universale metaphysicum, quia in illo directe et principaliter consideratur natura, abstractio autem seu universalitas fundamentalis (metaphysica) tamquam conditio,..." (18).-

A esta naturaleza no le compete, en cuanto tal, ser ni universal ni -- particular, "quia utrumque est extra intellectum (eius), et utrunque po--- test sibi accidere" (19).-

En la multiplicidad de los seres particulares nos es dada la esencia, que, a causa de su unidad formal nos permite reconocer lo múltiple como -- tal. En lo fáctico captamos lo eidético, en la medida que lo "eidético" -- nos permite conocer lo "fáctico".-

Esto que sucede en el orden predicamental, se verifica nuevamente en - plano superior del ser. Una vez alcanzada la región de las esencias, a través de la multiplicidad material de las variaciones, una vez alcanzado el "eidos", vuelve a surgir el problema mismo de las esencias como "modos del ser".-

No se trata aquí de un proceso indefinido y contínuo de "Ideatión". Es cierto que las esencias universales (Ideen, reine Allgemeinheiten) pueden jugar un papel de variaciones (Varianten) respecto de las esencias superiores en la escala de las esencias (20). Pero aún así, llega un determinado momento en que cobramos conciencia de que debemos dar un paso más allá, que escapa al orden del"Eidos"y del proceso de "ideación".-

Es el paso metafísico (Übergang) que nos hace ver cómo "esentia ab --- esse dicitur" cómo la multiplicidad formal, es tal, en cuanto expresión del ser; cómo devenir, apariencia, pensar, deber ser, se integran en el ser que les permite "ser" múltiples. De modo que en el ser, se da el conocimiento - de los seres, y en los seres, reconocemos al ser como fundamento ("Grund") de la multiplicidad trascendental.-

4.- <u>En el movimiento se revela el ser como múltiple</u>.-

Preguntémosno ahora, de qué modo nos es dada ésta multiplicidad. Ya hemos visto que toda multiplicidad es alcanzada en la medida en que viene impostada en una unidad superior, que, en un última instancia, es la unidad del ser. Por su parte el ser no designa una realidad independiente de lo -- múltiple, sino que es inmanente a lo múltiple, como la unidad del ser a la multiplicidad de los seres.-

¿Pero cómo alcanzamos el conocimiento de la multiplicidad? "La multiplicidad es al principio la realidad tal como se nos aparece por nuestros órganos sensibles, mientras ser expresa la misma realidad tal como a través y en la representación sensible ella es accesible a nuestra inteligencia" (21). Esto es una aproximación a la solución del problema del conocimiento de la multiplicidad. Pero siguiendo por este camino se corre el pe-

ligro de establecer un dualismo gnoseológico. "Ser y múltiple no se oponen como dos principios del ser, sino como un mismo ser visto por dos especies de poderes del conocer, distintos, y sin embargo unidos en la mirada única del único sujeto".-

Si uno insistiera demasiado en esta división de poderes cognoscitivos, - que tenderían respectivamente a lo uno y a lo múltiple, se correría el peligro de olvidar que ya los sentidos en su orden captan lo uno, y que, por otra parte, la razón se maneja también con el múltiple ontológico de las - esencias y con el múltiple formal de los conceptos.-

No hay que perder de vista que la razón es una inteligencia que conoce "lo-que-es" en las representaciones sensibles.-

De ahí que el tiempo pertenezca al aparecer del ser. Fenomenológicamente surge el ser como temporal, y por ende, como múltiple. Y aparece como múltiple, porque, ónticamente, el ser objeto del conocimiento humano es -- múltiple.-

A.- Sin embargo hay momentos del conocimiento en que se acentúa la unidad, y momentos en que la multiplicidad ocupa un lugar relevante. Esto es lo -- que lleva al Aquinate a decir: "Unum in intellectu est prius quam multitudo, quamvis secundum sensum vel imaginationem sit e converso, ut dicit Philosophus" (22). En los sentidos es donde la inteligencia cobra conciencia de la multiplicidad del ser dado. Así como el ser, no aparece formalmente en los sentidos, tampoco aparece la multiplicidad en cuanto tal, "quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem, nisi per accidens, sed tantum accidentia sensibilia" (23).-

Aquí entra el conocimiento sensible "per accidens", y el "sensibile -- per accidens" que nos da el conocimiento de un objeto distinto del objeto mismo de la sensación, pero asociado inmediata y ónticamente a ésta: "(dicitur)... sensibile per accidens, quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua virtute cognoscitiva" (24).-

Hay un momento en que el entendimiento se une al sentido (in quo sensus intellectui conjungitur), y es en este momento en que la razón alcanza la multiplicidad como "sensible per accidens". "Sensibile per accidens" es el objeto de un juicio universal o particular inmediata y naturalmente unido a la sensación actual. Su area se extiende más allá del ámbito de los sentidos, abarca la "ratio entis praedicamentalis", y recubre el objeto de la "cogitativa". (25).-

b.- Pero para que la inteligencia alcance lo múltiple, se requiere añadir un eslabón más, se requiere pasar al "sensibile commune", vinculado a la - cantidad.-

"Magnitudo, et figura, et huismodi, quae dicuntur communia sensibilia sunt media inter sensibilia per accidens et sensibilia propia, quae sunt - objectum sensuum... sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magitudine quidem et numero patet quod sunt species quantitatis;... motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subjectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subjeti vel localis distantiae... vel secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis. Et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa...(26).

Los "sensibles comunes" hacen de intermediarios entre los "sensibilia per accidens et sensibilia propia, quae sunt objecta sensuum". Es a través de este medio como la inteligencia se pone en contacto con lo múltiple.-

Pero si en el movimiento se revela el ser como múltiple, es porque en el movimiento se hace patente la diversidad formal del ser, porque en el movimiento es donde el ser se manifiesta en oposición formal. "Alia est divitio formalis, quae fit per oppositas et diversas formas: et hanc divisionem sequitur multitudo quae non est in aliquo genere, sed est de trascendentalibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa".-

Se trata de una multiplicidad trascendental (secundum quod est trascendens) que tiene lugar en el orden del ser: "multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus praedicatur, sicut unum quod convertitur cum ente ad ens." (27). Por eso la llama S.Tomás "multitudo trascendens, quae non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula" (28).-

Ya hemos visto que el objeto de la inteligencia es el ser, que la inteligencia se define como potencia cognoscitiva en cuanto es especificada por el ser. Pero el ser que es objeto directo del entendimiento es el ser captado en el sentido y por el sentido, es el ser móvil sumergido en el tiempo, que sólo nos revela el misterio de su unidad en cuanto lo vemos al mismo tiempo cambiante, como abandonado una forma para alcanzar otra. Y este movimiento, al descubrirnos la diversidad formal, nos abre la razón formal, el principio metafísico de la multiplicidad. "No es por división como se origina la multiplicidad, dice el prestigioso Tomista Sertillarges, es por oposiciones formales, es decir, por la distinción misma de las esencias, ya sean contrarias o ya simplemente diferentes; ya estén dotadas de positividad o ya sean simplemente relación" (30).-

C.- El ser no se divide como la cantidad, sino que la distinción entre "modus entis et modus entis" engendra la multiplicidad, que encuentra el camino hacia el conocimiento por la oposición formal que se revela en el cambio. El ser no es el ente pero sólo se nos da en el ente. El ser (esse) no es "lo-que-es" (τὸ τί ἦν εἶναι), pero se nos revela en las esencias; el ser no es el complejo total de los entes, pero se nos revela en la multiplicidad de los seres. Multiplicidad que sólo es posible gracias al ser uno: "Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi aliquo modo sub uno" (31). Puesto que lo que "simpliciter" es múltiple, sólo puede ser aprendido por la inteligencia en cuanto es por lo menos "secundum quid unum". El entendimiento puede captar simultaneamente la multitud por modo de unidad (multa intelligere per modum unius); pero no lo múltiple como múltiple (non autem multa per modum multorum) (32).-

El fundamento de esto se encuentra no sólo en que toda multiplicidad "ab unitate procedit" (33), sino que su mismo concepto formal implica la unidad.-

Siempre volvemos a la unidad, porque el objeto del pensar es el ser. El ser es quien hace del pensar, pensar, y no sentir, mero percatarse-de.

D.- Pero el ser que se ofrece como objeto de nuestra inteligencia es el ser captado en los sentidos (διάνοια), es, por ende, un "ser móvil" que

se nos ofrece como devenir, apariencia, pensar, deber ser; es un ser que - se nos revela en el "aparecer".-

Esto implica fenomenológicamente que el ser nos es dado no sólo en el tiempo, sino como temporal. "Omne quod dividitur, dividitur in tempore; -- est enim divitio quidam motus ab unitate in multitudinem" (34).-

¿Qué es el tiempo sino el ser de los seres corpóreos?. "Est autem alius (actus) cui substernitur potentia et admiscetur sibi potencia ad actum com pletum secundum successionem, additionem perfectionis recipiens, et huic - respondet tempus" (35).-

Tal vez tengamos que convenir con Heidegger, quien afirma que el tradu cir "Ousía" por "substancia" ha sido un mal entendido originario. Luego la "physis" fue interpretada como naturaleza, y la naturaleza a su vez como - substancia (ὑποκείμενον), como "ständige Anwessenheit". Es decir la subs tancia vendría a quedar reducida a lo inerte pasivo, estático, "Vorhanden", el objeto que "yace delante" y que puede ser transformado en un "ser útil" (Zuhandensein).-

Pero si recobramos el sentido primegenio de la "Ousía" como sustantivo de "einai", en lugar de permanencia e inmovilidad ("ständige Anwessenheit") vemos que "Ousía" significa "presencia de algo que está presente ("Anwesen eines Anwessenden"), y este algo que está presente en el "quid" de su aspec to . Ousía se une a "physis" como "imperar naciente", como "el erigirse en la totalidad reunida que se reúne: el estar así ergido" (das sich sammeln- de in der Gesammeltheit Sich-zum-Stand bringen und so stehen) (36).-

"Esse", diríamos con S.Tomás, no es la permanencia de la idea ni lo neu tro de la existencia sino el acto de los actos. Y la "Ousía" habrá que con cebirla como "actio", como "llegar a ser" puesto que es "hacerse". Y la "natura" aparece como esencia (was) en cuanto es principio de operación (- Werden). "Nomem autem naturae hoc modo sumptae videtur significare essen- tiam rei secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propiam opperatio nem rei, cum nulla res propia destituatur opperatione" (37). La "physis" - era para los griegos, lo que brota, lo que sale de sí mismo, como la flor brota del rosal y el fruto brota del árbol. Physis, dice Heidegger, es el "poder que brota" (das aufgehende Walten). En la mentalidad moderna naturale za fue confundida con un "proceso".-

"Tal salir y sostenerse fuera de sí y en sí mismo (Dieses Aufgehen und In-sich-aus-sich Hinausstehen) no se debe considerar como un proceso que - entre otros observamos en el ente. La "phýsis" es el ser mismo, en virtud del cual el ente recién llega a ser y sigue siendo observable (beobachbar) (38). No es que los griegos hallan experimentado lo que sea la physis en - los procesos naturales, sino a la inversa llegan a la "phýsis" en virtud - de una radical experiencia del ser ('aufgrund einer dichtend-denkenden --- Grundverfahrung des Seins) como el ser, esta "fuerza que brota" es ante--- rior a la distinción quietud-movimiento, puesto que quietud y movimiento - surgen de la "phýsis" que los articula en su unidad originaria.-

Si hemos seguido con cierto detalle la exégesis del filósofo alemán, - es porque nos permite ver con mas claridad el significado radical del tér- mino "natura" en el Aquinate.-

La naturaleza, dice Aristóteles, es "el principio primero del movimien

to en cada uno de los seres, que está en cada uno de los seres en cuanto - tal" (ἔτι, ὅθεν ἡ πίνησις ἡ πρώτη ἐν ἑκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ ᾗ αὐτὸ ὑπάρχει.-

También la naturaleza puede ser considerada como "el ser (Ousía) de -- los seres naturales". Y concluye más adelante diciendo que "la naturaleza primera, la naturaleza propiamente dicha es el ser de los seres que tiene en sí y por sí el principio del movimiento (ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ᾗ αὐτά)(39).-

Podemos comprender mejor lo que dice Aristóteles comentándolo con el - concepto de naturaleza tal como lo asienta en la "Física": "las cosas (que existen naturalmente) tienen todas en sí el principio del movimiento y del reposo (ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως), unas el del movimiento - en el espacio, otras el del crecimiento y del perecer, otras el del cam--- bio". "La naturaleza es un principio una causa que imprime el movimiento y el reposo, causa inherente al ser mismo del objeto, no causa accidental" - (40).-

La naturaleza "fuerza que brota", es anterior al movimiento y al reposo, por eso puede llamarla el Aquinate "principium motus et quietis in eo quod est per se et non per accidens". Podríamos precisar más diciendo: "Intendit igitur quietem per motum, quae se habet ad motum sicut ad multa". - (41).-

Su "aparecer" nos revela su ser (Natura uniuscuisque rei ex eius operatione ostenditur) (42), porque su obrar no es sino su ser en acto se-- gundo lo que en la naturales es "in actu primo".-

Resumamos lo dicho sobre la "Ousía", "einai", "phýsis", para ver como siendo el ser que "aparece" (fenómeno) un hacerse, es necesariamente dado en el - tiempo, mas aún, temporal y múltiple.-

La "Ousía" como "phýsis", como esencia (essentia ab esse dicitur) se - nos revela en el hacerse acto segundo, en el llegar a hacer, y nos revela un esse que es "devenir" (Werden).-

De ahí que el tiempo pertenece al "esse" que se aparece (φαίνεται). En el devenir se manifiesta el ser como temporal, esto es "secundum prius et posterius", lo cual equivale a decir que el ser se nos da como múltiple, a que en el movimiento se nos dan los seres, y en los seres el ser.-

El tiempo nos hace accesible el ser, puesto que el ser se nos dá (fenómeno) en el hacerse ("Er-eignis" , "er-eignen") si mismo. Este hacerse de sí mismo sería el "acontecer" en el cual alcanza el sentido y la perfección de su propia forma (entelékheia). El tiempo nos hace accesible el ser, en cuanto que el ser se nos da en el "hacerse" sí mismo, y, "hacerse" (Wer--- den) nos habla del tiempo del hacerse. El movimiento-tiempo es, en última instancia, el acontecer del ser múltiple que vuelve a la unidad recuperándose de la dispersión, vuelve a su principio, vuelve de alguna manera a -- ser-lo-que-era (τὸ τί ἦν εἶναι). De ahí que el Angélico nos pueda decir: - "In tantum unumquodque est perfectum in quantum suum principio attingit" - (43). Viniendo a ser así el principio su fin último: "Tanto unumquodque -- est perfectius quanto último fini propinquius". Se dá una perfecta correspondencia entre forma, principio y fin.-

"Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est

illud ens, et sic secundo apprehendimus divitionen; tertio, unum; quarto - multitudinem". (45).-

Pero sólo a través del ser temporal alcanzamos el principio de la división que nos permite captar el ser como uno y múltiple: "Et sic sentire -- motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa". A través de la unidad del ser móvil alcanzamos en un momento lógico posterior lo múltiple, pues, si bien en la experiencia de lo múltiple se nos da lo uno, la unidad entra en el concepto formal de la multiplicidad. "Unde oportet quod divi-- tio sit prius unitate non simpliciter sed secundum rationem nostrae apprehentionis. Apprehendimus enim simplicia per composita. Sed multitudo, etiam secundum rationem, consequenter se habet ad unum: quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in deffinitione multitudinis: non autem multitudo in deffinitione unius. Sed divitio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis" (46).-

Por este camino queda superado en el Aquinate tanto ontológica como -- gnoseológicamente la antinomía empirismo-intelectualismo. "Lo que faltaba al empirismo era la conección interna del objeto y del acto que la produce. Lo que faltaba al intelectualismo es la contingencia de las ocasiones del pensar" (47). Sin embargo la fenomenología no logra superar la disyuntiva. "Para un "Eidos" puro es la realidad fáctica (die faktische Wirklichkeit) de los casos individuales colocados en las variaciones, totalmente - irrelavante (völlig irrelevant)" (48).-

La fenomenología pierde el ser a causa de un supuesto gnoseológico -- que delimita arbitrariamente el conocimiento intelectual al conocimiento - conceptual.-

Conocer no es para Tomás, perder la particularidad, sino ver la actualidad esencial (formal) como referida a la individualidad. En el individuo conocemos la esencia, que no es ni universal ni particular; y en cada experiencia conocemos (participamos inmaterialmente) el "esse". Las "verdades eternas" son conocidas y conocibles a través y en lo fáctico-concreto, donde sólo se realiza y es lo universal como algo real.-

5.- La división formal es el principio metafísico de lo múltiple. Multiplicidad trascendental.-

El conocimiento de lo múltiple nos ha planteado el problema del ser múltiple. Si hemos dicho con S.Tomás que la multiplicidad surge para el conocimiento en el movimiento, es porque en el movimiento tomamos conciencia - de la diversidad de la oposición formal de los seres. La división formal - es el principio metafísico de lo múltiple. "Prima autem diversitas rerum - in diversitate formarum consistit. Formalis autem diversitas secundum contrarietatem est" (49).-

Se trata de abordar el problema de la multiplicidad trascendental, que nace de la oposición de las formas en que se divide el ser, y, aunque todavía no podemos hablar de una división propiamente dicha, (debemos tener en cuenta que el ser no tiene la homogeneidad de la cantidad, ni siquiera la del género), sin embargo advertimos que "en cierto modo" (analógicamente) las formas al oponerse componen un número que llamamos trascendental, en - cuanto trasciende la homogeneidad de lo unívoco.-

Con la disminución o aumento del grado de participación del ser aumenta o disminuye la multiplicidad. El ser concebido como una naturaleza indefinida por sí misma, se manifiesta en la esencias. "Prima autem ratio divitionis secundum quam aliquid ab alio distinguitur est in affirmatione et negatione; et ideo multitudo dicit in ratione sua negationem, secundum scilicet quod multa sunt quorum unum non est alterum: et huismodi divitionis hoc modo acceptae in ratione multitudinis, negatio importatur in ratione unius" (50).-

Cada esencia vendría a ser "una parte" del ser, en cuanto que es "un modo" de "tomar parte" del ser y de realizarse el ser. La multiplicidad trascendental (multiplicidad del ser) viene a ocupar un término medio entre la forma inferior de la multiplicidad, determinada por la materia pura, y la pura unidad.-

La materia pura o materia prima, es en su mismo concepto el principio indeterminado, potencial, carente de acto y perfección. No tiene por sí ninguna unidad, sino que, por el contrario, es el origen de la multiplicidad pura, fuente de la división homogénea que implica, más que un desenvolvimiento de la riqueza del ser, un desmenuzamiento del mismo.-

Si tomamos en cambio la vertiente más original y profunda de la multiplicidad, vemos que la participación del ser, al determinar grados en la escala de perfección, implica una oposición formal, que está en el origen de toda multiplicidad.-

Oposición formal dice distinción de las esencia, en cuanto esencia es "modo de ser": "Essentia ab esse dicitur".-

A medida que descendemos en la escala de los seres, la división, por ende la multiplicidad, se establece en base a principios más materiales y burdos. En cambio, a medida que ascendemos en la escala ontológica, el principio de multiplicidad lo encontramos en lo formal. Porque así como "forma dat esse" en el orden predicamental, la misma forma comunica un principio de unidad que distingue a esta forma de todas las demás. De ahí que, en el orden de la persona, la multiplicidad de las mismas hay que buscarla preponderantemente en el orden formal, mientras que en los seres materiales el principio de la multiplicidad debemos ubicarlo en el plano material. Los escolásticos distinguían con claridad entre "determinación", que tiene un sentido eminentemente de perfección (entelekheia) (el realizarse y contenerse a sí mismo dentro de su propio confines); y "limitación", que tiene una connotación preponderantemente negativa.-

La "determinación" se sigue del principio formal-actual; la "limitación" tiene su origen en el principio material-potencial.-

S.Tomás, en un texto del De Causis, nos expone concisamente esta doctrina. "Non enim sunt composita (Intelligentiae) ex materia et forma, sed ex natura quae est forma et esse participato ut dictum (109). In his quae materialiter differunt nihil prohibet inveniri multa ex aequo se habere: nam in substantis individua unius speciei aequaliter speciei rationem participant. Sed in his quae formaliter differunt, semper quidam ordo invenitur". "Et hoc ideo quia quae formaliter differunt, secundum aliquam contrarietatem differunt. Est enim contrarietas differentia secundum formam, ut Phil. dicit in X Metaph". (51). Más adelante explicitará el Aquinate toda-

vía más esta doctrina, mostrando cómo la multiplicidad del ser brota de la plenitud inagotable de la esencia divina: "Unde aportet dicere quod prima diversitas rerum secundum quam habent diversas rationes et virtutes, non - sit ex aliqua diversitate recipientium, sed ex causa prima: non quia in ea sit aliqua diversitas, sed quia est diversitatem cognoscens: est enim a--- gens secundum suam scientiam: et ideo diversos rerum gradus producit ad -- complementum universi" (52).-

II.- El múltiple como problema metafísico.-

El múltiple puede ser considerado como puesto o como supuesto. En am-- bos casos plantea la multiplicidad del ser un problema: "ma, si la molti-- plicita dei partecipanti puó esser considerata in un primo tempo como un fatto, in un secondo tempo, sopratutto nell' Aristotelismo tomista diventa un problema" (53).-

1.- El múltiple es un "hecho" que se opone al esfuerzo de unidad del enten dimiento.-

Como puesto, es el múltiple un hecho que golpea nuestro sentidos de mane ra sorda, como contradiciendo el esfuerzo y el principio de unidad del entendimiento. Mientras que el movimiento "epagógico" ha permitido al hombre recoger el múltiple en la unidad formal, y recoger las formas en la unidad del ser; mientras el movimiento del pensamiento de abajo hacia arriba ha - "abstraído" el principio formal que hace comprensible la unidad del múltiple; el movimiento de arriba hacia abajo necesita dar cuenta de la multi-- plicidad que caracteriza al ser real de la formalidad. El ser "de hecho" - se aparece, se manifiesta fenomenológicamente de esta manera como realizado en los seres.-

2.- Esta multiplicidad del ser es al mismo tiempo un supuesto del cambio y del pensamiento discursivo.-

Si el ser fuera único, si la multiplicidad no penetrara el ser, todo - movimiento sería imposible y contradictorio. El ser de Parménides, concebido unívocamente, al destruir la posibilidad de la multiplicidad hace imposible el cambio y el "dis-curso". Por eso el ser es eterno, "nunca ha sido, ni será pués es ahora juntamente todo uno y continúo" (ἐπεὶ νῦν ἔστι ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές) (54).-

El camino desde Parménides a Hegel será largo y sinuoso, pero la lógica de los principios tiene exigencias inelutables que atraviesan el tiempo. Por eso no es de extrañar la interpretación de τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (Frag.5) como una identificación entre ser y pensamiento. Si el ser es único e indivible, el monismo gobierna la metafísica y es imposible encontrar una brecha para una distinción entre pensar y ser, y menos para un pensamiento discursivo. Todo movimiento implica formalmente la multiplicidad del ser, y la supone.-

Busquemos ahora cuales soh los fundamentos metafísicos de esta multi-- plicidad que pone y supone el mismo acto de pensar.-

3.- La multiplicidad y la composición hilemórfica.-

Un primer momento de la multiplicidad viene dado por la composición re al de los seres, que, en el orden concreto del ser objeto de nuestro enten dimiento, es el "ser móvil".-

A.- Hacer inteligible el cambio substancial supone una composición real entre dos principios, uno de los cuales es potencial e indeterminado, y otro actual y determinante.-

Esta composición implica en su propio concepto una multiplicidad, porque el concepto mismo de recibir implica una división en lo recibido y por ende parcializado.-

De ahí que todo recionalismo consecuente deba negar la individualización. Pués al negar que los seres se individúan por principios extraños a la difinición y al concepto, niegan la materia, pués la materia es "irracional". Lo que escapa al concepto no es racional, y lo que no es racional no es inteligible y lo que no es inteligible no es real.-

Una vez sentado el principio de que "todo lo real es racional", se llega por necesidad lógica a negar la posibilidad misma de la individuación, porque el individuo sería un hecho irracional y por ende irreductible al concepto.-

El hecho filosófico de la generación substancial nos lleva a postular una composición real en el ser móvil. "Ergo id quod fit secundum naturam, est et fit ex subjecto et forma. Et notandum est quod hic intendit inquire re principia non solum fiendi, sed etiam essendi; unde signanter dicit: ex quibus primis sunt et fiunt. Et dicit ex quibus primis, i.e per se et non secundum accidens. Per se ergo principia omnis quod fit secundum naturam, sunt subjectum et forma (φανερὸν οὖν ὡς, ὥσπερ εἰσὶν αἵτιά τινα ἀρχαὶ τῶν φύσει ὄντων, ἔστι τι τοῦ ὑποκειμένου καὶ μορφῆς): Phys. I,7,190 b 17)... Addit tertium principium per accidens..., scilicet contrarietatem et privationem (στέρησις), 190 b 27"... "Et dicit quod natura quae primo, id est materia prima, non potest sciri per seipsam, cum omne quod cognoscitur cognoscatur per suam formam; materia autem prima consideratur subjecta omni formae". - Y completa este comentario haciendo una acotación muy importante: "Hoc igitur est unum principium naturae: quod non sic unum est sicut'hoc aliquid', hoc est, sicut aliquod individuum demonstratum, ita quod habeat formam et unitatem in actu; sed dicitur ens et unum, in quantum est in potentia ad - formam" (ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ'ἀναλογίαν... οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τόδε τι καὶ τὸ ὄν) Phys. I,7,191 a 8) (55).-

B.- Supuesta la composición hilemórfica de la substancia corpórea (sýnolon) se pasa a considerar esta composición como principio de la limitación e individualización de la forma, primero viendo la "materia individuata" como principio de los individuos dentro de la especie, luego la "materia communis" como principio de la multiplicidad dentro de la forma misma.-

Aceptado el hecho del cambio substancial no sólo como hecho empírico - sino como hecho filosófico, se postula como la necesidad de aceptar un --- principio del ser móvil que sea el sujeto de la generación y corrupción, - un principio que en la escala ontológica esté ubicado entre la nada y el - ser en acto, pués es un ser "katá dýnamin". Esta función la cumple la materia prima, sujeto de la generación y corrupción, en cuanto lo que ella era en acto, la forma, perece bajo la acción de un agente; y al mismo tiempo, ella misma es la crisálida de donde surge bajo la acción del agente una -- nueva forma ("educitur a potentialitate materiae"). De este modo, puede el Estagirita definir positivamente la "materia prima" diciendo que es "pri--

mer sujeto de todo ser corporal, del cual, como coprincipio constitutivo - interno, nace el ser substancial del ente corporal": " τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός " (56). Esta materia es por una parte el sujeto de la forma (εἶδος - μορφη - ἐντελέχεια) que - es el primer ser de la cosa ("forma dat esse"); y, por otra parte, la forma es "educida" de la potencialidad, y de tal modo su ser sigue dependiendo de la materia, ya que "eius esse est in-esse materiae" (57). En este inherir encuentra la forma su determinación, su ser propio y su multiplicación.-

Pero el principio real de la multiplicación del ser material lo encontramos en la "materia signata quantitate", como principio real del individuo.-

No es el momento de extendernos sobre el principio de individuación, - sino de indicar que no basta la materia para la determinación del indivi-- duo. "Materia de sui natura communis est sicut forma, cum possit una sub - pluribus formis esse, unde haec communitas sua potest impedire ipsam ne -- sit principium individuationis" (58). Se requiere una mayor determinación que deviene de la cantidad: "Numero quidem sunt unum, quorum materia est - una (ἀριθμῷ ἐστί ἕνιων ἡ ὕλη μία) : metaph. V,6,1016, b 32). Materia enim secundum quod stat sub dimentionibus signatis est principium individuationis formae". "Et propter hoc ex materia habet singulare quod sit unum número ab aliis divisum" (59). El principio de individuación cumple así una doble función: internamente concluye al individuo (60), y lo limita hacia afuera respecto a los otros individuos: el individuo es por definición "distinto": "Quod est in se indistintum, ab aliis vero distinctum" (61). Un texto del "In Boëthii De Trinitate" nos presenta de un modo conciso el concepto tomista de individualización: "Diversitatem in número facit haec forma et haec materia. Nulla enim forma in quantum huismodi est haec ex seipsa... Unde forma fit haec per hoc quod recipitur in materia. Sed cum materia in se considerata sit indistincta, non potest esse quod formam in se receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac - materia vel illa distincta et determinata ad hic et nunc". (62) La cantidad dimensiva es por tanto un principio de determinación de la materia, que lo - constituye su principio de individuación (63).-

Toda esta construcción y esta solución tomista al problema de la multiplicidad "está basada eminentemente en el efectivo devenir natural" (64). Según esta posición, la razón "propter quid" de la composición hilemórfica tanto de los cuerpos corruptibles, como de los celestes (incorruptibles) estaría dada por la γένεσις κατὰ φοράν, y tal parece haber sido el pensamiento de Aristóteles.-

Este camino sigue por tanto la dirección que va del cambio substancial a la composición real, y de la composición real a la multiplicidad real. - En este ámbito reina un paralelismo (Fabro prefiere llamarlo "correspondencia proporcional") entre el ser y el pensar, que permite determinar un diverso tipo de multiplicidad, según el orden de la materia que recibe la -- forma. Tomás habla de una triple materia, principio, en su orden, de diversos grados metafísicos de multiplicidad (65).-

Y dada la "correspondencia proporcional" que existe entre la composi--

ción nacional y la composición real (66), encontraremos que a ésta triple materia corresponde ser principio de un triple modo de ser múltiple, puesto que la forma es dividida, por ende multiplicada, según es recibida, esto es participada.-

Para evitar toda confusión notemos que "forma" suele usarse en el aristotelismo tomista según un doble sentido: "como esencia de una cosa y como co-principio de la materia en la constitución de la cosa corpórea, puesto que de ambas, materia y forma, consta la esencia del cuerpo. En la "abs---tracción" tomista , abstraemos la esencia corpórea individual, que consta de la forma universal y la materia universal" (67). Si quisiéramos hablar en otros términos, la abstracción no supone tanto una abstracción de la -- forma como de la formalidad. De ahí que siempre permanece adherida a una - materia, que el Aquinate llama "materia communis". En tanto se da un substracto real capaz de recibir una formalidad, se da consecuentemente una multiplicidad. Así es posible una multiplicidad de especies dentro del géne-- ro, porque un elemento indeterminado y potencial -materia communis- hace - posible la división, y por ende la multiplicidad. Del mismo modo una "materia determinata" hace posible la multiplicidad de los individuos en la especie. "Sicut compositum ex materia ex forma determinata est species, ita compositum ex materia et forma communis est genus" (68).-

Sin embargo estos dos tipos de materia son considerados como "materia communis" respecto a la "materia signata vel individualis", que es el principio de la multiplicidad de los individuos concretos: "dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis et signata vel individualis: commu-- nis quidem ut caro et os; individualis autem, est haec carnes et haec o--- ssa" (69).-

Hay un triple tipo de materia que son tres aspectos distintos ,tres determinaciones metafísicas distintas del mismo sujeto real. En realidad sólo existe la materia individual concreta, connotando las otras a ésta de - un modo universal, como raíz en grados diversos de la multiplicidad formal.

Por este camino se nos abre una amplia y fecunda perspectiva, ya en el ámbito de la participación predicamental, hacia la analogía que los viejos escolásticos llamaron "inaequalitatis" y que el Aquinate determinó como analogía "secundum esse et non secundum intentionem" (70).-

Esta analogía dará una sólida base a la distinción originaria de lo específico frente a lo genérico, y de lo individual frente a lo específico - "Diversa infatti, sotto l'aspetto reale, é l'aminalitá dell' asino e quela dell'uomo, e diversa e pur l'umanitá in Socrate e Callia, perche diverso e il modo di attuarse e di essere delle formalitá generiche nella specie e - di quella specifica negli individui" (71).-

C.- El camino seguido hasta aquí tiene un origen más físico que metafísico. Se parte del hecho empírico y filosófico de la mutación substancial para - descubrir la composición real de la substancia material; y desde la composición se justifica la multiplicidad real de los entes, ya en el orden formal, a través de la "materia communis" (corporeitas), ya en el orden del - individuo, através de la "materia individuata" (signata quantitate). Una - razón formal en cuanto tal, una perfección es de por sí inmediatamente inteligible y no muestra ninguna exigencia de comunicación y de multiplica-- ción. De ahí que se unan intimamente dos tésis tomista: la primera que di-

ce que el acto sólo es limitado por la potencia en la cual es recibido (" Nullus actus invenitur finiri nisi per potentiam quae est eius receptiva") (72); la segunda, se deriva inmediatamente de esta primer tésis: el acto no deviene múltiple a no ser que sea recibido en una potencia: "Nihil autem, per se subsistens, quod sit ipsum esse poterit esse nisi unum solum, sicut nec aliqua forma, si separata consideretur, potest esse nisi una" - (73). Esto significa que el acto sólo implica perfección y unidad, de modo que la multiplicidad sólo lo alcanza a través de la limitación. "Omnis determinatio, est negatio", y, por ende, principio del número trascendental.-

Según ésto la existencia de una potencia real (acto y potencia constituyen el ser), es el postulado metafísico fundamental de la multiplicidad. El interrogante que surge ahora es el de si esta fundamentación de la multiplicidad, que es ciertamente la más aristotélica, es también la última y más profunda razón metafísica de la misma. Tal parecería ser la opinión de muchos tomistas (74).-

Sin embargo muchos son los problemas que por este camino nos quedarían pendientes. Comenzando perífericamente, se nos plantearía el problema de los cuerpos incorruptibles, y, llevando el argumento hacia el núcleo, veríamos como, si por una parte el argumento del acto y la potencia es sacado de la mutación, luego pasaríamos a justificar la mutación y la multiplicidad de los seres corpóreos, haciendo un caso particular del problema metafísico del acto y de la potencia.-

4.- La multiplicidad fundamento del movimiento y de la composición real.-

Otro camino que podemos ensayar con S.Tomás, es el de justificar la posibilidad del movimiento mismo por la multiplicidad, para luego pasar del movimiento a la composición real, y a su vez de la composición real al movimiento.-

Si antes afirmamos que el cambio es la razón formal que fundamenta la composición, y que a su vez la composición es la razón de la multiplicidad real; ahora tenderíamos a ver como la razón metafísica del cambio se encuentra en la multiplicidad: el cambio supone la multiplicidad en su concepto formal. En realidad, el monismo estático de Parménides surge de la negación de la multiplicidad real del ser, y luego se extiende a la negación de la posibilidad del cambio, por no encontrar una razón metafísica para el mismo. Por un camino aparentemente diverso, pero realmente coincidente, al carecer Heráclito de un concepto análogico-trascendental del ser, al carecer de un concepto de participación, padece la falta de la contrariedad metafísica (magis et minus en el orden de ser), y, al quedarse sólo con la contrariedad física -sin intentio ni finalidad- acaba en un monismo dinámico. En el fondo niega el cambio absoluto: todo cambia y todo queda igual: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ αὐτή (75), pués si lograran comprender la coherencia subyacente, verían que en última instancia más allá de todo movimiento, todas las cosas son una sola (ἓν πάντα εἶναι) (76).-

Es decir, si el camino de la composición real de potencia y acto, nos lleva a justificar "físicamente" la multiplicidad real del ser en los seres, podríamos ensayar un nuevo método para obtener un fundamento metafísico de la misma. Por este nuevo camino alcanzaríamos a encontrar que la

razón "propter quid" de composición hilemórfica, tanto de los cuerpos corruptibles como de los "cuerpos celestes", estaría dada,no por la generación substancial (77), sino por la multiplicidad real de los participantes y la diversidad real en el mundo concreto, justificables en última instancia por la participación real del ser en los seres.-

Podríamos introducir esta perspectiva metafísica de la multiplicidad con un texto del "De Causis" que luego comenta S."Tomás: "Necessarium enim (est) differentem participationem ipsorum (τὴν διάφορον μέθεξιν) fieri differentem vel propter participans vel propter id quod participatur (ἢ διὰ τὸ μετέχον γίγνεσθαι διάφορον ἢ περὶ τὸ μετεχόμενον). Relinquitur ergo tantum propter participans variationem (τὴν ἐξαλλαγήν) subsistere et "non eodem modo" esse in entibus et haec alias aliter et alia aliter adesse diis (ἄλλα ἄλλως παρεῖναι τοῖς θεοῖς); unde, cum illi eodem modo omnibus adsint, omnia non eodem modo illis adsunt, sed prout singula possunt adsunt et prout adsunt ita illis fruuntur: etenim secundum mensuram horum praesentiae (est) participatio (κατὰ τὸ μέτρον τῆς τούτων παρουσίας ἡ μέθεξις) - (78).-

El Aquinate comenta el texto según la versión latina del De Causis: - "unde oportet dicere quod prima diversitas rerum secundum quod habent diversas naturas et virtutes non sit ex aliqua diversitate recipientium, -- sed ex Causa prima: non quia in ea sit aliqua diversitas sed quia est diversitatem cognosens . Est enim agens secundum suam scientiam et ideo diversos rerum gradus producit ad complementum universi" (79).-

Procuremos entonces alcanzar el núcleo metafísico de la multiplicidad siguiendo el método propio del Aquinate que suele caminar con paso ágil y seguro desde el fénomeno al ser (agere seguitur esse), y desde el ser a - su significado ontológico.-

Si el ser de las realidades corporales no es distinto de los fenóme-- nos, sino que el fenómeno es la revelación del ser sensible (y por ende - el mismo "ens entis"), el progreso del conocimiento debe comportar una doble dirección. Por una parte,debemos remontarnos del conocimiento de la - diversidad sensible a la diversidad del ser sensible. La esencia no es otra cosa para nosotros que la diversidad en el ser, "revelada" (φανόμενον) por las manifestaciones sensibles. Por otra parte, será necesario poder unificar en una visión total la multiplicidad de los seres, mostrando la unidad del ser en los seres.-

El primer camino será el que va de la contrariedad fenoménica a la -- contrariedad física; y de la contrariedad física a la contrariedad metafísica, para ubicar en ésta contrariedad la fuente última de la multiplicidad.-

El segundo camino lo intentaremos mostrando el sentido metafísico de la multiplicidad del ser: como él debe multiplicarse ordenadamente en la salida (πρόοδος) del "esse a se", para poder así representar en lo múltiple lo que en el ser subsistente es uno, y al mismo tiempo por el orden - recuperarse en la unidad personal del acto puro.-

5.- Multiplicidad y Contrariedad.-

Hay un doble tipo de contrariedad real. Una contrariedad física que - se manifiesta en la oposición de dos terminos con relación al movimiento

y una contrariedad real metafísica, que se establece en la distinción de la participación del ser "secundum magis et minus".-

A.- Contrariedad física.-

Hay en el orden del ser físico una innegable lucha entre los contrarios (πόλεμος : Aus-einander- setzung). Tras una aparente calma el ser es inquietud inestable (πάντα ῥεῖ) pues la misma esencia de las cosas está constituida por la síntesis de elementos contrarios. "Todo fluye": si estas palabras provinieran de Heráclito no significarían "todo es mero cambio" contínuo y en sí fluyente, pura inconstancia, sino que querrían decir: el todo del ente en su ser está, en cada caso, arrojado de un contraste a otro hacia arriba y hacia abajo; el ser es la totalidad reunida de una cambiante inquietud (Das Sein ist die Gesammeltheit dieser gegenwendigen Unruhe) (80).-

Es decir que en la misma constitución del ser está integrada la contrariedad en una "sin-tésis" que es al mismo tiempo "ana-lisis". La unidad de las cosas depende de una equilibrada reacción entre opuestos. "El equilibrio total del cosmos solo puede mantenerse si el cambio en una dirección comporta otro equivalente en la dirección opuesta, es decir, si hay un incesante "discordia" entre opuestos". De ahí que el fragmento 53 conservado por Hipólito nos diga "la guerra es padre de todas las cosas" (81). "-La reunión de lo que en forma suprema aspira a oponerse (Gegenstrebigkeit) es πόλεμος, lucha (Kampf), entendida en sentido de ponerse-uno_fuera-de-otro (Aus-einander-setzung)" (82). Todo movimiento implica e impone una lucha entre contrarios una diversidad y por ende una multiplicidad de lo que estando-reunido (ξύνον) se separa.-

De ahí que por la percepción (νοεῖν) del movimiento alcanceros el conocimiento de la multiplicidad del ser: "Et sic sentire motum et quietem -- est quodammodo sentire unum et multa" (83).-

"No comprenden como ésto estando separado, puede reunirse" (διαφερόμενον ἑαυτῷ συμφέρεται) (84).-

La contrariedad se manifiesta en primer lugar como una contrariedad física, y la contariedad u oposición en la acción y la pasión, en cuanto que ambos son principios intrínsicos del movimiento y de la mutación física (Actio est in passo) (85). Los modernos van a hablarnos de cómo a través del sentir la "resistencia" (Widerstand) alcanzamos la "realidad" (--Wirklichkeit de wirken, esto es, agere). Esto es, que la realidad se ofrecería como una "actio" (86).-

El movimiento físico no es meramente el actuarse de una potencia pronta y dispuesta a recibir. No existe en realidad ninguna potencia pura, sino que toda potencia es, en la medida en que está actuada por una forma. Sólo existe una materia dispuesta a recibir otra forma, en la medida en que no todas sus potencialidades están actuadas (87), en este sentido la materia prima es potencialmente infinita. El agente que toma la iniciativa del cambio encuentra la materia actuada, encuentra el sujeto actuado por su propia forma y principio de ser (forma dat esse). De ahí que el agente para poder imprimir su propia forma al paciente (omnne agens agit sibi simile, S.Th.I.115.1), para poder asimilarlo haciendo que tenga su forma debe antes obrar "violente" sobre él, para expeler la forma anterior haciéndola cesar en su ser. Diciéndolo en terminos de la escuela, debe -- "redire (subjetum) in potentiam materiae".-

Esta fuerza la ejerce el ser en acto, principio del cambio, pués "nihil reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu" (88).. Pero además esta fuerza actual se opone a otra fuerza, la ejercida por la forma contra la acción desalojante y, por ende, el cambio supone una resolución por via de oposición formal. Oposición que significa en el último estadio el predominio victorioso del más fuerte (...sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae super materiam...).-

Hemos dicho que la contrariedad física se dá "per se primo" en la acción y la pasión. Pero puesto que los principios próximos de la acción y de la pasión son cualidades del agente y del paciente (se adscriben a la categoría de cualidad en cuanto "potencia", "passio et patibiles qualitates"), la contrariedad se encuentra en ciertas cualidades, no en cuanto cualidades sino en cuanto principios de mutación. "Modus autem sive determinatio subjecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda vel tertia specie qualitatis" (89).-

Notemos que se trata de una "determinatio subjecti" (proprie enim qualitas importat quendam modum substantiae), y que tanto en la potencia como en las "patibiles qualitates" la contradicción se da "per se" (aunque no "per se primo"), pués estas cualidades son por definición principio del cambio. La potencia se define como "accidens disponens subjectum ad operandum vel ad resistendum" (90), adscribiéndose la resistencia a un tipo de acción (91). Por su parte definimos la tercera especie de cualidad como "accidens sensibilem alterationem causans vel a sensibili alteratione causatum seu qualitas secundum quam fit alteratio" (92). La "alter-ación" como su nombre lo indica, impone el movimiento de una cualidad en otra contraria.-

B.- Contrariedad - Multiplicidad en el plano metafísico.-

Pero las cualidades accidentales son modos de la subtancia ("modus entis", "ens entis"), "emanan", "se derivan" de la substancia, y, por ende, una oposición en el orden accidental, señala una contrariedad mucho más profunda en el plano de la substancia. ¿Qué es en el fondo la acción sino la substancia en acto seguhdo de su ser?: Esse est propter operationem (93); de lo contrario no estaría en acto, pués "unumquodque in quantum est, actu agit" (94). De este modo según el principio "agere sequitur esse", concluímos de una oposición en el orden del obrar a una contrariedad en el plano del ser, lo cual implica una multiplicidad. Todo movimiento en su concepto formal involucra por tanto la multiplicidad del ser móvil.-

Sólo que la contrariedad, y por ende la multiplicidad hasta aquí presentada, se da en el plano físico y no nos permite de por sí alcanzar el múltiple metafísico. Mirado desde la perspectiva unívoca de la contrariedad formal, el movimiento no implica perfección ni imperfección, no implica por ende dirección, y volvería a plantearse nuevamente el problema de la posibilidad misma del movimiento y de la multiplicidad.-

Sólo que la pregunta se plantea esta vez en otro plano, en un plano decididamente metafísico, donde el ser participado se difunde "secundum magis et minus" y se abre a la trascendencia.-

a- La filosofía ha hecho, en este aspecto, ya desde sus comienzos la ex-

periencia histórica, de cómo la mera contradicción física lleva inexorablemente a un mónismo estático, como el de Parméridos, o a un monismo dinámico, como el de Heráclito.-

La imposibilidad de conocer el no-ser relativo, la contradicción, lleva inexorablemente a Parmédires a negar la multiplicidad del ser y del devenir. "No hay, pués", "ONTA" algunos en plural, sino únicamente un solo "ON". Naturalmente esta conclusión no concuerda con el testimonio de los sentidos pero ésto sólo quiere decir que los sentidos son forzosamente engañosos y necesitan someterse al riguroso escrutiño del intelecto. Si el intelecto halla espacio únicamente para un sólo ente, esto no quiere decir que este ente sea algo puramente mental, como pudiera postular un idealista moderno. Esto no puede ser en modo alguno lo que tiene presente Parménides al hacer su famosa afirmación de que "ser y percibir son uno y lo mismo". "Al proclamar esta identidad, se limita a atacar la posibilidad de concebir y conocer lo No-Ente, tema que considera de decisiva importancia. El verbo "NOEIN" no quiere decir en absoluto para Parménides lo mismo que querrá decir para Platón, quien pone el "NOUS" en riguroso contraste con la percepción sensible. Ya desde Homero, venía queriendo decir NOEIN "percatarse" de un objeto, del "NOEIN" de que habla Parménides, "lo ente" o "lo que es" es algo tomado directamente de la experiencia humana. Parménides no puede dudar acerca de la existencia de este objeto, en cuanto a objeto, en cuanto que el "NOEIN" mismo no es nunca realmente un "percatarse" salvo cuando conoce lo real" (95).-

Con esta larga cita pensamos haber obviado una exposición del núcleo del pensar parmenideano, y mostrado que no se trata tanto de un problema noseológico (como querría una mentalidad moderna), ni de una confusión de lógica y metafísica. Estos problemas quedan involucrados en un problema más íntimo y metafísico: ¿Por qué es posible el ser y no la nada?. La nada por ser nada, escapa al "percatarse de", no es. La contradicción es imposible, el movimiento no es posible porque implica no-ser, la multiplicidad es aparente.-

b-Herálcito inaugura una nueva y genial salida que todavía gravita profundamente el inconciente pagano de nuestras civilización occidental. Hegel, Marx y Heidegger son representantes de éste "devenir" cósmico que acaba en un monismo dinámico, y donde el "Lógos" y el "espíritu" desaparecen en el "torbellino" de la naturaleza.-

S.Tomás ya lo vió, y lo expresó en el De Potentia diciendo: "Posteriores vero philosophi substantiales formas aliquatenus considerare coepe--- runt, non tamen pervenerunt ad cognitionem universalium, sed tota earum intentio circa formas speciales versabatur: et ideo possuerunt quidam aliquas causas agentes, non tamen quae universaliter rebus esse conferunt, sed quae ad hanc vel illam materiam permutarent; sicut intellectum et amicitiam et litem, quorum actionem ponebant in segregando et congregando;... (96).-

Habiendo sólo una contrariedad formal ("formas speciales") el pensamiento se cierra en un relativismo empírico, en un inmanentismo naturalista, donde un "logos" frío e impersonal mantiene el equilibrio (ἁρμονίη. - B.54) total del cosmos a través de una incesante "discordia" (ἔρις) de opuestos. "Pero este cosmos (el mismo de todos) no lo hizo ningún Dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno que se encien

de según medida y se aparta según medida" (97).-

Falto del concepto de participación, que recién aparecerá con Platón, no puede pasar de la contrariedad física a la metafísica ("magis et minus secundum esse"), y la multiplicidad acaba en un monismo dinámico que se manifiesta con crasa claridad en la proposición: "ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ταὐτή" (98).-

La multiplicidad del ser sucumbe al concebir la contradicción dialécticamente como ley (logos) de un absoluto inmanente, y como principio de todo movimiento. En el fondo todo cambia y todo permanece igual, porque todo es en última instancia un solo ser: "ἓν πάντα εἶναι " (99). El monismo implica en el fondo un espantoso optimismo cósmico, y en el fondo un relativismo ontológico y ético. Al desaparecer la trascendencia desaparece también la causa final.-

c- Pero si miramos el movimiento y la contrariedad ontológica que él implica, podemos descubrir una intensidad ontológica que en diverso grado se difunde en los seres. De una mera "sucesión de contrarios formales" pasamos así al plano metafísico, descubrimos una oposición ontolgocia, marcada por el "más y menos""per respectum ad unum" que es el principio (ἀρχή) del ser. El movimiento en cuanto afecta a sujetos que tienen una propia naturaleza, en el sentido primigenio de "la verdadera constitución de una cosa" (100), implica estar constituído por un "logos" interior como "la totalidad reunida del ente mismo" (die Gesammeltheit des Seindem selbst) (101), como"reunión constante, la totalidad reunida y totalidad que está erguida en sí misma del ente, esto es, del ser" (ständige Sammlung) (102). Al tener de este modo su propia naturaleza, le corresponde a su vez tener su propio fin ontológico (ἐντελέχεια como ἐν-τέλος-ἔχω), lo que significa en el plano ontológico de-venir hacia un más del ser, y esto implica una intensidad ontológica de perfección que va desde lo individual al plano del género y de la especie: "Inter species unius generis una est naturaliter prior et perfectior altera" (103); "In omni composito ex pluribus partibus necesse est ponere quemdam partium ordinem: ut scilicet una pars sit melior et alia vilior" (104).-

Decía el Estagirista en la Física: "τοῦτο δὲ πᾶσα λόγος ". El Logos principio de unión y orden es superior a las partes. Hay partes que por estar más cercanas al principio del ser participan más intensamente del ser. El "Logos" del todo es superior al de las partes; hay partes más cercanas al TELOS y por ende al principio (ἀρχή), y, por tanto, son más perfectas. En última instancia coincide el fin y el principio según aquello del Aquinate: "Unumquodque est perfectum secundum quod suum principium attingit".-

Hemos pasado de la contrariedad física (que es la oposición de dos términos en relación al movimiento), a la contrariedad metafísica, como "distinción", "separación","secundum magis et minus".-

Las cosas diferentes son desiguales en el orden del ser, y por ende son "dis-tintas". Y por ser distintas, están actuadas, "de-terminadas" (en su doble sentido de perfección y limitación), por una perfección, puesto que todo ser está en acto, y todo acto es perfección. Y a su vez las cosas desiguales y distintas son ordenadas. De este modo la oposición metafísica (la desigualdad del ser) es el fundamento de la intengibilidad de la multiplicidad del ser.-

Podríamos reveer la correspondencia entre la oposición metafísica y la contrariedad física en base al texto del "De unitate Intellectu": "Unum--- quodque operatur in quantum est ens, eo igitur modo unicuique competit operari quo sibi competit esse" (106). Ahora bien, hemos visto que en el o--- brar se manifiesta una abierta contrariedad, una "lucha"; luego esta con-- trariedad la pasamos al orden antológico.-

Pero si esta pugna formal en el orden físico supone un movimiento contínuo (que podría ser absolutamente cíclico como la γένεσις-φθορά, ἐκπύρω- σις-παλιγγενεσία); en el plano ontológico la continuidad toma una dirección - lineal y vertical de "magis et minus" y se convierte en unidad y continuidad de orden. El cosmos es orden (armonía) y el orden es el mundo del LO-- GOS y del NOUS.-

Veamos como se corresponden estos términos "armonía", "orden", "Logos", "NOUS". El mundo del orden es el mundo de la inteligencia (sapientis est - ordinare) e inteligencia y ser se corresponden. La inteligencia se pone en contacto con el ser ordenado, con el ser que en cuanto Lógos es el sentido ontológico de lo múltiple, y se pone en contacto descubriendo al ser en -- sus diversos grados ontológicos.-

Todo ser, en la medida que es, está en acto, obra,, ("unum-quodque agit secundum quod est actu") y su acción se expande en el todo de los seres del cual es parte ("omne igitur en actu natum est agere aliquid actu existens") (107), y de este modo su acción que depende de la acción ontológica nos indica que la acción de cada uno de los seres implica un aumento o disminu-- ción en el orden del ser, puesto que implica un aumento-disminución en el ámbito del valor y de la cualidad. Este "más y menos", que tiene lugar en todo perfeccionamiento, alcanza su ápice en la vida del hombre, en cuanto su espíritu, dependiente del tiempo en su desarrollo, crece o disminuye - en íntima relación con el tiempo y el movimiento. El movimiento y el tiempo no son considerados aquí de un modo abstracto y cuantitativo (como "numerus motus secundum prius et posterius"), sino que los consideramos cualitativamente, discurriendo por las diversas escalas del ser, hasta transformarse el tiempo en "tiempo-humano" que es historia.-

Apuntemos finalmente que la transposición de la contrariedad física - al plano metafísico, la transposición de la oposición física al plano de la oposición del "más y menos" en el orden del ser, nos saca del ámbito - circular de la univocidad y nos abre la perspectiva vertical de la analogía: el "más y menos" accidental nos remite a la substancia, y al orden - substancial del que dimanan; nos indica la diversidad de grados de una -- forma según las condiciones genéricas, específicas o concretas de un mismo sujeto; nos coloca en situación de ver todo ser "per respectum ad unum" que es el fundamento de todo ente, el sentido de los seres, porque es "el ser", el ser uno y simple que se nos "re-vela" (ἀ-λήθεια) en cada ser y en el orden de los seres. De ahí que Tomás pueda decir que "cognoscimus implicite Deum in quolibet cognito".-

El problema de la multiplicidad del ser, plantea un interrogante so-- bre el ser en cuanto "ser del ente" (esse), en cuanto participado y en --- cuanto análogo. Pero antes veamos la razón más profunda de la multiplicidad tanto desde el punto de vista del "esse" que se difunde, como desde - el punto de vista de los seres que participan del ser.-

6.- El Esse y la multiplicidad.-

Veamos ahora la necesidad metafísica de la multiplicidad del ser desde la perspectiva del esse.-

A.- Según el Tomismo, la esencia metafísica de Dios, "id quo primo constituitur res seu ab omnibus aliis distinguitur, quodque est prima radix coeterorum quae de re concipiuntur" (108), está dada por el "ser subsistente". De modo que la distinción primera y radical, la diferencia originaria y más profunda entre Dios y la creatura radica en la simplicidad y unidad del acto de ser por oposición a la multiplicidad y composición del ser creado. Lo creado en cuanto participado dice el "esse" a través de una "diremption" que refracta el ser en la multiplicidad de los seres. La diversidad, madre de la multiplicidad, se fundamenta en última instancia metafísica no tanto en la recepción del acto en la materia: "Unde oportet dicere quod prima diversitas rerum secundum quam habent diversas naturas et virtutes non sit ex aliqua diversitate recipientium, sed ex causa prima: non quia in ea -- sit aliqua diversitas, sed quia ex diversitate cognoscens" (109). Más bien la multiplicidad se establece en base a la distancia que los entes tienen con respecto al ser, pués "quamvia Ipsa (Veritas) similiter se habeat ad omnia, non omnia similiter se habent ad ipsa" (110).-

Todo ente es ser en la medida en que "imita" (mímesis) la esencia divina que se imprime diversamente en cada uno de los seres. "Sunt enim effectus virtute in sua causa. Causa autem prima, secundum hunc modo est in omnibus diversimode; quia scilicet, causa prima in rebus creatis est secundum quod eis similitudinem suam imprimit. Diversae autem res diversimode similitudinem causae primae recipiunt". (111). Una diversa relación a la fuente de la cual dimana el ser, establece la "diferencia ontológica" que está en el fundamento de toda multiplicidad.-

B.- Pero la multiplicidad de los seres no es una arbitrariedad metafísica, ni siquiera primeramente una limitación impuesta por el elemento material. La multiplicidad se impone ontológicamente desde el acto de la creación misma que, por ser tal, significa formalmente un dar de modo parcializado lo que en su fuente es uno y simple.-

Hay de parte de la fuente una riqueza y exuberancia que sólo en la -- multiplicidad puede ser proyectada e "imitada".-

Al capítulo 72 del "Compendio de Teología" lo denomina el Aquinate - "quomodo Deus diversa produxit, et quomodo pluralitas rerum causata est". Allí nos dice S.Tomás que si bien "omne agens agit sibi sinilem", con todo no es posible que las creaturas imiten perfectamente la simplicidad divina, sino que lo que en Dios se dá como uno y simple, en las creaturas - debe darse "diversimode et dissimiliter". "Necesse igitur fuit diversitatem esse in rebus a Deo productis, ut divinam perfectionem rerum diversitas, secundum suum modum imitaretur". Y prosigue un poco más abajo diciendo que, pudiendo ser aumentado todo finito por la adición de algo mayor, "melius fuit diversitatem in rebus creatis esse, ut sic plura bona essent, quam quod esset unum tantum genus rerum a Deo productum".-

Esta diversidad por parte de la causa eficiente, se funda en la misma bondad divina: "Hoc enim ad abundantiam divinae bonitatis pertinet, ut -- suae bonitatis similitudinem rebus causatis communicet, quantum posibile est". Pero para poderse comunicar "necesarium fuit, ut quaedam res aliis -

constituerentur meliores". Lo cual impone desde el punto de vista del ser participado un orden ontológico, una diversidad fundada en la "contrarie--- dad" metafísica. "Prima autem diversitas rerum principaliter in diversitate formarum consistit. Formalis autem diversitas secundum contrarietatem est. Dividitur enim genus in diversas species differentias contrariis. In - contrarietate autem ordinem necesse est esse, nam semper alterum contra-- riorum perfectius est" (112).-

La diversidad formal, razón esencial de la multiplicidad, se fundamenta por tanto en la relación trascendental al "Esse a se" del cual se deriva. A medida que aumenta el grado ontológico del ser es mayor su perfección (acto), mayor su determinación por la cercanía de la fuente, y menor su indeterminación por alejamiento de la potencia. De este modo, vemos que, lo que en lo múltiple se da de modo difuso y repartido, en la fuente del ser se da como uno y simple.-

Sin embargo, aún en este orden debemos obviar el escollo monista que - se esconde detrás de esta multiplicidad formal. El otro fundamento metafísico que requiere la multiplicidad real de los seres, radica en el concepto cristiano de creación, como acto libre y amoroso de Dios que se entrega gratuitamente (ἀγάπη). El concepto de "Lógos", principio de la distinción y la unión en el orden ha variado substancialmente en el cristianismo. No es yá un frío principio que rige la armonía universal como una ley inmanente semejante a la fórmula de la gravitación universal. No es tampoco una - mera inteligencia separada, causa extrínseca, trascendente y ordenadora, o Dios alejado solitario y frío, como el procedimiento lógico del supremo arquitecto que se identifica con su propio pensar (ἡ νόησις νοήσεως νόησις), pero que permanece no sólo ajeno, sino alejado del mundo. De este princi-- pio podría decir Aristóteles que sería absurdo el amarlo: "ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία" (113). El Lógos joánico que está al principio de todas las cosas (ὁ θεὸς ἦν ὁ λόγος) se identifica con Dios, y este - Dios es amor de entrega, (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν), es el Dios persona y crea--- dor.-

Por eso la multiplicidad, según el Aquinate, encuentra su fuente última en el amor libre y personal del creador, en la libertad del espíritu. - Libertad del espíritu, que muy lejos de ser la espontaneidad del "Geist" - del romantisimo alemán (emparentada con el Lógos de Heráclito en cuanto es "Geist-Natur"), es inamterialidad e independencia de toda determinación.-

"El origen de las cosas está en un ser ansioso por darse irradiación - de la sabiduría en un éxtasis de libre amor". Y como no puede darse sino - en la multiplicidad, de ahí que la participación del ser implique la multiplicidad.-

La multipicidad es la "distancia ontológica" (diremption) que hace del ser subsistente "lo otro", lo lejano, lo trascendente. "Quia enim divinam bonitatem perfecte raepresentari imposibile fuit propter distantiam uniuscuisque creaturae a Deo, necessarium fuit ut raepresentaretur per multa, - ut quod deest ex uno, supleretur ex alio". Pero tampoco la totalidad de las creaturas puede representar perfectamente la bondad absoluta, justamente - porque lo participado es por esencia múltiple: "Illud quod inest causae universale simpliciter et unite, invenitur in effectibus multipliciter et -- distincte".-

Y no hay que pensar que esta "dis-tinctio" y multiplicidad le viene a los seres primeramente por la recepción en una causa material: "Neque enim distinctio rerum creaturarum ex materia: nam prima rerum institutio est -- per creationem, quae materiam non requirit". "Unde relinquitur quod ab ipso Deo sunt plura inmediate creata" (114). La "multitudo metaphysica" surge de la relación esencial al creador: pués cada cosa "imita" (imitatur) - de modo diverso la esencia divina, cada cosa según su propio "modo" (secundum propium modum), pués a cada cosa le corresponde un modo de ser distinto del ser de las otras cosas. Por esto la misma esencia divina que se entiende a sí misma según las diversas proporciones de las cosas a la misma, es la "idea" (eidos) propia de cada cosa. "Unde cum sint diversae rerum -- proportiones, necesse est esse plures ideas; et est quidem una omnium ex - parte essentiae; sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam" (115).-

No queremos separar estos tres conceptos unidos intimamente con el concepto mismo de participación creadora:

-Por una parte la multiplicidad del ser:"Oportuit igitur esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis ad hoc quod inveniretur in eis similitudo perfecta secundum modum suum" (116).-

-Por otra parte, destacar como esta multiplicidad surge del diverso -- grado de cercanía-lejanía a la fuente del ser: "pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionem ad ipsam".-

-Finalmente que esta diversa "proportio", es una relación esencial que se remonta a un acto de inteligencia mechado de amor (LOGOS) "nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est -- multipliciter et divisim" (117). Esto es, que el principio último de la multiplicidad reside en un acto personal de participación creadora y por ende libre: "...quia in agentibus naturalibus actio sequitur ex necessitate formae... sed in divinis sequitur intellectum et ideo secundum quod diversa ab uno possunt intelligi, ita diversi effectus ab uno inmediate procedere posunt; et secundum hoc multitudo a Deo processit; prout se intellexit ut ideam plurium; i.e. ut participabilem diversimoda imitatione" (118).-

Tampoco debemos olvidar destacar que la multiplicidad se encuadra en - un orden, que es donde alcanza su realización plena el acto de amor creador: "Unde perfectius participat divinam bonitatem et raeprosentat eam totus universus, quam alia quaecumque creatura" (119).-

III.- Sentido ontológico del ser individual.-

Con esto se nos abre una perspectiva hacia una comprensión más profunda de la multiplicidad, descubriendo el sentido del ser individual. Dios "- salva" al todo salvando el sentido de cada uno de los seres: διὰ τὸ ὅλον

1.- "Principio de Totalidad" y "Principio de la racionalidad total".-

Siempre que el pensamiento humano se ha lanzado por el camino de la especulación, ha buscado descubrir el principio del ser y el sentido de los seres, procurando descubrir la íntima relación que vincula cada uño de los entes, integrándolos en un todo armónico, donde los seres se realizan en - el ser. En el fondo la pregunta sobre el ser se transforma en una pregunta

sobre el sentido del ser: λόγος τῆς οὐσίας . ¿En qué medida hay seres y -- qué relación tienen los seres con el ser?.-

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. El ser es tal en cuanto se articula en una "estructura". Los seres se individúan por principios extraños a la difinición y al concepto; y lo que escapa al concepto, no siendo racional, no es tampoco inteligible, y por ende, no alcanza el nivel de la realidad.-

Las cosas existen, pero su valor ontológico se limita al de un momento efímero dentro del complejo total. Las cosas sólo se agrupan como complejos relativamente constantes, como fases de un proceso absoluto. La realidad - actuante (Wirklichkeit), la realidad propiamente dicha, no radica en las - fases del proceso, en los seres que nacen y mueren, sino en la nacer y en el morir mismo. Sólo al sujeto de existencia breve, finita y contingente, - se le aparecen las fases como seres constantes y discretos. Aún los géneros y especies solo existen de modo fijo y constante en un sujeto contingente, no en sí: lo verdadero sólo habita en la continuidad misma de las formas.-

Lo que se afirma de los entes naturales es válido también, y con mayor razón, para los entes históricos. Sólo en nuestros conceptos aparecen con líneas definidas y precisas, como seres discretos. En realidad tanto los - entes como los acontecimientos históricos existen como fluir, y, al fluir, se interpenetran, y se interpretan mutuamente, introduciéndose así en la - trama del ser. Lo verdadero es lo contínuo. Lo discreto es un producto de nuestra mente limitada que necesita "de-finir", "seccionar" arbitrariamente la realidad para introducirla en un concepto, y así interpretarla, comprenderla y manejarla. El concepto que en el fondo no es sino astucia de - la mente limitada, es, él mismo, momento efímero del devenir total. El todo es siempre y en todo sentido anterior a las partes, y, por lo tanto, el sentido y la comprensión van del todo a los miembros, y nunca a la inversa.-

El concepto es lo que es sólo y exclusivamente en un juicio determinado donde al integrarse queda "interpretado".-

Si lo quisiéramos decir de otra manera, podríamos afirmar que el concepto solo "es" como sujeto de un juicio, que lo coloca en relación esencial al ser. Fuera de esta relación los miembros no son ni tienen sentido.

Pero por otra parte los conceptos son una arbitrariedad, y, por ende, una irrealidad. Seccionan la realidad para ajustarla como instrumento a -- nuestra necesidad contingente. Sólo un concepto que pudiera expresarlo todo podría ser el sujeto de una preposición verdadera. La pluralidad de los conceptos es un "error necesario", pués la pluralidad radica en las cisuras, que no existen en el contínuo fluir del absoluto. La determinación individual -origen de la multiplicidad- es la no-verdad.-

Debemos emprender un largo peregrinar por lo múltiple para alcanzar la verdad de la totalidad, la verdad de que, más allá del fenómeno, solo hay - un único y absoluto que no es sección sino totalidad.-

Si alcanzamos la cima del "ser_para-sí", aún allí vale el principio de que el todo no solo es anterior, sino que es el ser de las partes. "El pue

blo es anterior al individuo", afirma Hegel. En realidad de verdad, no se dá para Hegel ninguna eticidad del individuo, no se dá obrar como "persona". Si el pueblo es tal en cuanto se integra en el ser del devenir total, la moralidad para un individuo consiste en ser miembro de una comunidad o pueblo.-

"Kant introduce, en el terreno crítico la pareja de aquel principio de "racionalidad integral" de Descartes y Espinosa, según el cual... todo contenido de pensamiento es objetivamente verdadero en la medida que pertenece al sistema total de la razón" (120).-

El "principio de totalidad" llevado así al orden noseológico, vuelve por medio de Hegel al seno mismo del ser como en Heráclito o en Proclo. No hay "separación" (diremptio) de los seres. Toda "diremptio", toda cisura es una abstracción. Lo verdadero se instala en el todo. Lo relevante no es el resultado (τέλος) como algo diferente del movimiento diléctico total, la verdad no está en el eslabón final sino en el "todo".-

En el neokantismo de Cassider vuelven a expresarse las líneas del sujeto trascendental como espíritu absoluto o "Bewusssein Überhaupt": "cada individuo pertenece originariamente a un determinado complejo y expresa en sí las leyes de este complejo. Sólo la totalidad de las reglas importa la verdadera unidad de la conciencia (Einheit des Bewusstseins) como unidad de tiempo, de lugar, de vinculación objetiva etc." (121).-

Para el pensamiento moderno es un postulado que la verdad se da en el todo. El todo "salva" el sentido de la parte dándole su fundamento (Grund).-

Para Descartes habiéndose desontologizado lo corpóreo, y habiéndose reducido el cuerpo a una mera "extensión" inerte sin "ἐνέργεια" ni "Eidos", la finalidad no brota de la esencia, sino que, como el movimiento, es un mero agregado, que como "totalidad" le agrega sentido a cada una de las partes.-

Leibniz llamó a la totalidad de las ideas "entendimiento de Dios". "La lógica de Hegel no es otra cosa que el pensamiento de este "entendimiento divino" (122), devuelto a la inmanencia ontológica de la cual había salido.-(Vorlesungen über Phil.der Rel. I. Teil,2. Kap.Abschh.III,Lasson,I,206-225).-

2.- Dios salva-distinguiendo: Sentido ontológico del individuo.-

En S.Tomás la inserción del ente en él "todo" real se establece por medio de la esencia como "determinación", que al mismo tiempo que dá el ser (forma dat esse) librándolo de la dispersión e integrándolo en los "ordenes del ser", lo limita, constituyéndolo como múltiple. Aquello que lleva los posibles al ser, es un acto creador que dá sentido a cada uno de los seres, en cuanto que cada uno de ellos es término objetivo de un acto personal de la inteligencia y del amor, que "salvan-distinguiendo".-

a) Este principio que tiene su origen en el misterioso cristiano platónico de Gaza, apodado el Pseudo-Dyonisio, es impostado por el angélico en el orden ontológico de la totalidad del ser, a través de un doble tipo de participación ontológica, y por ende, de una doble "diremption", en el orden estático y en el orden dinámico.-

b) Todo tipo de monismo, así como tiende a confundir el orden lógico con el ontológico, tiende, por otro lado, a pasar por alto el "salto ontológico" que supone la participación del ser, y, por ende, a perder de vista la distinción ontológica entre ser y obrar.-

Heráclito reduce la totalidad del ser a un "proceso" en el cual el "Logos", que integra el proceso como un trascendental, ajusta y opone las partes unas a otras en una eterna guerra. Ninguna de las partes del proceso tiene en sí un valor relevante. Porque los seres no tienen un más allá absoluto del cual son participación. Esto es, porque no hay un ser trascendente, caminan inexorablemente en una dirección circular, -- que no es un camino hacia sí mismo, sino un eterno girar sobre sí mismo: ἓξ ἑνὸς τὰ πάντα καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. (Frag.10).-

Al carecer el concepto de participación de Proclo del elemento regulador que es el (salto ontológico) (diremption), se mezclan en su concepción el orden estático y el dinámico, el orden del ser y el orden del obrar. Cada ser obra en virtud de la hipostásis inmediatamente anterior, o precisando más, cada hipostásis es una "derivación" necesaria, y degradación a la vez, de la hipostásis anterior.-

La totalidad no es mirada desde la perspectiva de la eficiencia y la finalidad, sino que el orden ontológico es un "totum formale".-

Hegel, deudor consciente de uno y del otro, confunde el todo con el trascendental, y el trascendental con el trascendente. Por eso puede decir que la verdad reside en el "todo", y que toda "separación" es una abstracción, entendiendo por abstracción una extrapolación.-

Husserl intentó la "racionalización total" de la experiencia, y por el camino del idealismo, volvió a firmar que todo ente es ser en cuanto objetivamente verdadero, y es objetivamente verdadero en cuanto se integra en el sistema total de la razón. El "mundo" "aparece" entonces como una totalidad objetiva correlato del "yo trascendental".-

Si hemos hecho este breve excursus por el camino de la historia de la filosofía, es para poner de relieve la originalidad del pensamiento del Aquinate en un principio clave de sus síntesis metafísica.-

Para S.Tomás "el principio de totalidad no es otra cosa que el principio de causalidad expresado desde un punto de vista estático, esto es, según una dirección vertical que parece caracterizar al platonismo" (-- 123).-

Para el Aquinate tanto en el orden estático como en el dinámico, cada uno de los seres, y la totalidad misma de los seres, son "per respectum ad unum", que tanto en el orden de la predicación como del ser está "más allá" de todo múltiple, y de todo ente. Este ser primero, fuente originaria del ser y"más allá del ente",es el que constituye a cada ser con su cuota ontológica, con su esencia propia, y lo hace término objetivo de su acto de amor, dándoles así a cada ente un determinado valor (ἄξιον).-

"Omnia enim divina justitia (δικαιοσύνη) ordinat et terminat (τάττει καὶ ὁροθετεῖ) et omnia ab omnibus inmixta et non confusa salvat (ἀμιγῆ καὶ ἀσύμφυρτα διασώζουσα) omnibus existentibus convenientia unicuique - (τὰ ἑκάστῳ προσήκοντα) donat, secundum dignitatem unicuique (κατὰ τὴν ἑκάστου ἀξίαν) existentium supervenientem" (124).-

Dos conceptos ajenos a la ontología están en juego para fundamentar el orden ontológico: el concepto de justicia, y el concepto de valor: - la justicia divina salva cada ser separadamente según su propio valor.

"Sola justitia inter virtus importat rationem debiti" (125); "Quod enim ex justitia alicui redditur, ex necessitate juris ei debetur" (126). El derecho importa algo debido a un sujeto apto según una relación de i---gualdad.-

Puesto que la noción de débito es analógica, también lo es la no---ción de derecho y de justicia. El "Ius" implica que a cada parte según su propio valor se le otorga aquello que le corresponde en el todo. Implica por lo tanto un todo ordenado como valor, y el valor de cada uno de las partes, como valores distintos aunque no separables. Si se negara a una de las partes "lo justo" o se le otorgara demasiado, se rompería el equilibrio y se disolvería el orden y el "bonum ordinis".-

El orden puede ser considerado como orden ontológico, físico, lógico, artístico, moral, jurídico, etc. Según el orden, así es el débito. El débito más radical es el de la esencia, pues se fundamenta en el orden de las ideas divinas, ésto es, está en el origen mismo del ser. "Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio" - (127). En el orden ontológico la justicia divina se realiza ubicando cada cosa en la relación con los otros seres, que, según su propio grado de participación ontológica, le corresponde. "Oportet autem videre divinam justitiam in hoc vere existentem veram justitiam, quod omnibus attribuit propia secundum uniuscuiusque existentium dignitatem (ὅτι πᾶσιν τὰ οἰκεῖα κατὰ τὴν ἑκάστου τῶν ὄντων ἀξίαν) et uniuscuiusque naturam in propio salvat ordine et virtute" (διατηροῦσι τάξεως καὶ δυνάμεως) (128).-

Hay un doble aspecto en el cual la divina justicia se realiza dándole a cada ser su "justo" lugar. Hay un orden estático (τάξεως) y un orden dinámico (δυνάμεως).-

Un orden estático en cual cada ser es "aliquid" como aliud-quid, definido, determinado y discreto. "Non solum autem pertinet ad justitiam quod distribuat diversa diversis secundum eorum dignitatem, sed etiam - quod huiusmodi diversitatem inconfusam servet, ne scilicet unus id quod est alterius sibi usurpare praesumat;...". También se lleva a cabo la - justicia divina en el orden dinámico comunicando a cada ser el obrar -- que según su rango ontológico le corresponde: "...Actus justitiae est - ut unusquisque id quod est sibi conveniens operetur; propter quod et -- quodam modo justitia dicitur omnis virtus; et quantum ad hunc actum, -- subdit quod divina justitia est causa omnibus propriae actionis" (129).

La justicia divina es llamada por Dionisio, justicia salvadora, porque le permite alcanzar a cada cosa la realización plena de su propia - "idea". En términos aristotélicos diríamos, le permite a cada cosa alcanzar su"entelekheia".-

"Ipsa igitur divina justitia et salvatio totorum (σωτηρία τῶν ὅλων) laudatur, propriam (τὴν ἰδίαν ἑκάστου) et mundam ab aliis substantiam et ordinem (οὐσίαν καὶ τάξιν) et custodiens et causa mundi existens in totis propria operationis" (οὖσα τῆς ἐν τοῖς ὅλοις ἰδιοπραγίας) (130).-

Dios "salva-distinguiendo" (διακρίνει) cada cosa según su propia "Idea" (κατ'ἰδέαν ἑκάστου), esto es, que cada cosa realiza el cosmos según su propia y definida (limitada) "razón" (τοῖς ἑαυτῶν ἑκάστα λόγοις διακοσμοῦσιν) (131). Razón que en los seres no-espirituales es inme--

diatamente la especie y mediatamente en los seres superiores;y, que, en los seres espirituales, donde la individualidad alcanza el grado máximo, pues se constituye persona por su relación directa a la "Persona de las personas", se da como salvación en el cumplimiento de su propia y definitiva "vocación": los entes son "mandatos", el hombres es "llamada" (Beruf)(130).-

La justicia divina, comenta el Angélico, es alabada en cuanto salva todas las cosas, puesto que las custodia 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 (absque permixtione extranei) (en segundo lugar, permite a los seres ocupar su propio lugar en el orden ontológico de los seres! y finalmente, puesto que causa en cada cosa su propia operación concorde con el ser de su esencia. "Et sic omnis ratio salvationis consistit secundum quod res conservatur in his quae eis conveniunt secundum suam proprietatem" (133).-

Dios "salva-distinguiendo" obrando de tal modo que cada ser conserva su propia esencia (φυλάττουσα δὲ τὸν ὄντα πάντα κατ' εἶδος ἕκαστον ἐν ᾧ ἕκαστον ἐστὶ πέφυκε) (134), determinando no sólo cual es su propia naturaleza, sino ordenando todas las cosas "propiis rationibus" (λόγοις) (135) en el todo del universo de los seres.

Cada cosa tiene su propio "Logos", y, con él, su cuota ontológica.-Cada cosa tiéne por ende su propio valor, y, según él (κατ' ἀξίαν) es ordenada al bien del todo. Cada cosa tiene su prepio fin, y, dentro de su propio fin, está integrada en el "Bonum universi", que sólo se alcanza en la Verdad, y en el amor personal de la creatura al creador. Aquí se imposta la "salvación" ontológica de la persona, quien salvando las cosas se salva a sí misma, porque en su acto intencional se resume el universo, y al alcanzar formalmente su principio, alcanza su perfección: "In tantum unumquodque est perfectun in quantum suum principium attingit", y "Opertet veritatem esse ultimam finem totius universi" (136).-

El fuerte sentido del valor individual de cada ser y de la multiplicidad de los seres que de la diversidad ontológica surge, se fundamenta en el orden ontológico, considerado tanto estético como dinámicamente.-

Si consideramos a los seres estéticamente, vemos que en cada ser están contenidas de algún modo las otros seres, y cada ser apunta en su misma - - constitución al resto de los seres. Este es, cada ser se integra ónticamente en el concierto de los seres., "ar-moniza" con ellos, conforma un "cosmos" "Omnia in omnibus, propie autem in unoqueque". Id est quod Proculus dicit; "proprie autem in unoquoque" et quod hic dicitur: "per modum quo licet ut sit unumquorum in alio".Utrobique enim signatur quod unum est in alio secundum convenientem modum ei in quo est". Por esta razón, porque la misma perfección está en cada ente según diversos grados, de acuerdo a la diversa participación de la forma, de ahí que encontremos una escala en el orden del ser, un orden ontológico. "Sic ergo illud quod est essentialiter in primo,est participative; quod vere est in tertio essentialiter, est causaliter in primo et secundo. Et per hunc modum, omnia sunt in omnibus" (137).-

Si yá en el orden formal encontramos una intercomunicación vertical, este orden e intercomunicación alcanzan su grado máximo en la verticalidad absoluta del ser, que va recorriendo la escala hasta alcanzar al "-Esse a se" fuente de todo ser, en cuanto todo ser es por su relación -- trascendental al principio del ser.-

S.Tomás mantiene siempre la tensión dialéctica entre la unidad de - lo participado y la multitud de los participantes. Comentando el texto del "Liber de Causis" que dice "quoniam ipsae uniuntur absque corruptione et separantur absque seiunctione, quoniam sunt unum habens multitudinem et multitudo in unitate", dice el Aquinate que la división real que se da en el sujeto no impide la unidad formal, que evidentemente es una unidad de orden. "Unum quidem ex parte universalitatis, multitudinem - autem secundum modum participationis in diversis intellectibus" (138).-

Esta unidad estática no deja de manifestarse en el orden del obrar: "Et dicit quod hoc modo causa est in effectu et e converso, secundum -- quod causa agit in effectum et effectus recipit actionem causae. Causa agit per modum ipsius causae, effectus recipit actionem causae per modum suum: unde oportet quod causa sit in effectu per modum effectus et effectus sit in causa per modum causae" (139).-

Los seres al obrar se vinculan ontológicamente el uno con el otro, en primer lugar, porque el efecto está precontenido en la causa. "Et -- quia priora sunt causa posteriorum, oportet quod anima sit causa corporum, et intelligentia sit causa animae per modum supra expositum.Mani-- festum est quod oportet effectus praexistere in causis exemplariter, -- quia causae producunt effectus secundum suam similitudinem et causata - habent imaginem suarum causarum, ut dicit Dionisius 2 cap. De Divinis - Nominibus" (140).-

Esto encuentra su mayor expresión ontológica en el realismo de la - finalidad: hay una influencia antecedente real del todo, en tanto que ideal, sobre cada uno de los momentos del proceso, integrándolos como unidad, mientras afirma su individualidad: "Agens non ageret propter for-- mam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso" (141).-

Hemos querido completar la afirmación del sentido ontológico de la individualidad y multiplicidad de los seres, procurando ver como se integra dentro del sentido total del ser participado. Para S.Tomás, Dios "salva_distinguiendo", esto es, lleva a su plenitud el todo distinguiendo y afirmando el sentido y el valor ontológico de cada uno de los se-- res. Cada uno de los seres patticipa del "esse", y, por ende, tiene su propia cuota de "eidos", es el término objetivo del acto del entendi--- miento divino. 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: salvándose, esto es realizando su finalidad ontológica contenida en su propia forma, alcanza - su propia perfección.-

Fin (Τέλος) tiene aquí el significado de ἐντελέχεια, impleción del - propio ser: "Voll-enduhg". Cada cosa tiene su propio fin, pero este fin es tal en cuanto en él se realiza el "Bonum universi" (la gloria objetiva de Dios por la verdad y el amor), de tal modo que al salvarse a sí - misma, cada cosa salva el fin del universo. Obrando por el bien del to-

do se realiza y salva a sí misma como individualidad. "Bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est sibi conveniens; non autem ita --- quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius" (142). Pero este todo no es un todo de género o especie, un todo universal, sino un todo de finalidad. "Particularia referri possunt ad Bonum commune non quidem communitate generis vel speciei sed - communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis - communis" (143).-

El bien común es una categoría analógica en el ámbito ético (en el orden de la causa final), del mismo modo que lo es el ser en el ámbito óntico (en el orden de la causa formal). Todos los seres son formalmente ser, según una analogía de proporcionalidad, por referencia al "ens a - se" (per respectum ad unum); todos los bienes individuales y privados - son bienes formalmente por referencia participativa, por relación trascendental al bien común analógico.-

El cosmos ontológico no lo constituye meramente una multitud de seres relacionados entre sí, esto sería solo el aspecto material-formal; sino un todo ordenado en función de la finalidad óntica, insita en él - "eidos" de cada ser y que alcanza a todo ser y actividad, esto sería el aspecto formal=final.-

El orden "que es la determinada relación de las partes entre sí", - "includit in se modum prioris et posterioris" (144), es decir que es la disposición de una pluralidad de entes de acuerdo con la anterioridad o posterioridad que se determina "per respctum ad unum", que en última -- instancia trasciende el orden mismo.-

En el orden del ser, Dios comunica a cada ente su ser y su obrar de tal modo que, obrando cada cosa por el bien del todo, "salvando" el todo, se salva así misma, y alcanza su propia ἐντελέχεια como perfección - (Voll-endung).-

Esto se realiza en grados ontológicos diversos. El primer bien, es el fin último o "bonum totius universi", por relación al cual todos los bienes son formalmente bienes. Al realizar el bien propio de su naturaleza realiza cada ser el fin del universo. "Manifestum est autem quod - bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquaque res particularis amat bonum suum propter bonum commune - totius universi quod est Deus" (145). Logrando este fin, logra su pro-- pia entelequia cada individuo, y viceversa.-

Este orden en el nivel superior del ser es personal, y se logra por la intencionalidad e inmaterialidad del conocimiento y del amor. De modo que la individualidad y la multiplicidad, que se afirmaba yá en los más bajos niveles ontológicos, alcanza aquí su plenitud de sentido ontológico. El "orden" ontológico se logra en la "salvación" de cada individuo personal, pués de cada individuo-persona depende un aspecto insustituible de la gloria formal de Dios (Verdad-Amor), que es el fin de cada individuo, de cada persona y del universo entero. En este contexto ontológico alcanzaría un nuevo sentido la feliz afirmación de Ortega y Gasset: "Yo soy yó y mi circunstancia, y si no lo salvo a ella, no me salvo yó".-

Sin embargo, hay algo más profundo en la mente del Aquinate. Su me-

tafísica brota de una fuente cristiana, Tal vez podamos decir que el -- concepto ontológico de "salvar-distinguiendo" sea un comentario al sentido metafísico que tiene la revelación paulina, "la creación entera está esperando con ardiente anhelo la revelación (ἀπο-κάλυψιν podríamos - traducirla por ἀ-λήθειαν) de los hijos de Dios" (146).-

En el ser del individuo se consuma la salvación del todo, en la salvación del todo se consuma la salvación ontológica del individuo: "Omnia enim divina justitia ordinat et terminat (τάττει καὶ ὁροθετεῖ) et omnia ab omnibus inmixta et non confusa salvat (ἀμιγῆ καὶ ἀσύμφυρτα διασώζουσα)... secundum unuicuique existentium dignitate (κατὰ τὴν ἑκάστῳ τῶν ὄντων... ἀξίαν) (147).-

Cada ser es salvado-separadamente según su propio valor, tanto en - el orden del ser como en el del obrar.-

(1) Εἶναι tiene aquí no su sentido técnico de "ser" (ess), pués para -- Platón "lo que es" (ὸ ἐστί) es la "idea", no τὸ πολλά .-

(2) Platón. República 507 b.-

(3) Lib.de Causis XXVIII n. 429.-

(4) In Lib.de Causis XXI n. 370.-

(5) J.B. Geiger. La Participation. J.Vrin. París 1942. p.331.-

(6) Aristóteles. Metph. XII, 7, 1072b. 21.-

(7) Aristóteles. Metph. VIII, 10, 1051b. 24. W.D.Ross comenta: "The metaphor of contact in the description of simple apprehension recurs in Λ. 1072b 21. Its implications are (1) the absence of any posibility of error, which characterizes the apprehention of ἴDIA αἰσθητὰ (-- cfr. De Anima 430b 29,(2) the apparent (through on Aristóteles view only apparente, De Anim. i.II) absence of a medium in the case of - touch. τὸ θιγεῖν means an apprehention which is infallible and di--- rect". Aristóteles Metaphisics. Oxford 1953. II p.277.-

(8) De Anim. L.II, lect. 13 nn. 397-398.-

(9) Post Analyt. L.II, lect.20. Sobre el problema de la cogitativa que percibe "Quodammodo" lo universal, véase el profundo trabajo de P. M. Barbado "Estudios de Psicología Experimental". T.I Madrid 1946 - pp.724-729.-

(10) o.c. p.330.-

(11) KRV. B.130. "Cognoscens et cognitum non se habent sicut agens et patiens sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium". Ver. 8.7. 2m in contra.-

(12) De anim. L.II, 2,426 b.12.-

(13) J.Gredt. Elementa Philos. n.492.-

(14) S.Th. I.84.8 ad 2.-

(15) "Hay en el alma de los animales dos facultades distintas, digo en su discernimiento (τῷ κριτικῷ) que son obra de la inteligencia y del sentido...". (De Anima. III,9,432. St. Tomás acota que "Discretio opus est intellectivae et sensitivae partis" (lect.XIV n.795). Con estos textos sólo insinuamos el planteo del "iudicium sensuum" en - los animales.-

(16) Q. de Anima XI.-

(17) EU. S.411. Cfr. A.Diemer. E.Husserl... s.107.-

(18) J.Gredt. o.c. n.117,3.-

(19) De Ente et Essentia IV,1. "Triplex est alicuis naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus, - sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae absolute proùd abstrahit ab utroque - esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum que per se competunt tali naturae". Quod. VIII, a.1; I,85,2 ad 2; II Sent. d.3. q.3 a.2. - ad 1; Pot. q.5. a.9. ad 16.-

(20) Cfr. Ed. Husserl EU. 434-435.-

(21) L.B. Geiger. o.c. p.330.-

(22) I Sent, d.24,q.1. a.3, ad 2.-

(23) I Sent., 19,5,1 ad 6.-

(24) I.12.3. ad 2. Sobre el "sensibile per accidens" dfr. De Anima. L.II,

lect. 13, nn. 395-398.-

(25) ib. n.395. cfr J.Marechal. "El punto de partida de la Metafísica". V.Gredos 1958. pp.142-143.-

(26) I 78.3. ad 2.-

(27) I 30.3 c.-

(28) ib. ad 2.-

(29) El conocimiento de la multiplicidad predicamental es lógicamente - posterior al de la multiplicidad trascendental, así como el conocimiento de las esencias es posterior al conocimiento del ser que es el "primum cognitum".-

(30) St. Tomás de Aquino. I Descleé. Bs.As. 1945 pág.43.-

(31) I.11. 1 ad 2.-

(32) I. 85. 4c.-

(33) I. 115,3 c; CG.I.42.-

(34) In Lib. de Causis VII, n.187.-

(35) I Dist. 19, 2 a. 1.-

(36) E.M. s.139.-

(37) De ente et esentia. I,2.-

(38) M. Heidegger. E.M.s.11.-

(39) IV. 1014b-1015a.-

(40) Phy. B.1, 192b.-

(41) C.G. III,23; cfr. S.Th. I.29. 1 ad 4.-

(42) S.Th. I,76.1 c.-

(43) S.Th. I,12.1 c; C.G. II.87.-

(44) S.Th. I-II. 106.4c.-

(45) S.Th. I.11.2. ad 4.-

(46) ib.-

(47) M.Merleau-Ponty. Fenomenología de la Percepción. F.C.E. 1957 p.30.-

(48) E.Husserl. E.U. s.423. (cfr.Diemer. oc. s.107.-

(49) Comp. Th. 73.-

(50) In I Sent. XXIV, q.I,art. 3.-

(51) In Lib. de Causis IV, nn. 115-116.-

(52) In Lib. de Causis XXIV, n.399. Textos como el siguiente han llevado a Geiger a establecer un doble tipo ontológico de participación, a saber, participación por composición y participación por similitud. En realidad toda participación implica esencialmente una "determinación", y, por ende, una limitación y una composición. Lo que este - texto nos indica es que el origen de la multiplicidad está en el participarse mismo del ser, que implica un fraccionamiento de la plenitud de la esencia divina.-

(53) C.Fabro. La Nozione Metafísica di Participazione. Torino 1963.p.156.

(54) Diels. 28 B8 v.5.-

(55) S.Th.In I Phys. lect.XIII. nn.111-118. Hice notar la importancia del último párrafo, porque frecuentemente a los críticos del aristotelismo tomista se les escapa que la materia prima es un ὄν δυνάμει, que existe como "quo", y no como "quod", y que, como "quo", se adscribe a la categoría de substancia. Podríamos decir que la materia - prima está entre el no-ser y el ser, en cuanto que es un principio positivo del ser. La materia no es ni substancia, ni cantidad ni --

ningún determinante del ser: λέγω δ' ὕλην, ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τί, μήτε ποσὸν, μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. VI Metaph. 3(II,539, 48). Pero esta es sólo una definición negativa que nos lleva a afirmar la materia prima como totalmente indeterminada. Sin embargo el Estagirita, y siguiéndolo a él Sto.Tomás, ven su positividad en -- orden al compuesto (σύνολον) que está constituído por la materia y la forma como acto y potencia.-

(56) I Phys., c.9 (II, 260,24). Cfr. G.M. Manser. o.c. p.718 ss.; I. --- Gredt. Elem. Philos. I nn. 253-257.-

(57) C.G. II,43.-

(58) De Princ. Indv. n.429. "Unde patet quod materia secundum se considerata non est principium diversitatis secundum species nec secundum numerum". In Lib. Boëthii De Trinitate q.4 a.2. De Nat. Mat. et Dimen. c. 1 y 2. Cfr. Roland Gosselin. Etudes I, le principe de la Individualité, chap XI, p.104 y ss.-

(59) S.Th. In Metaphis. L.V, lect. VIII, n.876.-

(60) C.G. I. 22 Amplius: "non enim univoce dicitur domus quae est in arte, et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse disimile utrobique".-

(61) S.Th. 1, 29.4.-

(62) q.4 a.2.-

(63) "Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit -- substantiae ratione quantitatis, ut dicitur I Phys. Et ideo ipsa - quantitas dimensiva et quoddam individuationis principium huiusmodi formis, in quantum scilicet diversae formae numero sunt in diversibus partibus materiae. Unde ipsa quantitas secundum se habet quandam individuationem: ita quod possumus imaginari plures lineas eiusdem speciei diferentes positione". S.Th. III, 77.2; cfr. C.G. IV 65. "Según esto la individuación y por tanto, el principio de - individuación, está de suyo, fuera de toda forma y de toda esencia. Sólo se añade como un accidens logicum". Cfr. Manser. o.c. pág.792.

(64) Manser. o.c. 793.-

(65) S.Th. I.85. 1 ad 2.-

(66) "Partes definitionis significat partes rei, in quantum a partibus - rei sumuntur partes definitionis; non ita quod partes definitionis sint partes rei. Non enim animal est pars hominis, neque rationale; sed animal simitur ab una parte, et rationale ab alia. Animal enim est quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet rationem. Naturam autem sensitiva est ut materialis respectu rationis. Et inde est quod genus sumitur a materia, diferentia a forma, species autem a forma et a materia simul. Nam homo est quod habet rationem in natura sensitiva". In VII Metaph., lect. 9, n.1463.-

(67) G.M. Manser o.c. pág.265.-

(68) In VII Metaph., lect. 12, n.1546.-

(69) S.Th. I 85, 1 ad 2.-

(70) I Sent., d 19, q.5, a.2 ad 1.-

(71) C. Fabro. La Nozione Metaf. di Particpazione., pág.159.-

(72) Comp. Th., c.18.-

(73) De Subst. Separatis, c.8, ratio 42.-

(74) Cfr. J.Gredt, G.Manser, Ch.Boyer, Hoenen, etc.-

(75) Diels, 22 B 60.-

(76) Diels, 22 B 50.-

(77) Hoenen. Cosmologia. Roma 1936, pág.270. El argumento de Hoenen no es metafísico sino cosmológico, esto es, físico.-

(78) In Lib. De Causis XXIV, prop. CXLII de Elém. Thol..-

(79) In Lib. De Causis, XXIV, n.399. No tomamos en consideración las explicaciones de muchos autores tomistas que, como Manser, desestiman la vertiente platónica de Sto.Tomás atribuyéndola al respeto del Aquinate hacia Dionisio por considerarlo discípulo directo de S.Pablo. Notemos, por otra parte, que esta vertiente platónica no sólo no suprime sino que integra en una síntesis superior (fundada en la trascendencia del esse) ambas corrientes: la platónica y la aristotélica. De ahí que en el mismo comentario al De Causis el Aquinate afirma: "Sed quia esse causatum primum est esse participatum in natura intelligentiae, multiplicabile est secundum diversitatem participationum" (IV. n.105.). Aquí Sto.Tomás explica la multiplicidad desde la composición real de esencia y esse.-

(80) Heidegger. E.M. s 102; "...el ser es el que lleva y forja esencialmente en la esencia el devenir", H.W. 316. En esta interpretación de Anaximandro se nota claramente la influencia de la dialéctica de Hegel (Aufhebung) sobre Heidegger. "...Die GENESIS ist das Hervor- und Ankommen in das Unverborgene. Die PHTHORA bedeutet: als das Angekommene aus dem Unverborgenen hinweg und abgehen in das Verborgene...". "Der Spruch des Anaximander", HW. 315. La oscuridad permanece en el interior de la misma luz y forma parte de su constitución: "...Weile west in der Fuge", HW. 327.-

(81) Kirk y Raven. Los filósofos presocráticos. Gredos 1969, pág.276.-

(82) Heidegger. E.M. pp. 100-101.-

(83) S.Th. I 78. 3 ad 2.-

(84) Heráclito. frag. 51; cfr. Kierk-Raven. o.c. pp. 273-275.-

(85) "Actio et passio conveniunt in substantia motus et diferunt solum secundum habitudines diversas ut dicitur in II Phys.", I. 45.2 ad 2.-

(86) Max Scheler ispirándose libremente en M.de Biran, y Dilthey, sostiene que la realidad no puede entrar en la "relación de saber", no puede ser experimentada, sino sólo vivida (erlebt). La "Realität" solo es dada a título de resistencia, y de un modo obscuro, no como objeto (Gegenstand-sein), sino como lo-que-se-opone" (Widerstandsein), como fuerza que al desplazarse encuentra obstáculos. El "Real-sein" solo es dado en la "vivencia intencional de" (intentionales Erleben) la resistencia de un objeto a una función "espiritual" de la especie del querer. Por una parte esta tésis está fuertemente gravitada de irracionalismo (la existencia queda fuera de la "relación de saber"); por otra parte, es una "vivencia de" (Erlebmis) intencional. Tal vez más allá de la aporía aparente, pueda integrarse esta tésis en la doctrina del juicio de existencia de Sto.Tomás. En la resistencia (actio-passio) y por medio del juicio (no en el concepto) alcanzamos la existencia. (Ideal. Real.87; V.Ew.572; Stell. 53-54).-

(87) "In quibus (rebus) vero forma non complet totam potentiam materiae, remanet adhuc in potentia ad aliam formam: et ideo non est in eis - necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victo--- riam (πόλεμος) formae super materiam, ut patet in elementis et elementatis. Forma enim elementi non attingit materiam secundum totum eius posse: non enim fit susceptiva formae elementi unius, nisi -- per hoc quod subiicitur alteri parti contrarietatis: forma vero -- mixti attingit materiam secundum quod disponitur per determinatum modum mixtionis" (C.G. II, 30).-

(88) S.Th. I.79.3.-

(89) S.Th. I-II. 49.2.-

(90) J. Gredt. o.c. n.188.-

(91) Para la física contemporánea ya no hay como para la física "moderna" recepciones meramente pasivas, sino que toda recepción de una acción involucra una re-acción. "Actio est in passo" supone que la "asimilación" de la acción es una actividad propia del paciente.-

(92) J. Gredt. ib. .-

(93) S.Th. I.105.5 c; I.65.2 c; De Pot. III, a.7, resp.-

(94) S.Th. I, 5.5.-

(95) W. Jaeger. La teología de los primeros filósofos griegos. F.C.E. -- 1952. p.105.-

(96) De Pot. III.a.5 resp.-

(97) Diels B.30; Kirk-Raven. o.c. p.281.-

(98) Diels B.60.-

(99) Diels B. 50.-

(100) Kirk-Raven o.c. p.274.-

(101) Heidegger. E.M. pág.99.-

(102) o.c. p.100.-

(103) Quodl. II.q.III.a.6; cfr. In III Metaph. lect.8, n.438.-

(104) In Lib.de Causis Lect. 28.-

(105) Física IX. I,252 a.13.-

(106) De Unitate intellec. c.I (198).-

(107) C.G. I 16 Adhuc.-

(108) J.Gredt. o.c. n.799.-

(109) In De Causis. XXIV. n.399.-

(110) De Veritate I.4.6.-

(111) In De Causis XXIV. nn.391-394.-

(112) Comp. Th. c.73.-

(113) Magna Moralia 1208 B 30. Aristóteles. Eth. Nic. 1159 A 5. Para este problema del amor de la divinidad en la cultura griega, cfr. E.R. -- Doods. Los Griegos y lo Irracional. R.Occ. Madrid 1951. pp.44 y 61. Cuando Scheler deja de pensar al amor como núcleo (Kern) del espíritu y como "Lutter des Geistes", pierde el concepto de creación y cae en un panenteismo de tipo nietzscheniano. Es que sin amor el espíritu pierde toda la fuerza y entonces vale el principio metafísico: - "Mächtig ist ursprünglich das Niedrigste, ohnmächtig das Höchste" - (Stellung des Menschen... Bern 1966 pp.66 ss.).-

(114) Comp. th. c.102, nn.196-198.-

(115) De Veritate III. a.1.-

(116) C.G. II, 45.-

(117) S.Th. I, 47.1.-

(118) In II Sent. d.18. q.II a.2.-

(119) S.Th. I.47.1.-

(120) J.Marechal. El Punto de Partida de la Metafísica. III. Gredos. Madrid 1958. pág.182.-

(121) E. Cassirer. Philosophie der symbolischen Formen. I Darmstdt 1964. p.37.-

(122) Hartmann. La Filosofía del Idealismo Alemán. II.Suramer. BA. 1960. p.70. Para Hegel la totalidad de los entes es el ser, si bien el ser es más que la suma de todos los entes. El conjunto de las determinaciones de todo ente es la forma. El Absoluto viene a reducirse al fundamento y el fundamento es aquello por lo cual la cosa se realiza necesariamente. En el fondo el Absoluto está vinculado al "principio de razón" que afirma por una parte poner a todo ente como una consecuencia del fundamento, y al fundamento como "lo que tiene una consecuencia". En este sistema cuando todas las condiciones de una cosa están dadas, la cosa entra en la existencia: "Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt in die Existez" (Wiss. der Logik,s.99). Y Dios es en el fondo sólo fundamento: "Ocurre lo mismo cuando se determina a Dios como fundamento de la naturaleza. Como fundamento Dios es en su esencia (Als Grund ist er ihr Wesen); la naturaleza lo contiene en ella misma y es idéntica a él (sie enthält es in ihr und es ist ein identisches mit ihm)..." (o.c.pág.-86). El concepto hegeliano mismo de fundamento está por tanto determinado por una relatividad esencial, porque fundamento es en cuanto funda lo fundado. Esto es que en última instancia, el Absoluto es relativo y "sin fundamento" (grundlos). Aquí debe impostarse el concepto de "fundamento abismal" (abgründiger Grund) de Heidegger.-

(123) C.Fabro. Participazione é Causalitá. Torino 1960. p.415.-

(124) De Div. Nominibus. cap.VIII. Lect. IV, Textus Dionysii. n.345. Marietti 1950.-

(125) I-II 99.5.-

(126) C.G. II.28.-

(127) I.96.3. sed contra.-

(128) De Div. Nominibus. c. VIII.Lect. IV. Textus Dionysii. n.348.-

(129) In De Div. Nominibus. c. VIII. Lect IV. n.776.-

(130) De Div. Nominibus. c. VIII. Lect.II. Textus Dionysii. n.352.-

(131) Ib.n. 353.-

(132) Hacemos aquí una rápida alusión al pensamiento platónico-agustiniano que caracteriza el concepto de persona y vocación, tal como aparece en "Der Formalismus... II Teil, VI. B.2.-

(133) S.Th. In De Div. Nominibus. n.786.-

(134) Dionysius. De Div. Nom. n.356.-

(135) Dionysius. De Divin. Nom. n.353.-

(136) Quisiéramos apuntar a la íntima coincidencia que existe entre este concepto y el concepto tomista de persona, históricamente gravitado por el platonismo cristiano, y el pensamiento sceleriano, según el cual el valor último del universo se halla en el puro ser bueno de la persona: "...dass der Endsinn und Endwert dieses ganzen Universus sich in ersten Linie ausslichlich bemesse an dem puren Sein...

und dem möglichst vollkommenen Gutsein...der Personen, zu denen sich alle Weltkräften zuweilen konzentriren und emporschiwingen... (Formalismus...Vorwort zur 2.Aufl.s.16).-

(137)S.TH. In Libris De Caus. nn,274-279.-

(138)In Libris de Caus.Prop.IV,l. IV, nn. 124 y 126.-

(139)In Libris De Caus, Prop. XII, l.XII. n.282.-

(140)In Libris De Caus. Prop. XIV, l.XIV. 297. El texto de Dionisio citado por S.Tomás dice: Ἀλλ' ἔχει μεν τὰ αἰτιατὰ τὰς τῶν αἰτίων ἐδεχομένας εἰκόνας (De Divinis Nom.Apart.8. -MG III,645c-n.58,8;185), y estas causas se superordenan según la razón de principio propio (ὑπερίδρυται κατὰ τὸν τῆς οἰκείας ἀρχῆς λόγον) (De Div.Nom.Apart. -MGIII, 645c-,185).-

(141)S.Th.I. 15. a 1c.-

(142)S.Th. II-II26.3. ad 2.-

(143)I-II.90.2 ad 2.-

(144)II-II.26.-

(145)I-II- 109.3.-

(146)Rom. VIII.19.-

(147)De Div.Nom. l.IV.c.VIII. Textus 345; S.TH. n. 776.-

SEGUNDA PARTE

EL ESSE Y EL SEIN

CAPITULO III

EL ESSE COMO PRINCIPIO DEL SER

El capítulo anterior ha procurado justificar metafísicamente el sentido ontológico de la multiplicidad. Sólo el múltiple hace posible la manifestación de la riqueza insondable del ESSE A SE, pués en la multiplicidad de los seres se proyecta aquello que en él ser subsistente existe como único y simple.-

Cada cosa, cada viviente, cada persona está revestida de una absolutez relativa en cuanto cada ser es una manifestación, en su orden, única del esse. Esta valorización de la individualidad encuentra su momento álgido en el hombre, como ser mundano que alcanza la estatura ontológica de persona. Como tal dice participación del esse inmaterial divino, y, por ende, encuentra su origen directamente en el ser de Dios personal, del cual procede por un acto creador, y hacia el cual vuelve como respuesta personal al "llamado" o vocación ontológica. En la realización del bien personal individual, en el Bien Común personal alcanza el mundo su plenitud ontológica, su "entelékhia", porque en el esse intencional múltiple de las personas, vuelve la creación al ser subsistente como fuente del ser.

A medida que ascendemos en la escala ontológica de los seres, se acentúa la consistencia del individuo, y al mismo tiempo el sentido ontológico del todo, del cual el individuo es parte. Parte que se salva en la vuelta al Esse, origen de todo ser, salvando su propia individualidad según el grado del propio ser, que coincide con su grado de inmaterialidad.

En la concepción metafísica del Aquinate el "que", origen de todas las cosas ("arkhé"), y el "como" ("aitía") es, en última instancia, un "quien", un pensamiento puro esencialmente grávido de amor. La vuelta ontológica (ἐπιστροφή), el origen de la consumación del mundo, vuelve a darse en la inmaterialidad personal del acto de inteligencia mechado por el amor. A través de un camino que discurre por una multitud de seres, el ser se recupera en el Uno personal, en el Esse inmaterial. Esto es lo que nos lleva a precisar el concepto de Esse como principio del ser de los seres.

Iniciemos el camino siguiendo las huellas humildes de nuestra razón, de la cual es propio "circa multa diffundi et ex his unam simplicem cognitionem colligere" (1).-

Recorriendo el camino turtuoso de la multitud, realizar el encuentro intencional con el ser, e implícitamente con el ser divino, en lo cual consiste esencialmente el conocimiento intelectual: "omnia intendunt assimilare Deo (2). Toda inteligencia al estar trascendentalmente disparada hacia el ser, encuentra implícitamente en todo acto el ser de Dios: "cognoscit implicite Deum in quolibet cognito" (3); puesto que en el fondo todo ser participado nos habla esencialmente del "Ens a se", y se nos revela como manifestación del todo.-

I- La pregunta que en primer lugar surge es la que versa sobre el concepto mismo de esse. "Esse" es el concepto clave y al mismo tiempo el mas intraducible de la metafísica de S.Tomás: sin ser sustantivo constituye el

núcleo de toda substancia; siendo verbo, significa una acción pero tan - inmanente que se identifica con su propio ser.-

La mentalidad filosófica moderna ha sufrido un proceso lento de es-- clerosis que la inhabilita para poder captar la ductilidad y la agudeza del pensamiento que alcanza al Esse.-

Occkam significa en la filosfía el advenimiento del "cosismo" (4), - y, con él, la transformación definitiva del ser a "cosa-objeto". De esta transformación filosófica va a surgir la nueva actitud originaria del -- hombre hacia el mundo y hacia los seres, que van a ser el fundamento del la técnica europea del siglo XVII, y que va a transformar el pensar en - cálculo (Ratio) (das rechnende Denken) suprimiendo el pensar como "Theorein", como "pensar meditativo" (besinnliches Denken). Como bien dice -- Heidegger, el hombre ha perdido así el suelo donde puede crecer y desa-- rrollarse un meditar abierto al ser: el hombre de hoy huyendo del ser -- (auf der Flucht vor dem Denken) se ha encontrado "sin suelo" (Bodenlo-- ssigkeit).-

De ahí la incapacidad originaria para descubrir el sentido del pensamiento metafísico del Aquinate sobre el ser. Procuremos indicar el camino para una comprensión del esse, adelantando algunas aclaraciones sobre el concepto mismo.-

I.- "Callejones sin salida" en la Búsqueda del Ser.-

Procuremos desbrozar el camino que nos lleva a una comprensión del esse, indicando en primer lugar los "callejones sin salida" por donde se ha metido frecuentemente la búsqueda metafísica del ser.-

1- Confusión de esse y existencia. Ontología de la esencia.-

La tentación a la cual ha sucumbido el pensamiento metafísico, es la de haber confundido el esse con la existencia, mientras, por otra parte, neutraliza la existencia convirtiéndola en un accidente que "adviene al ser" (quod accidit quidditati). Fué Avicena, quien, gravitado por el platonismo inauguró el concepto de "natura communis", con significado de "- naturaleza neutra" respecto a la existencia. La esencia (como posible) - es anterior al esse, el cual por no estar en la definición se transforma en un apéndice del ser.-

El pensamiento se mueve en dirección de reducir así el ser a esencia, la esencia a lo inteligible, en cuanto inteligible se adecúa a "conceptualizable". Es decir que el esse ha sido paulatinamente reducido a la - condición de un objeto (Gegen-stand) que, puesto que "está-ahí-delante" del sujeto (Vorhandenes), independiente de él, se transforma en algo manejable y a disposición del pensamiento calculador (Zuhandenes).-

Concomitante y extrínseca a la esencia, es la existencia una ulterior determinación accidental de la esencia que sólo cumple con la función de "ponerla afuera": "quo est extra causas et extra nihilo".-

"La existencia de la esencia finita no es, pués, un acto que la creación comunica, sino, según la fórmula del mismo Avicena un concomitante que de él deriva o que lo acompaña". La existencia del posible aviceniano no es por tanto el acto del esse, ni el acto de existir en virtud del cual este posible existe, "sino el mismo posible puesto por su causa como existente" (6). La esencia de por sí es existencialmente neutra.-

Siguiendo la línea aviceniana de la "naturaleza común" indiferente al esse, Duns Scotto piensa la naturaleza cómo un "ser objeto" en el entendimiento divino, como un posible que puede ser dotado de singuralidad (la naturaleza es indiferente a la individuación), y posteriormente puede recibir la existencia como un "modo" posterior a su esse actual.-

La existencia se transforma así en un "modo intrínseco" de la esencia, que "es" antes de existir, La esencia es completa sin la existencia, la cual viene a sobreañadirse a la determinación anterior que es "haecceitas".

Modo intrínseco es para Scotto todo lo que se añade a la esencia sin afectar su razón formal. Tal véz podríamos decir que lo que marca el esse es el grado de interioridad de la forma. La esencia se transforma en el sujeto de esta propiedad que es la existencia, deviniendo así un accidente de la esencia, entendiendo al accidente como extraño a la esencia. Aquí el esse aparece reducido a la existencia como "hecho" de realización del "posible", que es de por sí consistente, y, que, como esencia, es completa en sí sin necesidad de recurrir al esse.-

Por eso, mientras que para S.Tomás el esse en sentido propio sólo le compete formalmente a la substancia (de la cual es propio el subsistir), y de los accidentes sólo es propio el "inesse"; para Scotto, toda formalidad puede reinvidicar su propia existencia. Por eso los accidentes poseen su propio "esse existentiae" independiente del de la substancia que lo sostiene, y la materia tiene también su propio esse independiente del de la forma.-

En semejante "ontología de la esencia", viniendo la existencia de afuera, sólo es una determinación de la esencia en la línea formal. La esencia es el sujeto del que la existencia es una propiedad. Aunque el sujeto no puede existir sin su propiedad, es "por naturaleza" anterior a ella. Asistimos así a la disolución de la "οὐσία" como "Anwessenheit", como παρουσία, como ser en "estado-de-presencia". (7).-

El esse deja de ser captado como "actus essendi", y sólo es mirado como "id quo aliquod constituitur extra causas".-

Dejando de ser el esse el "actus entis in quantum est ens" (8), resta sólo el "esse existentiae" vacío y sin contenido formal propio, como "realidad causal" (Realität) (9), o como "realidad que opera oponiéndose" (Wirklichkeit).-

Conscientemente hemos vinculado este concepto aviceniano-escotista del esse a la fenomenología, porque habiéndose perdido el esse como "actus entis", Husserl no ve que el "eidos" de rojo en cuanto tal es un abstracto, y que, en cuanto tal, sólo es posible el conocimiento en cuanto dice relación al ser del cual fue abstraído. Habiendo quedado reducido el concepto de "esse" al de existencia y siendo el "esse existentiae" especulativamente vacío se transforma en "Realität", esto es, en una integración de la esencia en una "serie causal". Se disuelve así el esse en la "existencia", en "hecho" de ser como mera realidad en una "real" situación espacio temporal.-

2.- Excursus sobre el concepto de Realsein y Dasein en M.Scheler.-

Si un "centro de impulsos" tropieza con una existencia múltiple proveniente de un "centro de fuerzas", vivimos experimentalmente (erleben) la realidad del movimiento y en ella experimentamos la multiplicidad. Pa

ra Scheler "realidad y causalidad van esencialmente juntas" (idealismo-realismo p.87) porque "Wirklich ist etwas Durch ein Wirken, dass erwirkt" (V.Ew. p.572). "En toda resistencia probamos, percibimos la acción y la energía de un "Otro" que no puede mostrar ni podría proceder "(Zur Ethik p. 372). El cambio es por tanto un fenómeno originario en el cual se nos ofrece junto con la realidad el carácter múltiple de la misma como un elemento obscuro que podríamos denominar "caótico". Por eso "no puede señalarse sensación alguna (duro, azul, etc.) que corresponda especialmente a la impresión de realidad (Wirklichkeitseindruck). Ni la percepción, ni el recuerdo, ni el pensamiento, ni ningún acto percetivo posible puede procurarnos esta impresión, que lo que nos dan, es exclusivamente la "manera de ser" (Sosein) de las cosas; jamás su existencia (Dasein). La existencia nos es dada por la vivencia de la resistencia que ofrecen las esferas del mundo (Weltsphäre) ya descubiertas. Ahora bien: resistencia solo la hay sobre los impulsos, para nuestra vida impulsiva, para nuestra impulso vital central. Toda percepción requiere por tanto "las resistencias ofrecidas contra aquel impulso vital por centros y campos de fuerzas residentes en el fondo de las imágenes de los cuerpos que integran el medio -las imágenes sensibles mismas carecen de toda acción causal- pueden ser vividas, ya en un punto del proceso temporal de una percepción - conciente de una imagen. La vivencia de la realidad no es, pués, posterior, sino anterior a toda representación del mundo" (Stellung des Menschen im Kosmos. pp. 53-54). Tendríamos que acotar que para Scheler es -- siempre existencia un "fáctico" hic et nunc (Jetzt-Hier-So) (o.c.55) y - nunca el esse, acto de todos los actos, por cuya participación inmaterial el entendimiento -que sólo lo alcanza tangencialmente en los entes, en "los modos del ser"; deviene entendimiento en acto. Scheler afirma como Santo Tomás que no hay comienzo que no esté dado a partir de, con, en, y por el ser. La primer evidencia es "ego scio aliquid esse". Pero no logra como el Angelico aferrar al esse como "acto de ser". Ve por una parte que el esse no es una esencia, pero no logra descubrir al ser como acto no solo de todo ente, sino del propio acto de conocer. Por eso Scheler, en lugar de ver al ser como supraracional (inconceptualizable) lo - reduce a un irracional. Para S.Tomás la experiencia intelectual humana - tiene por objeto formal al ente, y en él, alcanza a participar intencionalmente del esse como acto último del ser. Esta participación es la que constituye formalmente el conocimiento intelectual. A través de esta experiencia se remonta el hombre "demostrativamente" (esto es lanzándose - a la búsqueda del "fundamento" del ser y del pensar finito) hasta alcanzar a Dios. Scheler, que no logra conceptualizar la evidencia del acto - de ser y su referencia trascendental al ser subsistente, parte de una obscura evidencia del absoluto "fundamento del mundo" (Weltgrund) que se -- nos impone a causa de su irresistibilidad" (All-Überlegenheit).-

"Así, pués, aprendemos el ser real de algo indeterminado en el orden de secuencia de las actitudes antes de percibir sensiblemente o pensar su ser-así. Por ejemplo, el ser real de una cosa corpórea no es un - grupo de constantes posibilidades de percepción o sensación (J.St. Mill, E.Mach), sino más bien el fundamento antecedente de las posibilidades de la sensación y de la intuición (M.Scheler. Idealismo-Realismo. t.112.).Po

dríamos comentar esta teoría scheleriana de captación primera y originaria del ser real con la afirmación tomista de captación primera y originaria del ser como acto de ser; "ego scio aliquid esse". Aprehendemos primero el ser y luego el ser tal. Aprehendemos primero el esse y luego la quiddi tas como modo de ser. El conocimiento intelectual se realiza en el encuentro inmaterial del acto de conocer con el acto del ser. La verdad lógica se da en la emergencia intencional del acto de ser, que es el fundamento del pensar en el sentido trascendental, tanto ontológica como gnoseológicamente. Abstraemos del ser real para tener las esencias, las formalidades puras, los modos de ser, como una vuelta táctica que nos permite abordar el ser. Pero el ser no es una esencia sino que es acto, el acto que hace que cada ente sea lo que es. Conocer es estrictamente aferrar el acto de ser, comunión con el ser, de ahí que para conocer debo ir a través de la abstracción más allá de lo abstracto hacia lo real e internarme en ello. "La verdad del ser es indicada en la emergencia del acto de ser como acto primero y absoluto, de donde como el más allá del pensamiento en el sentido de que el ser, y solamente el acto de ser, es el fundamento del pensamiento en el sentido trascendental, es decir, como lo que hace posible el pensamiento" (C.Fabro. La dialéctica. Bs.As. 1969.p.21).-

Max Scheler, que era un realista, vivió la fuerza del ser como la primera realidad, de ahí que pusiera como la primera evidencia, la evidencia de que "algo es, y la nada no es" (dass Überhaupt etwas sei oder noch --- schärfer gesagt, dass nicht Nichts sei) (V.Ew.93). Esta vivencia de la realidad es "anterior a toda conciencia, a toda representación a toda percepción" (Stell.54). En esto ha ido Scheler más allá de la fenomenología de Husserl. Sin embargo Scheler no logró escapar de la fascinación y la alucinación de la filosofía moderna. Kant había reducido el esse a la cópula del juicio (KRV. A.597 ss., B 625 ss.). La existencia queda condenada a ser un "hecho bruto" de experiencia que solo puede ser rescatada del caos por la espontaneidad del espíritu categorial. La verdad pasa a ser sólo una explicitación de las "formas del pensar", como acto de juicio. En esta tónica kantiana permanece Heidegger cuando hace del Seiendes un "existente bruto" sin sentido ontológico. Husserl no ve como el acto de ser pueda ser integrado en el saber, porque acepta la reducción del esse al momento "fáctico" del existir de ahí que como "fáctico" quede excluído de la esfera de todo saber eidetico. En la "racionaliza--- ción total de la experiencia", construyó por tanto una ontología sin ser.-

Tampoco Scheler a pesar de su rotunda afirmación de la evidencia del Dasein, logró darle un lugar dentro de la "relación ontológica" del saber; Dasein (existencia) es "ser-ahí" fáctico accidental (Jetzt-Hier-So). Sigue siendo el Real-Sein algo obscuro y caótico que "estaría cerrado necesariamente a un ser espiritual que no fuera sino solo un logos, o aún logos y amor" (V.Ew.476-477). Más aún el acto más propio del conocer humano, que es el acto de la "ideación" implica una técnica de "supresión del carácter de realidad" (Aufhebung des Wirklichkeitskarakter). Es cierto que la facultad de separar la esencia de la existencia (Dasein) constituye la nota fundamental (Grundmerkmal) del espíritu humano que funda todas las demás" (Stell.52 confr.).(El saber y la cultura. S.de Chile 1960 p. -

28). Pero la razón de ésto está en un obscurecimiento del acto de ser que queda reducido a la fáctica, contingente y casual ubicación en el tiempo y en el espacio. "El ens-reale, queda fuera de toda posible relación de - saber, no sólo,por ejemplo, de la humana, sino tam--- bién de una eventualmente divina" (idealismo-realismo. p.13). De ahí que "reducción fenomenológica" en Scheler no se reduzca a ser un simple "po ner entre paréntesis" (Einklammerung) el momento del ser real, sino que es "una verdadera inhibición de este momento y la verdadera puesta fuera de juego de los actos que lo dan" (idealismo-realismo. p.42). Recién en esta técnica desrealizadora "se desprende el logos de las esencialidades del - mundo concreto y contingente". (Stell. p.52. Scheler siguió concibiendo a la existencia como un "contingente" encontrarse "extra causas et extra ni hilo", como un accidental (zufälliges) ser en el espacio y en el tiempo - (ib.), de ahí que no pudiera quedar dentro del alcance del acto intencional. Para S.Tomás, en cambio, el momento abstractivo, es la técnica que - desarrolla el entendimiento humano para lanzarse hacia el esse como acto de ser, en el encuentro con el cual se realiza formalmente el acto de conocer. Por eso Dios, que es "esse subsisten", al identificarse formalmente consigo mismo -por ser inmaterialidad pura- es el entender subsistente.-

La participación inmaterial del ser, es lo que constituye el meollo - del conocimiento en todos sus grados. No es propiamente que la captación del ser sea anterior a la captación de las determinaciones esenciales, si no que las determinaciones esenciales son posibles tanto ontológica como gnoseológicamente por el ser, acto de todos los actos, y por ende principio de toda determinación.-

En cambio para Scheler "si nosotros dejáramos palidecer para una conciencia todos los colores, si se desvanecieran todas las formas y relaciones, si se diluyeran todas las formas de unidad de las cosas, aquello que permanecería finalmente desnudo y libre de toda clase de determinación sería la poderosa impresión de realidad, la impresión de realidad del mundo". Por eso prosigue Scheler diciendo que esta vivencia "precede a todo conciencia, a toda representación y a toda percepción" (Stell. p.54). En realidad de verdad, precede a todo conocimiento pero no lo constituye mientras que la participación inmaterial del esse en el Angélico no precede, sino que constituye trascendentalmente el núcleo ontológico de todo conocer.-

3.- Esencialización del Ser.-

La neutralización del esse facilita la tarea de la metafísica idealista de separar el ser del objeto. Pero la tarea iniciada por Scotto fue madurando con el correr de los tiempos modernos llevándose a plenitud la esencialización del ser.-

Es F.Suarez quien continuando el pensamiento escotista funda una ontología donde la esencialización del ser llega a librarse del ser existente.-

El "ens ut nomen" pasa a significar el sujeto que puede poseer la existencia, siendo así concebida la esencia como lo real prescindiendo de - su existencia actual. El ser es la esencia, y la realidad de la esencia - es su aptitud para existir (10). El ser actual es sólo un caso particular,

diríamos un "modo" del ser posible.-

¿Qué relación existe entonces para Suárez entre la esencia y la existencia? Puesta la esencia como algo totalmente actualizado, supuesto que la existencia está concebida en la línea de la esencia como última determinación de la misma, sólo cabe una distinción de razón.-

A esta conclusión lo llevó, por una parte, la actitud de los tomistas que como Egidio Romano entendían "existentiam esse rem quandam distintam omnino realiter ab entitate essentiae creaturae" (11), y, por otra parte, el no poder concebir sino "representándose" la existencia como una "cosa". El espontáneo esencialismo de la razón lo inhibe para captar el esse como un acto capaz de ejercer una función diversa de la función de la esencia. Las tésis metafísco-gnoseológicas se mueven solidariamente, y, de la identificación en el plano real de la esencia y del esse, se sigue que el ser de la misma esencia finita es tan contingente como su existencia, por donde se abre un camino hacia el voluntarismo. Por otra parte habiéndo negado todo elemento no conceptualizable del ser, se pone en camino para poder afirmar una deducción analítica de lo real a partir de una acervo determinado de esencias. Con Suárez se abre claramente el dilema del ser unívoco que corre paradojicamente hacia el panteismo y hacia el voluntarismo.

En la línea del pensamiento inaugurado por Suárez, Descartes hereda una ontología esencialista que prescinde del esse como constitutivo del ser, y una gnoseología para la cual conocer es "representarse" la esencia individual de las cosas (12).-

Perdida la abstracción epagógica, el pensar se convierte en intuir "ideas-cuadros", analizar es un inventariar ideas, y deducir un concatenar intuiciones. El juicio no cuenta en semejante gnoseología sino como un copular ideas. Y puesto que "essentia et esse" deben ser objeto de alguna representación para ser captados, ambos son dos ideas "abstractas" que sólo se distinguen en el modo de ser concebidas.-

Si alguna vez habla Descartes de una distinción real de esencia y existencia, se refiere a que la causa de la existencia del ser finito y contingente, es distinta del ser finito. Existencia cobra claramente el significado de "extra causam".-

Según Descartes los "modi rerum", o modos simplemente, se distinguen entre sí más allá de la razón; en cambio los atributos son simples "modi cogitandi", y, como tal, inseparables, (que quiere decir no distinguibles) entre sí y de la cosa, y por ende, esencia y existencia, ubicados entre los atributos, se distinguen entre sí meramente como modos de concebir (13).-

En Wolff la metafísica dogmatista alcanza su punto álgido, y, con ella, el ser se transforma de modo absoluto en ser posible: de la posibilidad nace el esse como existencia. La existencia aviceniana convertida en "complementum posibilitatis", pierde todo lugar en su ontología de la esencia. En la esencia encontramos la razón suficiente (Grund) de todo ser. Se ha logrado así una logificación de la existencia, tal, que permite una deducción analítica de la creación y de cada una de los acontecimientos contingentes: "Praedicatum inest (ὑπάρχει) subjeto".-

Yá Leibniz en su "Discours de metaphysique", desconociendo que la com

prensión del sujeto depende de la "suppositio" (esto es, que la comprensión se refiere al concepto tal cual es empleado como sujeto de la proposición), pretendió darle a este principio lógico un alcance metafísico que se fundamentaría en el principio de razón suficiente (14).-

Esta línea fue continuada y llevada a su término por la concepción wolfiana de la esencia: "quod posibile est, ens est". La esencia y no el esse es el constitutivo formal del ser y la fuente de toda actualidad. Desde la esencia todo es analíticamente derivable incluso la operación. Si bien tiene que añadir la existencia como un complemento de la esencia, puesto que la posibilidad no es razón suficiente de la existencia.-

¿Cómo podremos definir, en este contexto de esencialización del ser, la existencia?. Wolff lo enuncia con toda claridad: ""inc existentiam definio per complemetum posibilitatis". No es de extrañar, que habiéndose identificado ser y esencia se vuelva a la fórmula aviceniana de "complemetum posibilitatis". Si para Avicena la existencia era un accidente de la esencia, para Wolff es sólo un modo de la misma, que nunca abandona el plano de la esencia. Porque si bien desde una esencia finita no se puede dar razón de su existencia, en cambio el "sistema" de esencias que constituye la creación se constituye en la razón suficiente ("Grund") de la existencia: "dicendum erit ens a se esse illud, ex cuius essentia necessario fluit existentia" (15).-

Qué influencia ha tenido no sólo en la escolástica moderna, sino aún en la interpretación del tomismo, la ontología wolfiana, lo muestra el éxito que ha tenido en la misma el principio de razón suficiente. Así vemos que J.Gredt lo afirma dentro de los primeros principios: "Nihil est sine ratione suficiente, est principium per se notum omnibus. Nam ratio sufficiens est id, quo aliquid est id quod est (sive secundum essentiam sive secundum existentiam)".-

El P. Garrigou-Lagrange también lo sostiene en su libro "Dios, su existencia" (16).-

Esto nos hace pensar en las razones que hicieron apuntar a Heideger su crítica contra el modo de pensar que ha reducido a Dios al papel de "Weltgrund" y "Ur-Sache" (17). Al buscar a Dios como "fundamento del mundo", como razón suficiente de su propia existencia y del mundo, no se lo ha buscado como "principium influens esse", como pensamiento que se da en el amor, sino a Dios "como inamovible causa de sí mismo" (18). Este Dios sería de alguna manera el todo en el cual dada parte encontraría su razón de ser o bien un principio de serie fuera de la serie. Esta actitud está vinculada al panteismo, porque en el fondo niega la trascendencia de Dios que "misteriosamente" de un modo inconceptualizable se hace presente en cada acontecimiento mundano constituyéndolo en su ser (19). Con esta actitud se vincula la actitud "calculadora-manipuladora" del positivismo que busca fundamentarlo todo por medio del explicar (Erklärungen und Begründungen) (20).-

Esta paradójica actitud, que arranca gnoseológicamente de un desconocimiento de la analogía y que se funda en un principio de totalidad impostado en el principio de inmanencia, que caracteriza al pensamiento moderno, ha arrastrado a nuestra civilización al ateismo militante de la firmación "Gott ist tot". (21).-

Prosiguiendo con este esbozo de la historia del ser, veamos como en Kant (gravitado simúltaneamente por Wolff y Hume) alcanza pleno desarrollo la afirmación de que "el pensamiento moderno, que procede por conceptos, ha reducido el conocer a la presencia del ser como aspecto de representación y por tanto a la representación" (22).-

Es justamente en Kant donde se vuelven a encontrar las corrientes modernas que fueron conceptualizadas por Descartes, donde el ser se pierde en el "aparecer" convirtiéndose definitivamente en lo "representado" (--Vorstellung): "Was... den Menschen betrifft, so besteht eine jede Erkenntnis desselben aus Begriff und Anschauung. Jedes von diesen beiden ist zwar Vorstellung, aber noch nicht Erkenntnis. Etwas sich durch Begriffe, das ist in allgemeinen vortellen, heisst denken und das Vermögen zu denken: der Verstand. Die unmittelbare Vorstellung des einzelnen ist die --Anschauung" (23).-

Por otra parte, confirmando la misma doctrina, dice Kant que "todos nuestros conceptos son marcas (Merkmale) y todo pensar (Denken) no es otra cosa que un representarse por medio de marcas (ein Vorstellen durch Merkmale)" (24).-

El racionalismo carteciano se había abierto un camino hacia el idealismo que culminó en Wolff, a quien Kant consideró "el mayor de los filósofos dogmáticos". Por otra parte, la "idea clara y distinta" como objeto formal e inmediato de nuestro pensamiento se había transformado en las - "impresiones" del empirismo inglés, que buscaba, sin abandonar la senda del racionalismo ni del "principio de inmanencia", justificar, no sólo -- las "cuestiones de hecho" sino también "las relaciones de ideas" partiendo del hecho mismo de nuestra experiencia pués, "es aún cierto que no podemos ir más allá de la experiencia" (we cannot go beyond experience).-

La afirmación existencial que implica el recurso a la existencia impactó a Kant de tal modo que, con ella, comenzó un nuevo rumbo en su vida, llamado el período crítico. "Hasta donde alcanza la percepción y su suplemento según las leyes empíricas, hasta ahí alcanza nuestro conocimiento" (25). Por otra parte, conserva de su formación "dogmática" que todo conocimiento científico es un conocimiento universal y necesario.-

¿Cómo hacer coincidir ambas afirmaciones?. Evidentemente Kant se encuentra entre dos corriente del racionalismo que el pretende superar sin salir del racionalismo: por una parte la justificación apriori de las relaciones lógicas (Logischengrund); por otro lado, la justificación a --- priori de las cuestiones de hecho (Realgrund). La elaboración de la superación de esta síntesis es lo que nosotros conocemos como filosofía crítica cuyo principio sintético lo resume el mismo Kant de la siguiente manera: "las condiciones de posibilidad de la experiencia son las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia" (26).-

Con esta actitud fundamental que busca descubrir en la naturaleza y en el objeto lo que con antelación ha puesto el sujeto, dispara Kant la pregunta sobre el ser. Antes de Kant la pregunta sobre el ser era una pregunta hecha acerca de la cosa que llamamos ente, y se respondía que el - ser era lo propio del ente.-

Para el filósófo de Königsberg el ser es nuestro poner, el poner del sujeto trascendental considerado como "conjunto de condiciones a priori

del objeto conciente". De tal modo vuelve Kant a la vieja idea racionalista de que "el ser es el pensar", pero transformada en la fórmula de que "ser es aparecer", o ser es ser objeto. Evidentemente se aparta Kant de todo idealismo material, para el cual esto quería decir que los entes del mundo se reducen a cosas del pensamiento, esto es que las cosas del mundo vendrían a ser modos secundarios del ente primario pensamiento, donde gozarían de una existencia meramente lógica-objetiva.-

Kant busca el ser de los entes, y lo encuentra en la relación trascendental al ser pensante, que él llama "apercepción trascendental". Esta apercepción trascendental es esencialmente constitutiva del ser y del objeto. El sujeto pone, no solo el ser en el universo, sino que en cuanto "Vernunft" pone el universo como sistema donde los objetos son impostados como en un todo que les comunica sentido (27). El mundo o bien es una "cadena de fenómenos estructurada según leyes universales" (eine Kette... Erscheinungen) (28), o bien se reduce a ser una idea trascendental como ley interna y subjetiva de unificación de la experiencia.-

Hume ha tenido la virtud de poner a Kant de nuevo ante el problema de la existencia. Se percata que la existencia no es ni puede ser un mero predicado una determinación lógica del sujeto.-

Si por una parte "el fundamento lógico" se estructura en base al principio de identidad, sin embargo al referirse a la existencia, a los juicios de existencia, al "fundamento real" de la existencia, vuelve a surgir el interrogante de cómo atribuir la existencia a un ser, siendo así que ésta no se encuentra ni en su concepto ni en el concepto de otro, de tal manera que de este otro pudiera deducirla a la manera wolfiana.-

Kant nunca quizo negar la existencia ("pués la existencia de la cosa que aparece no es de este modo suprimida") (29), sino casi llegó a percatarse de que "lejos de ser la existencia una propiedad de lo posible, son los predicados de lo posible los que se atribuyen correctamente al existente" (30), es decir que de algún modo vislumbra que el esse es anterior a la esencia y no viceversa.-

Una proposición existencial nunca brota de meros conceptos, "porque una tal proposición existencial... dice que algo existe y es una proposición sintética que vá más allá de los meros conceptos y dice más (del objeto) de lo que puede ser pensado en el concepto" (31).-

El juicio de existencia va más allá del mero juicio de atribución que indica una mera relación lógica. El juicio de existencia indica que "ha sido puesto un objeto fuera del entendimiento que corresponde al concepto en el entendimiento" (32). Sin embargo Kant se sigue moviendo en un plano inmanentista y esencialista, y al querer conceptualizar que cosa dice de específico un juicio de existencia, solo atina decir que en el juicio existencial el "quid sit" hállase "más puesto (mehr gesetzt): la cosa existente implica "la posición" absoluta de la cosa en la afirmación existencial (Existentialsatz) y en ésto va más allá del juicio posible. Mientras posible es "lo que se conforma con las condiciones formales de la experiencia", real, existente, es lo que "se conforma con las condiciones materiales de la experiencia", rezan los postulados del pensamiento empírico en general (33).-

La existencia vuelve a ser afirmada como "modus essentiae". En esto no

parece haber avanzado mucho, y, sin embargo, dentro de la misma dirección que la imprimiera Scotto, el salto en profundidad ha sido muy grande.-

Como el ser del ente carece de sentido sin una relación al ser pensante, para el idealismo trascendental es el sujeto quien pone el ser en el universo: el ser del ente es una participación del sujeto trascendental. Lo único que, en vez de una participación ontológica se trata de una participación gnoseológica que podemos denominar con Kant "apercepción pura" o "apercepción trascendental" (34).-

Pero el sujeto mismo, por sí mismo, tampoco tendría ser si él no se lo pusiera al conocer. De este modo el ser se convierte de "OUSIA", de acto, en actividad. En realidad, no es tampoco este acto-actividad el que es, sino que esta actividad pone el ser sin serlo ella misma, de modo que lejos de estar ante un acto de participación, nos encontramos ante una actividad productora-modeladora.-

En la consumación del pensamiento moderno, Kant hace el gran descubrimiento de que el ser sólo tiene sentido como una pregunta hecha desde un sujeto no empírico, sino trascendental. Esto supone haber llevado a cabo en forma absoluta la disociación entre el ser y el ente, entre "ens y Esse". Ser no es más yá un ser en sí, sino que es la mera relación a un sujeto teorizante: ser es ser-para-otro o un ser-para-mi.-

De ahí que de ahora en más, se haga imposible hablar del ser sin preguntarse por el sujeto del ser, sin preguntarse por el sujeto que interviene en la constitución del "Sein des Seindes", puesto que los entes son en función de él (35).-

Que el ser no tenga sentido y no pueda significar nada (36) si se prescinde de un sujeto razonante (que pone el ser del ente), no implica que la cosa se convierta en pensamiento. Kant protesta vivamente contra esta interpretación subjetivista de la experiencia. Sin embargo la lógica de su punto de partida lo deja dentro del esquema de la ideología subjetivista (37).-

De modo que si, hasta este momento, la existencia fue un "modo de la cosa" o un "modo de la esencia", un "complementum essentiae sive posibilitates internae", el idealismo kantiano la ha convertido en un modo de la espontaneidad del sujeto objetivante. Si ser consiste en aparecer, existir consiste en aparecer de una determinada manera. Según la diversa manera de juzgar (constituir objeto fenómeno, ser) tendremos una manera de ser una "modalidad" dentro del "cuadro trascendental de las categorías del entendimiento": posibilidad, existencia, necesidad.-

Como atinadamente apunta Gilson "la existencia no es siquiera la modalidad de una cosa sino la de un juicio" (38).-

El idealismo crítico parte afirmando la existencia de un dato en el espíritu que no procede de la espontaneidad del sujeto. Esta primera incognita es lo que constituye la materia de la intuición propia de la sensibilidad, sin la cual sería imposible todo objeto: "Gedanke ohne Inhalt sind leer". Para tener un objeto "es necesario sensibilizar los conceptos" (seine Begriffe sinnlich zu machen), pués solo de la unión de ambos (Verstand und Sinnlichkeit) pueden brotar los objetos (39).-

Ha partido Kant de un "dato" (gegeben, empfangen) (40), que es lo que hace necesario distinguir posibilidad de realidad: "Es ist dem menschli-

chen Verstande unumgünglich notwendig,Möglichkeit und Wirklichkeit der Dingen zu unterscheinden" (41). Este dato le asegura que no piensa en el vacío que no se pierde en vagas especulaciones más allá de las fronteras de "lo pensable" que está determinado por "los objetos de la santidad".-

Pero esta incógnita queda absorbida por la sensación que a pesar de los esfuerzos de Kant no logra distinguirse realmente de la espontaneidad. El mismo no sabrá decir si ambas ramas del conocimiento brotan de un mismo tronco (gemeinschaftlichen Stamm, aus einer gemeinschaftlichen Wurzel)(42). sus discípulos o bien reducirán como H.Cohen la distinción en favor del entendimiento, o bien como Heidegger reducirán la espontaneidad del entendimiento a la actividad temporalizadora del hombre (43). De cualquier modo la existencia es una incógnita a despejar, y,por eso,en una de las ecuaciones propias del sistema de Kant, desaparece intercambiada por una función del juicio.-

Parecería que el camino metafísico emprendido por Scotto hubiera alcanzado su ápice. Sin embargo todavía le falta a la historia de la metafísica ver como otro pensador alemán, no solo suprimirá la existencia, sino que al "de-ducirla" según un sistema lógico habrá logrado la conjunción de lógica y metafísica.-

No es el momento de desarrollar el sistema hegeliano. Sólo nos interesa indicar que después de transformarse con Kant el pensar en un pensar con conceptos, Hegel emprende la tarea de buscar dentro del pensar conceptual el concrete. La entología deviene así una doctrina de las determinaciones abstractas de la esencia: "cuando todas las condiciones de una cosa están reunidas, la cosa entra en la existencia" (44).-

Quisiéramos enunciar a vuelo de pájaro los tres momentos más importantes de la ontología hegeliana:

1.- La intención de Hegel fue en primer lugar no solo superar a Hume sino también ir más allá de Wolff. Cada una de las doctrina de estos autores es para Hegel una refutación de la otra.-

Si Hume significa el empirismo extremo que pierde todo contacto con el universal y se pierde por ende en el caos de la multiplicidad, Wolff significa por el contrario un conceptualismo abstracto que pierde contacto con lo concreto.-

Sin embargo Hegel sigue las huellas de Wolff más fielmente de lo que él mismo pensó, justamente porque buscó el concreto dentro del esquema esencialista-conceptualista que heredara del pensamiento moderno. La entología se transforma en las manos de Hegel en una "doctrina de las determinaciones abstractas de la esencia", esto es en un tipo peculiar de lógica.-

Por una parte volvió al monismo estático de Parménides en cuanto volvió identificar pensar y ser de tal modo que pudo decir que "esta unificación del concepto y del ser es lo que constituye el concepto de Dios".-

Sin embargo, no debemos olvidar que es justamente Hegel quien redescubre en Occidente la profundidad del monismo dinámico de Heráclito. El introduce "la contradicción" como principio del ser, así como Heráclito ponía "la guerra" como principio de todas las cosas. Sólo que esta devenir no surge de los diversos momentos del ser encadenado (κατ' επιστρέφην)

por el logos, sino del choque entre elementos abstractos. Pensar es pensar el ser. Y sin embargo este ser principio determinante de todo pensamiento es "la pura indeterminación y el puro vacío" (45).-

El pensar puro se presenta como un pensar la nada de sí mismo, como un devenir dialéctico que podemos caracterizar con el nombre de Ek-sistencia. En el pensar se pone el ser como un salir fuera de sí hacia la nada y en este paso hacia lo otro se realiza la unidad del ser y del no ser en el de-venir que se identifica con la realidad (Wirklichkeit). El ser es el pensamiento que se toma así mismo como objeto y la conciencia se caracteriza por aquello hacia lo que se abre. Es decir que el pensamiento es concebido como una apertura a la totalidad de lo que es, como una reflexión absoluta, como una "ex-sistencia" que a diferencia de la de Husserl-Heidegger no es facticamente limitada, sino que al incluirlo actualmente todo se identifica con el ser absoluto. Este "de-venir", que es en última instancia la misma "realidad", está íntimamente emparentado con la "physis" de Heráclito, tanto en cuanto "physis" es el ser del devenir, como en cuanto la "physis" se da en el manifestarse (φαίνεσθαι). - Pero la concepción heraclitiana está transpuesta a una terminología y a un modo de pensar conceptualista.-

La inquietud (Unruhe) interna del devenir se plasma en lo devenido - que podemos nombrar como Hegel Dasein, esto es "Ahí-del-ser": es un punto determinado del espacio óntico, es un "ser-en-el-mundo", siendo el -- mundo "el todo" donde encuentra su realidad el ente. El Dasein está sumergido en el mundo, y, en sucesivas etapas de "superaciones" (Aufhebung), alcanza a tomar conciencia de sí en el espíritu (Geist).-

Pero como es que el ser alcanza el nivel de la realidad (Wirklich--- keit) ?.-

Hay dos momentos a través de los cuales el ser llega a la existencia. En primer lugar, en cuanto el ser es puesto en relación consigo mismo, - el ser es lo que se aparece en la esencia: es pués la esencia "el ser en cuanto ser, y, además, la simple relación consiga misma" (46). Esencialidad (Wesenheit) es el ser en cuanto se encuentra en relación consigo mismo; es el ser "lo que aparece en la esencia". Tomado en sí misma es la esencia un puro acto de volverse sobre sí misma, es identidad consigo, es efecto del devenir interno del ser.-

Pero hay un segundo momento, en que la esencia se aparece, sale de sí misma y se pone en relación con las otras esencias, es decir "ex-siste" como esencia. Esto es lo que lo lleva a la afirmación de que "la esencia es el principio de la existencia" (das Wesen als Grund der Existenz) (-- 47). El fundamento interior es en realidad la esencia de la cosa misma: "la cosa es antes de existir". Pero cuando la cosa es considerada dentro de lo incondicionado, como impostada en la totalidad de la serie, por una parte, no es más que la cosa en sí; pero, por otra, ahora difiere del mero hecho de ser, porque se la mira como reflejada sobre sí misma, como retorno sobre sí, y como "proyecta a su vez sobre la exterioridad del -- ser". "La esencia no es sino pura identidad y apariencia de si misma", - "la esencia aparece en sí es pura reflexión, por eso es sólo referencia a si misma, no como referencia reflejada, identidad consigo misma" (Enciclop. de la Ciencias Filosóficas I.apart.115-117).-

Pero cuando la esencia es puesta en relación con las otras esencias - y con la totalidad del mundo de las esencias, a esto lo denomina Hegel el "surgir de la cosa a la existencia". "La existencia es la unidad inmediata de la reflexión en sí y de la reflexión en otro. Ella es, por tanto, - la multitud determinada de los existentes como reflejados en sí que aparecen al mismo tiempo en otro, son relativos y forman un mundo de dependencia recíproca y una infinita conexión de razones y consecuencias. Las razones de ser son las mismas existencias, y los existentes, por muchos respectos son ellos mismos razones y consiguientes a la vez" (o.c. apart. --- 123).-

Esto nos abre el camino a la intelección de que "cuando todas las condiciones de una cosa están reunidas la cosa entra en la existencia". La - existencia brota de la esencia, es un modo de manifestación de la esencia: "la reflexión en otro de lo existente, es por tanto inseparable de la reflexión en sí; la razón de ser (Grund) es su unidad, de la cual nace la - existencia" (o.c. apart.124). De esta relatividad absoluta nace el existente como cosa (Ding).-

Para Kant "la cosa-en-sí" (Ding) es un problema gnoseológico y le negó conocibilidad: el supuesto esencial de su filosofía es que el fenómeno es diferente de la cosa en sí. En cambio para Hegel el problema es ontológico: la cosa en sí es la manifestación (fenómeno) de la esencia, esto es, es el existente. Ser en sí y fenómeno son categorías puestas en mutua correlación. El fenómeno tal como "para nosotros" (para el sujeto), es un - simple caso especial del ser-para-otro. "La cosa en sí es la totalidad en cuanto desenvolvimiento, confluyente en uno, de las determinaciones de la razón y de la existencia" (o.c. apart.125).-

En el fenómeno siempre está dada la cosa en sí y no puede conocerse - el fenómeno sin conocerse algo de ella. El fenómeno es la manifestación - de la cosa en sí: "la esencia debe aparecer. Su aparición es en ella el - suprimirse a sí misma haciéndose inmediatidad; la cual, como reflexión en sí, es tanto consistir (materia) como forma, reflexión en otra cosa, consistencia que se suprime a sí misma". "La esencia, pués, no está detrás o más allá del fenómeno, sino que por lo mismo que la esencia es lo que --- existe, la existencia es fenómeno" (o.c. apart.131).-

Por lo tanto la existencia brota de la esencia como de su fundamento. En el L.II de la Lógica el problema consiste en mostrar cómo "la esencia deviene la existencia".-

El "Grund" es nada más y nada menos que "el principio de razón suficiente", que, por otra parte, no es sino la expresión formalizada del --- principio de totalidad: la existencia no es sino lo inesencial a la parte, pero la exigencia esencial del todo. Esta determinación de la esencia es algo inesencial, porque indica solamente su relación con el todo absoluto de los seres y del ser. Por otra parte esta relación "inesencial" es constitutiva porque en ella se pone el ser como "resultado" de "la razón de - ser" (Grund).-

Solo en el "mundo" esencial existe la esencia, porque solo en el mundo alcanza a "aparecerse". Tal vez nos haga entender mejor este proceso - la fórmula heideggeriana "Sein und Schein gehören zusammen" (ser y apare-

cer son correlativos) (48).-

La apariencia acontece en el ente mismo como el no ser de si mismo: "-de acuerdo con esto: no-ser significa salir de la constancia surgente (--aus solcher sich ent-stammenden Ständigkeit heraustreten): ἐξ-ιστάσθαι "Existenz", "existiren", justamente significaba para los griegos no-ser" (49). El ser deviene esencia, la esencia se hace existente, Aquella "Ding" que quedaba como noumeno inalcanzable, como "foco virtual" que se desvanecía más allá del horizonte, se ha borrado completamente. Lo real (Wiklichkeit), la cosa (Ding) es sólo una "concreción" (encuentro, choque) de abstractos unidos en un común devenir.-

"Así como el devenir es la apariencia del ser, así también la apariencia entendida como aparecer, es un devenir del ser". "Devenir es en el --fondo un aparecer del ser (ein Schein des Seins) y en este aparecer alcanza el ser la existencia" (50).-

Ya se ha olvidado el esse como constitutivo formal del ser (essentia ab esse dicitur), y el existente es solo un ente salido de la razón de --ser.-

En este esquema idealista la lógica se identifica con la metafísica -como el título y el contenido de la primera parte de "Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas" lo indica. Solo que aquí la lógica no significa el "modus rationis" propio del objeto conocido, sino que la lógica imita el curso de la razón absoluta hacia sí misma. La dialéctica es el camino de la vuelta del Logos hacia la razón absoluta. Esto nos recuerda ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ αὐτή . La "Vernunft" de Hegel está intimamente vinculada al Logos de Heráclito, y el "espíritu" (como "Geist-Natur") se aproxima a la -physis del primer monismo dinámico que conoce la historia de la filosofía.

Así como el Logos ínsito en cada hombre tiende (ἀγχιβασίη) hacia una unificación con el Logos universal, de modo que todo llega a ser conforme y en virtud del Logos (κατὰ τὸν λόγον τόνδε) y esto a pesar de que los --hombres parecen no concebirlo (ἀξύνετοι), pués se comportan delante de él "como los perros que ladran a quien no conocen y como los asnos que prefieren la paja al oro" (51); del mismo modo, no solo el hombre en la historia busca según Hegel sus fines egoístas y particulares, sino que en último término esta relación se invierte "cuando el individuo no sólo persigue los fines de la razón (Vernunft) como un sonámbulo, acertando así en su meta, sino que conoce la parte que le corresponde" (52).-

La dialéctica es la razón absoluta que se alcanza a sí misma. En este contexto tiene sentido el principio hegeliano "solo lo racional es real". Este principio no debe ser interpretado desde un panlogismo de la razón humana. Más bien podríamos decir que se trata de un panlogismo de la razón divina. Dios no es el ser subsistente, el acto puro, el "intelligere subsistens" como identificación inmaterial consigo mismo, sino que es "la Razón". No se trata de que el hombre se haya transformado en Dios, sino de que Dios es la forma intramundana: la razón absoluta. Se trata por ende de un racionalismo de la razón divina que incluye por ende la existencia de lo "irracional" para nosotros (53). En realidad podríamos decir que en cierto modo la dialéctica hegeliana se opone a la deducción lógico-silogística, si por silogismo entendemos "una argumentación en la cual de un antecedente que une dos términos a un tercero se infiere un conse--

cuente que une esos dos términos entre sí", teniendo en cuenta que lo esencial de este proceso consiste en "hacer pasar a un sujeto-individual o universal" un predicado de naturaleza universal" (54).-

Aquí más bien hay una interpretación nominalista-esencialista de la definición de Aristóteles "Oratio in qua quibusdam positis aliud quidam diversum ab his quae posita sunt, necessario accidit eo quod posita sunt" (55). Aquí se trata de poner no un universal sino un abstracto, un universal concreto, aunque el término resulte paradójico.-

El concepto es objetivo en cuanto puesto en un juicio. Pero el juicio no se dá aislado sino que se apoya en nexos de juicios (λόγος ἐν ᾧ τίθέντων τινων) cuya forma es el silogismo. Por eso si del juicio puede decir Hegel que es "la verdadera particularidad del concepto", del silogismo se puede decir que "es la razón de ser (Grund) esencial de toda verdad". El silogismo es el concepto plenamente puesto en la totalidad del ser, por eso es racional, de ahí que "lo absoluto es silogismo" y "toda cosa es un silogismo" (56).-

Aquí volvemos a encontrar implicitamente la interpretación Leibniziana del principio "Praedicatum inest subjecto", impostada explicitamente en el "principio de totalidad"; la razón al poner la totalidad, pone el ser de los entes. La razón es lo absoluto y la lógica (teoría de la razón) es en el fondo una teoría del ser (57).-

Las leyes del pensar razonante, son leyes del pensar porque son leyes del ser. Y la silogística es el armazón universal de las conexiones unívocas del ser.-

Anotemos la pérdida del sentido analógico del ser.-

Este dinamismo dialéctico condena como todo monismo a un estaticismo: Heráclito acaba paradójicamente siempre en Parménides. Si quisiéramos hacer un juego de palabras, diríamos que aquí no se hace el ser, sino que "se hace que se hace" el ser. La esencia que está detrás de todo ser, es un absoluto que no comparte el devenir del ente.-

El absoluto no deviene sino que "es" devenir. El ente y el devenir del ente son manifestaciones (fenómenos) de la esencia. Si se le quitara la esencia se disolvería en la mera apariencia. Lo absoluto es el todo universal, es decir, que lo absoluto es la esencia donde se dá la suprema "superación" (Aufhebung) en su triple significado de elevar, suprimir y guardar.-

La dialéctica mas que una lógica, es "la razón" absoluta que se alcanza a sí misma en la inmanencia absoluta.-

II.- Pérdida del esse en el Existencialismo.-

La pérdida del esse en el existencialismo y su caída en el esencialismo, la podemos descubrir en plenitud en el hecho de la exaltación y absolutización de la posibilidad sobre la realidad: "Höher als die Wirklikeit steht die Möglichkeit" (58).-

Así resulta la paradoja de que el moderno existencialismo habiendo perdido las huellas del "esse" como "actus essendi" siga la misma dirección que el esencialismo más craso (59).-

Es un Leitmotiv de la filosofía de Heidegger el criticar el esencialismo de la filosofía occidental. Sin embargo, el mismo es víctima de es-

te esencialismo: el ser que se revela en la nada, no puede ser sino "contenido" (una cosa, "cosismo") del cual se ocupa y se preocupa el Dasein. Es una nueva caída en el ser formal que en Heidegger permanece en la tesitura del "ser de conciencia" característico del pensamiento moderno.-

Ya en Husserl vemos que la "conciencia" (Bewuss-sein) no puede ser -- concebida como interioridad pura, sino que debe ser comprendida como una salida de sí misma: la conciencia es apertura, es un ordenarse a otro.-

Ahora bien, si es verdadero que la conciencia no es por sí ni para sí misma, que su "ser" es abrirse a otro y ordenarse a otro, entonces es claro que la conciencia no es una cualidad interior que no cambia.-

Por otra parte, no posee contenido propio, sino que se caracteriza -- por aquello a que se abre.-

Quisiéramos acotar que este modo de concebir la conciencia nos recuerda la definición de conocimiento que dá J.de Santo Tomás: "fieri aliud in quantum aliud".-

Pero no es una apertura a la totalidad del todo, (esto sería una re--- flexión absoluta, como la concibe Hegel) sino que esta apertura está "fácticamente" limitada por esto o lo otro. Virtualmente es el todo (ánima est quodammodo omnia), de ella nada queda excluído; pero la reflexión es necesariamente imperfecta.-

Esto nos lleva a hablar dentro de la fenomenología de una conciencia histórica y temporalizante, por una parte; y, por otra, de la "facticidad" (60) y de la"finitud". "Esta facticidad es lo que constituye la "Weltlichkeit der Welt", lo que hace que el mundo sea mundo, como la facticidad del "cogito" no es en él una imperfección, sino por el contrario, lo que me - da certidumbre de mi existencia" (61).-

La apertura es constitutiva del sujeto y del objeto. Sujeto y objeto no solo no se oponen sino que por el contrario se aparecen como trascendentalmente referidos el uno al otro en una que podríamos llamar relación esencial y constitutiva. Los entes son porque yo los pienso; surgen (entspringen) en el cogito; el "yo" surge como con-sciencia (Bewusst-sein) -- del ser.-

Ya vimos que la conciencia se caracteriza por una negatividad a una apertura total (das Nichts nichtet), que de "hecho está destinada a un mundo que no abarca ni posee, pero hacia el cual no deja de dirigirse", puesto que es el "horizonte permanente de todas mis cogitaciones", (In-der--- welt-sein).-

La conciencia se manifiesta realmente a sí misma en el otro, de ahí - que lo que vuelve su negatividad real es la visión que de hecho tiene de las cosas. Al conformar su mundo se conforma a sí misma, de tal modo que la historia de su "mundo" es su propia historia y viceversa: la conciencia, el yo, se define por relación al no-yo fáctico. La conciencia no puede ser definida por sí misma sino que debemos descubrirla como una "con-sciencia" que brota de esto y de lo otro: su "ser" (Sein) es en la medida

del conocer (Bewusst). La conciencia se aparece como "Ek-sistente": como "presencia ante sí y ante las cosas" (Anwessenheit bei sich und bei den Dingen), como "presencia de presencia" (Anwessenheit der Anwessenheit), como un "estar-fuera-de-sí" que es en última instancia un volver a sí (-Bei-sich-sein) porque "intentio est redidio", como un "Dasein que no es sino que existe" (62).-

Así como la comprensión del ser está profunda y esencialmente enraízada, del mismo modo, la esencia del hombre está esencialmente ligada a la "comprensión de los entes. "Verstehen" puede ser traducido por com--- prender: en la medida en que aprehende el ser de los entes se comprende a sí mismo, y en el aprehenderse a sí mismo acontece él mismo y el ser - del ente. Es la "comprensión" del ser lo que caracteriza al hombre: "el hombre es un ser que está inmerso entre los entes, de tal modo que los - entes, que él no es, como el ente que él mismo es, ya devino manifiesto a él mismo". En esto consiste justamente la "existencia" que solo es posible en base a la comprensión del ser. Existencia es por tanto para --- Heidegger comprensión del ser: "Dies Seinsart des Menschen nennen wie -- Existenz, Nur auf Grunde des Seinsverständnis ist Existenz möglich". (-- KM.205). Ya sabemos que Heidegger usa para designar el término correcto de existencia el vocablo "Vorhandensein". A esta existencia la denomina Heidegger trascendencia. El Dasein es un ente cuya estructura consiste - en comprender el ser de los entes y en este comprender "va más allá" (-- trasciende) de los entes Hacia el ser: "lo que es trascendido es precisamente y unicamente los entes mismos y justamente el ente que puede ser y devenir descubierto al Dasein, con lo cual también y justamente el ente, que existe como el mismo" (WG,18). Para Heidegger el "pro-yecto" es comprensión (Dieses Entwerfen -Verstehen- wird nun... KM.212) y "la comprensión" es trascendencia,y trascendencia es la propia existencia del Dasein. Por eso se puede decir que el "Ser-ahí" es en el fondo "ser-ahí-de los-entes", porque su "existir" está esencialmente referido a ellos; --- siendo por tanto dependiente de ellos.Esta misma dependencia y la finitud de su poder sobre los entes y sobre sí mismo, marcan su esencial finitud y al mismo tiempo rezumando algo de la dialéctica hegeliana, su interno dinamismo. La indigencia (Nichts) es el dinamismo de la existencia. La "necesidad de comprender lo impulsa a ex-sistir extáticamente vuelto hacia los entes y hacia la finitud de los entes. Por eso "el ser de los entes es absolutamente, sólo comprensible -y en esto yace la más profunda finitud de la trascendencia- si el Dasein en el fondo de su esencia - se mantiene dentro de la nada" (KM.214.). Esto nos permite entender lo - que significa existencia: "Existenz ist als Seinsart in sich Endlichkeit und als diese nur möglich auf dem Grunde des Seinsverständnis" (KM.206.). Este modo de pensar está intimamente vinculado al modo de pensar hegeliano""en efecto, para Hegel el ser es la esencia y viceversa (das WEsen ist Sein) y la esencia es antetodo existencia. De ahí que Hegel puede decir que la esencia es la aparición (Erscheinung); lo cual es la forma externa de ontologización de la realidad del fenómeno, como se encuentra hoy por ejemplo, en Heidegger" (C.Fabro la dialéctica p.108;cfr Hegels Begriff der Erfahrung, en Holzwege, p.105).-

A Heidegger no le ha bastado el vocabulario "racionalista" de Husserl

y ha empleado términos múltiples para caracterizar el devenir del ser, que riendo tomar la experiencia humana en su totalidad, y no sólo en su perspectiva cognoscitiva. De ahí que nos hable de Dasein, Ek-sistenz, Verhalten, Sorge. Evidentemente el término Bewusstsein le resulta muy estrecho.-

Pero de que no ha superado la actitud idealista es testimonio favorable el que de él da M.Ponty cuando asimila la filosofía de Heidegger a la de Husserl: "Lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica lo es de una filosfía existencial: In-der- Welt-sein de Heidegger no aparece sino sobre el fondo de la reducción fenomenológica (63).-

Heidegger afirma con insistencia, en obras del así llamado segundo período, que el ser no es producto del pensamiento: "pero el ser no es ningún producto del pensamiento (Aber das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens). Sino que por el contrario el pensamiento esencial (das wesentliche Denken) es un acontecimiento (Ereignis) del ser" (64); y que el mismo ser es en su verdad, la cual pertenece al ser (65). Pero estas afirmaciones chocan con la siguiente: "lo que anonada en el ser es la esencia de lo que yo llamo la nada. Por tanto, porque piensa el ser, el pensamiento piensa la nada" (66). "El ser mismo es por esencia finito..." (weil das Sein selbst im Wesen endlich ist") (67).-

En el contexto hegeliano en el cual se mueve Heidegger, esto viene a significar, lo que explícitamente dice el mismo Heidegger, que "el anonadar se muestra en el mismo ser y de ningún modo en la realidad propia del hombre, en cuanto esto es pensado como subjetividad del yo cogito. La realidad humana (Da-sein) no anonada (nichtet keineswegs), en cuanto el hombre cumple como sujeto el anonadamiento, como sujeto en el sentido de rechazo, sino que el ser-ahí (del hombre) anonada en cuanto él mismo pertenece a la esencia del ser, como siendo la esencia en la cual el hombre existe (worin der Mensch eksistiert) (68).-

Es el ser mismo que es por esencia finito, siendo para Heidegger, como para Parménides, el ser el fundamento del pensar originario.-

El ser, como en la filosfía moderna gravitada por el principio de inmanencia, se resuelve en el "ser de conciencia". Aparentemente Heidegger en su segunda etapa quiere hacer converger la conciencia hacia el ser. Pero puesto que el ser es entendido como "presencia a la conciencia existente que es el hombre", se trata de un ser que es, como en Husserl, un "ser presente a la conciencia", aunque no sea un producto de la conciencia como en Kant. El ser sólo alcanza la categoría de acto en la medida que es fenómeno, esto es dentro de la relación del "mundo" a la conciencia. Como la conciencia es esencialmente finita, el ser (fenómeno) es también finito. Se ha invertido la relación de Hegel, por lo cual aquello que para Hegel era el infinito, es para Heidegger el finito por excelencia.-

Con todo, el contenido del ser permanece el mismo: "Sein für Anderes". El Dasein es su para otro, que es el devenir lo otro. El proceso de la verdad es el proceso del Sein y del Dasein, es un proceso que se cumple en "la apertura al infinito".-

Como la filosofía de ambos filósofos alemanes se encuentra impostada en el principio de inmanencia o principio de conciencia, tanto para Hegel como para Heidegger la verdad del ser del ente es dada como "experiencia -

del ser mismo". Se diferencian sólo en el método por el cual quieren "--fundar" (gründen) la posibilidad de una tal presencia como experiencia, que es lo que constituye el ser del ente.-En cambio, para S.Tomás, lo --que inmediatamente se hace presente al entendimiento (y lo constituye - trascendentalmente tal) es el ser, para lo cual el Aquinate asume la fór mula de Avicena: "Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens" (69).-

Para el Aquinate el hombre da, como intérprete del ser, sentido al ser creado como ápice y "akmé" del mismo: "Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo alia autem propter ipsam", de ahí que "homo est finis totius generationis" porque el hombre es una sustancia - con la peculiaridad de ser "comprehensiva totius entis" (70).-

Para Heidegger, en cambio, en el Da-sein "aparece" el Sein. Sólo en el hombre, en la "Spontaneität des Denkens" (71) "west" (habita, se desarro lla) el Sein. La verdad deviene en el hombre y depende ontológicamente - de él (72). En esto concuerda con Hegel; solo difiere de él en que este devenir es "fáctico" y esencialmente finito (73).-

Lo que resulta más paradójico todavía es que se quiera conjugar este esencialismo (mal denominado existencialismo) con la doctrina de S.Tomás.-

Hoy en día se procura elaborar una teología "existencial" que mira - el hombre orientado hacia la posibilidad de captar la revelación de Dios, en la cual posibilidad "recién logra el hombre desarrollar totalmente su esencia" (74). Pero en esto debemos coincidir con Lakebrink, quien dice claramente que "este existencialismo vive todavía del trascendentalismo de Kant, que ha hecho un principio del concepto de la posibilidad de la experiencia" (75). La supresión del esse ha llevado a la reducción del - ser a un concepto abstracto, y, la existencia, o bien es suprimida, o --bien reducida a la categoría occidental de relación: el sistema de las - relaciones (Welt) es el principio (Grund) del ser.-

Gustavo Siewerth ve toda la desgracia de la metafísica en la conceptualización del ser. El indica precisamente que santo Tomás, las más de las veces, habla de una "conceptio entis", pero no de un "conceptus en--tis" (76).-

Pero esto no basta para indicar el principio de la desvirtuación de la metafísica del Aquinate. Hay que buscar más hondo para encontrar el - pensamiento de santo Tomás. "St.Thomas ne s'est pas arreté a l'ens, a --l'étant, il est allé droit a l'esse, a l'acte d'etre (dommage); je l'ai deja noté que Heidegger n'ait pas pu voir ca" (77).-

III.- <u>De la Ousía al Ens-esse</u>.-

Procuremos por tanto apropiarnos de la concepción tomista del esse - como piedra fundamental de la metafísica tomista.-

Toda concepción del esse tomista debe partir del principio y núcleo de la metafísica del Aquinate de que "Nomen entis nullo modo sumitur ab aliqua relatione sed ab esse quod absolutum est simpliciter in divinis" (78): esto quiere decir que el principio formal del ser lo constituye el esse. De ahí que la pregunta central de la metafísica quede disparada so bre el núcleo del ser cuando nos preguntamos por el esse: "Ens ab esse -

dicitur".-

¿Qué entiende santo Tomás por esse? Esta es la pregunta que ahora nos ocupa.-

Para comprender el esse del Aquinate hay que partir de la comprensión del concepto de οὐσία de Aristóteles y sobrepasarlo. οὐσία ha tenido en Occidente una mala traducción, y en esto podemos coincidir con Heidegger, - pero no siempre una mala interpretación.-

Para S.Tomás οὐσία es ens, y ens de ningún modo significa algo estático, pués no sólo "unum-quodque est ens in quantum est actu", sino que ser en acto es ser, de algún modo por lo menos, un acto segundo, es obrar: "-Unumquodque operatur in quantum est ens, eo igitur modo unicuique competit operari quo sibi competit esse (79).-

1.- Ontología como Ousilogía.-

Pero veamos antes qué significó οὐσία para el Estagirita. Para Aristóteles fue la filosofía primera la ciencia por antonomasia, Ciencia (ἐπιστήμη) vocablo derivado de (ἐπι-ἵστημι : estar-sobre) porque le permite a un espíritu atento, fijo sobre su objeto, cabalgar sobre el εἶδος que gobierna la "phýsis". Se trata de poseer el principio (ἀρχή) de la necesidad interna de las cosas, y no su precisión "objetiva", como se propone - el científico moderno.-

La episteme se pregunta por el ser de las cosas. De ahí que, cuando - la pregunta disparada sobre el ser alcanza al "ser en cuanto ser", la --- ciencia ha alcanzado el núcleo de su objeto (80). Este ser (ὄν) para el - Estagirita no es otra cosa que la οὐσία . La pregunta queda planteada sobre el significado de la οὐσία aristotélica: la pregunta desde antiguo hecha y siempre repetida es "qué es el ser" (τί τὸ ὄν) y esto es según Aristóteles lo mismo que preguntarse qué es la substancia (τοῦτο ἐστι τίς ἡ οὐσία) (81).. De modo que Aristóteles ha establecido expresamente que la cuestíon "qué es el ser" puede ser planteada en términos de "qué es la -- substancia". Esto es lo que lleva a decir a un comentador contemporáneo - de Aristóteles que "the meaning of Aristoteles'onthology is therefore an' ousiology'" (82).-

2.- Exégesis heideggeriana de la Ousia.-

Quien en nuestro tiempo ha vuelto a plantear el problema de la οὐσία - en Aristóteles, no tanto como problema exegético-histórico, cuanto como - problema filosófico, es Martín Heidegger. Procuremos ganar en su planteamiento un "status quaestionis" para nuestro problema.-

"El ser del ente estriba en la entidad (Seiendenheit). Pero ésta - la οὐσία - la determina Platón como idea, la determina Aristóteles como ἐνέργεια (83). El uso de οὐσία viene a designar algunas veces phýsis, la esencia del ser, la entidad en su totalidad (Met.IV, 3), la entidad en un dominio particular del ser, que tiene en sí la "fuente del movimiento'" (-- Phys.II, 1, 192 b 14) (ἀρχὴ κινήσεως) (84).-

Esta φύσις principio (ἀρχή) de la movilidad es la entidad (οὐσία) misma, por la cual los entes toman su"estado" (ὑπόστασις) o yacen (ὑποκείμενον) en la presencia que llamamos ocultamiento y presencia contínua: "ständige Anwesung" (85).-

El Estagirita explana luego οὐσία por ὑποκείμενον , que según Heidegger implica la misma ambigüedad que ὄν puesto que puede ser interpretada ya co

no ser (Sein) ya como ente (Seindes); ya como ὑπόστασις (In-sich-Stehen) - sustancia, ya como ὑποκείμενον (Vorliegen: Subiectum) (86). De este modo οὐσία es una especie de φύσις y viceversa es la φύσις como principio de movimiento una especie de οὐσία: "la physis debe ser concebida οὐσία como un modo modo determinado de presencia (Art und Weise der Anwesung) (87).-

Este modo de concebir la sustancia nos vincula al pensamiento platónico. Heidegger resume al final de este comentario su pensamiento sobre la φύσις-οὐσία de la siguiente manera: "Puesto que φύσις en el sentido de la - 'Física' es un modo de la οὐσία, y por qué οὐσία en la esencia (Wesen) proviene ella misma de la φύσις proyectada sobre el principio, por esto es -- propio del ser ἀλήθεια y por esto se devela como un carácter de la οὐσία - la presentación en lo abierto de la ἰδέα (Platón) y del εἶδος κατὰ τὸν λόγον (Aristóteles), y por esto en la esencia (im Wesen) de la κίνησις deviene visible a esto último como ἐντελέχεια y ἐνέργεια " (88).-

Para Platón el ser es concebido como idea (ente): sólo la idea es el ente que verdaderamente es (ὄντως ὄν). El mundo de los sentidos es el mundo de la δόξα, del parecer, del μή-ὄν. Así deviene posible distinguir en estos entes el hecho de que son absolutamente, del ser lo que son a través de la participación en las ideas (89).-

Aristóteles mira en cambio la οὐσία en relación con lo singular, lo -- cual pertenece, según Heidegger, a la experiencia originaria griega. Sin embargo, no pierde su contacto con la interpretación esencialista de la - filosofía platónica: "ἐνέργεια, ἐντελέχεια, ὄν dice tanto como ἐν τῷ εἴδει εἶναι" (90). Al darse con todo una valorización de lo concreto, al ser entendida οὐσία como ἐνέργεια surge la ambigüedad en el sentido de οὐσία -entitas, y de esta ambigüedad emerge la dicotomía "quod sit"-"quid sit".-

En el caso del "ens móbile" su entitas (ἐν-τελ-έχεια) es concebida como el reposo que viene después del movimiento, pués el movimiento acumulado alcanza su plenitud en el fin del movimiento.-

Una vez alcanzada una cierta plenitud del movimiento, es "obra" (ἔργον): su "entitas" consiste en "llegar-a-la-presencia", en su irradiar, en la irradiación de la idea, como ἔργον que "obra". ἐνέργεια, ἐντελέχεια dice tanto como "estar en la idea".-

De este modo el "ser de los entes" (οὐσία) consiste para Aristóteles en su ἐνέργεια. Y esta οὐσία-ἐνέργεια es entendida por Aristóteles (Cat. V, 2, a 11 ff.) en un doble sentido: a) primeramente como ente singular - concreto en su individualidad (este hombre); b) secundariamente como refulgencia en virtud de la cual los entes singulares abren sus semblantes resplandecientes para ser vistos como "lo que son" como esencia-idea, como "quidditas entis".-

Si el primer término connota la existencia (quod sit), el segundo connota la esencia (quid sit). En ambos casos significa οὐσία "la presentificación" del ser: "qué-es (Das-sein) y lo-qué-es (Was-sein) se revelan como modos de hacerse presente, cuyo rasgo principal es la ἐνέργεια " (91).-

El término οὐσία está en Aristóteles íntimamente vinculado no sólo a - ἐνέργεια sino también a ἐντελέχεια. "Al comienzo de su historia el ser se ilumina como un brotar (Aufgang: physis) y descubrirse (Entbergung: ἀλήθεια). De aquí llega a la característica de presencia (Anwesenheit) y constancia (Beständigkeit) en el sentido de permanencia (Verweilens)" (92).-

La sustancia se presenta como la obra (ἔργον) que permanece en el reposo de la presencia que se revela. No es el término de un esfuerzo ni el resultado de una actividad, sino que "ἔργον designa ahora el modo del presente (die Weise des Anwesens). La presencialidad (Anwesenheit), οὐσία dice por lo tanto ἐνέργεια", la cual a su vez dice ἐντελέχεια como un "poseerse-en-el-fin". Podemos traducir esta concepción de la sustancia como "el ser en la presencialidad" (das Wesen in der Anwesenheit). "ἐνέργεια, ἐντελέχεια, ὄν dice tanto como ἐν τῷ εἶδει εἶναι". La ἐνέργεια es la οὐσία (Anwesenheit) del τόδε τι, del en cada caso éste o aquél" (93).-

Esto nos coloca ante la relación de Aristóteles con su maestro Platón, y con el paso histórico que representará la traducción de ἐνέργεια como "actualitas" que luego lleva a concebir la οὐσία como sustancia.-

Heidegger rechaza la difundida opinión de que "Aristóteles transformó las 'ideas' en 'formas' y esas 'formas' las pensó como 'energías' y 'fuerzas' que habitan en el ente".-

Heidegger sostiene que "Aristóteles no planta las ideas (como si fueran cosas) en las cosas individualizadas, sino que él piensa por primera vez lo que en cada caso individualizado (das je Geeinzelte) como lo que en cada caso permanece (das Jeweilige) (94), y piensa su permanencia como la perfecta forma de estar presente, y, más aún, de estar presente del εἶδος mismo en su presente exterior de su indivisible, esto es, no más deviniente aspecto (herkünftigen Aussehen) (ἄτομον εἶδος). La propia esencia del ser, lo presente (das Anwensen), que Platón piensa como lo ποίησον en la ἰδέα, la concibe Aristóteles como τόδε τι como la ἐνέργεια" (95).-

Al incluir lo individual en el estar presente (in das Anwesen) piensa en realidad Aristóteles de un modo más griego que Platón, y "más de acuerdo con la esencia del ser". Esto le ha permitido pasar de la οὐσία como ἰδέα a la οὐσία como ἐνέργεια, de tal modo que "el εἶδος permanece como subordinada presencialidad en el contenido esencial del estar presente del presente" (96).-

Volvemos a recuperar lo dicho en una proposición anterior de Heidegger: "al comienzo de su historia el ser se ilumina como brotar (Aufgang: phýsis) y como des-cubrimiento (Ent-Bergung: ἀλήθεια). De allí en adelante viene a parar al cuño de presencialidad y constancia en el sentido del permanecer (von Anwesenheit und Beständgkeit in Sinne des Verweilens) (οὐσία)" (97).-

El ser de los entes (οὐσία) consiste para Aristóteles en su ἐνέργεια. Esta οὐσία puede ser entendida, según aparece en Categorías V, 2 a 11 ss., primeramente como un ente concreto singular en su individualidad (este hombre); secundariamente aquella refulgencia en razón de la cual, los entes singulares abren su semblante para ser vistos como "lo que son" (quidditas, entes).-

"La presencialidad (Anwesenheit) en sentido de primer rango es el ---Sein, que se expresa: en el "que-es" (Dass-sein), la existencia. En el segundo rasgo es la presencialidad, el Sein, al cual remite la pregunta τί ἐστι: "lo-que-es", la essentia". En la οὐσία pensada como ἐνέργεια aparecen los dos aspectos característicos del ser en la filosofía occidental: la esencia y la existencia: "Dass-sein und Was-sein enthüllen sich als Weisen des Anwesens, dessen Grundzug die ἐνέργεια ist" (98).-

"El ὅτι ἐστί y el τὶ ἐστί nombra los modos del estar presente (Anwesens) en tanto en ellos el presente está presente en la permanencia del ente -- que permanece (des Jeweiligen) o si no mira hacia atrás en el puro mostrar se del aspecto" (99).-

3.- De la Enérgeia a la Actualitas.-

οὐσία-ἐνέργεια continúa su historia el pensamiento occidental. ἐνέργεια traducida al latín por actus, que en su expresión abstracta se transforma - en actualitas. Aristóteles entiende ἔργον (cuya estructua es ἐνέργεια) como lo que brilla y ofrece su rostro para ser mirado: "Sein ist Anwesenheit als Sichzeigen des Aussehens" (100). Pero, al pasar al latín, ἔργον es concebido como algo producido o logrado como término del obrar: "La ἰδέα pasa a ser idea, y ésta pasa a ser representación. La ἐνέργεια se transorma en - actualitas y ésta en realidad (Wirklichkeit)". "La historia del ser se revela por eso en primer lugar en la historia de la ἐνέργεια , que más tarde va a llamarse actualitas y existentia, realidad (Wirklichkeit) y Existenz". Los latinos conciben el ἔργον como el término de una actividad operativa: "la esencia de 'la obra' (Werkes) no es más la 'operidad' (Werk-heit) en el sentido de un especial proceso de llegar-a-la-presencia (Anwesens) en lo libre (el dominio de lo abierto) sino la realidad de algo real (die -- 'Wirklichkeit' eines Wirklichen) que domina en el obrar y que se incorpora en el proceso del obrar. El ser se ha transformado (partiendo de la esencia de ἐνέργεια) en actualitas" (101).-

Pero la actualitas (acto) implica actividad (agere) y Heidegger encuentra una estrecha correlación entre el ser-como-actualitas y la noción de causa.-

Hay un estrecho juego de palabras que lleva fácilmente de Wirklichkeit (realidad) a Wirken (obrar) y a causa como "Ur-Sache" (cosa principio del Wirken).-

El ser de los entes concebido como actualidad hace que el ente pueda serlo en la medida en que es actual. En términos de actualidad surgen entonces las nociones de "esse actu" (existentia), que debe distinguirse de "esse potentia" entendido como essentia, e incluso la noción de necesidad como vinculada a la potencialidad. Mientras que para Aristóteles esencia y existencia son dos modos diferentes de acontecer del proceso del ser en los entes, al transformarse ἐνέργεια en actus, el proceso del ser viene a - ser interpretado exclusivamente en términos de existencia.-

Esto abre un nuevo camino en el proceso del ser, y nos revela la im-- portancia de la "causa incausada" como acto puro y pura Existencia (ipsum esse). Veamos cómo lo expresa textualmente Heidegger: "Esse, a diferencia de essentia, es esse actu. La actualitas es causalitas. El carácter de -- causalidad (der Ursachecharacter) del ser como realidad (Wirklichkeit) se muestra en toda su pureza en aquel Ente que en el más alto sentido llena la esencia del ser, pués es el ente, que no puede dejar de ser. Pensado - 'teológicamente' este ente es Dios" (102).-

Los conceptos de acto, existencia, causa, se han conjugado mutuamente para presentarnos a Dios como el más elevado ente-causa: "el más alto ente es pura y contínua realización (Verwirklichung), acto puro" (103).-

La ἐνέργεια de Aristóteles (que todavía conserva trazos de la experiencia originaria del ser como ἀλήθεια -des-ocultamiento- es traducida por ac

tus-actualitas. El "acto" tiene el significado de "resultado" de una actividad del hacer (agere): es la obra (ἔργον) como término de un esfuerzo, y no más como el brillar del ser en el ente. Se ha perdido el sentido de ἐνέργεια . Un ser genuino es el "esse actu" y el ser mismo viene a significar existencia. Notemos de paso que existencia dice "esse actu" y no "esse ut actus". La οὐσία desaparece en la pura actividad (actualitas) de la causa incausada (Ur-Sache).-

"Die ἐνέργεια ist die οὐσία (Anwesenheit) des τόδε τί Jeweiligen Dieses und jeweiligen Jenen" (la ἐνέργεια es la οὐσία (presencialidad) del τόδε τί , de ente-que-dura como este, y que dura como aquel) (104).-

Acotemos para terminar con la interpretación de Heidegger que "Aristóteles concibe lo permanente y lo que yace-delante (Vorliegendes) como algo que de algún modo está en reposo (Ruhendes). El reposo (die Ruhe) - se manifiesta como carácter de la presencialidad (Anwesenheit). Reposo - es una manera caracterizada de la movilidad. En el reposo se ha realizado (vollendet) el movimiento" (105). Si queremos ubicar este pensamiento, diríamos que para Heidegger, Aristóteles no ha alcanzado el nivel del -- ser. La οὐσία objeto de su investigación, τὸ ὄν ἢ ὄν , objeto de su epistemé no pasa de ser el "ens mobile" objeto de la física. En última instancia comenzó en Aristóteles lo que se consumó en la escolástica: "la pérdida del ser", la transformación de la metafísica en una física.-

4.- Substancia como Parousia - Anwesen.-

Heidegger intenta recuperar el significado primigenio de sustancia, para lo cual recurre a derivaciones filológicas que tienen una vaga semejanza en el griego y en el alemán. οὐσία significa originariamente "presencia" o manifestación, encontrando su pleno significado en παρουσία . - "La habitual carencia de pensamiento traduce la palabra por 'sustancia', falseando así todo el sentido. Tenemos en alemán una expresión semejante en la palabra An-wesen (presencia). Con esto nombramos nosotros una propiedad de campo cercado. Todavía en tiempo de Aristóteles se usa οὐσία en ese sentido y en el sentido filosófico. Etwas west an: algo está presente surgiendo. Está en sí y se presenta así. Es. "Sein" significa en el - fondo para los griegos presencialidad (Anwesenheit)" (106).-

Aristóteles mantiene todavía el significado de οὐσία como ἐνέργεια ; así ha pensado la "presencia de lo presente" (die Anwesenheit des Anwesens) no desde "la objetividad del objeto de la proposición" (Gegenständlichkeit des Satzgegenstandes), es decir no desde el ὑποκείμενον , pues ya concebía la sustancia como παρουσία , porque "percibía el ente como lo ya dado a la predicación, esto es, como lo descubierto que está presente en cada momento". Sin embargo, aunque la οὐσία pensada como ἐνέργεια "sigue separada por un abismo de la actualitas del actus purus de la escolástica medieval", con todo, la distinción de sustancia primera y segunda abre un camino a la distinción de esencia y existencia y por allí al "olvido del ser" (Vergessenheit des Seins) (107).-

Heidegger quiere ver en οὐσία el originario τὸν que significaría "el - presente del estar presente" (das Anwesend des Anwesenden), y el "ἐστί que corresponde a la pretensión del ser anterior a la distinción de primera y segunda οὐσία , de esencia y existencia" (108).-

Esta exégesis heideggeriana de la concepción del concepto de sustancia

en Aristóteles nos abre una nueva perspectiva sobre el concepto aristotélico de οὐσία y nos permite una mejor comprensión.-

5.- Excursus crítico.-

Sin embargo antes de proseguir con la indagación del concepto de sustancia en Aristóteles para descubrir lo propio de la posterior investigación, no podemos dejar de hacer una breve referencia crítica a la exposición heideggeriana.-

Como es ampliamente sabido, las derivaciones filológicas de las cuales Heidegger hace tan amplio uso, carecen en general de una base científica, y de aceptación entre los lingüistas quienes las consideran arbitrarias y hasta ingenuas.-

Esto lo podemos encontrar reflejado también en el problema referente al concepto de ὄντα y οὐσία . "En el lenguaje jurídico de los oradores áticos, se encuentra con frecuencia ὄντα como lo que es propiedad de una persona, como un equivalente del nombre οὐσία , en frases como τῶν ὄντων ἐκβάλλειν ο ἐκπίπτειν τῶν ὄντων .-

No tenía en la antigüedad ningún sentido filosófico y más bien sugiere "las pertenencias" o "bienes", o lo que perciben nuestros sentidos como objetos, las cosas individuales que no existían en el pasado ni existirán en el futuro pués están sujetas a la γένεσις-φθορά (109). Por otra parte podemos agregar con Alfonso De Waehlens que (Heidegger) "...permanece fiel a este rito que se obstina en tener la sustancia por un substrato cerrado y rígido:" "Que un Heidegger indentifique este mito con la noción de sustancia de la escuela, esto es para nosotros un misterio impensable" (110).-

Este breve excursus crítico, quiere llevarnos a plantear el problema de que la filología de ningún modo basta para decidir cuestiones de pensamiento; y mucho menos cuando, cuando como en este caso, está dirigida unilateralmente a construir una historia de la metafísica como si ésta se hubiera reducido al pensar representativo y calculador (111). Esta acotación crítica nos hace retroceder para buscar el concepto aristotélico de οὐσία fuente de la concepción del esse tomista como núcleo formal del ser: "ens ab esse dicitur".-

6.- Ser como "Substancia" en Aristóteles.-

Cuando queremos referirnos al concepto aristotélico del ser debemos vincularlo a su concepto de sustancia. ¿Qué es sustancia?.-

Si por una parte esta sustancia comporta una referencia al ὄντως ὄν de Platón y a su concepción del mundo permanente de lo νοητόν y de la epistéme; por otra parte, se abre una amplia perspectiva hacia la οὐσία como núcleo distinto y capaz de subsistir. "El ser se toma en muchas acepciones..., pero entre tantos y tan numeroso sentidos del ser es claro que el ser en sentido primario, es la esencia (ὄν τὸ τί ἐστί), que indica precisamente la sustancia (σημαίνει τὴν οὐσία)", esta categoría que dice el ser simpliciter (ὂν ἁπλῶς) es el fundamento (ὑποκείμενον) de todas las otras categorías y se identifica con el individuo (τοῦτο δ'ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ κατὰ τὸ καθ'ἕκαστον) (112). Podemos precisar más diciendo con el Estagirita que la sustancia significa una realidad individual y concreta (ἡ οὐσία ἓν τι καὶ τόδε τι σημαίνει) (113), y esta realidad concreta es "principio y causa" (οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία) (114).-

El ser de la sustancia connota siempre lo que es en el pleno sentido de la expresión (τὸ καθ' ἕκαστον) (115), "aquello que es el ser en ante - todo, no un determinado modo de ser sino el ser tomado en sentido absoluto (ὂν ἁπλῶς) (103). "Es pués evidente que por esta categoría son todas - las demás" pués la esencia se dice primariamente de la sustancia (πρώτως μεν και ἁπλῶς), y secundariamente de los accidentes, los cuales no respon den plenamente (ἁπλῶς) a la noción de 'lo que es'; y son seres por relación a la sustancia (πρός ἕν) (117).-

La οὐσία no es por tanto ser en otro (la realidad del accidente es en última instancia la que participa de la οὐσία), no es predicable de otro sujeto (no se trata de las ideas platónicas) sino que es un ser-sujeto en el cual y por el cual es toda la realidad (118): la realidad de los otros entes es su realidad. No debe con todo la sustancia ser entendida simplemente como un substrato y soporte estático de los accidentes. La sustancia es ante todo ἐνέργεια . Lo que caracteriza la sustancia es ser principio de cambio, de ahí que a la sustancia considerada como principio de -- cambio la llame el Estagirita "φύσις". "Pués la sustancia es principio y causa" (ἡ οὐσία ἀρχὴ και αἰτία τίς ἐστι') (119).-

"El acto (ἐνέργεια) es el ser (τὸ ὑπάρχειν , el ser como ser principio) de una cosa..." (120). Esto es lo que lleva a decir a Gilson que estamos ante una concepción existencial no desarrollada. "Es característico del - realismo de Aristóteles, el que, plenamente consciente del carácter irremediablemente 'dado' del ser actual, no haya estado tentado sin embargo - de expulsarlo de su filosofía. Esto permitirá más tarde a concepciones auténticamente existenciales del ser injertarse en su ontología, no solamente sin traicionar su intención primera, sino más bien, dándole el pleno - alcance, que con pleno derecho poseía" (121).-

Si el cambio es un dato empírico originario, con mayor razón lo es el acto, fundamento ontológico de la OUSÍA y por ende de toda la metafísica aristotélica. Volvamos a recordar que OUSÍA es "principio y causa". Causar es obrar y obrar es para Aristóteles estar en acto. Ser sustancia, - por ende, es por antonomasia estar en acto, porque siendo el acto el principio del ser, sin acto no hay sustancia.-

Las simples abstracciones de Platón no pueden ser principio del obrar, porque las ideas "no son para esos seres las causas de ningún cambio" (-- 122).-

Y no pueden ser principio de cambio porque no están en acto. Causar - es obrar y obrar es estar en acto segundo; de modo que la primera y más - fundamental condición del obrar es ser. Lo abstracto en cuanto tal no es ser ni acto. De ahí que diga Aristóteles que "tanto en el logos como en - la sustancia es anterior el acto (πρότερα ἐστὶ ἡ ἐνέργεια και λόγῳ και τῇ οὐσίᾳ) (123).-

Si por una parte el Estagirita concuerda con Platón en afirmar que cada ser es tal (καθ' αὑτό) por su quiddidad (τὸ τί ἦν εἶναι), de tal modo - que "lo que la cosa es" "pertenece en primer lugar y de modo absoluto a - la sustancia" (και τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρχει πρώτως μεν και ἁπλῶς ἐν τῇ οὐσίᾳ) (124); por otra parte, esta OUSIA sólo alcanza el grado de ser en cuanto que está en acto y está en acto como principio del obrar, esto es como causa. En esto la OUSIA concuerda con la "phýsis" en cuanto ésta es

"fuente originaria" del movimiento" (ἀρχὴ κινήσεως) (125).-

Sin embargo, una profunda dualidad gravita aún en las entrañas del pensamiento metafísico del Estagirita, que llevará posteriormente al Aristotelismo por derroteros idealistas platonizantes, hacia lo que Heidegger llamará en nuestros dias con el tono profético, tan caro a los filósofos alemanes, "Vergessenheit des Seins". La ontología platónica vuelve por sus fueros. Parecería que esta versión idealista fuera una proclividad innata de la mente humana, una "Bedürfnis" en el sentido kantiano. La OUSIA aristotélica tiene una ambigüedad congénita, pués el individuo se reduce a ser un mero sujeto del universal.-

Esta vertiente del aristotelismo es la que se manifiesta en la actitud científica del Estagirita que busca en cada caso individual la manifestación de una ley universal o del universal. En este sentido podríamos decir que la physis se manifiesta (φύσ.) en el individuo.-

Tal vez aquí se encuentre la razón metafísica de la clásica incomprensión de Aristóteles para la historia, a pesar de su preocupación por lo individual, y el posponerlo al arte a causa de que el historiador "narra lo sucedido y el otro lo que puede suceder. Por lo cual la poesía es más filosófica (σπουδαιότερον) y elevada que la historia, pués la poesía refiere más bien lo universal, la historia en cambio lo particular" (126).-

Vemos como esta concepción está profundamente gravitada por un acercamiento entre "lo que es el ser", el "poder ser", el "ser" y la ciencia. Con el tiempo llegará a decir Wolff que la ciencia es de los posibles, porque ser es poder ser.-

Queda planteado en un plano superior el problema de conciliar las exigencias del universal con las de lo individual concreto; pero, en el fondo, a pesar de la profunda inclinación del Estagirita por lo concreto, queda lo concreto al margen del conocimiento intelectual, porque es desvalorizado ontológicamente.-

La solución que parece insinuarse es reducir lo individual concreto a una condición "sine qua non" del ser, a ser el "lugar-del-ser", el sujeto que encierra el universal, a ser ὑπό-στασις como base del universal, y de este modo en él "yacer-debajo" (ὑποκείμενον) cumpliría su función de permitir manifestarse (φαίνει) a lo universal (τὸ καθόλου) que sería el verdadero ser (ὄντως ὄν).-

OUSIA sería "phýsis", pero una "phýsis" que no sería "ἀρχὴ κινήσεως", que no se derivaría de φύσιν sino como quiere más bien Heidegger de φαίνει : un manifestarse (fenómeno) de la naturaleza universal. El sujeto que sustenta lo universal no tendría otra solución ontológica que permitirle existir, que permitirle ser "extra causa et extra nihilo". No es el εἶναι lo que caracteriza al ser sino el τὸ τί ἦν εἶναι : el individuo "ex-iste" pero en realidad sólo el universal "es". El problema del esse no queda siquiera planteado. En el fondo la OUSOLOGIA aristotélica habiendo comenzado preguntándose por el existente termina siendo una filosofía de la esencia (127). Comienza ciertamente con el existente, pero lo aborda de tal manera que la existencia misma deja de ser problema. De ahí que para Aristóteles tampoco tenga sentido plantearse el problema del origen del ser, pués la OUSIA es la quiddidad, y lo "que es", es

decir, lo que por definición existe. La quiddidad se confunde pués con la OUSIA, lo único que puede hacer que una cosa sea es aquello que hace que una cosa sea lo que es, esto es su forma. Estamos ante el célebre principio aristotélico: "Forma dat esse".-

Veamos dos textos, a este respecto iluminadores de la posición del Estagirita, que, para decirlo en términos tomistas, todavía no alcanza la esfera trascendental del esse sino que permanece en el ámbito del ens-OUSIA.-

"Llamo forma a la quiddidad de cada ser y a la sustancia primera" (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι, ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν)(128).-

Por otra parte, siempre en el orden predicamental "la causa del ser para todas las cosas es la sustancia" (τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία)(129).-

No debemos entender la diferencia entre Platón y Aristóteles de un modo superficial creyendo que el Estagirita baja el εἶδος a simple elemento de la esencia. Ya hemos visto con Heidegger que "Aristóteles no ha transformado (umgedacht) las ideas en formas, para luego concebir a éstas como "energías" y "fuerzas" que habitan en el ente" (130). Sino que muy por el contrario la forma es concebida por Aristóteles más intensamente como acto que por Platón y esto "primeramente en cuanto la forma es el acto concreto inmanente al"Sínolon", forma formante e informante; después, y en consecuencia, en cuanto que es ella, en cuanto forma informante, que eleva la materia al propio rango ontológico" (131).-

El mismo problema de ambigüedad queda transferido al concepto de causa. Si la OUSIA debe ser entendida como actus, como "principio y causa del movimiento", si actus implica agere, y agere dice causa, surge la pregunta qué entiende Aristóteles por causa, y sobre todo por causa eficiente como principio del movimiento (τὸ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως). Aquí parecería que la forma debería ser principio del movimiento como es principio del ser. De este modo, toda causa vuelve a reducirse a la OUSIA, o a la esencia.-

Creemos que uno de los malentendidos de la historia de la filosofía, es el pensar que el principio aristotélico "quidquid movetur ab alio movetur" (πᾶσα τὰ κινούμενα ὑπὸ τινὸς κινεῖται) (132), puede alcanzar el orden trascendental alcanzar el esse subsistens. El motor inmóvil de Aristóteles está en el orden ontológico del demiurgo de Platón. "El primer motor inmóvil de Aristóteles es la sustancia primera, causa de la sustancialidad de todas las demás sustancias, y por consiguiente, causa de su mismo ser en cuanto sustancia; pero si es causa de lo que el mundo es (quid sit), no lo es de que el mundo sea. La OUSIA desexistencializada de Aristóteles, no permite resolver los problemas de la existencia; y en la medida en que la causalidad eficiente implica un problema de existencia, ni siquiera permite dar una interpretación adecuada de este género de causalidad" (133). Como veremos más adelante, la causalidad trascendental como "principio positivo que comunica el ser a otro", sólo puede ser interpretada desde el concepto de esse, acto de todos los actos, y en términos de participación.-

El τὸ ὄν -ens de Aristóteles pone el acento casi exclusivamente sobre

la OUSIA que ha sido traducida al latín por entitas como presencia - sustentiva del infinitivo ser. De ahí que la metafísica de Aristóteles sea fundamentalmente una ousiología. La entitas como forma abs--- tracta del ens indica la emergencia de la esencia en la determina--- ción de su contenido propio.-

A diferencia del ser parmenidiano, que es indeterminado y al mismo tiempo afirmación absoluta, el ser del Estagirita no es un "absoluto constitutivo" sino un "absoluto normativo". De ahí deriva que - el ser de la OUSIA aristotélica sea siempre de algún modo un abstracto y algo ficticio, ya porque se da en un sujeto que es determinado por un predicado, ya porque este sujeto no está en sí mismo sino en un otro que es la esencia entendido como sustancia primera o segunda.-

"La realidad es que Aristóteles, afirma Cornelio Fabro, pasa del ente a las formas del ser, saltando el ser, cuya mediación es sustituída por la técnica semántica de la predicación: el ser no tiene ninguna realidad o verdad en sí, sino solo en las cosas que existen y según las cosas mismas de las cuales se puede predicar de algún modo - (134).-

En Aristóteles se da una marcada prioridad del "ens ut ens" sobre el "ens ut verbum": el verbo expresa siempre una acción de la sustancia. El infinitivo εἶναι de por sí es "vacío", no dice nada determinado, de ahí que en el εἶναι se resuelve la función semántica de los otros infinitivos, como lo concreto se resuelve en el abstracto, cuya extensión aumenta a costa de la comprensión (esta concepción del ser nos remite a la de Hegel). Esta polivalencia semántica del εἶναι, adquirida por acción abstractiva, es lo que impide que el ὄν sea absorbido en el orden de las categorías. La metafísica, que tiene por objeto el "ens in quantum ens", se propone como objeto la entitas, - esto es la estructura y los modos de la OUSIA. Y puesto que según la teoría del acto-potencia, el primado corresponde al acto en la es--- tructura del ser, en la estructura de la entitas, es la actualidad - de la forma el principio determinante y constitutivo del esse. Toda determinación de la OUSIA-entitas proviene naturalmente de la forma: forma y acto, forma y perfección se corresponden y coinciden. Por eso el esse no puede tener en la metafísica aristotélica un significado propio, sino que es derivado hacia la esencia donde encuentra lugar y consistencia. En este aspecto la doctrina del ser aristotélica, permanece fiel a la metafísica platónica: hay identidad fundamental entre "ens in quantum ens", OUSIA y entitas, pués la "forma" aristotélica no hace sino precisar la "idea" platónica. La forma determinada como acto es el tema nuclear de la metafísica de la sustancia. La forma podrá ser acto de una materia, podrá ser forma pura, pero siempre permanecerá en el horizonte del ser categorial. No tiene sentido en Aristóteles plantearse una consideración separada del esse; más - si tenemos en cuenta que el Estagirita está al márgen de la teología arábiga de Avicena, quien al plantearse el problema de la creación, abre un interrogante sobre la existencia como contingente y como necesaria.-

7.- Esse como accidente de la esencia.-

La necesidad de explicar el problema existencial planteado por el problema de la creación, y la necesidad del orden esencial, llevó a - Avicena a concebir la existencia como un accidente de esencia. Puesto que el esse no está incluído en la definición, debe ser concebido como una ulterior determinación de la esencia; la cual, a su vez, "ex - se possibile", sería puesta como existente por la causa, deviniendo - así el posible "necessario ex alio". El ser sería una cualificación - permanente del posible, una determinación concomitante de esencia, en términos lógicos, un predicable. Puesto así el problema, Averroes --- vuelve a la línea aristotélica al rechazar "quod esse sit accidens evo niens quidditati". Averroes retoma la línea del sustancialismo aristo télico: "substantia cuiuslibet unius, per quam est unum, est suum esse, per quod est ens".-

Averroes critica la esencia como "posible ex se", porque vio un - contrasentido en plantearse el problema de un ente en parte necesario y en parte contingente, de un ente "posibile ex se","necesario ex a-- lio". El universo de Averroes es un universo sustancialista donde no tiene sentido plantearse el problema del inicio del movimiento, porque no es posible concebir un ser que no esté en acto. La existencia es - la actualidad de la esencia y de ningún modo puede ser concebida avicenianamente como un accidente de la esencia.-

El modo de pensar aviceniano cede al "cosismo" natural de un pensar imaginativo que mira la existencia como una "cosa" añadida a otra cosa por una "causa" extrínseca a ambos. Siguiendo un modo de pensar aristotélico, al cual es ajeno el concepto de creación (135), ve en - el problema de la existencia un pseudo-problema. Supuesta la causa, - está dada la integración en el mundo, y entonces resulta superfluo -- plantearse el problema de por qué algo existe: el movimiento no tiene comienzo ni tiene fin. El cambio se establece según la estabilidad de un ente cuyo ser es devenir; pués en su misma esencia está compuesto de acto y potencia; la actualidad de la causa está dada por su forma, y así el posible pasa al acto porque el acto está en la causa. Esta - posición es tan aristotélica que el Aquinate la asume y la sintetiza en fórmulas que subrayan la causalidad formal indicando que "forma -- dat esse": "Primus effectus formae est esse. Nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est opperatio. Nam omne agens agit per suam formam" (136).-

Tal vez podríamos resumir este modo aristotélico de pensar diciendo que "esse est actus essendi" de tal modo que "vivere nihil aliud - est quam esse viventium" (137), pués en el fondo de esta ontología "- esse consequitur formam" (138).-

8.- El salto tomista: el ser como actualidad absoluta.-

El salto que dará santo Tomás va a consistir en agregar "supposito tamen influxu Dei" (139). Este pequeño agregado, a pesar de su diminuta forma, supone una concepción metafísica totalmente nueva del esse, y una radical innovación en la concepción del ser participado. Va a ser en realidad la concepción del ser como actualidad absoluta que arranca y se fundamenta en la interpretación cristiana de Exodo 3,14: "Yo soy el que soy". Santo Tomás, como comentador de Aristóteles, asu

mió de él lo que podríamos llamar el aspecto sustantivo del esse, como quidditas, como esse rei et actus essendi, y como veritas propositionis. Este esse es siempre un esse determinado y por ende limitado. Aquí no cabe plantearse el problema de la creación "ex voluntate", ni de la aniquilación como potencia "ad non esse", propia de todo ser limitado. Mas bien se abre en este plano una perspectiva hacia un mundo sin comienzo (140). "Esse consequitur ad formam", el ser es en virtud de la forma: al ser constitutiva de la sustancia, es la forma causa de su ser (en el orden formal), de tal modo que la permanencia (o corrupción) de una creatura dependen de la permanencia de su forma. En este sentido "forma est causa essendi".-

En esta línea formalista, el puro esse para Aristóteles no tendría sentido, porque al carecer de determinación carecería de contenido, Si va a hablar de Dios, como de un acto puro, lo hará por un llevar al infinito el mundo de las formas, y así hablará de Dios como de un "pensamiento de pensamiento", esto es como de un "acto" puro de pensar. En esta línea formalista (que es la que más se adecúa a nuestro modo conceptual) permanecerá Scoto cuando defina la esencia metafísica de Dios como perfección infinita, pués esta definición la logra según el modo de pensar aristotélico, llevando al límite el mundo de las formas.-

En cambio, santo Tomás abrirá un nuevo plano: subordinará todas las perfecciones al esse y hará del esse la cualidad metafísica suprema, el acto de todos los actos, por el cual la forma es lo que es, esto es principio formal de la sustancia. "Per hoc enim in compositis ex materia et forma, dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cujus actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aëri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum lucis"(141).-

Si entendemos la analogía dentro de la concepción física vigente en el medioevo, veremos que la relación se da según la siguiente proporción: así como el diáfano, que es principio formal de la luminosidad del aire, está en potencia con respecto a la luz, que hace al aire luminoso, del mismo modo el esse es el acto de la esencia, el acto por el cual la forma cumple su función formal. Esta concepción no es sólo totalmente original con respecto al pensamiento clásico que no alcanzó el concepto de creación; sino también con respecto al pensamiento cristiano, que, habiendo alcanzado el concepto de creación, no se había aventurado aún a fundamentarlo metafísicamente vinculándolo a la concepción de Dios que se define a sí mismo como "el que es". El esse que hasta ese momento estaba absorbido en la función formal de "esse essentiae", o se diluía en la función semántica, pero que nunca era por sí mismo, pasa a significar en la metafísica tomista el acto de todos los actos, el πρῶτον ὄν , el ὄντως ὄν , lo único que en realidad es per se, la cualidad metafísica suprema. Para quien entienda la ontología del Aquinate, esto significará una profundización en la valoración metafísica del concreto, que Aristóteles no había logrado fundamentar, pués no había trascendido la esfera del acto formal o "esse essentiae" (142).-

9.- El esse abstracto y el esse concreto.-

Este nos llevará a plantear el problema del esse abstracto y del es

se concreto, desde la perspectiva del esse metafísico tal como lo concibió Santo Tomás.-

¿En qué reside la originalidad metafísica del ser de Santo Tomás? Con el advenimiento del cogito y del principio de inmanencia, con el predominio de la subjetividad y la ruptura entre sujeto y objeto, el εἶναι de Parménides como ser-presente, como revelarse, deviene representación y el esse se transforma en una actividad del "Geist". La existencia no es más que una exigencia de la esencia que como tal se transforma en una tendencia a existir. Esto es lo que hace difícil a nuestra "manera de pensar" contemporánea, comprender la modificación, el "pasaje al límite" realizado por el Aquinate al proponer al esse como principio concreto del ser.-

Con este paso se da en realidad una profundización en la "búsqueda del fundamento" que lleva al principio originario de la filosofía, tal como lo manifiesta Heidegger: "sin embargo, dice ya Parménides en la aurora del pensar: ἐστὶ γὰρ εἶναι . Es en verdad ser. En esta palabra se oculta el misterio originario para todo pensar. Tal vez, pueda decirse el 'es' de manera adecuada solamente del ser, de tal modo que todo ente propiamente no 'es' ni nunca 'es' (so dass alles Seinde nicht und nie eigentlich ist)" (143).-

El τὸ ὄν , el εἶναι que se actúa en el ἐστὶ tiene en Aristóteles el carácter de acto formal o forma poseída. En cambio para el Aquinate no es la esencia ni la forma el último acto sino el esse, principio fundante de la "Diremptio" originaria. En el fondo volvemos de un modo totalmente distinto a la fórmula parmenidiana tal como la sugiere Heidegger: "kann das 'ist' in der gemässen Weise nur von Sein gesagt werden ...", porque en última instancia solo es "el que es" o ens a se y los demás entes "son" secundum quid, "per respectum ad unum".-

Frecuentemente y desde ángulos diversos, se le achaca al tomismo el ser una metafísica del ente, que deja escapar al ser, al querer "fundarlo" conceptualizándolo.-

Así dice por ejemplo, Otto Pöggeler, queriendo expresar el pensamiento heideggeriano: "la metafísica funda el ente en el ser y el ser en un ente más alto...", de modo que, en última instancia, "El ser es pensado desde el más ente de los entes". "El ser y el ente no son separados de tal modo que el ser pueda ser problema en su verdad" (144).-

Este modo de hablar, tal vez nunca se haya enfrentado meditativamente ante un texto como el siguiente, donde de un modo tan luminoso queda planteado el problema del ser y del principio del ser, de la inteligencia conceptual y de su límite, que es al mismo tiempo apertura a aquello que es el principio (arkhé) del ser: "Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum". "Ens autem dicitur id quod finito participat esse, et hoc proportionatum intellectui nostro, quod habet quidditatem participantem esse: sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum" (145).-

Sin embargo, esta fórmula tomista puede ser desvirtuada por un formalismo ontológico como el de Proclo, formalismo que se continúa en el pensamiento occidental, y que en nuestros días puede tomar la forma de "Abarcador" de K.Jaspers, que en el fondo no es sino una versión gnoseo

lógica del formalismo conceptualista kantiano.-

De ahí que al hablar de esse debamos adelantar que el esse puede ser considerado en abstracto y en concreto.-

El esse en concreto es el acto propio de cada formalidad o esencia particular, es decir el principio (arkhée) de todo acto y perfección en todo ser particular, aquello que en cada ser es lo más perfecto, puesto que es el principio de toda perfección, aunque es relativamente imperfecto respecto al esse concreto que actúa una formalidad superior, pués toda formalidad es en grado diverso una participación del esse divino.-

Cada juicio supone de algún modo ponerse un contacto tangéncial con el esse concreto de las cosas en grados diversos. En Santo Tomás hay una correspondencia entre los momentos del conocimiento (la simple aprehención y el juicio), y los momentos ontológicos de esencia y esse. El esse, objeto del juicio, tiene por fundamento el esse de las cosas. Este esse de las cosas puede referirse inmediatamente tanto a la realidad "de hecho" (existencial) como al contenido formal, según la naturaleza de la "suppositio" del juicio mismo (146). De modo que de la naturaleza misma del juicio como acto copulativo de la mente (147), fundado sobre el acto-síntesis de las cosas mismas, y del juicio concreto, podemos inferir qué tipo de esse y qué tipo de correspondencia existe entre el sujeto y el predicado.-

La percepción inmediata nos pone en contacto con la existencia como actualidad "fáctica" de las cosas; pero cuál es la naturaleza de las cosas y cuál la de la existencia en relación a la esencia, no puede ser dada en la percepción sino que es tarea de la reflexión. La reflexión metafísica nos lleva en cambio a ponernos en contacto con un esse que podemos llamar abstracto, entendiendo por abstracto el término de la "separatio" metafísica o "abstracción intensiva", como prefiere llamarla Fabro. Este esse significa el plexo de todas las perfecciones formales y trascendentales, indica el "esse maximum formale", y apunta al "esse subsistens".-

A este doble modo de aparecer el ser en nuestra conciencia se refiere claramente el Aquinate en el siguiente texto: "Esse simpliciter acceptum secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur esse praebet in se omnia bona subsequentia, et hoc modo Dionisyus loquitur. Sed si consideratur ipsum esse secundum quod participatur in hac re vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum sicut est esse cuiuslibet creaturae; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius dicit, quod viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus" (148).-

Dionisio se mueve en el plano abstracto-formal del platonismo, de ahí que si bien por una parte pone de relieve la excelencia del τὸ εἶναι (149), por otra parte, en el capítulo anterior manifiesta que el esse mismo está debajo y se deriva de un principio primero que es el "bonum quod est super omnia existentia et ipsum non existens" (καὶ αὐτό μὴ ὄν) (150). Santo Tomás, con todo, en el comentario, se muestra elaborando una noción que trasciende el plano formal y se eleva al plano del acto ab

soluto y total. Un plano formal: "quod autem per se esse sit primum et senius quam per se vitam et per se sapientiam, ostendit dupliciter; primo quidem, per hoc quod quaecumque participat aliis participationibus, prius participat ipso esse, prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens vel sapiens". Pero esta preeminencia formal la eleva luego, y en esto va más allá de Dionisio, al plano total del ser, mostrándolo como principio actual de toda formalidad: "secundo quod ipsum esse comparatur ad vitam et alias huismodi sicut participatum ad participans: - nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse prius et simplicius est quam vita et alias huismodi et comparatur ad ea ut actus eorum. Et ideo dicit quod non solum ea quae participant aliis participacionibus, prius participant ipso esse, sed quod magis est, omnia quae nominantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia et alias huismodi quibus existentia participant, participant ipso per se esse: quia nihil est existens cuius ipsum per se esse non sit substantia et aevum, id est forma participata ad subsistendum et durandum. Unde cum vita sit quoddam existens, vita participat ipso esse". Dionisio concluirá "convenienter igitur cunctis aliis principalius sicut existens (ὡς ὄν) Deus laudatur ex dignore aliorum donorum eius". El Aquinate apunta ya en el comentario a presentar al esse como la esencia metafísica de Dios: "oportet quod principalius nominetur Deus per ipsum esse a primo effectu per quem omnia fecit" (151).-

10.- Progresión tomista en la elaboración metafísica del esse.-

Veamos cual ha sido el modo de progresión tomista en la elaboración - del esse, hasta alcanzar el esse como centro neurálgico de la metafísica, fundamento del ser y del aparecer, primum metaphysicum y fundamento trascendental.-

Hay tres momentos fundamentales en el proceso de consecución de la noción de esse.-

1' - "Ipsum esse est communissimum; unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud... quia ipsum esse significatur ut abstractum, id autem ut concretum".-

Se parte con Aristóteles de una noción inicial "confusa"; ens puede indicar cualquier realidad, porque puede indicar cualquier actualidad, tanto la pertenencia al orden real como al lógico, tanto el ser accidental como el ser sustancial. Y el modo de indicar el esse, es un modo -- abstracto, puesto que ens como "id quod est" comporta una concreción del esse"."Id quod est", es "quod habet esse": aquí ya se manifiesta una -- dualidad entre sujeto (la esencia que es) y el acto de ser.-

2' - Santo Tomás avanza con Aristóteles en la determinación del esse como acto del ser: "sed id quod est sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur et ideo participat ipsum esse... per modum quo concretum participat abstractum... manifestum est quod id quod est potest aliquo participare. Est autem considerandum quod sicut esse et -- quod est differunt in simplicibus secundum intentionem ita in compositis differunt realiter".-

Se avanza hacia el esse como acto del ens, como realizador de una - formalidad o perfección real. La noción determina la relación de esencia al esse. Aquí evidentemente abandona al Aquinate el formalismo aris

totélico y abre un nuevo camino. Tanto en el Angélico como en el Estagirita se da una experiencia del ser como "hoc aliquid" (τόδε τι) toda vez que hay experiencia de una cosa. Pero este contacto experiencial con el esse no va más allá del acto fáctico de ser, de su existencia fáctica. Esta existencia fáctica, es siempre determinada y por ende "limitada", no puede ser el principio fundante de todo ser.-

El Aquinate asume aquí la noción de esse y la transforma en la última determinación de lo real, en el principio fundante del Ser. Deja de ser por tanto la mera noción abstracta (ipsum esse significatur ut abstractum), deja de expresar meramente el acto fáctico de existir de la esencia en acto, y pasa a significar el "acto de la esencia". Este acto de la esencia, alcanzado en el juicio metafísico, representa la "verdad del ser" en cuanto la verdad es el ser "presente" de un modo universal (y no meramente fáctico) a la mente.-

El ens es el término que expresa el concreto como real en cuanto comporta la "presencia del esse"1 El esse es el término "más formal" ("primum formale quod est esse", In II Sent. d.1, u.1 a.1), más actual, el acto por esencia. El Aquinate asume este "acto por esencia" y lo concibe como acto concreto y simple al mismo tiempo, acto por esencia, que en su propio concepto no comporta composición, acto por el cual todo ser es ser.-

3' - Aquí ya se da el tercer paso al pasar del esse como "primum formale", como "acto por excelencia", como "actus essentiae", al "acto de todos los actos" o principio del ser: "Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inherens sed subsistens... hoc autem simplex et sublime est ipse Deus" (152). En la concepción de Dios como "esse subsistens" alcanza su ápice la especulación metafísica tomista y hacia este punto álgido convergen sintéticamente el concepto platónico de participación y la noción aristotélica de acto-potencia como elementos reales del concreto.-

Mediante la noción de participación reduce todas las perfecciones al esse, en cuanto toda forma es una participación de la perfección formal suprema que es el esse, forma de todas las formas, perfección de todas las perfecciones. Aquí se da en el plano formal un primer movimiento hacia una concepción del esse radicalmente diversa de la platónica.-

El formalismo sustancial del modo de pensar neoplatónico lleva a concebir el uno como un "más allá" del ser: "es más que ser, más que esencia, más que existencia, más que Dios". "El uno no puede ser ninguna cosa existente, sino que es primero que todas las cosas existentes" (153). Por eso el uno está más allá del ser: ἐπέκεινα οὐσίας .-

Proclo va más allá, y al concebir el "Uno-bien" como un "más allá del ser" hace del ser (οὐσία) la primera de las creaturas, la primera de las unidades primarias (ἑνάδες) que proceden en tríadas del uno: "todo dios es participable excepto lo Uno" (154).-

Santo Tomás hace del esse el principio formal absoluto, el acto de todo acto, "primum formale" (155), que "vehementius inhaeret" (156), operándose así una reducción formal de todas las perfecciones al ser.-

Pero esta primera reducción encuentra su realización plena en la síntesis con el concepto aristotélico de acto-potencia, pues santo To-

más incorpora a la metafísica del esse el principio: "cum actus et po-- tentia dividant ens et quodlibet genus entis" (157).-

Toda perfección pasa a ser potencia frente al esse que es el acto - kat'ekhochen.-

De modo que "ipsum esse comparatur ad vitam est alias huismodi si-- cut participatum ad participans... et comparatur ad ea ut actus eorum" (in I de Div.Nom.Ca.V lect, 1): en Dionisio era todavía la mejor manera (convenienter et principalius) de apuntar a través de lo superior de to das las creaturas al inefable super esse. El Aquinate, en cambio, miran do al esse como el acto que informa a todo acto ("ipsa enim essentia -- formae comparatur ad esse sicut potentia ad actum" . De potentia VII,6), establece en el esse la "Diremptio" ontológica: "omnis actus qui est ci tra ultimum, est in potentia ad ultimum actum"."Ultimus actus est ipsum esse. Cum enim omnis motus sit exitus de potentia in actum oportet illud esse ultimum actum in quod tendit, omnis motus: et cum motus naturalis - in hoc tendat quod est naturaliter desideratum, oportet hoc esse ulti-- mum actum quod omnia desiderant: hoc actum est esse. Oportet igitur -- quod essentia divina quae est actus purus et ultimus, sit ipsum esse" - (158).-

Dios es mirado como principio y fin del ser creado, y es definido - en términos de ser como "el acto puro y último, (que) es necesariamente el mismo esse".-

11.- Momento fenomenológico y momento metafísico en el reconocimiento - del esse.-

En el reconocimiento del esse, hay un momento lógico fenomenológico y un momento metafísico que debemos subrayar y al mismo tiempo distin-- guir.-

1' - El momento lógico lo podemos ver determinado en el término "esse - essentiae" que con frecuencia usa el Tomás joven. A la naturaleza se le puede considerar "secundum esse quod habet in singularibus", esto es se gún lo que la naturaleza tiene "a parte rei" donde goza de una unidad in dividual, "secundum esse suum intelligibile" según el estado de abstrac ción que le corresponde por el hecho de estar en el entendimiento, y fi nalmente "prout abstrahit ab utroque esse", se refiere aquí al Aquinate a la realidad final de la esencia secundum se, tomando sólo en cuenta - los predicados esenciales que pertenecen a la definición, y dejando de lado tanto su "esse logicum" como su "esse real" de sustancia singular: estamos ante la estructura lógico-metafísica de la naturaleza, y esto - es lo que santo Tomás denomina "esse essentiae", al cual le corresponde una "unitas formalis negativa" (159). De la síntesis implicada en el -- concepto de ens surgen dos significados fundamentales del esse: esse pue de ser tomado como esencia o acto formal, esto es lo que acabamos de in dicar; o bien puede ser asumido más precisamente en su significado de - "actus entis": "esse est actus entis" (160).-

2' - En la consideración de este esse, hay un momento fenomenológico don de el esse surge como "essentia in actu".-

Tanto para Aristóteles como para Santo Tomás, lo primero que se ha- ce presente al entendimiento es el ser (id quod est), y el Aquinate asu me la fórmula de Avicena para expresarlo: "Illud quod primo intellectus

concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio methaphysicae suae" (161).-

Ya hemos visto que el Angélico pasa de la noción confusa de "ens" - en general al concepto estructurado de ens como "id quod habet esse", - donde se establece explícitamente una dualidad entre el sujeto o esencia (τι ἐστι) y acto de ser (esse como ὅτι ἐστι).-

Toda vez que haya una experiencia concreta de cualquier cosa en acto (la experiencia del mundo o de un objeto mundano o de la propia libertad) hay una "experiencia del ser" como "hoc aliquid". Es una experiencia del "hecho" empírico (por eso debe experimentarse) de ser, de su existencia concreta del "acto de ser", pero en el sentido de ser en acto. De este conocimiento de la "essentia in actu" nos habla abundantemente el Angélico al referirse al conocimiento de lo singular por la "conversio ad phantasmata" (162).-

Pero esta experiencia fáctico--existencial de la sustancia no puede tener el carácter fundante de una experiencia metafísica. Santo Tomás - funda la verdad del ser en el conocimiento del universal: "unde intellectus noster directe non est cognoscitivum nisi universalium" (163).-

Excursus hacia la fenomenología existencial.-

La filosofía moderna ha querido hacer de este momento fenomenológico un momento metafísico y le ha atribuído a esta experiencia un carácter transcendental, porque toda la filosofía moderna está esencialmente gravitada "ab initio" por el principio de inmanencia, de ahí la concordancia fundamental a pesar de los diversos modos de conceptualizar y de pensar.-Procede del pensar al ser,que es ser-de-la conciencia(Bewusstsein, Dasein).-

Hay una marcada diferencia entre el concepto de ser de Hegel y de - Heidegger.-

El ser de Hegel brota del pensar como "Bewusstsein Überhaupt", que es una apertura dialéctica a la totalidad de todo lo que es: el ser deviene en la reflexión absoluta.-

Mientras que para Heidegger, el ser en primer lugar no es un producto del pensar, sino que (hurgando una conformidad con el pensamiento originario de Parménides, Frag.VIII, v.34) el ser es fundamento del pensamiento (164). Además la reflexión no es absoluta sino fácticamente limitada y ek-sistencial, esencialmente conformada por la facticidad (Jemeinigkeit). De ahí que el ser mismo está marcado por la finitud y por la nada, que viene a jugar el papel de "diferencia ontológica" entre el ser y el ente. La nada desarrolla en Heidegger una función ontológica - más importante que en Hegel: pués no se reduce a ser como en Hegel un - momento inicial y transitorio del proceso dialéctico, sino que cumple - con el rol de elemento constitutivo y esencial del ser y de la "verdad del ser". La nada hegeliana es un vacío contenido como el ser abstracto de toda determinación; por eso desaparece en el devenir dialéctico que se convierte así en el "tertium realitatis" o mejor, en la realidad misma. En cambio, la nada de Heidegger hace brotar al ser del ente,y a medida que nos internamos en los escritos posteriores,mayor importancia - cobra la nada en su concepción del ser.-

No es una nada negativa ("ein nichtiges Nichts") sino que se trata

de una nada que pertenece al "fenómeno" del ser. "Ser y nada están unidos en una mutua pertenencia" (Sein und Nichts gehören zusammen): la nada posibilita y fundamenta la presencia del ser a la conciencia. "Sin el ser, cuya abismal, pero no desarrollada esencia nos envía la nada en la angustia esencial, permanecería todo ente en la privación del ser. Sólo que ésta (privación del ser) es de nuevo como el olvido del ser, no un nada negativa (ein nichtiges Nichts) sino por el contrario (wenn anders) a la verdad del ser pertenece que el ser no se muestre inherente y que nunca un ente sea sin el ser (zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein nie west ohne das Seiende dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein) (165).-

Es la nada la que posibilita la trascendencia del Dasein, y es en esta trascendencia donde se revela (offenbart) el "ser del ente como la presencia del presente". De este modo, es la nada la que a su modo constituye al Dasein como "posibilidad de ser" (Seinkönnen). Pero esta nada a su vez no es sin el ser: "Selbst das Nichts nicht west ohne das Sein" (166).-

Hemos tenido que hablar de la nada para referirnos al ser fenomenológico de Heidegger que se aproxima al ser que se aparece en la conciencia (νοῦς) aristotélica que "puede" ("nada" podría traducirse por potencia) devenir todas las cosas: "anima est quodammodo omnia" (ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα).-

La fenomenología toma al principio la idea de intencionalidad como apertura, e identifica conciencia y apertura pretendiendo superar así la dicotomía sujeto-objeto. En la apertura constitutiva el sujeto-objeto no sólo no se opone sino que son constitutivos y se refieren trascendentalmente el uno al otro: los objetos "son" porque están presentes a la conciencia; la conciencia como "proyecto del mundo", destinada a un mundo que no abarca ni posee, pero hacia el cual no deja de dirigirse" (-- 167). Esta conciencia se caracteriza por la "negatividad" (das Nichts) a una apertura total, manifestando su radical facticidad. "Virtualmente" es una apertura total, pero "efectivamente" (wirklich) es una "presencia" parcial y finita de los entes: "anima est quodammodo omnia". Lo -- que vuelve la negatividad real es la visión que de "hecho" la conciencia tiene de las cosas. La facticidad nos muestra una conciencia que está marcada por el signo de la negatividad esencial, justamente porque brota de esto y de lo otro, y porque su ser como "presencia" es justamente un fáctico "estar-fuera_de-sí": Anwessenheit bei sich und bei den Dingen será "Ausser-sich-Sein". Esto llevará a Heidegger a encontrar insuficiente el término conciencia y a proponer nuevos modos de expresar el "Ausersichsein-Beisichsein" por conceptos como Dasein, Verhalten (comportamiento) y Ek-sistencia: "Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz" (168).-

Heidegger ha buscado tomar la experiencia humana en su totalidad liberándose así del racionalismo que lo circunscribía a la "con-sciencia". Pero esta experiencia humana en su totalidad es "fáctica" y limitada, - de ahí que el "ser del ente" su presencialidad, sea también limitada.-

En Heidegger Sein significa "Anwesenheit des Anwesens", que sólo se devela en la experiencia originaria que posibilita el "talante fundante"

(Grundstimmunt) de la "angustia óntica" (Wesenhaft Angst); angustia ante la nada del ser.-

Si por una parte la nada dialéctica de Hegel vuelve a reflejarse en la nada de Heidegger, por otra parte a través de la escolástica indirecta de Husserl, Aristóteles gravita en el concepto heideggeriano de "---Nichts". Y en esta nada "aparece el ser" como "presencia" que comporta negación y afirmación del ocultamiento: "hinausgehalten in das Nichts". Para Heidegger pensar implica pensar la nada del ser: la nada es el "--mediante" entre el ser y el ente. El ser de Heidegger antes como después es un "ser fenomenológico" que significa una presencia del ente al hombre, por eso puede afirmar que "nuestra misma esencia pertenece a la pertenencia del absoluto" (169).-

"La experiencia es el proceso por el cual la conciencia llega-a-la-presencia como sí misma, a saber, como ser de los entes. Pero cuando el ser es concebido como conciencia absoluta, esta presencia es más bien - una presencialidad, a saber, la presentación de la presencialidad" (---170).-

Heidegger subraya repetidamente que "el ser no es un producto del - pensamiento", sino que por el contrario, el pensamiento esencial es un evento del ser (wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis -- des Seins) (171). Y prosigue afirmando que "el ser mismo es el ser en - su verdad, la cual verdad pertenece al ser" (172). Ya vemos aquí abrirse el camino por el cual la nada se introduce en el ser: verdad es el - develamiento del ser de modo que su ser es "aparecer". "Aquello que anonada al ser es la esencia de aquello que yo llamo la nada. Por tanto, el pensamiento porque piensa el ser piensa la nada" (weil das Sein denkt, denkt das Denken das Nichts) (173).-

Esto nos hace comprender por qué el ser en Heidegger "es por esencia finito" (das Sein selbst im Wesen endlich ist), porque fenomenológicamente sólo "aparece" (se hace fenómeno en el sentido hegeliano del -- término) en el Da-sein que se define como el "ser-mantenido-dentro-en-la-nada" (Hineingehaltenheit in das nichts) (174), en lo que consiste "la trascendencia" como paso del ente en su totalidad hacia el ser (175).-

Es que el ser en sí mismo es la relación al Ek-sistente, y el hombre como ek-sistente viene a estar en esta relación ("Das Sein selbst - ist das Verhältnis", "weil der Mensch als del Ek-sistirende in dieses - Verhältnis...") (176). "La esencia del hombre es esencial para la verdad del ser" (177).-

Podemos sintetizar este pensamiento originario de la filosofía de - Heidegger, que lo sitúa de lleno en el principio de inmanencia, diciendo que en el ser del hombre "acontece" recién el ser como contraparte de la nada: "el anonadante brota en el ser mismo y de ningún modo en el Dasein del hombre (das Nichten west im Sein selbst und keineswegs im - Dasein des Menschen), en cuanto éste es pensado como subjetividad del ego cogito. El Dasein de ningún modo anonada (Das Dasein nichtet keineswegs) en cuanto el hombre como sujeto cumple el anonadamiento en el --- sentido de rechazo (Abweisung), sino el Dasein anonada en cuanto él -- mismo, como esencia, en la cual el hombre ek-siste, pertenece también - a la esencia del ser (...sondern das Dasein nichtet, insofern es als das

Wesen worin der Mensch ek-sistiert, selbst zum Wesen des Seins gehört) - (178). Aunque en Heidegger "el ser no es un producto del pensar", mientras que en Hegel "el ser brota del pensar", con todo la concordancia fundamental de Dasein y Geist, y la formalización del ser se hace evidente (179).-

A pesar de las protestas de Heidegger contra el subjetivismo de la filosofía moderna, y el "olvido del ser" inaugurado ya por Platón y consumado por Nietzche, la verdad como acto total e indivisible converge sobre la conciencia, conforme al principio de inmanencia el ser se resuelve en un "ser presente" a la conciencia. Puede en algún momento parecer que es la conciencia la que converge hacia el ser, con lo cual nos encontraríamos cerca del sentido ontológico de la intencionalidad tomista, para la cual el ser de la conciencia se refiere por una relación trascendental al ser, puesto que la inteligencia misma se define por la capacidad de identificarse inmaterialmente con el ser (180). Sin embargo, Heidegger entiende al ser como "presencia del presente", como aparecerse al Dasein, en una palabra y sin paliativos como una presencia a la conciencia, pero un "ser para la conciencia" como presencialidad.-

A pesar de las diferencia accidentales entre Hegel y Heidegger sustancialmente concuerdan al proponer al ser como "Sein für Anderes" (ser para otro) que es como decir ser para el no ser, puesto que el otro del ser es el no-ser. De ahí que no llame la atención verlos coincidir en fórmulas solamente posibles dentro de un pensamiento radicalmente formalizado: "Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe" (el puro ser y la pura nada son lo mismo. Hegel. Wissenschaft der Logik. I Buch, WW III, s.74); y "Sein und nichts gehören zusammen" (Heidegger W M. p. - 39). La experiencia del ser (Seins-erfahrung) de Heidegger sólo alcanza un ser fenomenológico (Sein für anderes) por ende en su propia constitución determinado y limitado. De ahí que la "presencia del presente" sea una denominación fenomenológica abstracta. Para Heidegger, si bien en un momento "Das Sein wohl west ohne das Seiende" (1943), con todo la fórmula más ajustada parece ser "(Sein) nie west ohne das Seiende" (1949). Según la interpretación de Fabro, esta última fórmula suprime la primera - (Dall'Essere al Essistente, p.375). Según W.Richardson, ambas fórmulas - se complementan. En 1943 enfatiza la primacía del Sein e implica la "diferencia ontológica sin nombrarla como tal. En 1949, nombra como tal la diferencia ontológica. Insiste en el hecho de que el Sein debe ser pensado por él mismo a fin de comprender la "diferencia ontológica, con todo no puede ser nunca por sí mismo. De donde se sigue que es tan verdadero decir que los entes no pueden ser sin el Sein, así como decir que el ser no puede ser sin los entes. Esto nombra la diferencia ontológica, es decir la diferencia que domina entre el ser y los entes, y que Heidegger - designa con el término "Seyn" (o.c.pag.562-562). El "No" es la diferencia ontológica que separa los entes del ser. El "no" está inscripto en - el proceso mismo del ser. "El no es el no del ente, y así el ser experimentado desde el ente. La diferencia ontológica es el no entre el ser y el ente" (WG.Vorwort zur 3.Aufl.p.5). La negatividad del ser está en el proceso mismo del ser. El no de la nada y el no de la diferencia ontoló-

gica pertenecen a la esencia del ser del ente: "was im Wesenden des -- Seins des Seiendes zusammengehört" (p.5). Nos movemos en el plano esencial: "La esencia de la verdad es la verdad de la esencia (WW.26). El "proceso de iluminación" oculta-desoculta al mismo tiempo. "Seyn" quiere decir "la diferencia que domina entre ser y entes", esto es, la diferencia ontológica como tal. La problemática de revelación ocultamiento en el ser no es otra que la diferencia ontológica como tal: "...weil zu ihm lichtendes Bergen gehört, erscheint SEYN anfänglich im Licht des verbergenden Entzug. Der Name dieser Lichtung ist ALETHEIA" (WW.26;G.37; cfr.Richardson, o.c.p.565).-

El Aquinate en cambio diría que no hay ente sin ser; que no se puede considerar (no puede acontecer fenomenológicamente) el ser sin los entes. No se puede pensar el ser sin pensar los entes en los cuales se revela (phainetai) el ser. El No, la finitud pertenece por ende al proceso fenomenológico del ser en el ente. La negatividad no es un ser de razón, sino que significa la potencia real. Esta potencia real constituye la diferencia ontológica que divide el ser de los entes del ser - en sí, es la negatividad que distingue los entes (esencia) del ser (esse) en cuanto que el esse es limitado por la negatividad del ente. En la "separatio" metafísica alcanzamos a ver que el ser es separable del ente, que el acto es anterior a la potencia, que el esse es anterior - a la esencia. Alcanzamos a ver que el ser no llega a la presencia fenomenológica sin el ente, no podemos pensar el ser sin el ente. Sin embargo podemos pensar que el ser puro está "separado" del ente.-

Podríamos cerrar este excursus con B.Lakebrink diciendo: "El Tomismo es ciertamente algo muy distinto de un "Identitätssystem". Justamente para él pensar y ser no son lo mismo. Ciertamente es el pensar un - ser, y aún un relevante acontecimiento del ser, pero hay también ser, que no queda absorbido (nicht aufgeht) ni en la comprensión finita ni en la comprensión infinita de ser" (Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analetik). p.415).-

Tenemos que abrirnos con Santo Tomás a una más profunda experiencia metafísica para lograr alcanzar al esse como actus entis, y al ens como "fundamento" trascendental de todo el orden real e intencional.-

3' - Hay para Santo Tomás una experiencia del ser (intuición implícita) y al mismo tiempo un "método metafísico resolutivo" que nos abre - más allá del momento fenomenológico al momento metafísico, en el cual reside, positiva o negativamente, el corazón de toda filosofía.-

No debemos olvidar que el ser, para Santo Tomás, involucra al mismo conocimiento intelectual que se lo propone como objeto. Todo acto de - conocer es él mismo un acontecimiento ontológico dentro del ámbito estricto del ser. No es de extrañar que la gnoseología (de ente considerato prout est in intellectu humano) deba estar encuadrada dentro del orden del ser, y mirada desde la perspectiva de la participación.-

Santo Tomás podría suscribir perfectamente lo que Max Scheler expresa en nuestro tiempo dentro de la vertiente realista de la fenomenología: "Es erróneo separar plena y totalmente la cuestión lógica y la -- crítica, de la metafísica, "porque el conocimiento no está solamente orientado hacia el ser, sino que sobre todo constituye él mismo una relación en el seno del ser" (181).-

El conocer mismo no puede reducirse a un mero hecho de conciencia, definirlo así implica un círculo vicioso, porque es querer determinar el saber por el "cum-scire", de modo que debemos rechazar la fantasía de la fenomenología idealista o neokantiana que busca caracterizar y determinar el ser como "presencia del presente".-

Hay que determinar la misma conciencia "por medio de conceptos ontológicos". La evidencia es objetiva y ontológica, porque como "fulgor objecti" emana de la cosa misma que se brinda al cognoscente; el conocer es un participar del ser ajeno deviniendo inmaterialmente lo conocido: "habere formas alienas ut alienas", "fieri aliud inquantum aliud". Esto debe ser interpretado ontológicamente en términos de participación, ---pués "cognitio est secundum quod cognita sunt in cognoscente" (182).-

"... Sed quod (Deus) non intelligit alia a se quasi participando ea, ut per ea fiat intelligens sicut fit in quocumque intellectus cuius substantia non est suum intelligere" (183).-

El Aquinate comentando un texto del filósofo (184), lo va a glosar de acuerdo a un concepto de participación expresamente tomado de los --platónicos. "Relinquitur igitur, quod talis est comparatio intellectus primi mobilis ad illam primam intelligibilem substantiam moventem, qualis est secundum Platonicos comparatio intellectus nostri ad species intelligibiles separatas secundum quarum contactum et participationem fit intellectus actu, ut ipse dicit" (185).-

Que Santo Tomás vea esta comunicación inmaterial en términos de participación del esse podemos verlo más arriba cuando con toda claridad expresa: "Intellibile autem proprie est substantia:nam objectum intellectus est quod quid est; et propter hoc dicit, quod intellectus est susceptivus intelligibilis et substantiae. Et quia unumquodque fit actu inquantum consequitur suam perfectionem, sequitur quod intellectus fiat in actu in quantum recipit intelligibile: hoc autem est esse actu in genere intelligibilium quod est esse intelligibile. Et quia unumquodque in quantum est actu est agens, sequitur quod intellectus in quantum attingit intelligibile, fiat 'agens et operans', id est intelligens" (186).-

La fuente inmediata del concepto de "participación ontológica" aplicado al conocer la podemos encontrar en el De Causis VIII (Propositio CL XXIII): "omnis mens intellectualiter et ea quae ante ipsam et quae post ipsam: est enim causaliter quae sunt post ipsam; participative (τὰ ὄντα αὐτῆς) quae sunt ante ipsam".-

Esta participación está tan profundamente arraigada en el ser, que en suprema instancia metafísica, debe entenderse como una participación del ser divino. Si los seres pueden identificarse inmaterialmente para constituir un mismo principio de operación ("fit unum operationis principium", Ver.8, 7. ad 2, in contr.), es porque ambos seres son una participación del mismo acto inteligente de Dios y de sus ideas. El entendimiento es una participación de la inteligencia divina que se identifica a través de los entes creados con las ideas que proceden de la inteligencia divina a la cosas: "unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliquod simile alicui quod est supra intellectum humanum, sc. lumen intelligibile vel aliquid huismodi" (187).-

A través de los diversos caminos de la historia del pensamiento, - vuelve a realizarse en Scheler la síntesis del platonismo y el aristotelismo que ya encontramos en santo Tomás. Conocer es en última instancia κατ' ἔχειν: "el saber de cualquier cosa, lo mismo que el poder que uno tiene sobre una cosa cualquiera, no son sino especificaciones de - la participación de un ser en el otro"(188). De ahí que se puede mirar al filosofar como el "Liebesbestimmter Aktus der Teilnahme des Kernes eines endlichen Person am Wesenhaften aller möglichen Dingen" (189).-

La realización de esta participación ontológica implica una expe-- riencia del ser como experiencia primordial: "illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit -- est ens, ut Avicenna dicit in principio metaphysicae suae" (190).-

No se trata aquí de indagar sobre las condiciones esenciales del conocimiento del ser, que Heidegger las pone en la "Grundstimmung" (talante fundamental) de la "angustia esencial" (wesenhafte Angst) (191), y Scheler en la iluminación del amor, en la "co-efectuación" (Mit-vollzug) del acto de amor creador ínsito en cada cosa (192).-

Tampoco se trata de preguntarse sobre el ser como "horizonte" (Vorgriff) sobre el que queda impostado todo conocimiento, tal como en la versión escolástica de un Rahner fuertemente gravitados por el kantismo y por el neokantismo heideggeriano (193).-

No queremós detenernos con Aristóteles en la explicitación metodológica del "id quod est, et quod habet esse", según la dualidad explícita de sujeto (esencia) y acto (esse): "τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὔσαι". "En ningún caso es lo mismo el ser y la esencia". "La esencia (τοδὶ τί) del hombre y el ser (τὸ εἶναι) del hombre son cosas distintas". (194).-

Hacia la experiencia trascendental del esse.-

Quereros internarnos más allá de "la experiencia del ser" que se - da toda vez que se tenga una experiencia de un ente en acto, tanto en la inmediatez de la experiencia de los seres mundanos como en la re--- flexión sobre la 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.-

Con todo Santo Tomás insiste en poner la verdad formal del ser en el conocimiento del universal, de aquel ser por el cual todos los entes son de un modo participado. De ahí que para el Aquinate el conocimiento de una "essentia in actu", el contacto experiencial del ens en cuanto sustancia individual "per conversionem ad phantasmata" no alcance para dar a la experiencia un carácter "trascendental" "fundante" como requiere la experiencia que funde la metafísica. Se trata de trascender la "essentia in actu" para alcanzar el "esse" como "actus essendi", manifestación difusiva en cada individuo del núcleo radial que es el ens a se: "in quolibet cognito cognoscimus Deum", porque cada individuo material es el epígono de un proceso difusivo del esse.-

En la escuela tomista, este contacto experiencial con el ser escapa por la tangente formalista del a priori kantiano (195); otros hablan - embarazosamente de una "intuición abstractiva" del ser (196); C.Fabro prefiere hablar de una "intuición implícita" (197).-

Se trata de una búsqueda de una experiencia o aprehensión inmedia-

ta del esse que nos permite "fundar" nuestro conocimiento como participación del mismo. Esta aprehensión inmediata implica una copresencia - del esse en toda presentación de un existente. Sería en sentido ontológico la "presencia del presente" o el ser del ente, porque el esse es el acto fundante de todo ser y de toda "presentia".-

En la experiencia del ens, se da la inmediatez en acto de una esencia que tiene esse. De este modo podemos decir que el esse experimenta do como "acto" de una sustancia inmediatamente dada por el esse, que - se nos revela por el esse y que al mismo tiempo se funda en el esse, - es la condición de la revelación del esse a nosotros. Sólo la sustancia(id quod est) es propiamente (simpliciter), y el esse se impone a - la conciencia como el acto que actúa la sustancia.-

El método resolutivo busca el principio simple de todo ser.-

El método para hacer de esta "intuición implícita" o intuición --- trascendental una intuición "fundante" de la metafísica, es el método resolutivo que se funda en la segunda operación del entendimiento. El método corresponde al objeto, y el objeto de la metafísica es el ser - en cuanto está en acto de ser, en cuanto implica la copresencia del esse en todo ente, en cuanto que todo objeto que se ofrece al conocimiento está en acto de ser, de modo que el esse es el acto fundante de toda presencia y por lo tanto, presente por esencia, puesto que formalmente es "la presencia del presente".-

Más allá de la OUSIA formalmente tomada como Τὸ Τί ἐστι o acto formal, se remonta Santo Tomás al "actus essendi", de modo que en la metafísica,- en la experiencia del ens ut ens (Τὸ ὂν ᾗ ὂν), se nos da la inmediatez de un ser en acto, de un ente que tiene el esse. "Ratio procedit quandoque de uno in alium secundum rem, ut quando est demostratio per causas vel effectus extrinsecos, componendo quando procedit a causis ad effectus, quasi resolvendo cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod causae sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes". El indagar metafísico, puesto que busca el principio de todo ser, y por ende lo que es más simple, emplea el "método resolutivo" que conduce la mente hasta aquello que es el principio de todo ser y por ende de todo conocer, porque es lo más universal. "Maxime universalia sunt quae sunt communia omnibus entibus, et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae - sunt entis in quantum huiusmodi". El método que corresponde a la metafísica es el método resolutivo que va ascendiendo de la multiplicidad a la unidad, de las determinaciones más vagas a las más propias, de los entes al ser, hasta alcanzar el principio de todo ser o "esse subsistens": "Sic patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum Viam resolutionis in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem" (198).En realidad, esta forma de ascender de los seres al ser no es ni un proceso demostrativo, ni un proceso intuitivo, tampoco en el sentido lógico de la palabra un proceso abstractivo, sino la "búsqueda del fundamento" mediante el juicio que le permite "separar" el ser de los entes, y mirar al esse como al acto de todos los actos, que, por no tener límites, no tiene esencia, sino que -

la esencia tiene esse; por ser el acto sin añadidura, rompe el círculo de la negatividad dialéctica y se remonta al principio de todo ser. Se consuma así la "vuelta al fundamento", y por ende, se alcanza el punto álgido de un proceso de fundación.-

La "separatio" funda el objeto de la metafísica.-

Este proceso resolutivo se lleva a cabo fundamentalmente en la segunda operación de la mente, pués, "secunda operatio respicit ipsum esse rei", de modo que "hac operatione intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae sunt secundum se separata". De aquí que en esta disciplina tengamos que hablar más de una "separatio"que de una "abstractio": "in his autem quae secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum separatio quam abstractio" (199). "En la separatio, como en todo juicio, uno se pronuncia sobre la estructura del ser. Se niega que tal principio del ser sea ontológicamente solidario, en su razón formal, de tal o tal modo del ser donde la experiencia nos lo presenta realizado de hecho. Se lo extrae así en la pureza de su razón formal manteniéndolo en relación con el modo determinado donde ha sido descubierto al principio. La separatio funda el objeto de la metafísica" (200).-

El juicio negativo, o separatio, es un acto fundante, porque nos permite alcanzar el ser en cuanto "actus essendi", en cuanto esse intensivo que en sí no implica ninguna limitación, puesto que es más bien el ser limitado el que se encuentra en el esse, que el esse en los seres limitados. La "Anwesenheit des Anwesens" de Heidegger implica una perspectiva fenomenológica abstracta, que se limita al "hecho" concreto de "aparecer" el ser al Dasein; el esse tomístico en cambio se ofrece al juicio metafísico como el acto concreto y universal (todos los seres son seres por el ser) fundamento de toda certeza.-

Con la separatio comienza el momento metafísico. El método metafísico es fundamentalmente un método reductivo:

"sic patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis in quantum ex multis colligit unam et simplicem veritatem". Es la vuelta al fundamento, es un proceso de fundación, es la "invención" del esse, es el momento metafísico por antonomasia.-

Si bien la percepción inmediata nos pone en contacto con la existencia como realidad "de hecho" de las cosas, sólo la reflexión metafísica nos dice cuál es el principio del ser, nos habla de la naturaleza de las cosas y de la relación del esse a la esencia.-

Dentro del momento metafísico se encuentra también el camino de la compositio, en cuanto desde la unidad del ser se vuelve a la consideración de los seres que participan del ser: "et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit" (201).-

Aristóteles descubrió el sentido analógico de la palabra ser que al predicarse se dispersa en la multitud de seres de diversa manera: πολλαχῶς λεγόμενον (Met.VII, 1028 a.). El Angélico, en cambio, des

cubre el sentido intensivo de este concepto metafísico, esto es, por una parte su máxima riqueza y concretez, y, por otra parte su máxima universalidad: "máxime universalia sunt quae sunt communia omnibus entibus, et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi" (202).-

Por una parte, el ser comprende a todo ser, por otra, se expande -- tanto en la esfera trascendental como predicamental, y su expansión lógico-intencional marca su correspondencia con la expansión óntica. "-- Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi vel accidens subjecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde probat philosophus in III Metaph. quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens in quantum exprimunt ipsius modum qui nomine ipsius entis non exprimitur". El ser abraza toda la realidad pues todo ente o aspecto del ente es tal y es real por su participación del ser y por su inserción en el ser.-

Hay un ámbito trascendental (καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό), -- donde se da el conocimiento de las propiedades del ser o trascendentales que son los modos superiores del ser y por ende constituyen el objeto fundamental de la consciencia: ...ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur ens in ordine ad aliud".-

Otra es la esfera predicamental donde se nos dan los modos propios (modi speciales) de tener el ser. Se mira aquí preponderantemente el aspecto formal del ser: "quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis modus entis; sunt enim diversi modus essendi, - et juxta hos modos accipiuntur diversarum rerum genera; substantia enim non addit super ens aliquam differentiam quae designet aliquam natura superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, secundum per se ens: et ita in aliis generibus" (203).-

12.- Relación entre el momento fenomenológico y el metafísico.-

El momento fenomenológico en la fenomenología se cierra sobre sí mismo y por consiguiente, al hablarnos de una mera presencia del ser a la conciencia finita, nos deja frente a un ser fáctico y finito por esencia, incapaz por definición de abrirse a la trascendencia ontológica. "Trascendencia" aquí sólo puede designar la acción constituidora del ser por parte de la subjetividad, de donde la subjetividad adquiere una determinación 'trascendental'. En Husserl este concepto se encuentra formalmente vinculado a la intencionalidad. En Heidegger, en lugar del concepto de intencionalidad entra el concepto de "trascendencia" que se convierte en el concepto-fundamento del análisis existencial. Y aunque ambos se distinguen fundamentalmente en la determinación de la subjetividad constituyente, coinciden total y absolutamente en la concepción de la trascendencia como un acontecimiento (Leistung) de la subjetividad (204), por eso se vincula esencialmente con la libertad (Freiheit als Transzendez) (205). "Se designa todo comportamiento con respecto al ser (Verhalten zu Seinden) como intencional,

entonces la intencionalidad sólo es posible en base a la trascendencia ..." (207).-

En cambio, para el Aquinate el momento fenomenológico es el paso hacia el momento metafísico. En la fenomenología la facticidad y la finitud y la nada del ser forman parte formalmente de la constitución ontológica del mismo porque "transcendencia es sólo un pasar más allá del ente como todo" que es, en última instancia, un permanecer en la nada (208). Se quiere abandonar un ser muerto sin "significado", para inaugurar una "comunicación" que se da en la llamada trascendencia. La filosofía moderna, cuyo epígono es la fenomenología, desnudó primero al ser de su sentido metafísico y luego busca pegárselo unilateralmente desde una subjetividad aislada y muda.-

Para Santo Tomás el ser creado no requiere una "interpretación" (Verstehen) diversa a él mismo. El mismo ser "es" en cuanto participa del esse, en cuanto logos. De ahí que podamos concebirlo al ser creado como lenguaje entre dos espíritus, como verdad ontológica creada.-

El momento fenomenológico nos abre el momento metafísico: los seres son por el ser, "ens ab esse dicitur". El esse es el aspecto más formal de la totalidad de los existentes, porque siendo el acto de todos los actos, dice actualidad primera y universal por relación al "esse a se" que emerge en y sobre todo ente. "Sed quia esse causatum est esse participatum in natura intelligentiae, multiplicabile est secundum diversitatem participantium". El sentido lógico de "per respectum ad unum" (ἀλλὰ τῶν πρὸς μίαν ἀρχήν), es completado por un sentido ontológico: se abre el camino a lo que podríamos llamar analogía de atribución intrínseca. El ser que se aparece es finito tanto por el objeto inmediato de nuestro entendimiento, que es la creatura, como por la limitación (propter imbecilitatem intellectus nostri) que no sólo no puede alcanzar comprensivamente a Dios sino que ni siquiera puede abarcar la totalidad de lo creado (209). De ahí que pueda concluir Santo Tomás con la fenomenología : "omne quod comprehenditur a finito, est finitum". Sin embargo, metafísicamente, a través de este objeto finito ve el entendimiento humano brillar el principio de todo ser, el esse "actualitas omnium actum et propter hoc perfectio omnium perfectionum" (210), y en éste "relampaguea" (Aufblitzt) el esse subsistens como principio y fundamento de todo ser: "Hoc est ultimum cognitionis humanae de Deo: quod sciat se $D_e$um nescire" (211). El término de la metafísica es, como el comienzo, un acto de humildad.-

IV.- Participación y Trascendencia.-

1.- Ser y Tiempo.-

Heidegger no ha conocido la concepción de Tomás de Aquino, para - quién el tiempo no es exterior a las cosas, sino que es inmanente a ellas, porque el principio formal, el esse, se aparece inmediatamente como un esse temporal.-

La reflexión metafísica, en un "juicio negativo" puede independizarlo del tiempo, pero, sólo en un segundo momento, luego de haberse impuesto a la inteligencia el ser de las cosas temporales.-

Hay un primer momento en que el ser real nos invade, de pasividad inicial, que luego se desarrolla y se explicita hasta alcanzar a "fundar" los seres en el ser alcanzándose así el conocimiento objetivo: - "il est necesaire que notre intuition ou perception intellectuelle, - loin de nous mettre en presence d'une multiplicite de "natures simples", irresolubles, nous mette en presence d'une object partout retrouvé et partout varié qui est l'etre, loi meme, et en lequel toutes nous notions se resolvent sans prejudice de l'irreductibileté des esences" (212).-

El esse constituye la novedad del juicio "secunda operatio intellectus, quae respicit esse rei" (213), por eso en el juicio se realiza plenamente el conocimiento y se alcanza la verdad formalmente: "Veritas sequitur esse rerum;"; "Et quia ratio veritatis fundatur in esse et non in quidditate ideo veritas et falsitas inveniuntur proprie in secunda operatione" (214).-

Pero este contacto con el esse tiene un doble momento: un primer momento, es el contacto con el esse realidad "de hecho" a través de - la percepción inmediata que nos pone en contacto con la actualidad -- fáctica de los entes; un segundo momento, implica mirar al ente como el "en donde" del ser, mirar al esse en relación con la esencia, verlo como destello y participación del "esse a se". Y este segundo momento no puede ser un objeto de la percepción inmediata, sino que es tarea de la reflexión metafísica.-

Heidegger siguiendo el método fenomenológico, trata de interpretar el ser a partir del tiempo dado que el ser que inmediatamente aparece en la conciencia es el ser temporal de una conciencia temporal. Este ser es necesariamente fáctico, y, por ende, necesariamente finito, -- pués conmensurado a la finitud de la subjetividad humana que lo determina y lo cierra.-

Como ya vimos, la trascendencia heideggeriana no es más que un - "sobrepasar" (Uberstiegen) el ente, y precisamente el ente que es dado al "Dasein", y por el cual el Dasein "ex-iste" (215); de ahí que la - trascendencia se identifique con el "proyecto" del ser del ente, que a la vez es lo mismo que decir "interpretar" el ser del ente (216). - En el "trascender" el ente alcanza el Dasein el ser como un todo finito (fáctico), "está-en-el-mundo" y se constituye a sí mismo (Transzendenz konstituiert die Selbstheit) (217).-

"Trascendencia" no es otra cosa que el "acontecer" del Dasein, -- que construye como cognoscente finito un dominio abierto, un "horizonte" (Horizont von Gegenständlichkeit) (218), dentro del cual los en--

tes pueden ser encontrados, porque alcanzan a ser "interpretados" dentro del todo, donde los entes logran revelarse como objetos.-

No es de extrañar que Heidegger afirme que "a la trascendencia pertenece el mundo como aquello hacia lo cual (worauf hin) el sobrepasar - acontece (Uberstiegt geschiecht) (219).-

En este contexto se hace evidente que la temporalidad pertenece a la sustancia misma del ser del ente, pués "la existencia consiste en el devenir (futuro) del ser hacia sí mismo que ya es (pasado), volviendo manifiesto el ser de los entes con los cuales está ocupado (presente)" (220): "Dies dergestalt als gewesend - gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit" (221).-

La trascendencia heideggeriana no es más que la trascendencia hegeliana, sólo que más pronunciada, pués está privada de toda referencia al absoluto, de ahí que no és sólo "ser en el mundo", sino que marcada por la finitud es "Eingehaltenheit des Daeins in das Nichts" (222), de modo que "la nada es lo que hace posible la manifestación de los entes como tales al Dasein humano".-

Solo aparentemente se ha colocado en las antípodas de Hegel. En el fondo sigue su fenomenología siendo sustancialente fiel a la "fenomenología del espíritu", y acepta la inmersión total en el tiempo, solo - que es un tiempo finito.-

2.- <u>El "esse" tomista es todo lo opuesto al "Seiendes" y al "Sein" de Heidegger</u>.-

Santo Tomás parte de un ser dado que es temporal, cuyo esse es esencialmente temporal. El esse en sí mismo constituye el núcleo del ser - (ens ab esse dicitur), y el ser material es "duratio" temporal. Así como cada ente tiene su esse, del mismo modo cada ser corporal tiene su tiempo porque el tiempo es el modo de ser del ente temporal. El esse - temporal, es "durantio rerum et motus".-

De ahí que todo tiempo sea irreversible, puesto que es una participación definitiva del esse eterno.-

El mito del eterno retorno como "modo de pensar", implica, desde - el punto de vista metafísico un vaciamiento ontológico de los entes, y un desconocimiento del valor intrínseco autónomo de cada ser. (223).-

Cuanto algo más se aproxima al ser, cuanto mas participa del acto, tanto mas individual, tanto mas irrepetible e insustituible.-

Por eso el tiempo de la persona es historia, porque se identifica con su propio ser en acto segundo, y consiste en asumir lo material en el reino de lo espiritual.-

Esse no es de ningún modo "Seindes" porque no es ni "disponible" - (verfügbar), ni "ser objetivo temporal" (Vorhandenes) ni "lo-a-la-mano" (Zuhandenes). Es el acto de todos los actos, no conceptualizable, sino captable en el juicio y en la ideación metafísica.-

No es tampoco "Sein", porque el Esse es irrelativo al Dasein, mientras que el "Sein" de Heidegger, "es la relación, en cuanto que él es y recoge hacia sí la esencia en sus existenciales, es decir la esencia estática como el lugar de la verdad (die Ortschft der Wahrheit des Seins) en medio de los entes" (224).-

No es "presencia del presente" en el sentido fenomenológico del --

término, que supone la presencialidad del ente que se aparece al Da-- sein. Esto es sólo una transposición existencialista del idealismo kantiano. El ser es aquí sólo un reflejo de la "Ek-sistencia" del Dasein sobre el "existente bruto".-

El Esse de Santo Tomás es "presencia del presente", en cuanto presencia participada del esse (en cuanto acto de todo acto) en el ente.-

3.- El esse commune y la Creación.-

Esto nos lleva a plantearnos el problema del "esse commune" como - producto de un acto metafísico que es el de la creación.-

A.- La creación no es un acto puesto al comienzo del ser, ni si-- quiera un acto continuado. De ningún modo la creación es un "hecho" datable históricamente, porque simplemente no es un "hecho", sino una situación metafísica que tiene la actualidad de la creatura, que "funda" el ser y el obrar de la creatura porque la constituye como ser.-

Si bien hay que decir que la creación considerada activamente, es "Dei actionem, quae est eius essentia cum relatione (rationis) ad creaturam"; con todo, ontológicamente, es una realidad "relatio quaedam - ad Deum cum novitate essendi" (225).-

El introducir una causa primera como principio (ἀρχή) del ser no - significa de ningún modo introducir un ente primero de la serie para evitar "procedere in infinitum" (226); sino que significa fundamentar - ontológicamente en sentido intensivo: "cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis aprehendit" (I-II 94.2). "Sicut forma non po-- test esse principium essendi, nisi aliquo priori principio praesupposito: ita nec operandi, cum Deus in qualibet re operetur...; nec etiam - cognoscendi cum omnis cognitio a lumine increato derivetur" (227); "-- ipsa actualitas est quoddam lumen ipsius" (228).-

El "esse a se" es como la luz que se difunde en el diáfano, sin mezclarse con el medio que la recibe, y que es luminoso por la luz. Cuando la causa primera se inserta en la causa segunda, no hay mero acoplamiento de causas y de seres sino que se da una verdadera "fundación" - ontológica. "Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cesante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cesante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse". "Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aër ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aër autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura - est ens participative, non quod sua essentia sit suum esse" (229).-

Eckhart y antes Avicena, toman la analogía de la luz, que es una - analogía metafórica, y la convierten en una analogía metafísica. Para ellos el esse es el flujo de Dios, que de ningún modo entra en composición a modo de acto y potencia.-

En cambio para el Aquinate, el esse es el acto particular que cada esencia participa de Dios, y que con esta esencia forma "un ens".-

La participación es un acto metafísico, que no es ni eflujo del -- ser subsistente en las cosas, ni "eductio a materia praexistente", de ahí que, más allá del modo de ser propio de las creaturas, es necesa

. rio que haya "aliquid modum fiendi seu originem rerum absque omni mutatione vel motú per influentiam essendi" (230). Este acto creador tiene por objeto directo el esse, y dentro de este esse se produce la "diremptio".-

B.- El término participación comporta un conjunto de elementos cuya compresión supone colocarse dentro del corazón mismo de la síntesis vital que es el fenómeno de la metafísica tomista.-

Participar significa en el orden real causar, y causar implica al mismo tiempo que una semejanza, una "diferencia ontológica".-

El primer hecho metafísico, es el hecho de la creación. Crear significa producir la totalidad del ser de la nada, dar la totalidad del ser sin que haya un principio potencial preexistente. Crear es el principio mismo del causar, y el fundamento de toda causa.-

El término causar ha padecido la desontologización que le imponía la pérdida del conocimiento "quidditativo", y se desvirtuó de tal manera, que pasó a significar una sucesión necesaria de apariencias, o mas exactamente "una mera relación de fenómenos que se suceden regularmente" (231); quedando luego como insoluble el problema de justificar esta necesidad que no estaba enraizada en el ser.-

Interpretado fenomenicamente el principio "ὅτᾶν τὸ κινούμενον ὑπ' ἄλλου κινεῖται" (omne quod movetur ab alio movetur) (232), se transformó en necesidad psicológica de buscar un principio de serie: "Whatever begins to exist, must have a cause of existence" (233). Causa deja de ser "ARKHE", y pasa a significar la "primera causa" (Ur-sache).-

Para Santo Tomás causa podría definirse como "principio positivo que da el ser a otro".-

Causar es por tanto formalmente "pro-ducir" (προ-ἴέναι) fuera de sí, dando de sí, y distinguiéndo al mismo tiempo: dar el esse (acto) por participación. (234).-

Esto comporta por parte del efecto, en primer lugar una semejanza ontológica respecto a la causa en cuanto a la formalidad recibida; pero, al mismo tiempo implica una "caída ontológica" que en el orden de la creación representa un "salto" infinito entre aquello que es por esencia y lo que es por participación.-

El efecto, es, por una parte, en cuanto a la formalidad recibida, semejante a la causa; pero, en cuanto al modo de recibirla, es disímil según la diferencia que impone la composición metafísica propia de los seres participados.-

Supuesto el "hecho" metafísico de la existencia del ser finito y múltiple, el concepto de participación trascendental nos muestra cuales son las condiciones de posibilidad del ser múltiple y finito. Esta participación trascendental tiene una doble vertiente: una vertiente estática, que nos muestra la estructura de todo ser participado como compuesto de potencia y acto, ésto es, la composición real de "essentia et esse" en el orden mismo del ser; y una vertiente dinámica, la causalidad trascendental, tanto en el orden eficiente, como en el ejemplar y final.-

La perfección pura no puede ser sino una sola y única, y debe ser u

ne "perfectio separata", de ahí que el ser subsistente sea solamente uno. "Si autem aliquid haberet infinitam virtutem essendi quod non participaret esse ab alio, tunc esse solum infinitum et tale est Deus, ut dicitur infra prop. XVI (132-133). Sed si sit aliquid quod habeat infinitam virtutem ad essendum secundum esse participatum ab alio, secundum -- hoc quod esse participat, est finitum: quia quod participatur non recipitur in participante secundum totam suam infinitatem, sed particulariter. Et ex hoc secuitur quod esse intelligentiae multiplicarit possit, in quantum est esse participatum: hoc enim significat compositio ex finito et infinito" (235).-

Si Dios es el único ser por esencia, todas las creaturas son ser por participación en cuanto en ellas la esencia, como aspecto potencial, -- participa del esse que es el acto más profundo y el acto de toda realidad: "unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum"; "omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: - secundum hoc aliqua perfecta sunt quod aliquo modo esse habent" (236).-

En el seno mismo del ser, objeto propio de la creación se produce - la "diremption" de lo real en un doble aspecto: ser como esencia, que - indica la participación formal del ser, la participación de la plenitud originaria de toda perfección; y ser como "actus essendi", que marca la participación real de los seres en el esse, acto de los actos.-

Hay una participación formal que determina la amplitud y los límites de la participación real de los seres en el ser, por eso el Aquinate comenta "ipsum esse partipatum vocat finitum, quia non participatur secundum totam infinitatem universalitatis suae, sed secundum modum naturae participantis" (237).-

Los seres son "ser" en cuanto que participan del "esse" subsistens según su "modo de ser", el cual es el origen ontológico de la multiplicidad. De este modo la "caída vertical" de la creación es el principio de la multiplicidad del ser. Supuesta ya esta caída infinita, el grado de ser se marca por su aproximación a la fuente del ser.-

Para explicar este aspecto de la participación recurre frecuentemente Santo Tomás a un texto del Estagirita marcado de fuerte rasgos platónicos: "cada cosa es tanto más esto (ser-verdad) de las otras cosas, en cuanto según esto a las otras les corresponde el mismo nombre (τὸ κυρίως ὄν). De este modo el fuego es caliente por excelencia porque es la -- causa del calor de los demás" (238).-

Al comentar este texto, hace resaltar en primer lugar la necesidad de referirse a un máximo que, siendo causa de una formalidad, esté mas allá de la univocación: "unum-quodque inter alia maxime dicitur, ex quo causatur in aliis aliquid univoce praedicatum de eis, sicut ignis est - causa caloris in elementariis". E inmediatamente precisa: "facti mentionem de univocatione, quia quandoque contingit quod effectus non pervenit ad similitudinem causae secundum eandem rationem speciei, propter excellentiam ipsius causae" (239).-

Es decir, que estando las formas en los participados, no está de la misma manera (non secundum eamdem rationem), sino de un modo degradado. Y esto se hace necesario, puesto que mientras en el origen la formalidad se da en forma pura, en los derivados se da en forma compuesta: -

"quia necesse est ut omnia composita et participantia reducantur in ea quae sunt per essentiam, sicut in causas" (240).-

El origen de la multiplicidad se da en la caída vertical de la participación, que activamente dice causalidad que pone "fuera de sí" y estáticamente implica la composición. La esencia divina imitada (mímesis) ad extra, se expresa participativamente (κατά μετ' ἔχειν) en la multiplicidad de los seres.-

C.- Dentro del orden trascendental, nos encontramos así con una doble participación: una dinámica que significa el acto creador, y otra estática que apunta a la composición de esencia y existencia. Ambos están consideradas en esta proposición: "Deus simul dans esse, producit id -- quod esse recipit: sic non oportet quod agat ex aliquo praexistenti" -- (241).-

La participación al decir composición, dice una "ruptura metafísica", una "diremption" entre "esse a se", ser subsistente, y "esse ab alio", ser por participación.-

Así como la forma emerge sobre la materia, de tal modo que puede -- ser concebida como independiente de ella; del mismo modo nos vemos metafísicamente compelidos a concebir el esse que emerge, como acto sobre - toda potencia, como esse puro, como esse separado. De todos los actos, solo el acto de ser puede y debe ser un "separatum" (χωρισμός), porque queda mas allá de todo ente (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας).-

Platón había aplicado el χωρισμός al mundo de las ideas, sin encontrar luego, a pesar de la laboriosa búsqueda, descubrir el punto de sutura, el "mediante" ontológico entre el mundo de "lo visible" y el de - "la episteme".-

Aristóteles no logró superar el dualismo metafísico de Platón, y, - por ello, aunque renunció a la inmortalidad del alma humana, en favor - de la unión sustancial, con todo quedó encallado en el dualismo ontológico de la vida perfecta de Dios y la realidad sensible.-

Al aplicar Santo Tomás al esse el concepto de "acto primero y último de los entes", el principio absoluto, el χωρισμός opera a un mismo - tiempo la emergencia del acto, la unificación de cada ente y de los entes entre sí, pués los entes son en acto en el acto puro absoluto, que es "el esse subsistente", el "separatum" por antonomasia.-

"Fenomenológicamente" el ser se nos ofrece inmerso en la temporalidad, es el ser del fenómeno en el cual su "facticidad" declara su limitación, su composición y multiplicidad, Sin embargo, en este ser emerge como principio de ser el "esse subsistens" que es el principio fundante de todo ser. "Illud enim est perfectum cuius nihil ex est extra ipsum. Esse autem nostrum habet aliquid extra se: deest enim aliquid quod iam de ipso praeterit, vel futurum est. Sed in divino esse nihil praeterit, nec futurum est: et ideo totum esse suum habet perfectum, et propter hoc sibi proprie respectu aliorum convenit esse" (242).-

Una vez aclarado el ser primero como principio y fundamento, como - "ARKHE" absoluta de todo ser, comprendemos que la "diremptio" del ser - tiene lugar en el primer momento de la constitución del ser real.-

Evidentemente el término inmediato y formal del acto metafísico de la creación es el esse, y el esse, es el efecto propio de Dios. Dios "-

esse per essentiam" es en cuanto tal imparticipable e inderivable, de otro modo caeríamos en el monismo propio de todo idealismo metafísico.-

El objeto propio del acto creador es "el esse commune", como "actus essendi" participado en los existentes singulares, recibido y multiplicado por la esencia que es el "modo propio de ser" de cada ente.-

Lo que es ser subsistente, acto puro, totalidad de perfección, se dirime en las creaturas en dos elementos constitutivos del ser participado, esto es se dirime en una doble participación de esencia y esse.-

La esencia mira lo que podríamos llamar la esencia divina que se mira a sí misma como fuente de toda perfección diversamente participable, según grados formal y ontológicamente diversos. En cambio el esse como "actus essendi" participado dice relación a Dios como acto puro, agregando además una relación a la voluntad divina. Recordemos que "ens" - no es aquello que dice "ordinem ad esse" (forma propria del escolasticismo idealista) sino "quod habet esse" (In Metaph. XII, l.1, n.2419).-

En Dios estos dos momentos ontológicos son formalmente idénticos, mientras que en la creatura son realmente diversos.-

"Esse commune habetur ut forma". Hay un paralelismo metafísico entre la materia y la forma, y, entre forma y esse. Así como la materia tiene el ser por la forma (forma dat esse), la forma a su vez requiere el sustrato de la materia para ser en acto; a su vez, la forma existe por la participación del esse, pero, el esse participado, sólo alcanza a ser real como recibido en la forma o esencia participante.-

Si bien es verdad que la forma sustancial del ser corpóreo es acto, con todo no llega a realizarse sino en composición con la materia: materia y forma son principios de la esencia del ser corpóreo.-

Correlativamente en el orden metafísico encontramos que aunque el esse sea subsistente por esencia, pues en su propia noción solo dice - perfección y acto, con todo, el esse participado (esse commune) no puede tener subsistencia por sí mismo, sino como acto de una esencia que cumple la función determinante y limitante de la potencia con respecto al acto.-

4.- Características del "esse commune".-

Hemos hablado del "esse commune" como efecto del acto de participación. Precisemos cuáles son las características propias de este esse.-

1'.- "...Ipsum esse factum est superius omnibus rebus creatis, quia sc. inter ceteros Dei effectus communis est et vehementius unitum, id est magis simplex". Santo Tomás precisa casi inmediatamente que está - hablando del "Esse participatum in primo gradu entis creati, quod est esse superius" (243).-

Vemos que este efecto, además de ser el "effectus universalissimus" (244), y de ser "comunísimo", (245), está en el ápice de todo perfección. De ahí que el ser acto de todo acto, pueda ser caracterizado como "formalissimum omnium" (246).-

El mismo término "formalissimum" nos dice que está en el mismo núcleo del ser, pues es el principio cuya presencia (Anwesenheit) hace - del ente un ser: "ens ab esse dicitur". De ahí que el Aquinate nos diga que el "esse est quod est magis intimum" (247), y que es aquello - que "profundius inest" (248).-

2'.- El "esse commune" no es una formalidad abstracta, pero tampoco un acto único de ser que sea común a todos los seres, sino que es la "actualitas essendi" que cada ente obtiene mediante el esse propio participado de Dios: "Dicit (Dionysius) quod ipsum esse commune est ex -- proprio ente quod est Deus, et ex hoc sequitur quod esse commune aliter se habeat ad Deum quam alia existentia, quantum ad tria: primo quidem quantum ad hoc quod alia existentia dependunt ab esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune dependet a Deo... Secundo, quantum ad hoc quod omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub eius virtute quia virtus - divina plus extenditur quam ipsum esse creaturarum... Tertio, quantum ad hoc, quod omnia alia existentia participant eo quod est esse, non -- autem Deus, sed magis ipsum esse creatum est quaedam participatio Dei et similitudo ipsius" (249).-

Es evidente que aquí el "esse commune" designa el vértice de toda perfección creada, que, por tanto, indica la puesta en acto de toda -- creatura. De ahí que siendo creatura (y por tanto finita) se encuentre de algún modo sobre toda creatura: "Nam ipsum esse creatum non est finitum si comparetur ad creaturas, quia ad omnia se extendit; si comparetur tamen ad esse increatum invenitur defficiens..." (250).-

¿Qué significado tiene este "mediador trascendental", que, estando en todos los seres como lo mas íntimo, no se identifica con ellos?.-

Evidentemente para el neoplatonismo de Dionisio, que ponía a Dios mas allá del esse, era el esse en el orden formal la suprema de todas las formas creadas. En cambio, para Sto.Tomás, el esse es siempre tal "per habitudinem... ad primum essendi principium" (251), que es el "esse subsistens", y el "esse participado" domo "mediador trascendetal" - de la penetración divina, no es un mediante en el sentido de causa --- constitutiva intermedia entre Dios y la creatura (lo cual implicaría - una "emanación" según el esquema del platonismo helenista); sino, en - cuanto que es la primera formalidad por la cual en cada ser las otras formalidades son, en cuanto que es el término directo de la acción divina. "Deus vero operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. Creare autem esse rei creatae" (252).-

Este esse es el término de la consideración que mira este acto en cuanto prescinde de su ubicación - bien en Dios, bien en la naturaleza, bien en el entendimiento creado: "Dicendum quod esse creaturae potest quadrupliciter considerari: primo modo, secundum quod est in propria - natura; secundum modo, prout est in cogitatione nostra; tertio modo, - prout est in Deo; cuarto modo, prout abstrahit ab omnibus hiis" (253).-

Así como cada ente al recibir su ser propio participa del "esse commune"; del mismo modo, en el orden del conocer, al ponerse la inteligencia en contacto con el esse finito (esse fenomenológico) lo capta como participación del "esse commune", y en su relación trascendental al ser absoluto y trascendente que es el fin último de la inteligencia. Esto se realiza no en un acto de abstracción comprensiva (omne quod comprehenditur a finito, est finitum. I-II, 4.3. ad 1), sino en un juicio -- que me permite en la "separatio" la relación de ser finito al "esse a se", al descubrirlo como esencialmente relativo. De ahí que en última

instancia el acto supremo de la inteligencia sea un acto negativo: "--hoc est ultimum cognitionis humanae de Deo: quod sciat se Deum nescire" (Pot. 7,5. ad 14).-

3'.- Este esse, que gnoseológicamente alcanzamos en el juicio, es metafísicamente el punto de encuentro de todas las formalidades. Este esse tiene ciertas características de trascendencia propias del ἀγαθόν, donde todas las formas alcanzan su coincidente unidad ontológica, pues todas las formalidades diversas son "ser" por el "esse". "Sed inter omnes alias participationes, esse prius est, ut dicitur V cap. De Div.Nom...", y esto concuerda con el libro De Causis, donde se afirma: "prima rerum creaturarum est esse" (254).-

Por ser el esse la primera actuación, actúa todas las otras esencias según su respectiva naturaleza y según el propio grado de perfección ontológica. En el esse se encuentran todas las formalidades diversas para constituir un ser.-

El esse tiene algo de aquello que Platón atribuía a la idea de Bien: "lo que proporciona la verdad a los objetos de conocimiento, y la facultad de conocer al que conoce, es la idea de Bien, a la cual debes concebir como un objeto de conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad..." Es como el sol: "del sol dirás que no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación; sin embargo, el no es generación". "Del mismo modo, puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del Bien su cualidad de inteligible, sino también se les añade, por obra también de aquel, el ser y la esencia; sin embargo, el Bien no es la esencia, sino algo que está por encima de ella..." (255).-

En Platón la idea De Bien es la ἀρχή de la κοινωνία ἰδέων ; en Sto. Tomás es el esse el principio de coincidencia de todos los actos, de todas las formalidades de cada ente. Cada ente es ser y tal ser por el esse, que es a su vez "per habitudinem" al ser subsistente. El esse es así el punto de coincidencia en el cual Dios, sin mezclarse (οὐ μίγνυται diría Platón) se encuentra con las creaturas para participarles su ser. Sólo que en Platón esto tenía vigencia en el orden formal, mientras que en el Aquinate, éste penetra en todo el orden ontológico, donde sólo Dios es en última instancia ser, donde sólo Dios es el ὄντως ὄν porque en realidad "es el que es" (ὁ Ὤν), por ser el "esse subsistens".-

"Esse est per creationem, et aliae perfectiones superaditae per informationem" (256). El esse es el ser propio de la creación, y una vez que la cosa es, se derivan de este núcleo sus propiedades, constituyendo una unidad ontológica, ya sustancial, ya accidental, porque en el se da lo que podríamos llamar κοινωνία actuum: "Sed esse est id in quo fundatur unitas suppositi, unde esse multiplex praeiudicat unitatem essendi" (257). El esse es el "fundamento" metafísico del ser, "funda" el ser del ente, es el verdadero principio de la "coincidentia oppositorum". Por su "habitudinem ad esse" las cosas son ser en grados diversos como sustancia, o como forma, o como accidente, "ut quod vel ut --- quo". "Sed hoc esse attribuitur alicui dupliciter. Uno modo sicut ei quod proprie et vere habet esse, vel est, et sic attibuitur soli subs-

tantiae per se subsistenti: unde quod vere est dicitur substantia in I Physic. (1, 9, 185 a 22 ss.). Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio vel cum alio, sive sint accidentia, sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed attibuitur eis esse. Alio modo, id est ut quo aliquid est, sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsisistat, sed quia ea aliquid habet esse album". Y así al final prosigue: "Esse ergo proprie et vere non attibuitur nisi rei per se subsistenti, huic autem attribuitur esse duplex. Unum scilicet esse resultas ex his quibus eius unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substanciale. Aliud est esse supposito attributum praeter ea quae integrant ipsum quod est esse superadditum scilicet accidentale, ut esse album atribuitur Socrati cum dicitur Socrates est albus". En realidad la cuestión planteada aquí por el Aquinate es una cuestión teológica: "utrum (in Christo) sit unum tantum esse". Y puesto que en Cristo hay una sola cosa, porque solo designamos en el un solo supuesto, por ende, hay que concluir: "--quod esse substantiale quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum, habet unitatem ex ipso supposito, et non ex naturis" (258).-

En Cristo el esse realiza la unidad,no solo de las partes de la sustancia, no solo de los accidentes, sino que "funda" el ser del supósito: un supuesto y dos naturaleza, Dios y hombre. El punto de coalescencia de los contrarios se da en el esse: el esse funda la unidad del supuesto, "coincidentia oppositorum".-

5.- Esse es "Presencia del Presente".-

El esse es la"presencia del presente", el elemento formal del ser, "quod magis intimum, quod profundius inest": "esse vehementius est causa hominis quam vivere" (259).-

Este esse que se caracteriza por su inmanencia, marca también el punto algido de la trascendencia. "Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam reum creaturarum; tamen esse quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino" (260).-

Para Heidegger la trascendencia sigue teniendo el significado fundamental que le ha impreso al término el inmanentismo kantiano. La trascendencia se da en el hombre, sin el hombre no hay "Ek-sistentia", por tanto no hay "presencia del presente" (Anwesenheit des Anwesens) porque el ente (Seiendes) al no aparecer no es (Sein): "la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser" (261).-

La posición heideggeriana en cuanto a la trascendencia se mantiene en la órbita del kantismo desde el comienzo hasta el fin.-

Dice Kant: "Nosotros tenemos una fuerza constructiva (Einbildungskraft), como una potencia fundamental (Grundvermögen) del alma humana, que está en la base de todo conocimiento" (262).-

Entre la pura intuición y el puro pensamiento, formando el centro de unión (die bildende Mitte) donde se reunen,está la "Einbildungskraft", siendo al mismo tiempo la fuente común de ambos. La "imaginación trascendental" (o fuerza constructiva) no es un hecho ya cumplido, sino un proceso que llega a ser. Por eso el Heidegger que elaboró en este tiempo SZ, la piensa como "conjunción" (Fügung), "Raíz" (Wurzel),

"Protar" (Entwurf-erlaufen), "formarse de la trascendencia" (Sich-bilden der Transzendenz). (263).-

Aunque transformando el sentido de la trascendencia que Heidegger le imputa a Kant, conserva claros rasgos de la herencia del filósofo de Königsberg: "En tanto se forma la trascendencia, se llama con pleno derecho la "imaginación trascendental" (die transzendentale Einbildungskraft)"(264).-

En el horizonte de la objetividad del sujeto, el ente llega a ser "objeto" (llega a ser Sein) (265). En el fondo la trascendencia es una propiedad (existencial) del Dasein: "trascendencia significa sobre-pasar (Uberstieg). "Este sobre-pasar se une (Eignet) como acontecimiento a un ente (einem Seiendem). Formalmente (formal) se deja concebir este sobrepasar como una relación (Beziehung), que va (hinzieht) "de" algo "a" algo" (266).-

Después de la "Kehre" permanece Heidegger en la misma tesitura, que implica un moverse entre el trascendentalismo kantiano y el monismo -- dialéctico de Hegel: "...Dieses Bei-uns-an-wesen, gehört zum Absoluten an und für Sich" (267).-

La "parusía"(el llegar a-la-presencia del Absoluto en conjunción con el hombre) es necesario por naturaleza al Absoluto. A través de la παρουσία, esto es por el "patentizarse" con y en el hombre, alcanza el Absoluto su pleno "Ser-con-sciencia-de-sí" (Bewusst-sein). Sin el hombre, el absoluto quedaría aislado en su propia soledad incapaz de emerger hasta la verdad de sí, prisionero de su inmanencia. Si bien es cierto que en Heidegger no hay Absoluto ilimitado, permanece sin embargo firme un concepto de trascendencia enraizado en el Dasein como "ser-en-el-mundo", "que es para sí mismo su propia norma" (Das erscheinende Bewusstsein ist an ihm selbst das zu Messende und der Massstab..."(268).

En este "aparecer" el ente a la conciencia, en este "trascender" se constituye el ente como ser: "...por la experiencia se constituye racionalmente (west) la conciencia que aparece como pareciente en su propio estar presente ("Anwesen") ante sí" (269).-

En este prodeso se constituye el "ser como ser" (ὂν ἦ ὂν) (270), porque "el experimentar es un modo de estar presente, es decir, del -- ser", porque "la experiencia es un modo de la presencia del presente que se hace presente (west) en el representarse (west im Sich-vor-stellen); y por otra parte, "la essentia del ens en su esse es la Präsenz" (271).-

En Heidegger, como en Hegel, la trascendencia es en última instancia el supremo grado de la inmanencia mundana, de la presencia del ente al "ser-en-el-mundo".-

Para StoTomás la trascendencia (y en su orden la inmanencia) significa la situación ontológica del ser, se da dentro del mismo ser como un trascender del esse en la "In-sistencia". Parafraseando a Heidegger (y con un sentido metafísico), podríamos decir que el esse constituye la esencia del ens, porque es la presencia del ser en el ente.-

El esse tiene un valor trascendental como acto de todo acto. Como trascendental constituye todo ser y es inmanente a todo ente, porque lo constituye ontológicamente como tal: "esse autem est illud quod magis

est intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respetu omnium quae in re sunt" (272). De modo que el esse "in-siste" (Inständigkeit) como inmanente a todo ente. Sin esta "in-sistencia" el ente dejaría de ser tal, y se borraría del horizonte del ser.-

Esta interioridad del esse en el ente, está intimamente vinculada a la comprensión de la causalidad como comunicación participativa del acto de ser.-

Para quien, como Heidegger, la causalidad sigue teniendo el sentido fáctico de sucesión que le impuso al concepto de causalidad la filosofía moderna, el esse permanecerá fuera del ente (273)."Deus est ubique per essentiam in quantum adest omnibus utcausa essendi": Heidegger desglosa este texto del Aquinate, tanto del contexto mediato de su metafísica, como del contexto inmediato de la "questio".-

La comprensión tomista del ser, presupone la presencia del acto -- del esse en la potencia de la esencia. Esta clara terminología aristótelica, debe ser comprendida desde la perspectiva platónica de la noción de participación que "re-duce" todo ser por participación al ser por esencia. De este modo la causalidad metafísica no es un mero "hecho", sino, una situación ontológica, que, a medida que subimos en la escala de los seres, implica una mayor presencia de la causa en el efecto. Causar no significaría así tanto un "poner fuera de sí" (Ek-sistere), como un incorporar a sí estando en el efecto: "Insistencia". -- "..."Ipse est esse existentibus, non quidem quod ipse Deus sit esse formale existentium, sed eo modo loquendi utitur quo Platonici utebantur quo esse separatum dicebam esse existentium, in quantum compositiva -- per participationem abstractarum participabantur. Et quod "causaliter" sit inteligendum apparet per hoc quod subdit quod non solum existentia sunt ex Deo, qui est ante saecula et dicitur ante saecula quia est oevum oevorum; id est mensura omnium dimensionum" (274). Esta "causalidad", que está fuera del tiempo, y, por ende, más allá de toda sucesión, implica la interioridad del principio en lo principiado, muy lejos por tanto de todo extrincesismo.-

Por otra parte el sentido de esta cita que hace Heidegger, debe -- ser descubierto en el contexto inmediato determinado por el artículo I de la cuestión: "Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam"; y, por otra parte, "Esse est illud quod est magis intimum cuilibet", concluímos que "oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime".-

El "estar en todo ser" es una situación metafísica, que implica -- participar constantemente su ser, como el sol participa constantemente su luz al diáfano para que brille.-

Por otra parte, el lenguaje figurado, extraído de lo sensible, se angosta, y hay que cambiar de perspectiva para decir que más que estar el esse en el ente están los entes en el esse: "Unde et Deus est in rebus sicut continens res. Tamen, per quandam similitudinem corporalium, dicuntur omnia esse in Deo in quantum continentur ab ipso".-

Esta causalidad divina del esse que produce la "interioridad" de - las creaturas en el Creador, y la pertenencia de los entes al "esse a se", implica al mismo tiempo la misma distinción, "la diferencia metafísica" más profunda del ser, la diferencia metafísica por antonomasia.-

La causalidad divina involucra distinción (χωρισμός) y la pertenencia, ("Ek-sistencia", o "insistencia"), más todo ente que es término de la acción divina "ad extra" es ser por participar del esse divino, con lo cual se dice que hay una mismidad formal (el efecto es análogo), y al mismo tiempo una "caída" ontológica absoluta, en cuanto la formalidad recibida es disímil en razón del "modo de ser".-

Por ser la causa esencialmente comunicación participativa del esse, se define ella misma por el esse. El esse es el que "funda" la causa. Y Dios se constituye principio causal, justamente "ipsum esse per suam esentiam", y, por ende, principio absoluto de todo ser.-

El ser creado se define por una relación esencial al ser subsistente, por cuya razón, Dios, por la inmanencia metafísica constitutiva y trascendental, está en todas partes y en todas las cosas "ut dans eis esse et virtutem et operationem" (a.2).-

Todo lo que se da en cualquier cosa, tanto la forma sustancial como la accidental, es actuado por el esse. Todo esse es a su vez por relación trascendental al esse subsistente del cual participa: el ser de las creaturas es participar.-

Esto se puede expresar diciendo que Dios está en todas las cosas - "per essentiam, praesentiam et potentiam", con lo cual expresamos la inmanencia de la esencia divina en las cosas como "principio" de su ser.-

Pero al mismo tiempo debemos invertir la imagen, y decir que las - cosas subsisten en Dios, porque, así como "las cosas espirituales contienen a aquellas en las cuales se encuentran, como el alma contiene - al cuerpo", del mismo modo "Deus est in omnibus rebus sicut continens - res": "in ipso enim vivimus et movemur et sumus" (Act.17,28).-

De modo que podemos decir que el esse está en los entes, y, con -- más precisión que los entes están en el "esse" por el cual somos.-

Al alcanzar el ápice de la especulación metafísica, las analogías se hacen mas toscas y los conceptos se angostan. De ahí la necesidad - de recurrir a términos aparentemente contradictorios, que, desde ángulos distintos y contrapuestos, indican la misma realidad.-

Podemos hablar de una inmanencia trascendental y constitutiva del esse, de una presencia esencial, pués es necesario que "in omnibus esse Deum: quia nihil potest esse nisi per ipsum" (a. 4).-

Sin embargo no debemos olvidar la "caída" ontológica de la participación reflejada en la misma constitución metafísica de la creatura, - caracterizada por la composición de "essentia et esse". La cual nos hace hablar de una trascendencia absoluta: "est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi" (a. 3).-

Todo este problema de la inmanencia en la trascendencia lo condensa Sto.Tomás en la siguiente proposición: "Licet causa prima quae Deus est, non intret essentiam rerum creaturarum; tamen esse quod rebus creatis innest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino" (-- 275).-

"Deductum", con todo, expresa una situación metafísica y no sólo - una acción inicial y transeúnte. De ahí que el ser participado sólo -- puede ser comprendido per habitudinem ad causam primam: "ununquodque - participat esse secundum habitudinem ad causam primam" (276).-

V.- ESSE ET EXISTENTIA.-

Con lo que acabamos de decir en el parágrafo anterior, queda planteado el urgente problema de una mayor explicitación del concepto tomista de esse, en contraposición al no siempre bien empleado concepto de existencia.-

1.- "Que el compto de existencia, haya podido jugar un rol tan importante en los últimos 150 años, supone, que la verdad del ser había sido olvidada, el ser se determinó por la acentuación del "qué es" (Dasseins) frente a "lo que es" (Was-sein) como "enérgeia", la "enérgeia" devino actualitas y la actualitas devino realidad-efectiva "Wirklichkeit" de la subjetividad" (277). De este modo caracteriza el pensamiento heideggeriano la importancia y la evolución del concepto de existencia.-

1.- Formalización del esse.-

De hecho siempre el pensamiento occidental anduvo visqueando hacia un formalismo conciente o inconciente, ya en su forma idealista, ya empirista.-

A.- La existencia comenzó a ser "neutralizada" cuando se la "formalizó" convirtiéndola en un "modo intrínseco de la esencia". Siendo un modo intrínseco de la esencia, la existencia no se distingue realmente de ella. "Se puede decir entonces con Avicena que la existencia es un accidente de la esencia, puesto que el modo intrínseco no está incluído en su quiddidad". Se trata aquí no de un accidente predicamental "-quod competit esse in alio", sino de un accidente predicable, esto es extraño a la esencia o quiddidad. (278).-

Para semejante ontología, el esse viene de afuera de la quiddidad; pero,por otra parte, el ser se identifica "fácticamente" con la esencia, pués es sólo una determinación accidental de la misma. Si la existencia es solo un predicado de la esencia, quiere decir que, aunque el sujeto no puede existir sin esta propiedad, con todo, la esencia es anterior a la existencia.-

Desde Scoto y Suárez,el esse a quedado reducido al "esse existentiae", y la existencia a ser un mero predicado o modo de la realidad.-

Como toda esencia puede reinvindicar su propia existencia, también los accidentes poseen su propio "esse existentiae" independiente de la sustancia. Cada ser al ser dueño de su propia formalidad es poseedor de un esse propio, independiente del esse de la sustancia, del cual es una determinación. Mas aún, la materia , al tener su determinado grado metafísico, tiene su propio ser de la forma.-

B.- Esta manera de concebir el ser implica la permanencia en una actitud formalista. El esse es concebido como "modo" o más bien como plenitud absoluta de toda forma y perfección, como una intensidad formal semejante a la idea de bien de Platón.-

2.- Metafísica del ente: integración del esse al "sistema" de la Razón.

El concepto de existencia va siendo elaborado y se desarrolla hasta nuestros dias en esta tradición formalista.-

Si tomamos la línea idealista de Leibniz que a través de Bolzano y Brentano encontró en Husserl la más brillante manifestación metafísica, encontramos, que la existencia es el resultado del ser-esencia. La

unidad de sentido objetivo del noema es lo que según Husserl constituye el ser. Para una filosofía cuyo presupuesto fundamental, no expresado, consiste en afirmar que ser es ser-objeto, esto es "tener sentido", aparecerse a un sujeto, ser es "aparecer".-

Para que la existencia no se convierta en un factor "irracional" - dentro del sistema arrónico de la razón hay que esterelizarla "reduciéndola" a un elemento de la esencia "noema". La constitución sistemática del sentido, es la constitución del ser,es el origen del ser mismo. Ser viene a reducirse a ser unidad de sentido objetivo dentro del "sistema" de la conciencia en la cual se manifiesta (phainetai) el ser. El ser de la esencia es que tenga sentido para una "conciencia de", y, por otra parte, el sentido objetivo que es el núcleo de la esencia, es el ser como sentido objetivo. Aquello que hace que la esencia sea esencia, es el ser de la esencia. Para aclarar esta afirmación hagamos una referencia a la filosofía de Sto.Tomás: para el Aquinate aquello que hace que la esencia sea tal, es el esse, de ahí que la esencia se denomine, lo mismo que el ens, por el esse; para Husserl, en cambio, el ser de la esencia es que tenga sentido para una conciencia trascendental. "Y en la medida en que el ser absolutamente es ser-para-un-sujeto, tener un sentido, el cual sentido no puede ser sino un sentido constituído, una teoría de la constitución intencional, será una teoría del ser...", "una tal teoría es una metafísica más del ente que del ser,..." (279).-

Podríamos decir que es una metafísica más del "ens" que del "esse". "Para que la existencia (Dasein) no sea un mero hecho (fáctico) inasimilable por un sistema de la razón que ha racionalizado la experiencia, hay que asimilarlo al "noema" o esencia". La ley esencial dice: "Kein noetisches Moment ohne ein ihm spezifisch zugehöriges noematisches Moment" (280). Toda noesis está dirigida "intendit" hacia un "que" (was) hacia un ser_así (So-sein). Pero en ese "ser-así" siempre está co-dado el Dasein (281).-

El esse totalmente esterilizado, reducido al fáctico "ser-ahí" (Dasein), es perfectamente integrable dentro de un sistema de la razón - que "da razón" de cada uno de los elementos.-

3.- La totalidad "Grund" de la Existencia: El sistema del ser.-

"La existencia (die Existenz), dice Hegel, es la unidad inmediata de la reflexión y de la reflexión en otro. Ella es, por tanto, la multitud indeterminada (die unbestimmte Menge) de los existentes como reflejados en sí, que al mismo tiempo igualmente aparecen-en-otros, son relativos, y forman un mundo (eine Welt) de dependencia recíprocas, y de una infinita conexión de fundamentos y fundados (de razones y consecuencias) (und eine Welt... eines unendlichs Zusammenhangs von Gründen und Begründen bilden). Los fundamentos (Gründe) son ellos mismos existencias y los existentes, igualmente desde muchos lados, son ellos mismos tanto razones como consecuencias" (282).-

La existencia en Hegel brota de la esencia sin ser por tanto un predicado de ella, sino "su absoluto desprendimiento en el que la esencia queda por detrás" La existencia vendría a ser el "fenómeno", la manifestación de la totalidad esencial. La totalidad es razón suficiente de la existencia.-

De este modo la existencia se nos ofrece como "resultado" (Begründete) de la razón de ser, y, consecuencia, como siendo a partir de otra cosa.-

Este ser a partir de otra cosa, nos permitirá comprender mejor, el concepto de causa como "Ur-sache" tal como lo entiende Heidegger.-

Hegel construye el concreto existente a partir de una noción de ser purificada de todo dato existencial. Cuán inmerso está Hegel en el formalismo del concepto, se hace patente al comprobar la predilección de Hegel por el término "Dasein" para expresar la existencia. Dasein, según la etimología, el ser (Sein) localizado, puesto en su lugar (Da) respecto al resto de los seres. En la lógica lo define Hegel, como la existencia inmediata determinada. Da-sein significa literalmente ser en un punto determinado del espacio; pero esta determinación espacial es sólo un símbolo del encuentro dialéctico de corrientes formales contrapuestas, de ahí que Dasein sea concebido como el resultado de este encuentro: "El ser en el devenir, como uno con la nada, así la nada - como uno con el ser, se desvanecen; el devenir coincide, mediante su contradicción en sí, con la unidad, en la cual ambos son suprimidos; su resultado es con esto el Dasein" (283). "Así la existencia aquí no tiene que ser considerada como un predicado o determinación de la esencia (Bestimmung des Wesens) de modo que una proposición pueda decir - de esta: la esencia existe o tiene la existencia; - sino la esencia ha pasado a la existencia; la existencia es una absoluta exteriorización (Entäusserung), allende de lo cual no ha permanecido la esencia. La proposición por tanto dice: la esencia es su existencia, no es diferente de su existencia. La esencia ha tras-pasado (Übergangen) a la existencia, porque la esencia no se distingue mas, como fundamento (- als Grund) de sí misma como de lo fundado (als dem Begrün-deten) o - sea porque aquel fundamento ha quedado anulado-asumido (aufgehoben)" (284).-

"Existencia" es el ser como resultado de un proceso dialéctico y de una "razón de ser", es un ser a partir de "otra cosa". Esta "otra cosa" es la "causa", no como principio positivo que participa el esse sino como la "cosa" primera de una serie unívoca, de ahí que es denominada "Ur-sache" (cosa originaria).-

Esta concepción íntimamente vinculada a la noción de existencia de los teólogos del siglo XIII y que, a través de Scoto-Suaréz pasa a la filosofía moderna, madura en Hegel, y se vuelve a manifestar en Heidegger como epígono auténtico de la filosofía moderna. El existente es el ser en cuanto salido de "la razón de ser" (Grund), este fundamento es por otra parte principio originario (Ur-sache) de una serie unívoca cuyos elementos se condicionan mutuamente conformando lo que podríamos llamar "sistema del ser".-

4.- Ser como "essentia et existentia".Realidad-Causalidad.-

Creo que vale la pena precisar el concepto de "existencia" de Heidegger, porque al mismo tiempo que nos mostrará las limitaciones del formalismo, nos abrirá una perspectiva para salir de él.-

Heidegger alcanza a conocer el "esse" a través del extrínsecismo de Scoto, y, por ende, del Avicenismo. En este contexto histórico de-

bemos encuadrar la proposición: "el ser se distingue en "lo que es" (-was ist) y "que es" (dass-ist). Con esta distinción y su preparación - comienza la historia del ser como metafísica. Existencia viene a signi ficar algo así como la "realidad" que se opone a la posibilidad concebida como esencia: "La determinación de "existencia" que se va destacando, encuentra en la esencia un apoyo. La realidad se distingue de - la posibilidad" (285).-

Deberos mirar con mayor atención el significado de este plantea--- miento, porque para Heidegger "la distinción de "qué cosa es". (Wassein) y "que es" (Dasssein) contiene no solo un trozo de la doctrina propia del pensar metafísico, sino que indica un acontecimiento en la histo-- ria del ser" (286).-

El ser ("εἶναι") va a ser concebido como ἐνέργεια que se divide en "Wassein" y "Dass-sein". Este modo de concebir que en Platón se inclinaba hacia el lado de la esencia (Was-sein), luego en Aristóteles se - inclinará hacia la existencia concebida como "Dass-sein", cuyo rasgo - fundamental va a ser la ἐνέργεια . Ἐνέργεια, que significa presencia, - se irá transformando y endureciendo en conceptos cada vez más toscos, hasta adquirir el significado de actulitas, realidad (Wirklichkeit) y existencia. Para Platón la entidad (οὐσία) radicaba en la idea. Esto - pasa en Aristóteles a segundo lugar, y el ser descansa en la ἐνέργεια del Τόδε Τι . Desde la ἐνέργεια puede el εἶδος ser pensado como un modo - del presente" (287).-

Aristóteles por oposición a la οὐσία como idea, pudo pensar la οὐσία como ἐνέργεια , de tal modo que el εἶδος pasa a segundo lugar dentro - de lo constitutivo de la "presencialidad del presente". Hay una acentua ción de la concretez del ser que lleva al Estagirita (según Heidegger) a afirmar que "el seres presencialidad como mostrarse de la apariencia. Ser es permanecer de lo respectivo en este aparecer" (288).-

Esta dicotomía de esencia y existencia que nace, según Heidegger, con la filosofía postsocrática (dicotomía que el filósofo alemán quie- re superar por una vuelta al planteamiento anterior a esta dicotomía), ha tomado un nuevo camino al imponerse el carácter de "realidad" en - el concepto de causalidad. "Deus est ubique per essentiam in quantum - habet omnibus ut causa essendi" (q. 8 a. 3.). Desde este carácter de - causalidad propio de la realidad (Wirklichkeit) se aclara ahora también la interpretación de la existencia" (289).-

Podemos determinar más precisamente con Heidegger el nuevo concep- to de existencia: "lo que está fuera (ἔξω), eso está y permanece como permanente en sí (Ständiges in sich) en su propio lugar (χωριστόν). Lo así "que está inmóvil afuera" (ausserhalb-Stehende), existens, lo Ex-- sistente no es otra cosa que lo desde sí en su producción presente, lo ὂν ἐνέργεια " (290).-

Es claro que el concepto de existencia (vinculado al de ἐνέργεια) dice para Heidegger algo que una vez "puesto-afuera" permanece en una ontológica estática como un mojón nuevo dentro de la serie inaugurada por la "cosa primera" (Ursache). ¿Estar fuera de qué? "Estar fuera" es en el fondo estar "fácticamente" fuera del estado de posibilidad.-

Luego de la extensa cita que hace de Suárez, es claro que él entiende por esse, el "esse existentiae". "La ex-sistencia es el acto por el cual la cosa está, es puesta fuera del estado de posibilidad. Este acto es la causalitas. Solo ella puede producir (heraus-setzen = poner afuera) desde la causa (Ursache) la cosa (die Sache) en cuanto causada (verursachte) esta es obrada". "El nombre corriente para él "que es" (das Dass-sein), la existencia, demuestra en esta interpretación la precedencia del ser como actualitas. El dominio de su esencia como realidad-afectiva (Wirklichkeit) determina el proceso de la historia del ser. Lo real-efectivo (das Wirkliche) es lo que existe (das Existirende). Este abarca todo, lo que por cualquier modo de la causación "constituitur extra causas".-

Quisiera todavía destacar que este concepto de causalidad tal como lo entiende Heidegger está perfectamente encuadrado dentro del modo de pensar formalista de la filosofía moderna, y por ende dentro del "Totalitätsprinzip": "Lo así construído es con esto como lo demostrado operante (Wirksame) dentro de un contexto de fundamentación del cálculo (innerhalb eines Begründungszusammenhanges der Rechnung) "m" es tal, con lo que puede y bajo determinadas circunstancias debe contarse" (-- 291).-

Podemos precisar esta conceptualización heideggeriana con dos proposiciones del capítulo que estamos comentando. "Que es" (Dass-sein) - "qué es" (Was-sein) se descubren como modos del presente, cuyo rasgo fundamental es la ἐνέργεια ". "...La esencia de la "obra" (des Werkes) no es más la obridad ("Werkheit") en el sentido del presente caracterizado en lo libre, sino la "realidad" de un real, que domina en el realizar" (292).-

En la época inmediatamente anterior a la "KEHRE" y de la "KEHRE" cobra una creciente importancia la distinción de esencia y existencia que Heidegger quiere reemplazar por el binomio "Sein-Seiendes" (293).-

Para el filósofo alemán, en la medida que el ser se desvía hacia el ente, deja de ser "pensado" el ser, y la cuestión fundamental viene a ser expresada con los toscos términos de esencia y existencia que van íntimamente vinculados al concepto de causalidad, padre del mundo técnico moderno cuyo "pensamiento calculador" (das rechnende Denken) ha terminado por ahogar al "pensamiento meditativo" (das besinnliche Denken) (294).-

Esto lleva a dividir lo real en finito e infinito. Acotemos de paso que Scotto concibió finito-infinito como la primera división del ser. La relación creatura creador viene también a ser concebida en términos de acción productiva (podríamos decir acción que es "principium motus", y no "principium essendi"), y se traduce en términos de dependencia causal.-

Cuando en la Edad Media se tradujo la ἐνέργεια aristotélica por "actualitas" fundada en la causalitas, se dió, según Heidegger el paso que permitió pensar "essentia et existentia" como "potentia et actualitas", como "τί ἐστι" y ὅτι ἐστι . Si para Aristóteles existencia significó ἐξω τῆς διανοίας "fuera del pensamiento", la existencia que brota del nuevo modo de pensar la causa, significa "actus quod res sistitur

extra statum posibilitatis", de ahí que sea una "realitas", esto es, - el término de una realización efectiva (295). De este modo de pensar - va a brotar la filosofía esencialista que pone al posible antes que el ser (296).-

El esfuerzo de Heidegger pretende salvar al Sein del destino que - le ha deparado la metafísica occidental, que lo a condenado a ser "el último humo de la realidad disipada" (den letzten Rauch der verdunsten-ten Realität), según la célebre frase de Nietzche mentada por el mismo Heidegger.-

"La ontología tradicional aceptaba como cosa natural que el significado del ser fuera lo mas indeterminado; aceptaba el hecho de la vacuidad de la palabra sin mas. En cambio Heidegger intenta hacer de la declaración de esa palabra la cuestión decisiva de la metafísica" (--- 297).-

Continuamente pronunciamos la palabra "es", y, sin embargo, parecería que al pronunciarla se esfumara en el vacío. Mas que un lugar común y una tautología, la fórmula parmenidiana "el ser es", parecería - indicar (como ya lo indicara Hegel) un vacío, de modo que a esta palabra no habría que atribuirle ninguna trascendencia (kein Schwergewicht hat). Y sin embargo, el hombre no sería hombre sino no pudiera expresar y expresarse, sino pudiera decir la palabra "es".-

5.- La Existencia como Fenómeno.-

No queremos detenernos ahora en el aspecto de modernidad del "Sein" de Heidegger; es decir, en ver cómo el ser de Heidegger es el ser en - acto (Sein ist stete Anwesenheit) de la conciencia donde aparece el -- "Seiendes". Bajo este aspecto el ser es solo el reflejo de la "Ek-sistencia" humana sobre el ente, de modo que acabado el análisis del existir humano nada queda por analizar, porque el "Seiendes" sólo, es, un sin-sentido. En el hombre alcanza el ente su dimensión de ser. Esta posición la mantiene firme él Heidegger de "Gelassenheit":"...dass der - Mensch der Gegnet gelassen bleibt und zwar durch selbst. Er ist ihr in seinem Wesen gelassen, insofern er der Gegnet ursprünglich gehört. Er gehört ihr, insofern er der Gegnet anfänglich ge-eignet ist, und zwar durch die Gegnet selbst."(Gelass. 49-50;62); y de "Was Heisst Denken?": "Toda doctrina filosófica, esto es pensante sobre la esencia del hombre es en sí ya doctrina del ser del ente. Cada doctrina del ser es en sí ya doctrina sobre la esencia del hombre" (298). Queda en pie por -- tanto la afirmación de De Waeblens referente al primer Heidegger, de - que su doctrina es una "transposición existencialista del idealismo -- kantiano".-

Lo que queremos en cambio hacer resaltar aquí, es que desde Scoto-Suárez la existencia había sido un predicado de la realidad. En cambio Heidegger abandona la existencia como predicado de la realidad para mirarla de nuevo como un fenómeno! La "existencia" va a ser para Heidegger "la esencia del Dasein", parafraseándolo podríamos decir que "--- west", esto es, "es kommt aus dem Kern heraus", la existencia brota -- del núcleo íntimo del Dasein. El ser no es el ente pero se da en el ente referido al Dasein, y ente se da con el ser (299).-

Por razones diversas Heidegger y Sto.Tomás se oponen al formalismo

y al estrinsecismo del esse Aviceniano-Scotista. Scotto declara comprender la potencia aristótelica sólo "in sensu diviso", por tanto, solo la potencia "ante actum", y no la potencia "cum actu". Es lógico que rechace la distinción tomista de "essentia et esse" en las creaturas.-

"En la concepción scottista,y, en general, en el extrinsecismo aviceniano asumido por la mayor parte de la escolástica, el momento decisivo de la realidad del real es el pasaje de la esencia posible ("esse essentiae") a la esencia realizada (esse existentiae) (300).-

Y un poco mas arriba acota el mismo Fabro, que "corresponde observar sobre todo que la primera y principal fuente para Heidegger,del conocimiento del pensamiento medieval ha sido Scotto y parece que le ha sido totalmente desconocida la posición de Santo Tomás, que, único de los maestros del Siglo XIII, ha saltado al concepto absoluto de acto atribuyendo a todas las creaturas (aún a las espirituales) no la composición de esencia y existencia (301)como de posibilidad y realidad, sino la de essentia et esse como principios reales constitutivos del ente en acto".-

Creemos que no por casualidad desconoció Heidegger la posición metafísica del Aquinate. Su perspectiva kantiana le impiden alcanzar el objetivo metafísico que indican sus gestos ampulosos. Deplora que "ENERGEIA" se transforme sucesivamente en actualitas, Wirklichkeit, Gegenständlichkeit. Pero él mismo termina por traducir el ser-enérgeia por "Anwesenheit" del ente al Dasein. Es cierto, que de este modo la existencia que era extrínseca al ser, deviene constitutivo de la esencia del Dasein, que a su vez es constitutivo del Sein, puesto que el Sein solo "es" (west) en el Dasein (302).-

Sin embargo, queriendo reunir el realismo ontológico con el "Bewusssein" del pensamiento moderno no alcanza a trascender el inmanentismo de este último pensamiento. El Sein heideggeriano que por una parte configura la conciencia, por otro, como "acto de presencia" a la conciencia, la presupone y se "con-figura" en su "exsistir", en su apertura.-

En cambio el esse de Sto.Tomás se aparta del absoluto formal hegeliano, y, por otra parte, se coloca en lo opuesto del "Sein" limitado fácticamente de Heidegger, que en su misma esencia está rechado de "No-ser". (303).-

1'.- El ser de Sto.Tomás no es predicado, sino que constituye el núcleo, el punto neurálgico de todo ser, el acto de todo acto, el ser del ente.-

2'.- No es un "hecho", sino que es el núcleo de toda realidad. Por eso puede trascender toda limitación y contingencia y alcanzar el esse absolutamente subsistente. Bajo este aspecto el esse no es "existencia" (en el sentido que da al término Cornelio Fabro, esto es, de actualidad de la esencia, de esencia actualizada), sino que es el acto íntimo del existente. El "esse" es todo lo opuesto tanto a "existencia" como a "Ek-sistenz".-

Existencia corresponde à lo que Heidegger llama "Vorhandenheit",

"Vorhandensein" (SZ. 42); íntimamente vinculado al pensamiento representativo (Vor-stellen), a la "Objektivität", al proceso de cristalizar en un "objeto" (Gegen-stand) al ente de tal manera que se pueda manipularlo como "ser a la mano" (Zuhandensein), que se pueda hacerlo "objeto" del "pensamiento calculador".-

Bajo esta perspectiva "Existentia" está ubicada en la tradición filosófica moderna que arranca de Suárez, que ve en la existencia "el hecho" de poner "extra causas et extra nihilo", esto es, que ve en la existencia el momento neutro del ser.-

El "esse" tomístico, en cambio, es el acto de todo acto, y, en la medida que aumenta su pureza, en lugar de hundirse en la neutralidad anodina del mero existir, aumenta su pureza y su poder (ἐνέργεια), aumenta su mismidad y riqueza ontológica, de modo que no es en el existir como salir de sí, sino en el "en-simismamiento", en la inmanencia de la inmaterialidad. Podríamos decir que a medida que aumenta la pureza ontológica del esse, disminuye la "alienación" propia de la potencia. El ser creado, en la medida de su potencia, es fuera de sí, "alter-ado". En cambio a media que aumenta su actualidad se eleva hacia el "ensimismamiento", cuyo ápice se realiza en la vida inmanente de la persona, y, en última instancia, en la inmanencia absoluta de la "persona de las personas", el ser subsistente, identificación inmaterial absoluta consigo misma, Dios.-

Como puede colegirse de lo que acabamos de decir, el esse de Sto. Tomás está en las antípodas de la "Ek-sistenz", de Heidegger.-

"Ex-sistencia" es salir de sí mismo, para realizarse (constituirse) en el correlato intencional. Por eso se afirma que el "Da-sein" "es" según "ex-sista", y que por ende, "la esencia del Da-sein está en su existencia", lo que equivale a decir que el Dasein "es" en el "alienarse", en el salir de sí para ser el otro; diciéndolo en términos escolásticos, en el "fieri aliud in quantum aliud". Esto tiene un sentido fenomenológico de indudable valor, como lo prueba la fórmula de J. de Santo Tomás, ya practicamente incorporada al acervo conceptual de la escuela tomista. Pero si los seres no son por la participación del "esse subsistens", el "salir de sí" sería una dispersión que acabaría en la nada, actitud que justifica las fórmulas tan repetidas por Heidegger de que el "Da-sein anonada" (Dasein nichtet), y que el Da-sein es "un fundamento abismal" (abgründiger Grund) (304).-

Que el ser constituye el principio de la "ex-sistencia" (Dasein) y que el "Dasein" es el lugar (Ort) donde "el ser" se aparece, y que por lo tanto el Sein tiene sentido para nosotros en el "Da-sein", es un problema fenomenológico que vuelve a mostrarnos los fundamentos metafísicos de la antropología filosófica. Heidegger concibe el ser humano como una extática apertura hacia el ser: "...das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen" (305). "Sólo en base a la comprensión del ser (Seins-verständnisses) es posible la exsistencia" (306).-

Esta referencia del hombre al ente en su totalidad, su necesidad (Not y Nötigung) de "poner en obra" libre y concientemente al ser (des Wissenden Ins-werksetzens des Seins) hace la historia (so ist Geschichte) (307).-

Fenomenológicamente el ser aparece en el hombre, y aparece limitadamente tanto en razón del sujeto donde se aparece el ser como en razón del objeto propio que lo manifiesta.-

Pero afirmar que el ser sólo tenga sentido en el "pensar", y, necesite de él, es una afirmación metafísica que Heidegger no prueba ni -- fundamenta, ni "describe". En realidad el ser se aparece como un trascendente-trascendental con respecto al pensar. Es decir el pensar se - capta a sí mismo como ser y como acontecer del ser, capta al ser como algo que lo trasciende, y lo capta como un en sí que "funda" su propio ser.- El ser-existir heideggeriano como "acto de presencia" a la conciencia supone la conciencia y se configura en la "apertura" (308).-

El "esse" del Aquinate en cambio, como que está en el fondo, y es "el fundamento" de todo ente, es la misma conciencia y como acto primero hace posible el actuarse de la "conciencia del mundo". El esse tomístico no es sujeto ni objeto, sino el trascendental que posibilita a ambos, porque tanto la conciencia como el objeto que especifica la conciencia, "son" por el ser. Podríamos invertir la fórmula de Heidegger, y, en vez de decir que "en el Dasein es (west) el Sein", afirmar que - para Sto.Tomás "en el esse "es"("west": es como brotando de su núcleo) el ser del hombre".-

6.- La Existencia contra el esse.-

Hemos procurado demostrar en lo que antecede, que el concepto de esse tal como aparece en Sto.Tomás, se opone al concepto de existencia - tal como aparece en el pensamiento moderno desde Scotto-Suárez, y tal como a través de ellos lo entiende Heidegger; y que, aunque coincidiendo con Heidegger en cuanto se mira al esse como acto de todo ente y no como mero predicado del ser, con todo se diferencia sustancialmente de él en cuanto a la impostación metafísica de este acto.-

Para Heidegger el Sein "es" solo en el "Dasein" como en un "fundamento abismal", por ello acaba diluyéndose en la finitud esencial que el filósofo alemán denomina "la nada".-

Para Sto.Tomás en cambio el esse es el acto que funda los entes, y les da su situación ontológica de ser. Este esse considerado absolutamente es el plexo de toda perfección tanto categorial como trascendental. Mientras que si lo consideramos en el ser particular es el acto - propio de toda formalidad y es en ese ser particular principio de toda perfección, puesto que actúa toda forma según su grado, y, por ende, - "funda" toda formalidad en el ser. Esta oposición entre esse y existencia es la que queremos hacer resaltar.-

El concepto de existencia como traducción de esse tuvo una mala historia, y, finalmente, tuvo mala suerte en la fenomenológía.-

A.- En Husserl tiene el significado de algo bruto, impenetrable e irracional como la "fáctico". Dasein es la existencia como "hecho" fáctico, contingente y, por ende, como irracional. "En ese su Sosein (ser-así: esencia) está siempre dado de alguna manera el ente, esto es, en todo Sosein está ya coimplicado siempre el Dasein (Existencia)"(309). La existencia como algo "fáctico" debe ser puesta fuera de juego para poder construir una filosofía con la certeza de la ciencia pura. De --

ahí que la exigencia radical de la fenomenología es la reducción fenomenológica como reducción eidética y trascendental.-

"Reducción eidética" implica que suprime todo aquello que por ser "fáctico" por ser real es neutro respecto al conocimiento. No trata la fenomenología de "la realidad" como las ciencias empíricas. "En contraste con esto, se fundará la fenomenología pura o trascendental no como ciencia de hecho, (als Wesenswissenschft), como una ciencia eidética; como una ciencia que exclusivamente quiere establecer "conocimientos esenciales" (Wesenserkenntnisse) y de ninguna manera determinar hechos (Tatsachen)" (310).-

Y como la existencia implica hechos, implica lo fáctico, queda excluída del ámbito de la fenomenología: "...el poner y en primer lugar captar intuitivamente esencias no implica en lo mas mínimo poner una existencia (Dasein) individual; las puras verdades esenciales (WESENS WAHRHEITEN) no contienen la menor afirmación sobre hechos, por lo tanto tampoco cabe concluir de ellas solas la más insignificante verdad de hecho (Tatsachwahrheit)" (311).-

En el fondo, para Husserl, Dasein (existencia) se reduce a lo "fáctico", esto es, lo opuesto a lo "eidético", objeto del conocer.-

B.- "El pensar de M.Heidegger se enciende en una pregunta...qué es el ente, el ente en su ser?". Para esta metafísica vale la proposición de Aristóteles: "El ente se dice de muchas maneras". Esta frase de Aristóteles está puesta como motto de la disertación de F.Brentano, maestro de Husserl. La disertación lleva el título: de los múltiples significados del ente según Aristóteles. Ella desarrolla en particularidades cómo Aristóteles... distingue entre... el "on dýnamei kai enérgeia" (el ente según la potencia) (dem Vermögen nach) y el ente según la realidad (der Wirklichkeit nach)..." (312).-

De esto podemos sacar de donde llegó a Heidegger la traducción de esse por "Wirklichkeit" (realidad como realización).-

C.- Aún la fenomenología realista de Max Scheler lleva la impronta de este concepto peyorativo de existencia. Para Scheler la "realidad" de las cosas se manifiesta en la resistencia y no puede ser probada: solo puede ser experimentada (erlebt), Mas que un "objeto" (Gegenstand sein) se ofrece como resistencia (Widerstandsein) (313). "La resistencia es una vivencia central del grado de mi mismo que en forma provisional determinamos como un centro impulsivo de vida" (314).-

No hay que vincular, dice Scheler la cuestión de la vivencia de la realidad excesivamente al mundo exterior: "el problema de la realidad aparece en todas las esferas posibles y no sólo en el mundo exterior". Así tenemos que incluso hay una "vivencia" (Erlebnis) de la realidad, de la existencia de Dios que permanece fuera de la relación de saber.-

Es cierto que para este concepto de realidad como oposición y resistencia, se inspira Scheler libremente en Maine de Biran y Dilthey. La realidad de las cosas no puede ser probada sino solamente "vivida". Pero el antiintelectualismo de la concepción scheleriana de la existencia tiene un fundamento metafísico mucho mas profundo. Se funda en una concepción "moderna" de la existencia como acto vacío de todo conteni-

do, de ahí que no sea captable por el entendimiento sino en experiencia de la resistencia (Widerstanderfahrung) en cualquiera de las esferas del ser. Puesto que queda fuera de "la relación de saber, se ofrece siempre lo real como un problema, como una x que nos frena y resiste" (315).-

Si hay que operar una "reducción fenomenológica con lo real, es porque la realidad en cuanto tal se encuentra separada del "Sosein (lo esencial). Por eso puede decir: "realidad no es ser-objeto (Gegenstandsein) sino mas bien ser-algo-que-se-opone (Widerstandsein) contra las fuentes de la espontaneidad (Spontaneität), que es una y la misma en el querer, atender de toda clase. Si se da tal opuesta como esencia determinada x (Jenes widerstehende Sosein unbestimmte x), que yo vivo (erlebe) y experimento en el querer, si se da como objeto de un acto intelectual, entonces este objeto como todo objeto está dado "transcendentemente" a todo contenido (Inhalt) de la conciencia"... "Esa vaga, indiferenciada, en cuanto a su valor esencial indeterminada realidad (soseinunbestimmte Realität), ese ser-real de "algo", (en cualquiera de las esferas del ser dadas antecedentemente a todo contenido de vivencia empírica) no puede ni requiere ser pensado o abierto, como aceptan falsamente el idealismo y el realismo crítico" (316).-

Notemos que siempre lo real en cuanto tal carece de contenido inteligible. De ahí que hay que suprimirlo de la esfera del conocer para quedarse con las determinaciones esenciales de los objetos (Unter Abstreifung des Daseins modi) (317). La existencia (Dasein) de ningún modo es inteligible, y, mas aún, escapa al alcance de todo ser que fuera logos y amor solamente. "El ser-real (das Real-Sein) de algo estaría necesariamente cerrado a todo ser espiritual que fuera nada más que logos o aún logos y amor; él es solamente dado en la vivencia intencional (im intentionalen Erleben) de la resistencia posible de un objeto que se opone a una función espiritual de la clase del querer en cuanto querer. Un mundo de jauja absolutamente, un mundo en el cual la voluntad de algo siempre se encontrará ya realizada, podría "ser" siempre objetivamente, pero su ser-real (Realsein) no podría sernos dado jamás: No habría "para nosotros" ninguna diferencia esencial entre objeto ideal y objeto real" (318).-

De esta manera "el ens-reale, queda fuera de toda posible relación de saber, no sólo por ejemplo de la humana, sino también de una eventualmente divina" (319). Realidad queda identificada no con un acto o perfección ontológica, sino con una fuerza causal ciega: "Para nosotros la realidad y la causalidad coinciden esencialmente" (320).-

Esta su vaciedad ontológica hace que la existencia esté fuera del alcance de la inteligencia: "Ser real no es ser objeto o correlato idéntico de todos los actos intelectivos, es mas bien, ser resistencia (Widerstandsein) contra la espontaneidad originaria (die urquellende Spontaneität) que es una y la misma en todas las especies de querer y atender". De ahí que sea tan inalcanzable a nuestro entendimiento, a nuestra conducta representativa y pensante "como los colores al oído y el número 3 al gusto y al olfato" (321). El ser-real se presenta así, a través de la obra de Scheler como un "ser causal", como una "presencia

efectiva" (Wirksamkeit) (322).-

Como el "Soscin" (esencia) es correlato del acto de conocimiento - intelectual, como el valor es correlato del sentir espiritual (Intencionales Fühlen, Reines Fühlen, Vetgefühl, Fühler) (323), la realidad es dada como resistencia contra la voluntad espiritual: "el ser-real de todo objeto real, se da en la resistencia vivida que el objeto intento ofrece al querer (espiritual) del querer y no querer del sujeto de la vivencia" (324).-

Esta vaciedad ontológica del "Realsein", esta carencia de consistencia metafísica, hace necesaria la actitud fenomenológica de "la reducción" para el proceso del conocimiento. Esta "reducción" dejando - fuera de circuito los "centros de fuerzas" esos factores de fuerzas, ese impulso ciego (Drang), condiciona la captación del mundo de las esencias y de los valores. Es algo que va mas allá de la pura "epokhé" husserliana, que, para Scheler, sería demasiado lógica y poco efectiva, "Entendemos por reducción una verdadera inhibición de este momento (de realidad) y la verdadera puesta fuera de juego (no solo una prescindencia lógica) de los actos que lo dan. Entonces no tenemos ya que ver solo con un mero método, es decir, con un procedimiento del pensamiento, sino con una técnica, es decir, con el procedimiento de una acción interna. Por este procedimiento determinadas funciones, cuya ejecución se siguen siempre en la cosmovisión natural, son puestas efectivamente fuera de juego; procedimiento por medio del cual se siente una desaparición del momento de realidad mismo, y no solo el juicio sobre él"(325).-

Como es fácil de ver, la distinción de "Sosein" y "Dasein" en Scheler es totalmente irreductible a la distinción real de "essentia et esse" en Sto. Tomás.-

Para Scheler existencia se reduce a algo vacío de contenido ontológico que obra de una manera ciega. La existencia es un transinteligible que escapa a todo espíritu conocedor posible. Solo el "Was" del Dasein es inteligible; el Dasein mismo es obscuro, es impulso ciego (--- Drang). Si queremos ajustar conceptualmente este pensamiento, debemos decir que el Dasein está fuera del alcance del conocimiento, porque está fuera de la esfera del ser, pués el ser y el conocer se corresponden.-

El conocimiento no está solo orientado hacia el ser, sino que constituye el mismo "una relación ontológica en el seno mismo del ser" (-- 326). Mas precisamente, el saber se constituye esencialmente por una " participación" de un ser en el seno del otro: "El saber sobre cualquier cosa, lo mismo que el poder que uno tiene sobre una cosa cualquiera, - no son sino especificaciones de la participación de un ser en el otro" (317).-

Scheler define el acto de conocer por la "participación" (Teilnahme), por eso, la filosofía, que es el supremo grado del conocimiento - natural, es el supremo grado de participación: "Acto de participación (determinado por el amor) del núcleo de una finita persona humana en - lo esencial de todas las cosas posibles" (328).-

Pero esta participación ontológica alcanza sólo al orden esencial: "Todo existente posible posee necesariamente un ser-esencial (Wesen---

sein) o quiddidad (Wassein: Essentia) y un Dasein: Existentia" (329). Ahora bien, esencia y existencia no solamente se distinguen sino que existe entre estos dos elementos una "separación" (Scheidung) óntica. La esencia es el elemento inteligible, mientras que el Dasein es un elemento obscuro, impenetrable, que resiste toda inteligibilidad: "Solo el Was del Dasein es inteligible, pero no el Dasein del "as". "Todo ser-así (Sosein) ("accidental" y "esencial") puede ser fundamentalmente él mismo inmanente al saber y a la conciencia en forma eidética... empero jamás puede serlo su existencia que antes bien sigue siendo por su esencia, trascendente al saber y a la conciencia... "El ser-así puede ser inmanente, y por cierto lo es en el conocimiento evidente del ser-así,... la existencia jamás". (330).-

La doctrina de la reducción eidética se funda en la separación (-- Scheidung) de esencia y existencia: Hay que "desconectar" la existencia para alcanzar el "eidos". A la existencia no hay absolutamente posibilidad de acceso intelectual. Evidentemente el concepto de existencia que maneja Scheler se remite, no al esse como acto de todos los actos, sino al "hecho fáctico" de existir, al "hecho" "in-formal" y, por ende carente de "eidos" e impenetrable. Si no podemos alcanzar la existencia es porque ésta carece de contendio ontológico.-

D.- Como hemos podido ver, la fenomenología permanece en la tesitura metafísica de la filosofía moderna y en lo que Heidegger, con --- grandes gestos declamatorios de profeta laico, llama "Seinsvergessenheit".-

El esse (einai) es en última instancia "lo incognoscible" porque escapa fuera de la esfera de ser, porque ha quedado reducido al hecho bruto y empírico de la existencia.-

La"existenci"de la fenomenología no deja de ser un "hecho" histórico, un "que es" en el tiempo y en el espacio y por ende, un hecho físico en el sentido aristótelico del término, que, por lo tanto, no logra alcanzar la constitución trascendental del ser en cuanto ser.-

7.- Antropologización del Ser en la escolástica.-

En cambio para la filosofía del Aquinate el esse es el núcleo del conocimiento porque constituye el núcleo del ser. En la participación inmaterial del esse se da el conocer: "Veritas sequitur esse rerum". Y se da el conocer en la participación del esse, porque el esse constituye el núcleo del ens: "ens ab esse dicitur".-

Surge entonces la pregunta esencial que nuclea toda la metafísica: qué es el esse?. El esse, para Sto.Tomás, es el acto de todo acto, por cuya participación el ser es, y es ser: "esse est prius in unaquaque re" (331).-

A.- Heidegger quiere traducir esse por existencia, y, existencia por "Dass ist" (que es) por oposición al "Wes-ist" o quiddidad. Tomás traduciría mas bien "esse" y por aquello "por lo cual" algo es ("wodurch etwas ist): "ipsum enim esse est quo aliquid est" (332).-

No se puede esencializar el ser concibiéndolo como una especie de referencia al entendimiento o a la voluntad, y menos cuando este intelecto es el sujeto trascendental kantiano.-

Para Kant, el "ser del ente" es nuestro "poner" (el poner del su-

jeto trascendental),de modo que los entes cognoscibles no son en sí (no son ser) sino lo que nosotros ponemos en ellos al constituirlos como objetos.Pensar es juzgar,juzgar es poner debajo de categorías,es poner un objeto al subsumir debajo de categorías.En realidad para Kant el ser del ente es el sujeto trascendental como conjunto de condiciones a priori del objeto conciente. Ser carece de sentido sin una referencia esencial constitutiva al "ser pensante".-

Por lo tanto es el sujeto quien pone el ser,de modo que el ser del ente es la referencia al sujeto trascendental que Kant llama"percepción trascendental".Es cierto que el ser se convierte así de "cosa"(Descartes) en"acto";pero este acto no es un acto de participación ontológica,sino una mera referencia gnoseológica.Y el acto mismo de conocer,al perder toda consistencia óntica(no es mas participación inmaterial del ser del otro), carece de valor metafísico.-

No se habla de"participación",sino de "producción"modeladora.Al decir que "las condiciones de posibilidad de la experiencia son las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia",se afirma que "ser del ente"no es un"en sí" sino una relación a un sujeto teorizante:el ser es un para-otro,o un para-mí.Se consuma así la esencialización del ser.Ser pasa a significar "ser-representado"(Vor-stellunk,Vor-handen).-

A pesar de querer"superar" esta posición,Heidegger no hace más que seguir la línea trascendetal trazada por el pensamiento kantiano."Una analítica del Dasein debe pués ser el primer requerimiento de la pregunta sobre el ser"(333).Para preguntarse por el ser hay que responder antes la pregunta que verse sobre"el sujeto del ser"(Dasein)que constituye el"ser del ente".En el fondo Heidegger,lo mismo que Kant,busca las condiciones a priori del ser en el sujeto que"pone"el ser del ente.El análisis existencial es una versión del análisis trascendental que como éste implica que "la razón descubre sólo lo que su pro-yecto(Entwurf)educe"(K.R.V.B XIII).-

Que el ser no tenga sentido, que no pueda significar nada si se abstrae del sujeto trascendental (que pone el ser del ente) no quiere implicar que la cosa-ente se de en el pensamiento, como en el idealismo material de Berkeley. Kant levanta su protesta contra semejante subjetivismo de los objetos de la experiencia.Pero la protesta de Kant,como la de Heidegger,no impiden que más allá de sus deseos, sus filosofías acaben en un subjetivismo trascendental.-

B.- Esta "antropologización" del ser (334), ha encontrado, siguiendo las huellas de Marechal, una gran acogida de la escolástica, no por casualidad fuertemente gravitada por el suarismo (335). Rahner, por ejemplo, hace depender la bondad de las cosas de la "actitud valorativa" (wertende Stellung) del hombre (336).-

"Para semejante actitud metafísica, el ser se pone a partir del conocer", y el hombre viene a ser definido en los términos del idealismo alemán (al cual por muchas razones está vinculado Heidegger), como el "lugar" donde "aparece" el ser. El ser vuelve a resolverse en el conocer, y, forzando el principio tomista de que "omne ens est verum" se vuelve a reducir el ser a un "ser-de-conciencia": "Conocer en su concepto primero y originario es el estar en sí del ser del ente (das Bei-sich-sein des Sein

der Weinden: inmanencia), y, por tanto algo es conocido en la medida en que se muestre entológicamente (seinshaft) idéntico con el cognoscente" (337).-

La clásica fórmula del idealismo "Ohne Bewusstsein kein, Sein" (338), ronda ahora dentro del pensamiento escolástico como interpretación auténtica del tomismo.-

No es de extrañar que la metafísica termine por resolverse necesariamente en una "analítica del hombre (léase analítica existencial), y, que esta ontología se establezca como una "antropología" existencial, cuyo fundamento lo enuncia el mismo Rahner al decir que "la esencia del ser es conocer y ser conocido (Erkenen und Erkanntsein) en una unidad originaria, que nosotros queremos llamar el estar-en-sí (Bei-sich-sein) o la transparencia (Gelichtetheit) del ser del ente" (339).-

No es que solamente la subjetividad humana se ofrece como momento de la revelación del ser, sino que este revelarse es ontológicamente el constituirse del ser del ente. En el fondo ontología es "hermenéutica trascendental" pués la relación ser-conocer se establece a partir de la subjetividad humana concebida como espíritu emergente (Geist).-

Esta subjetividad humana es puesta también como fundamento de la divina revelación, recordemos que "oyente de la palabra" quiere ser el inicio fundamental de una filosofía de la religión. En realidad de verdad, surge la pregunta, de si la conciencia inmanente no viene a ser como en Heidegger fundamento de la manifestación de lo sacro, y, por ende, dentro de este contexto metafísico que ha invertido la relación ser-conocer, fundamento de lo "sacro" mismo (340).-

C.- Si prolongando el apriorismo antropocéntrico heideggeriano hemos mencionado esta posición neoescolástica inaugurada por Marechal, es para destacar con mayor nitidez la originalidad de la metafísica tomista y su concepción del ser.-

En todas estas variaciones del pensamiento moderno, so pretexto de una mayor "encarnación" del pensamiento, buscando una concepción "existencial", se esencializa el ser.-

1'.- "Illud quod primum intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit est ens (De Ver. I,1). Es importante observar que el objeto inmediato de nuestro entendimiento no es el esse, como pretende Rahner, sino el ens, como "id quod habet esse". Por eso puede afirmar el tomismo que el objeto formal de nuestra inteligencia es la "quidditas rei materialis". A través de esta perspectiva formal que es la esencia (limitante y diversificadora) muerde nuestra inteligencia en el esse, y se constituye en la participación inmaterial del ser, "ser-congnoscente".-

Solo en la operación del entendimiento "accipientis esse rei", se alcanza la "relatio adequationis", en la cual consiste la "ratio veritatis" o el conocimiento intelectual (341).-

Sin embargo la participación intencional del esse sólo se da en y a través de la esencia, pués sólo a través de la limitación y diversidad de la esencia nos podemos remontar a la transparencia pura del esse. "Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquod quod est praeter esse" (342).-

Sabemos que la distinción real de existencia y esse constituye el núcleo esencial de la metafísica tomista (343), y expresan la "diremption" originaria del ser, la "diferencia ontológica".-

Por la esencia se diversifica y multiplica el ser, y por medio de la esencia llegamos al conocimiento del mismo esse, que, aunque nos oculta tozudamente su cara, nos permite remontarnos hasta el ser de Dios, pués, "esse est prius in unaquaque re" (344). Este ser de la creatura, que es lo más divino de cada ser, y que es diverso de la esencia, es con todo - diverso del ser divino. "Constat quod esse creaturae, quo est formaliter, non est divinum esse" (345).-

2'.- Este esse con todo debe ser cuidadosamente distinguido de la -- existencia (Vorhanden): "licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere, viventia enim non habent tantum vitam, sed cum vita simul habet esse" (346). Aquí el término "existencia" significa los entes que solo "están delante" (Vor-handen), y esta contrapuesto a esse como acto de todo acto.-

Heidegger traduce esse por "existencia" y existentia por "Dass-ist", como contrapuesto a "WAS-ist" (quid est), con lo cual, sin más, reduce el esse a lo objetivable. Sto.Tomás traduciría mas bien el término por "Wodurch etwas ist": "In substantiis vero intellectualibus est compositio - ex actu ex potentia. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et --- quod est; ipsum enim esse est quo aliquid est" (347). El esse del tomismo no es ni la "existencia" de los modernos, ni la "Existenz" del existencial trascendental idealismo.-

La mera existencia como "Vor-handen"es un acto totalmente vacío de - contenido ontológico, como bien lo hace notar Heidegger (SZ.42), cuando dice que "Existentia besagt ontologisch so soviel wie Vorhandensein".-

Esta manera de concebir la existencia brota del modo de pensar moderno que ha consumado la identificación del ser de las cosas con su esencia, quedando el esse como un residuo sin contenido. De ahí, por contraparte, la tendencia a reducir el ser de las cosas al "Geist-Sein" del -- hombre. Tendencia que encuentra su expresión existencial-trascendental - en la célebre afirmación heideggeriana: "Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz" (348).; expresión, que se prolonga en la hermenéutica - existencial de Sto.Tomás, concretándose en fórmulas que como la siguiente nos llena de perplejidad: "El ser del hombre que escolásticamente también (actualmente) es llamado forma, es también el ser de aquella indeterminada real posibilidad, que se llama materia" (349). El hombre es interpretado como "espíritu" (en el sentido hegeliano del término), completándose esta transformación con la inaudita afirmación de que "anima est forma corporis, en lo que, pero, el cuerpo en sentido tomista, esto es - como materia prima, debe ser entendido como la vacía posibilidad del ser" (350). El cuerpo identificado con la materia prima, se integra en un esquema kantiano, las impresiones (Eindrücke) son un "dato" caótico, donde la estructura a priori del espíritu deviene "forma" del dato sensible (-351).-

El camino obligado del apriorismo trascendental es el rigurosamente recorrido por Hegel. De ahí que no es extraño ver posiciones aparentemente antagónicas como la de Cassirer y la de Heidegger coincidir con la

posición hegeliana. Lo que sí resulta sumamente extraño, es querer transitar el mismo camino partiendo de una interpretación trascendental-existencial de Sto.Tomás.-

D.- El tomismo lejos de compartir la posición del idealismo existencial-trascendental, se funda sobre la consistencia ontológica de cada uno de los seres, consistencia ontológica dada por la participación real del esse. Esta consistencia ontológica tiene vigencia en la sensación - que es una participación material (no formal) del esse y de la idea (-- Sensus est quodammodo etiam ipsius universalis), que es una comunión intencional con el ser.-

1'.- El esse se comporta con respecto a la esencia como el momento y el estado de consumación (Vollzug-Zustand) en el cual la posibilidad real de la esencia, como disposición real de lo esencial, se realiza y consuma. "Nam quod est, est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit" (352).-

Acto y potencia se ordenan mutuamente como dos elementos realmente distintos de una misma realidad, teniendo en cuenta, siguiendo la analogía, que así como currens es tal por el cursus, el ens es tal por el esse, según el principio de que "actus prior est potentia".-

Por el contrario la filosofía moderna procura en lo posible "esencializar" el ser reduciéndolo a "ser-posible". Reducido el ser a una "interpretación", a un "comportamiento" (Verhalten) del "poder ser" (--- Seinkönnen) que es el hombre (Dasein) (353), resulta totalmente comprensible la afirmación de que "más alto que la realidad está la posibilidad" (354). En realidad asistimos aquí a la reducción del ser a un "modo-de-ser" relacional, que es el más pobre de los seres.-

Para el Aquinate "esse actu" permanece fuera del alcance de lo esencializable, de ahí que también fuera de lo conceptualizable.El ser mismo es un tipo de "concepto límite" que nos ofrece sólo uno de sus "aspectos", y, en él, nos permite barruntar el otro. Tal vez sería mejor decir, en este aspecto esencial se nos revela el esse en el misterio. - Solo a través de conceptos analógicos, sólo a través de la "inducción" podemos alcanzrlo: "inducendo in singularibus per exemple manifestari potest illud quod volumus dicere,scilicet quid est actus. Et non oportet cuiuslibet rei quaerere terminum, id est definitionem. Nam prima -- simplicia definire non possum, cum non sit in definitionibus abire in infinitum.Actus autem est de primis et simplicibus; unde definiri non potest" (355).-

Toda definición contiene elementos primeros de la definición, de -- ahí que no pueda procederse "in infinitum". El elemento primero y último de todo conocer es el esse. De ahí que sólo en el coincidir inmaterial del acto de conocer con el acto de ser se da propiamente conocimiento como "un participar en el ser de la esencia originaria", para decirlo con la terminología de Scheler (356).-

Esta "relación ontológica" entre el cognoscente y el conocido que llamamos conocimiento, este participar inmaterial del ser del otro, se alcanza propiamente en el juicio, que es un coincidir transconceptual - del ser propio con el ser del objeto,del acto propio con el acto del en

te conocido.-

El ser es más que toda esencia, por más perfecta que ésta sea. De -- ahí que el esse sea no solo anterior ("prima rerum creaturarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud"), sino también más universal y simple que toda esencia: "Esse enim... communiter acceptum est simplicius -- quam essentia, quia communius; cum (dicatur) non solum de essentia, sed etiam de eo quod per essentia subsistit et iterum de ipsis accidentibus" (357).-

2'.- Con toda la superioridad del esse con respecto a la esencia, no suprime la potencialidad de lo esencial, sino que lo realiza permaneciendo siempre una tensión ontológica entre acto y potencia, tensión que --- constituye lo que podríamos llamar "la diferencia ontológica" del ser -- participado. "Non tollitur potentia per formam" (358).-

Así como la potencia nunca puede realizar plenamente su capacidad real de ser actualizado, del mismo modo el principio esencial nunca puede devenir plenamente esse, y nunca el esse puede ser totalmente esencial - (359): "Id quod est in potentia tantum non potest esse pars actus; cum - potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa" (360).-

Tampoco esta tensión puede ser suprimida o superada (Aufhebung) dialécticamente, por cuanto constituye el núcleo ontológico del ser creado, de ahí que el ser participado sólo sea en la mutua correspondencia de potencia y acto: "Potentia autem cum sit receptiva actus, oportet quod actui proporcionetur" (361).-

8.- Después de haber contrapuesto desde diversas perspectivas el concepto de existencia, y el concepto de esse, veamos como el concepto de -- ese se resuelve en el esse, pués el esse es en última instancia, la "actualitas omnium actuum".-

A.- "Esse actum quemdam nominat" (362). El ser denomina un tipo de actualidad, y justamente aquel momento de actualidad por el cual todos los entes son ser: "Nomen entis sumitur ab esse rei" (I Sent. dist.25, q.1, a.4 c).-

La "existencia" como tal es un simple "hecho", que nos hace presente la esencia. En este sentido, la existencia es posterior a la esencia, y depende de la esencia.-

En cambio el esse como tal "determina" la esencia en cuanto tal esencia, y también lo concreto (el τόδε τι) de cada individualidad concreta en cada uno de sus constituyentes esenciales y no esenciales. De ahí que sea el elemento "communius" de los constitutivos del ens: "Esse enim est simplicius quam essentia, quia communius; cum dicatur non solum de essentia, sed etiam de eo quod per essentiam subsistit, et iterum de ipsis accidentibus" (363), de ahí que,el "esse" pueda llamarse con verdad la "diferencia ontológica".-

La esencia en acto depende de un acto superior a la esencia misma, - y diverso de ella pués la esencia en cuanto esencia es sólo un modo de - ser, es una potencia, y, como tal, no está en acto. La finitud como potencia, como hecho experiencial (nacimiento-muerte), como contingencia - nos muestra que la esencia no está en acto en tanto esencia. "Ex hoc --- quod quidditati èsse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam (quidditás esse habeat) nihil est, nisi forte

in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essentia" (---364).-

El esse en cambio es el actus essendi, es el principio que "funda" - lo real como acto de todo acto. No debemos imaginar al esse como un elemento más del todo, como una parte, pero tampoco como el todo. Se ofrece como puro acto, más importante que el sujeto que actúa, el cual es constituído por él en su condición de ser. "Oportet igitur quod ipsum esse - comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam" (365).-

Tampoco deberemos concebirlo como una mera determinación espacio-temporal. Esto se ajustaría al concepto moderno de "existencia" (366).-

La existencia como "hecho" se funda en el esse; la esencia es una posibilidad realizada del esse; el esse es en cambio el acto que funda los otros actos. No que funde como una especie de "hypokeimenon", como un sujeto inerte, o como una "OUSIA". Sino que es la manifestación ontológica del acto primordial, del acto trascendente en la inmanencia del ente.-

El esse penetra toda la entidad siendo el acto de todo ser: "Ipsum - esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim actus est esse de quo possumus dicere quod sit. Esse autem non dicitur de materia sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est".-

Siendo una inmediata participación del esse divino, con todo "constat quod esse creaturae, quo est formaliter, non est esse divinum", (---367), es decir es una "formalidad" diversa.-

La diversidad justamente le viene por ser "forma" de algo diverso de sí mismo, pués el acto en cuanto acto no dice potencia, y, por ende, no dice ni limitación ni multiplicidad: "Esse autem inquantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est -- praeter esse" (368).-

Es la recepción en la esencia lo que supone limitación y multiplicidad, que es el principio de la creaturidad: "Omnis creatura finita, simpliciter, in quantum esse eius non est absolute subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit" (369). Todas estas propiedades del - esse, que lo muestran, no como una forma de las formas, pero sí como "lo primero en todo ser" (370), puesto que como el máximo de actualidad penetra el corazón de las cosas para "fundarlas" ontológicamente y realizarlas como ser, las encontramos resumidas en este párrafo de la Summa: "Ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil habet actualitatem nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens; cum enim dico esse hominis vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale, et receptum, non autem illud cui competit esse" (-371). El esse es por tanto el acto perfecto de realización de todo acto, pués toda forma y acto "est in potentia antequam esse acquirat" (372).-

El esse que "inter omnia perfectissimum", porque es "actualitas omnium actuum et propter hoc perfectio omnium perfectionum". Por ser la -- perfección última de todo ser, a él no se le puede añadir nada, porque -

sólo el no-ser le puede ser extraño. "Unde non sic determinatur esse sicut potentia per actum sed magis sicut actus per potentiam" (373).-

La filosofía moderna que redujo la esencia a un género común, redujo por otra parte el esse a una dependencia causal (entendiendo por causa una sucesión necesaria); dependencia causal que, a falta de un mejor nombre, llamó existencia. Esto permitió a Kant reducir toda prueba de la existencia de Dios al argumento ontológico, puesto que en el fondo lo que se está buscando en todo proceso "causal"es un "primero de serie", - que de por sí, es tan hipotético como la conclución. Ya el mismo Aquinate afirmó que "mundum non semper fuisse ... demonstrative probari non potest" (374). Y en el ad 7m muestra que "procedere in infinitum" es imposible ontológicamente en el orden de la participación del ser, de ahí que "in causis effecientibus impossibile est procedere in infinitum per se".-

Esto no implica que no podamos "procedere in infinitum per accidens", esto es, que haya un número de causas sucesivas en cuanto antes. De ahí que, por este camino, no podamos probar la existencia de Dios sino hipotéticamente. Sin embargo las cinco vías nos remiten al "Esse subsistens" no como primero de serie, sino como implicado esencialmente en cada movimiento, en cada ser, en cada fin, de modo que cada pensamiento dice relación trascendental al ser subsistente (375).-

Heidegger ha leído a Santo Tomás con una mentalidad "moderna", de modo que no ha tenido dificultad en presentar al Aquinate y a Suárez como solidarios.-

Sólo una comprensión del esse como acto de todo acto, nos permite penetrar en la "diferencia ontológica" según la filosofía tomista.-

ASI COMO LA creatura es un ser por participación, del mismo modo, es un agente por participación.-

Quienes no distinguen "essentia et esse" en el ser creado, identifican la esencia con la facultad, y terminan, como en la filosofía moderna, identificando el sujeto operante con el acto: "La esencia del Dasein está en su ex-sistir", que equivale a decir, "Ser es comportarse" (Verhalten).-

Sto.Tomás en cambio, lleva a su consumación la doctrina aristotélica de acto-potencia, impostándola en la dialéctica platónica de la participación.-

La distinción real de esencia y esse comporta en el orden de la estructura estática una composición real de acto y potencia, tanto en el plano trascendental como predicamental; lo mismo debe decirse en el orden dinámico, donde, tanto en el plano trascendental como predicamental vuelve a repetirse la distinción y la composición real de acto y potencia.-

El esse es el constitutivo inmanente de todo ser. No es un mero "exsistir" como una especie de iniciación causal, sino que es, el mismo acto de ser, que en la creatura dice relación trascendental al "esse subsistens". La relación de la creatura al creador mas que un "estar-fuera", es un estar contenido en el "esse subsistens", de tal modo que, en el más profundo significado de la palabra, podemos decir que "Deus intimior intimo meo". Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime", por

que en realidad "en el vivimos, nos movemos y existimos" (Hech. 17,28): "Licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen -- spiritualia continent ea in quibus sunt sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in omnibus rebus sicut continens res" (S.Th.I,8,1 ad2).-

9.- "Esse como Archée".-

El punto de partida de la metafísica occidental pueda tal vez situarse en la célebre proposición de Parménides: "Es necesario decir y pensar que el ser es, (τ'ἐὸν ἔμμεναι). Más el ser es y la nada por el contrario no es (ἐστὶν γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ ἔστι') (376). Aquí εἶναι tiene consistencia ontológica que hace posible todo pensar: "pues no podrías conocer el no ser ni expresarlo" (οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν ... οὔτε φράσις).-

Si bien Aristóteles no fijó su mirada en el verbo εἶναι sino para ver como significaba el tiempo (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον χρόνου, Perih., 3,16b6); con todo el contenido ontológico del verbo se conserva en el ὄντως ὄν de Platón, y en la οὐσία de Aristóteles. Sin embargo, el εἶναι de Aristóteles - no va más allá de expresar la actualidad del ser de la forma, indicando - más bien una determinación de tipo formal que una constitución de tipo trascendental. De ahí que es un ser en la temporalidad.-

El Sein de Heidegger es sólo la "presentación" de sí (Anwesenheit), el "aparecer" o emerger constitutivo en el Dasein: "Los griegos descubrieron por primera vez los φαινόμενα, los fenómenos, y los experimentaron como tales y como tales los pensaron. Sin embargo es totalmente extraño a ellos la impronta del presente en objetividad; φαίνεσθαι significa para ellos traerse al aparecer (sich zum Scheinen bringen) y en este aparecer. Das Erscheinen bleibt so Grundzug des Anwessens von Anwesenden, insofern dieses in die Entbergung aufgehebt" (U.Spr.p.137).-

"Existir" es el ser como resultado de una "razón de ser" y como siendo a partir de otra cosa, que, por no querer ser "cosa" (Ur-Sache), es entonces el "lugar del ser" constituído a su vez por el mismo ser que es el Dasein "interpreta": "Der Mensch steht im hermeneutischen Bezug zur - Zwiefalt" (U. Spr.p.125).-

El Ser queda así definido como "Offenheit". Pero una "apertura" temporal que se diluye en un "aparecer" (Schein) y que no tiene nada que - "revelar" por carecer de consistencia ontológica, nos deja en el ámbito del nominalismo, que puede llevar el nombre de Protágoras, de Ockam o de Kant: "El hombre es la medida de todas las cosas".-

Dada su posición inmanentista, no es extraño que quiera hacer coincidir el Sein con los tres "Ek-stasis" del Dasein, de modo que "Verstehen" (en "Untewegs zur Sprache" va a hablar de "la relación hermenéutica de la esencia del hombre hacia el doble-(Zwiefalt) de estar presente y presente" (von Anweser und Anwesendem--p.125), de modo que "Verstehen" signifique el futuro, "Befindlichkeit" (disposición) indique el pasado, y "Verfallenheit" (caída) marque el presente.-

Para S.Tomás, en cambio, el ESSE significa el ACTO PURO, el acto de todo acto. El tiempo sólo marca un tipo de relación formal respecto a otros contenidos formales que se encuentran inmersos en el mundo del ser móvil. ESSE es la determinación pura, de la cual el tiempo marca una relación, haciendo del ser una determinación relativa.-

Pero si la forma fuera solamente acto, si fuera una formalidad pura sin ningún tipo de limitación ni relación, no sólo este acto sería atemporal, sino también el principio de todo acto. Habríamos llegado a aquello que los griegos denominaron ΑΡΧΗ ("prima rerum creaturarum est esse), estaríamos ante el "acto metafísico" por antonomasia. ""oc quod dico esse est actualitas omnium actuum et propter hoc perfectio omnium perfectinum" (377). Por eso siendo el primero de todos los actos (378), es también, en sentido metafísico, el último: "Ultimus actus est ipsum esse" - (379).-

(1) In Lib.Boeth.De Trinit. VI,13.-

(2) CG. III.19.-

(3) Ver.22.2 ad.1; Cont.Gent.3.c.I.a.2,sol.-

(4) Usamos la ajustada expresión "ebosismo" de J.Jolibet en su libro --- "Los Puentes del Idealismo". Desclée.B.A.1945.p.22.-

(5) M.Heidegger.Gelassenheit.Tübingen.1959.p.12ss.-

(6) E.Gilson. "El ser y la esencia". Desclée. B.A.1951.p.119.-

(7) Einführung in die Metaphisik.Tübingen.1966.pp.46-49.-

(8) Quodl. IX.II.a.3.-

(9) Ideen...II.p.391;ib.p.126.Cfr.A.Diemer. "E.Husserl, Versuch einer -- systematischer Darstellung seiner Phenomenologie".pp.204-205.Cfr.E. Husserl "Philos. als Strenge Wiss. Band I.Heft.3.1911,pp.309-311.-

(10) Esto supone desde el punto de vista noseológico haber reducido el -- ser a lo conceptualizable: "Conceptus objectivus dicitur res illa, vel ratio quae propie et inmediate per conceptum formale cognosci-- tur vel raepresentatur" (Metaph.disp.II,1,1.). Esta breve proposi-- ción implica un nuevo modo de pensar. En primer lugar se ha "cosifi cado" el concepto, manifestándose nuevamente que la tendencia a hipostsiar los aspectos del ser es, como quiere E.Cassirer, una constante del pensar humano. Phil.Simb.Forms.II.Yale.1965.I.Ch.2.p.64ss. Por otra parte conocer queda reducido a conceptualizar, y el c ncep tualizar a representa. Desde el punto de vista lógico, puesto que - todo juicio se reduce a una atribución, la función del verbo ser se diluye en una simple cópula. Con el tiempo dirá Kant; pensar es juz gar, y juzgar es "sintetizar" o subsumir debajo de categorías.-

(11) F.Suárez.o.c.XXXI.1.3.-

(12) "El pensamiento moderno que procede con conceptos, ha reducido el - conocer a la presencia del ser como aspecto de representación,y, - por tanto, a representación". (C.Fabro.Dall'essere all'esistente. Morcelliana.Brescia.1965.p.356.-

(13) Por aquí se plantea al pensamiento moderno el problema de unir las ideas de extensión y pensamiento sin el esse.Malebranche,Leibniz y - Spinoza,recurrieron al paralelismo; Berkeley suprimirá la materia - en favor del pensamiento; Lametrie suprimirá el espíritu en favor - de la materia-extensión.-

(14) "Discours de Metaphysique" (Presenté et anootée par V.Lestienne.J. Vrin. París..1929.pp.42-43.-

(15) Ch.Wolff.Theologia Naturalis methodo scientifica pertractata.Verona, Haeredes Marci Moroni.1779.I.31.t.I.p.15. "Ens a se rationem exis-- tentiae in essentia sua habet". Cfr.o.c.I.67.t.I.p.27: "No se comete ningún error sobre el pensamiento de Wolff al atribuirle la aser ción sin titubeos de una causación de la existencia a partir de la esencia". E.Gilson."El Ser y la Esecia", Desclée.B.A.1951.pp.164-165.-

(16) J.Gredt.Elem.Phil.n.749,5; Ennce.B.A.1950.pp.159-160.-

(17) M.Heidegger."Nietzsche". Verlag Günter.Neske Pfullingen 1961.pp.410-414.-

(18) Heidegger."Identität und Diferez". Pfullingen.1957.p.70.Cfr.R.Bult-- mann, "Glauber und Verstehen".IV.Mohr,Tübingen.1963.p.125.-

(19) Sobre este problema,cfr.R.Bultmann.o.c.IV.pp.174-175;Otto Pöggeler,

"Der Denkweg M.Heidegger". Pfullingen.1963.pp.150ss.,163; Max Müller, Existenz Philosophie im geistigen Leben der Gegenwart.Heidelberg,1954.pp.65-66.-

(20) Platons Lehre Von der Wahrheit.II Aufl.Bern.1954.p.60;cfr. O.Pöggeler.o.c.p.280.-

(21) Cfr.O.Pöggeler.o.c.pp.105;217;261ss."...pues es lo más peculiar de la primera colocación de los "cuatro fundamentos" (der vier Gründen) que en esto no se distinga fundamentalmente entre el fundar trascendental y la causa específica (Zwischen den transzendentalen Gründen und den spezifisch Ursachen) (WGr.,p.46). (Citado por W.Richardso. o.c.p.169). Tal vez tenga razón Heidegger al afirmar que ubicados en la concepción esencialista aristotélica, fuera de una perspectiva de una participación trascendental del ser como esse más que causa Cusio el principio ἅπαντα τὰ κινούμενα ὑπό τινος κινεῖται... ἀνάγκη στῆναι καὶ μὴ εἰς ἄπειρον ἰέναι (Phys.VIII,254 b.20ss) y aún bajo el anunciado aparentemente más metafísico ὑπό τινος τε γίγνεται τὸ γιγνόμενον (Met,VII,8,1033 a.33), no logra alcanzar a Dios como principio del ser, sino sólo como "Ur-Sache", esto es, cosa o ente originario. Aquí "cosa" podríamos definirla con Husserl: "Cada cosa tiene su naturaleza (como síntesis total de lo que ella es; ella, lo idéntico) por el hecho de ser el punto de unión de series causales en el interior de una naturaleza total y única (Einheitspunkt von Kausalitäten... innerhalb der einer Allnatur). Phil.als streng.Wissensch.LOGOS.BandI, Heft,3.1911.p.311).-

(22) C.Fabro.Dall'Essere all'Esistente.Morcelliana.Brescia.1965.p.356.-

(23) "Fortschritte der Metaphysik",XX,325,en Kants'Brevier,herausgegeben von J.Pfeiffer. (98). "En lo que al hombre se refiere, cada conocimiento consta de conceptos, e intuiciones. Cada uno de ellos es ciertamente Vorrepresentación pero no todavía conocimiento. Representarse algo por medio de conceptos,esto es representar algo de un modo general, es pensar, y el poder de pensar se llama entendimiento.La representación inmediata de lo individual es la intuición".-

(24) Vorlesungen Kants über Logik.J.Pfeiffer.o.c.(99).Sobre la relación entre Denken-Vorstellen-Wolen en Kant cfr.M.Heidegger,"Gelassenheit.: "Das Denken ist jedoch, in der Überlieferten Weise als Vorstellung begriffen, ein Wollen; auch Kant begreift das Denken so,wenn er als Spontaneität kennzeichnet.Denken ist Wollen und Wollen ist Denken".pp.29-30.-

(25) K.R.V.B.190.-

(26) K.R.V.B.197.-

(27) "Es un negocio de la razón pura (Vernunft) realizar sistemáticamente la unidad de todas las acciones posibles del entendimiento".-

(28) Prolegomenos, IV.-

(29) Prolegomenos..."De la Principal Cuestión".I parte.Observ.II.-

(30) E.Gilson.o.c.p.177. No digamos hay en la naturaleza hexámetros regulares,sino: a ciertas cosas de la naturaleza,tal como las celdillas de las abejas convienen los predicados incluidos en el concepto de hexámetro". Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes,IAbt.I Betr.,1.-

(31) K P V.138-139.-

(32) "...dass diesen Begriffe im Verstande noch ein Gegenstand ausser -- dem Verstande korrespondierend gesetzt sei" (ib.).-

(33) K P V.B.266.-

(34) K P V.A.107.-

(35) Heidegger al preguntarse en SZ, KM, WGr., y en sus otras obras del así llamado primer período, dice que para preguntarse sobre el ser, antes hay que responder sobre el sujeto del ser (Da-Sein) que es -- quien constituye el ser del ente. Es decir que Heidegger como Kant busca las condiciones a priori del ser en el sujeto del ser, de ahí que antes de responder a la pregunta sobre el ser, emprenda un trabajoso análisis del Dasein, que viene a ser una réplica existencial de la "Analítica Trascendental": "La ontología fundamental debe ser buscada en la analítica existencial del Dasein" (SZ.13). La hermenéutica del Dasein "resulta al mismo tiempo hermenéutica en el sentido de la elaboración (Ausarbeitung) de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica" (SZ.aprt.67,C,38). De ahí que W.Richardson en su libro "Heidegger, through phenomenology to - thought", pueda decir: "If the closing section of KM is the best prolegomenon to SZ, the rest of the book is the most authoritative interpretation of the major work" (The Hague, 1967.p.106).Sein es en Heidegger el ser en acto de la ek-sistencia o del Dasein (Heidegger traduce con estos términos el Bewusstsein de Husserl) donde aparece el Seiendes. A pesar del gesto seguro con que Heidegger en WB afirma "der Satz sagt nicht das Sein sei ein Produkt des Menschen" (La - frase no dice que el ser sea un producto del hombre), esto no borra lo anteriormente afirmado "nur solange Dasein ist, gibt es Sein" (- WB, en Platons Lehre von der Wahrheit, Bern.1954.p.83).Si por una parte esta afirmación de independencia del ser respecto al hombre, nos recuerda la extemporanea afirmación de Kant acerca de "la existencia de la cosa que aparece" (Prolegomena, I,Ia.Parte, IIIa.observ.); -- por otra parte el concepto de "Transzendenz" (Uberstieg) nos asocia con "la percepción trascendental" de Kant, la cual, si por un lado apunta al sujeto, por otro, nos abre al mundo como "horizonte" de - todo objeto. "El ser mismo es la relación (Verhältnis), en cuanto - el retiene en sí y recoge hacia si la Ek-sistenz en sus existenciales, es decir la esencia ek-stática como el lugar de la verdad del ser en medio de los entes" (WB.p.77). Estamos ante una transposición existencial del apriorismo kantiano. Para el idealismo trascendental el mundo está puesto por el hombre y sólo se aclara en el "horizonte" del hombre. cfr.C.Fabro. La Dialéctica. B.A.1969.pp.101-103.-

(36) "La pregunta por el sentido del ser es la más universal y la más vacía..." (SZ.apart.39).-

(37) El empirismo de Hume, como es notorio, sigue gravitado por esa pérdida del esse, diríamos por esa pérdida de la realidad que caracteriza al pensamiento moderno y que lo define como un actitud "poiética",opuesta a toda contemplación "theorética" que buscara una identificación intencional con el principio divino de las cosas (ὁμοίωσις τῷ θείῳ). De ahí que lo adelanta al pensamiento de Kant el concep-

to de existencia como "modo de pensar" la esencia: "When I think of gold, when I think him as existent, my idea of him neither encreases nor diminishes. But as it is certain there is a great difference betwixt the simple conception of the existence of an object and the belief of it, and as this difference lies not in the parts or composition of the idea which we conceive, it follows --- that it must lie in the manner in which we conceive it". Por eso, preciso, no hace ninguna adición a nuestras ideas presentes, sino que, "can only change the manner of our conceiving them". Esto es conferirle a nuestras ideas una cuota adicional de "force and vivacity". De este modo la misma idea puede ser variada por una variación de la"fuerza y vivacidad". De donde se sigue que "belief is a lively idea produced by a relation to a present impression". Según esto puede concluir Hume, que "an opinion or belief is nothing but an idea, that is differnt from a fiction, not in nature, or the order of its parts,but in the manner of being conceived"; y un poco más adelante añade que siéndole difícil explicar en palabras esta operación de la mente, no consistiendo "the belief" en la naturaleza u orden de nuestras ideas, hay que fundamentar el juicio de existencia" in the manner of their conception and in their feeling to the mind". (Treatese of Human Nature.Section VII.Of the nature of Idea or belief).-

(38) o.c.p.186.-

(39) KRV.B.75;213.-

(40) KRV.B.116-117;75.-

(41) K.Urteilkraft.401-402.-

(42) Anthrop.VII,177;KRV.A.15.-

(43) Cfr.Sophia Vanni-Rovighi.Intr.a Kant.Madrid,1948.p.84.-

(44) Hegel. Wissenschaft der Logik.Meiner Verlag Hamburg 1969,II,s.99.-

(45) Ciencia de la Lógica.Hachette.B.A.1969.p.77.-

(46) Encyklopädie, art.112,p.126.-

(47) o.c.apart.115,p.128.-

(48) T.84. Para el idealismo la conciencia es "función constitutiva", "presencialidad".Para la fenomenología ser es Anwesenheit:ser es ser-objeto. Todo idealismo puede afirmar con Fichte: "sin una conciencia no hay ser "(Grundlage des Naturrechts,Einl., Medicus II, 62)".-Esencia("wesen)no se determina ni desde el esse essentiae ni desde el esse existentiae sino desde la ec-stático del Dasein (M.".71).

(49) T.49.-

(50) T.87.Si terminamos la exposición de Hegel citando a Heidegger, es porque entendemos que Heidegger no sólo es un epígono de la filosofía moderna, sino que a pesar del tono profético que usa para hablar de la búsqueda del ser, permanece en la clara línea esencialista de la filosofía de Hegel, quien consuma de modo magistral la "Seinsvergessenheit" que con gesto apocalipco declara Heidegger.-

(51) Heráclito. Diels, 22 B.9.-

(52) N.Hartmann.o.c.p.475.-Cfr. Heráclito, Diels B.1.-

(53) Cfr.N.Hartmann.o.c.pp.28-29.Notemos que en S.Tomás Dios no es "Razón", sino "Intellectus", inmaterialidad,acto. Razón es sólo un mo

do deficiente de la inmaterialidad,el inferior, en el orden del espíritu. Por eso Dios no "discurre",sino que crea, esto es participa su ser en un acto de inteligencia mechado de amor,en un acto que no es diverso de su propio acto de ser.Por eso la creación es "imprevisible"(implica un acto de amor, es por ende libre),como imprevisibles son sus intervenciones en la historia (Vgr.el milagro),como imprevisible es la"vuelta" de la Creación a Dios por medio de la inteligencia fundada en el amor (Historia).-

(54) J.Maritain. El Orden de los Conceptos.BA.1953.pp.227-275.-

(55) Anal.Pr.I.1-24b.18.-

(56) Hegel.Enc.de las Cienc.Filos.apart.166;181.-

(57) Creemos que Heidegger tanto en su primer período,como en su segundo período,no escapa a esta actitud metafísica hegeliana..Cuando para enfatizar la dependencia y la inseparabilidad de la esencia del hombre recurre al medio de escribir Sein,permanece en la actitud de SZ: El Sein como proyecto del Dasein."...in jedem der beiden Glieder der Bezieung zwischen Mensechenwesen und Sein liegt schon die Beziehung selber".(Was heisst Denken? p.74;cfr.pp.85;82;83;55:"...Zum Wesen des Seins aber --Menschenwesen gehört, insofern das Wesen des Seins das Menschenwesen braucht um als Sein... gewahrt zu bleiben" K.38.-

(58) SZ. 38.-

(59) Cfr.B.Lakebrik.Klassische Metaphysik.Freiburg.1967.pp.56-57.-

(60) SZ. 56.-

(61) M.Ponty.Fenomen.de la Perc.FCE.1957.Prol.-

(62) SZ. 42.-

(63) M.Ponty.o.c.Prol.Cfr.A.De Waehlens.La Idee de Intentionalité.En "Husserl et la Pensee Moderne.Martinus Nijhoff.La Haye.1959.pp.115-129.La perspectiva de H.permanece desde el principio al fin fenomenológico.W. Richardson o.c.p.627.-

(64) WM,Nachwort,p.43.-

(65) "Das Sein selbst ist das Sein in seiner Wahrheit,welche Wahrheit zum Sein gehört".(Nietzsches Wort:"Gott ist tot",in Holzwege,Frankfurt,a. M.1963.p.345).-

(66) HB.p.114.-

(67) WM.p.35.-

(68) HB.p.113.-

(69) Ver.I.1.-

(70) CG.3,112;3,22;1,43;3,112;in Anal.3,8,lect.3.El idealismo quiere subrayar el aspecto de actividad productiva del pensamiento en oposición a la pasividad del conocer en lo filósofos empiristas. De ahí que la actividad sea del conocer y no del ser. Hegel funda la existencia del --absoluto en el saber absoluto. Para Fichte "la naturaleza racional es precisamente en cuanto se pone como siendo, es decir en cuanto llega a ser consciente de sí misma. Todo ser tanto del yo como NO-YO, es una determinada modificación de la conciencia y sin una conciencia no hay ser" (Grundlage des Naturrechts,Einleitung;Medicus II,62). El "mundo" está puesto por el hombre y por tanto solo puede ser aclarado desde el "horizonte"del hombre.Se puede decir entonces con Hegel que "la verdad de la conciencia es la autoconciencia".O que la verdad es"el sentido del ser",entendiendo por sentido el "des-cubrimiento"del ser en el hombre(M.Heidegger, WGr.Frankfurt.1965.).-

s.5; cfr.VII.18;VIII.26; O.Pöggeler, o.c.88). Para S.Tomás es --- siempre el conocimiento una acción del objeto y del sujeto que - lleva al ser a su consumación. Por eso es todo conocimiento una realización en el orden del ser, una participación ontológica.-

(71) Gelassenheit.p.63.-

(72) o.c.63.-

(73) o.c.60. La nada heideggeriana es el Mediador ontológico entre el ser y el ente. No es una nada formal, ni la nada hegeliana que - es tan vacía como el ser abstracto, el cual desaparece asumido - (Aufhebung) en el "devenir", que es un tertium quid,y, en realidad de verdad, "primum realitatis". Aquí "la nada" hace brotar el ser del ente,y, según los últimos escritos de Heidegger,esto suelda a ambos en una mutua pertenencia. La nada es el mediador entre el ser y el ente, es gracias a la nada que el ser del hombre es "trascendente" y se encuentra en el ser, y"es la nada lo que a su modo constituye al hombre como "posibilidad de ser". Así como "a la verdad del ser pertenece que el ser no se muestre sin el ente y que jamás el ente sea sin el ser" (dass des Sein - nie west ohne das Seiende, dass niemals ein Seiendes ist ohne - das Sein) W.,Nachwort,p.41);del mismo modo afirma Heidegger que - "aún la misma nada no se muestra sin el ser" (Selbst das Nichts nicht west ohne das Sein). Erläuterung zu Hölderlings Dichtung, II Aufl.Frankfurt a.M.,1951,p.141;Cfr.C.Fabro.Paticipazione e -- Caus.Torino.1960.p.61.-

(74) K.Rahner.Hörer des Wortes.München,1963.p.24..Cfr. Mist.Sawtis II, 484 ss.-

(75) Hör.p.56.-

(76) M.Müller.Existenz Philosophie im Geisten der Gegenwart.Heilderberg. 1964.p.246.-

(77) Le Paysan de la Garonne.París.1966.p.198.-

(78) In Sent.I.dit.25.q,la.4 ad 1.-

(79) S.Th.De Unitate intellectu contra Averroístas,c.1,n.37.-

(80) "Las ciencias versan sobre un cierto género de cosas" (τὶ γένος) Let.XI,7,1064.Versan sobre un ser existente y real,pero no en -- cuanto ser.Las (otras) ciencias sólo tratan del ser, bajo cierta perspectiva(ἓν μέρει) pero ninguna trata la razón universal de - ser (οὐδεμιᾷ ... ἐπιστήμῃ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν). Sólo la filosofía primera es la ciencia que estudia el ser en cuanto ser y las propiedades que le pertenecen en cuanto tal (ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό). (Met. IV, 1,1003 a 20-30).-

(81) Met.VII, 1,1028 b.2.-

(82) W.Marx,'The meaning of Aristoteles Ontology', La Haye,1964.p.62.- Citado por C.Fabro,Tomismo e Pensiero moderno.p.283.-

(83) M.Heidegger. "Qué es eso de Filosofía? B.A.1960.pp.32-33;cfr.WG. p.262 ss. (en Wegmarken).-

(84) Vom Wesen und Begriff der Physis. II Pensiero.Milano.1960.p.42.-

(85) o.c.29.-

(86) o.c.24-25.-

(87) ib.-

(88) o.c.56.-

(89) N.II,pp.14-15.-

(90) N.II,p.405.-

(91) N.II,p.407.-

(92) N.II,p.403.-

(93) N.II,p.405.-

(94) W.Richardson,traduce "das Je-weilige" por being that whiles . - "The Autor calls beings the Je-weilige, a play on words,whereby - he suggets that any given being (je-) ist as a being,insofar as it whiles (-weilige) by coming-to-presence in negative fashion". See HW,pp.322-323,327-329. and passim. o.c.p.517.-

(95) N.II,408-409.-

(96) ib.-

(97) N.II,403.-

(98) N.II,407.-

(99) ib.-

(100) N.II,408.-

(101) N.II,410-412. Según el mismo H.,la traducción de ὑπόρχειν por - existencia hubiera podido permanecer legítima,si la existencia hubiera sido entendida según lo que sugiere Aristoteles.-

(102) N.II,p.415.-

(103) N.II,415.-

(104) N.II,405.-

(105) N.II,403.-

(106) WM.p.46;HW.p.324.-

(107) "Der Spruch von Anaximander", en HW.pp.323-324.-

(108) ib.-

(109) W.Jaeger.Teolog.de los primeros filos.griegos.FCE.1952.p.198.-

(110) A.De Waehelens.o.c.p.33.-

(111) M.Olasagasti.Introducción a Heidegger.Rv.Occid.1967.p.332.-

(112) Met. VII, 1028 a.-

(113) Met. VII, 12, 1037 b 27.-

(114) Met. VII, 17, 1041 a.-

(115) Met. VII, 1028 a 34.-

(116) Met. VII, 1028 a 29.-

(117) Met. IV, 2, 1003 a.-

(118) Cat. V,2 a 10-11; Met. IV, 8, 1017 b 23-26.-

(119) Met. VII, 17, 1041 a 9-10.-

(120) Met. VII, 1048 a 30.-

(121) Etienne Gilson. El ser y la esencia, (Bs.Aires 1951,p.49).-

(122) Met. I, 9 991 a 8-11.-

(123) Met. IX, 8, 1049 b 11.-

(124) Met. Z, IV, 1029 b 13-14.-

(125) Phys. II,1. "Phýsis" puede designar algunas veces la entidad en su totalidad, más a menudo a expresa un dominio particular del ser en un determinado existente.-

(126) Poética IX.-

(127) La tesis de Jaeger, que tuvo la audacia de renovar todo el plan teo de la historia del Corpus aristotélicum, aplicando el método histórico-genético, conforme a la manera de pensar hegelia-

na, en lugar del método lógico-sistemático seguido hasta entonces en las escuelas, propuso un Aristóteles que iniciándose como un platónico idealista peregrinó por el trascendentalismo y el realismo, para refugiarse finalmente en el empirismo. Sin embargo, después de las profundas especulaciones de F.Huyens, J. Owens, E.Oggioni y otros, la tesis de Jaeger pasó a ser una mera hipótesis de trabajo. Por otra parte, al margen de toda especulación histórica permanece en Aristóteles, como un problema y como una aporía, la relación existente entre la quiddidad y el existente.-

(128) Met. VII, 7, 1032 b 1 s.-

(129) De An. II, 4, 415 b 1014.-

(130) N. II, pp. 408-409.-

(131) Participatione et causalita. Torino p.324.-

(132) Phys. VIII, 4, 254 d 20 ss.-

(133) E.Gilson Op. cit. pp. 59-60.-

(134) C.Fabro, Tomismo e Pensiero moderno. Roma 1969 p.67.-

(135) Al decir que es ajeno, no decimos que queda excluído. Aunque es corriente hablar de que el pensamiento griego desconoció absolutamente la creación por estar absolutamente gravitado por un -- dualismo esencial, hay indicios claros de algunos elementos muy interesantes que probablemente coadyuvaron al desarrollo del -- pensamiento cristiano de "creatio ex nihilo". Si por una parte el pensamiento hebreo subraya al carácter de "ex voluntate" -- propio de la creación, con todo no se independiza de las imágenes de "materia primordial" (Urstof.) y Chaos (cfr.R.Bultmann - Das Urchristentum. München 1965 pp.10-11; G. von Rad. Die Botschaft der Propheten. München 1967 p.204). El pensamiento griego alcanza conceptos como el de un "πατήρ καὶ ποιητής" que hace el mundo "ἐξ οὐκ ὄντων" y lo hace "mudable" (τρεπτός) y diferente de lo divino. Con todo no aparece con claridad el carácter de - "ex voluntate" tan subrayado por la visión histórica de Creador-Salvador-Señor de la historia, propio de los hebreos.-

(136) S.Th. I, 42. 1. ad 1.-

(137) II Sent. d. 17, Q.I a 2 ad 5, el Aquinate cita el Lib.II de Anima c. 4, 415 b 13.-

(138) S.Th. I, 90, a.2, ad 1.-

(139) S.Th. I, 104 a.1, ad 1.-

(140) Es adoctrinador en este sentido que los elementos propios para conceptualizar en Nicea el concepto de creación, han sido recogidos preponderantemente de Platón y el platonismo, donde como es notorio se subraya el carácter vertical y trascendente de la participación.-

(141) C.G. II, 54.-

(142) "En tanto Aristóteles piensa la οὐσία (Anwesenheit) en el rango sobresaliente como ἐνέργεια (esta "presencialidad" no significa empero otra cosa que lo que en interpretación transformada se llamará más tarde actualitas, realidad (Wirklichkeit), ex-- sistencia (Existenz) y existencia (Dasein)), manifiesta la ex-

posición aristotélica de la distinción una precurrencia de la más tarde llamada existencia con respecto a la esencia. Lo que Platón pensó como la verdadera, para él única entidad (οὐσία) del ente, la presencialidad (Anwesenheit) en el reino de "idea", pasa ahora a segundo rango contra del ser. Para Platón el ser se reune en el κοινόν de la ἰδέα y como este en el ἕν, que sin embargo por cierto determinado como el único "uno" por la phý-sis y por el lógos, esto es por el reuniente dejar-surgir (vor versammelden Aufgehen-lassen). Para Aristóteles el ser descansa en la ὑποστασία del τόδε τί. Desde la ὑπόστασις puede el εἶδος ser pensado como un modo del presente (eine Weise des Anwesens). Desde la ἰδέα permanece el τόδε τί, el respectivo ente, inconcebible en su entidad. El τόδε τί es un μὴ ὄν -"y sin embargo un ὄν". Martín Heidegger. Nietzsche II Pfullingen. 1961, p.408. Esta interpretación de Heidegger puede ser resumida en términos tomistas diciendo que Aristóteles centró su pensamiento en el "esse essentiae".-

(143) E.B. En P.L. 2. Aufl. Bern. 1954. p.80.-

(144) O.Pöggeler. Der Denkweg M. Heidegger. Neske Tübingen. 1963.p. - 136.-

(145) In De Causis, Lect. VI, n.165.-

(146) "Suppositio definitur" acceptio termini pro aliquo, de quo verificatur iuxta exigentiam copulae". J.Gredt. Elem.Phil. I,n. 44; Juan de santo Tomás. Cursus Philos. I,p.29.-

(147) "Actio Intellectus qua componit vel dividit affirmando vel negando", J.Gredt op.cit.n.26. En realidad si consideramos los conceptos en relación a la cosa misma "secundum rationes rerum quarum sunt similitudines"hay composición cuando el intelecto capta la identidad de las cosas, y hay división cuando aprehende que las cosas son diversas. Pero si en cambio consideramos los conceptos secundum se, entonces,puesto que comparando un - concepto con el otro es como formamos las enunciaciones, tanto afirmativas como negativas, la segunda operación de la mente - implica siempre una composición. Cfr. J.Maritain "El Orden de los Conceptos" Bs.Aires 1953, p.122; Sto.Tomás, In Periherm. - I, c.1, 3, l.4.-

(148) S.Th. I-II, q.2 a 5 ad II. Cfr. C.Fabro. La nozione metafísica di partecipazione, 1963, p.201-205.-

(149) De Div.Nom. c.V, Lect.1 (266).-

(150) De Div.Nom. c.IV, Lect.2 (111).-

(151) In De Div. Nom., c.V, 1 (635-636).-

(152) In Boeth. De Hebd. Lect.2.-

(153) Enn. III, 8 y 9.-

(154) Inst.Theol.116.-

(155) In II Sent. d.1, q.1 a.1.-

(156) La terminología sacada del "De Caus s" (Prop.I, 2) la usa Santo Tomás en III Sent. d. 30, q.un., a.2.-

(157) S.Th. I.47. I c. τὸ δύνατον πᾶν ὑποδέχεσθαι τὴν ὑπόστασιν Met.VIII, 8.-

(158) Corp. Theol. c.VI.-

(159) Quodl. VIII, q.1, a.1; De Ente et Essentia C.IV; J.a Sancto Thoma C.Phil. I, Log. II,P.O. III, a.III 388; Gredt op.cit. I. 183; C.Fabro Part. e Caus. Torino 1960. pp.199-200.-

(160) Ver. 2.20, a. 8 ad 1º.-

(161) Ver. I, 1.-

(162) S.Theol. I.86. 1; Ver. 10,5; 2,5 y 6; C.d. An. 20.-

(163) Ib.-

(164) E.M. p. 104 ss., 106 ss.-

(165) W.M, Nachwort, p.46. En el cuerpo de este ensayo escrito trece años antes, decía Heidegger: "La vieja proposición 'ex nihilo nihil fit' contiene otro sentido que alcanza el problema del ser - y que dice ex nihilo omne ens qua ens fit. En la nada del Dasein llega recién el ente a alcanzar en su totalidad su más íntima posibilidad, es decir, su modo finito, a sí mismo. El sentido positivo de esta nada y su pertenencia al ser queda explicitado en - la referencia a Hegel que encontremos inmediatamente antes: "'El ser puro y la pura nada son lo mismo'. Esta frase de Hegel (ciencia de la lógica, Libro I, W. W. III, p.94) es justa. El ser y - la nada son juntos (Sein und Nichts gehören zusammen: ser y nada se corresponden mutuamente); pero no porque ambos coincidan en su inmediatez e indeterminación - como sucede cuando se los considera desde el concepto hegeliano del pensar sino que el ser es, -- por esencia, finito y no solamente se revela en la trascendencia del Dasein que sobrenada en la nada (sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendez des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart) p.40.-

(166) Erläuterung zur Hölderlings Dichtung II, Aufl., Frankfurt a.M. - 1951, p. 141.-

(167) Merlau Ponty. Fenomenología de la Percepción, F.C.E. p. XVI.-

(168) S.Z. 42. En el último Heidegger encontremos: "Durch die Erfahrung west das erscheinende Bewusstsein als das erscheinende in sein - eigenes Anwesen hein sich an" H.W.170.-

(169) H.W. 176.-

(170) W.Richardson. Heidegger. Through Phenomenology to Thought. The - Hague. 1967, p.383.-

(171) W.M.Nachwort. p.47.-

(172) H.W.245: Gesetzt, dass am Sein alles 'ist' liegt, dann besteht - das Wesen des Nihilismus darin, dass es mit dem Sein selbst nichts ist. Das Sein selbst ist das Sein in seiner Wahrheit, welche Wahrheit zum Sein Gehört".-

(173) H.W.114.-

(174) W.M.35.-

(175) W.M.38.-

(176) H.W.77.-

(177) H.W.94.-

(178) H.W.113-114.-

(179) Cfr. B.Lakebrink, Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analetik. Köln 1968, p.41ºss.; Hegelsche Metaphysik (Wi-

re Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik) --- Freiburg. 1967. Apart.3.-

(180) "Illud quod prime acquiritur ab intellectu est ens et id in quo non invenitur ratio entis non est capibile ab intellectur". In Lib.De Caus. lect. XXXX VII,nn.174-175.; "Intellectus autem recipit suum ojectum secundum communem rationem entis" (S.Th.I.79.7c; y en instancia metafísica esto se fundamenta en la esencia misma de la inteligibilidad: "Quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de intelligibilitate".I.16.1.Cfr.J.Pieper."Wahrheit der Dinge. Kösel-München.1966.pp.59 y 120.-

(181) M.Scheler. El Saber y la cultura. pp.54-55.Filo.de la Cosmovisión.-

(182) I.108. 6 ad 3.-

(183) De Subs.Sep.c.14,I,p.107.-

(184) El texto que comentó es el siguiente: τὸ γὰρ δραστικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργείᾳ δ'ς ἕξιν .Met.XII,7,1072 b22. "Hay - por tanto identidad entre la inteligencia y lo inteligible (ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν), porque la capacidad de lo inteligible y el ser (οὐσία) (constituye la) inteligencia que está en acto (ἐνεργείᾳ δ'ς ἕξιν)".-

(185) S.Th.In Lib.XII Metaph. lect.VIII, n.2542.-

(186) ib. 2540.-

(187) S.Th. I-II. 3,6.-

(188) De lo eterno en el hombre.p.79.-

(189) V.Ew. p.68.-

(190) Ver. I.1.-

(191) SZ.apart.40: "Die Grund-befindlichkeit der Angst als ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins".-

(192) V.Ew. pp. 66-69.-

(193) K.Rahner. "Hörer des Wortes". Kösel-Verlag.München.1963.pp.78--88: "Der Vorgriff ist die Bedingung der Möglichkeit des allgemeines Begriffs,der Abstra-ction die Hinwiederung die Ermöglichung des Sinlich Gegeben und so der Wissende In-sich-selber Ständig dingkeit ist. El texto es de neto corte kantiano, y más se destaca este carácter "a-prioristo" del pensamiento si nos detenemos en el concepto de anticipación (Vor-griff: Pre-captacion.) - definido como "facultad dada a priori", "Horizonte" dentro del - cual son encuadrados los objetos. Cfr.J.Speck.K.Rahners Theologische Anthropologie. Kösel.München.1967.pp.93-95;121;164-165.-

(194) Anal.Post.II.7.92 b.10-11. Cfr.P.Lekebrik.o.c.p.58.-

(195) Cfr.J.Marechal.Abstraction ou Intuition.III.En Melanges.París. - p.150 ss.-

(196) Cfr.H.Joliber.L' Intuition intellectuelle et le problemre de la metaphys. Arch.de Phil., Vol.XI,1934, 109-219; J.H.Nicolas. L'intuition de l' etre et le premier principe. Rev.Thom.47.1947,113-134. Aunque el término usado es aparentemente contradictorio con todo verbo que se apunte a algo bien definido, diverso por ejemplo de la intuición bergsoniana.cfr. J.Maritain.Siete lecciones sobre el ser. B.A. 1949.p.76.-

(197) Part.de Caus. Torino.1950.p.64.-

(198) In Boeth.De Trin. q.VI. a.1,3.-

(199) In Boeth. De Trin. V.3c.-

(200) L.B.Geiger. La participation París.1942.p.318. Sobre este problema del juicio y la "Separatio", cfr.del mismo autor, "Abstraction et Séparation d'après S.Thomas, en Rev.des sc.phil. et theol.,T.XXXI; J.Maritain.Breve tratado de la existencia y de lo existente.B.A.1949.pp.33-49.-

(201) In Boeth.De Trin.VI.1, c.3.-

(202) ib.-

(203) De VW.I,1.Cfr.el comentario que hace a este texto C.Fabro en - "Trascendality of Esse", en "Tomismo e pensiero moderno".Roma. 1969.pp.337-341.-

(204) Sobre el paralelo entre trascendecia e intencionalidad cfr. - Alwin Diemer. "E.Husserl. (Versuch einer Systenatischer Darstellung seiner Phenomenologie). Meisenheim. am Glan.1965.pp.35-36; 15.-

(205) WGr.44.-

(206) WGr.45.-

(207) WGr.(1949)p.15.Trascendencia es en el fondo construir un "horizonte de objetividad" como condicion a priori de posibilidad de los objetos. M.70;82;128;110.-

(208) "Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über - das Seiende im Ganzen hinaus.Dieses Hinaussein über das Seiende im Ganzen nennen wir Transzendez" (W.35;38).-

(209) Ver.5.2 ad 11.-

(210) De Pot. VII. 2 ad 9.-

(211) De Pot. VII. 5 ad 14.-

(212) J.Maritain.Les Degres du Savoir.París.1939.pp.191-192.-

(213) In Boeth.De Trin.V.3c.-

(214) De Ver.I.a.1,3; In Boeth.De Trin.V.3,c.-

(215) "...was Überstiegen wird ist gerade einzig das Seiende selbst - und zwar jegliches Seiende, das der Dasein unverborgen sein -- und werden kann, mithin auch gerade das Seiende, als welches - "es selbst" existiert" (WGr.18).-

(216) M. 212.-

(217) WGr.21.-

(218) M.pp.82;128.Cfr.W.Richardson.o.c.114;O.Pöggeler.o.c.93;168.-

(219) WGr.22;20.-

(220) cfr.W.Richadson.o.c.p.87. Da-Sein, Ek-sistenz, Trascendencia, -- Pro-yecto, Poder-ser, Libertad, Opción, son términos análogos -- que indican la finitud esencial, la esencial facticidad del aparecer del Ser.-

(221) SZ.326.-

(222) W.35;38.-

(223) "En la mentalidad" primitiva"o arcaica, los objetos del mundo exterior tanto por lo demás como los actos humanos propiamente dichos, no tienen valor intrínseco autónomo".M.Eliade .El Mito del eterno retorno. Buenos.B.A. 1968.p.13. La interpretación de la -- historia humana en forma cíclica fascinó a Platón (Timeo 21 a - 23c y Político 269c-273e), justamente porque su dualismo órfico-

pitagórico implicaba una desvalorización ontológica del mundo - material. Periodicamente vuelve a aparecer esta "Denkform", permaneciendo siempre la misma a pesar de las metamorfósis a que queda sometida. Siempre implica empero un desesperado pesimismo tanto ontológico como antropológico. "Die Geschichte hat kein Ziel, keine Idee, kein Plan". O. Spengler. Untergangs des Occidents, I. - 1921 p.26.-

(224) HB.p.77.(Tr.cast.Madrid,1951.p.29).-

(225) De Pot.33.Cfr.J.Gredt.o.c.n.883. "Creatio active considerata significat actionem divinam, quae est eius essentiam cum relatione - ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed sec.rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis... Creatio passive accepta est in creatura, et est creatura" (S.Th. I,45,3 ad 1 et ad 2.).-

(226) "procedere in infinitum" significa en Santo Tomás algo así como caer en un círculo vicioso, como cuando se niega el principio - de no contradicción. Hay algo así como una "deducción trascendental": como el principio de no contradicción estando "más allá" (trascendiendo) de cualquier proposición, constituye sin embargo parte esencial de la trama de la misma; del mismo modo, el - "esse a Se" trascendiendo todo ser, siendo trascendente por antonomasia, sin embargo "intimius et profundius" inhaeret. Cfr.I. 94.2. Aquí se da el núcleo de la fundación del "método trascendental". Cfr.C.Fabro "Tomismo e Pensiero Moderno". Roma.1969. - pp.343-346.-

(227) De Pot.V.1,18.-

(228) In De Causis.1,6.-

(229) S.Th.I.104 1c. "On sait que, dans la physique d'Aristote, les milieu diaphanne, l'air ou l'eau pour exemple, sont les sujets recepteurs de la lumiere. Or, la lumiere impregne integralment le diaphanne qu' elle illumine, mais elle ne s' y incorpore pas ..." "Autrement lors-que le feu echauffe une masse d'eau, il --- faut de la chaleur...". E.Gilson. L'Etre et l'Essence.c.III,p.-- 94.-

(230) De Sub. Sep.c.7.n.50.-

(231) G.M.Manser. o.c.p.341.-

(232) Phys.VII,c.1.;S.Th. I.2,3.-

(233) Treat. I,380.-(Hume).-

(234) "Causa importat influxum quemdam ad esse causati" (In Met. V. -- lect.1,nn.749-751. (El concepto de causa se realiza en la causa eficiente como en su primer analogado "per respectum ad quem" toda las otras causas son dichas tales. "Sed huiusmodi ordinis ratio ad genus causae efficientis reducitur: nam finis in tantum est - causa in quantum movet efficientem ad agendum... (In De Caus. -- Lect.I,n.39); y un poco antes: "Inveniuntur praedicta tria (plus influit in effectum...; impressio tardius recedit...; prius ei - advenit...) quae tacta sunt primordialiter quidem in causis efficientibus et ex hoc manifestatum est quod derivatur ad causas -- formales, unde et hic ponitur verbum influendi et Proculus utitur verbo productionis quae exprimit causalitatem causae effi--

cientis" (n.35). S.Tomás se refiere expresamente a Proclo y acude al verbo "producere" en el sentido originario (pro-ducere) para significar lo que Proclo llama πρόσιτιν y ὑπάρξεται μεσόσης.
"Analogice convenit conceptum causae quia ipsa ratio causandi -- spectat diversimode ad diversas causas etiam creatas".-

(235) In De Causis. Lect.IV.n.100.-

(236) S.Th. I.4.1. ad 3; a.2 c.-

(237) In De Caus. Lect.V n.146.-

(238) Met.II.993 b 24-25.-

(239) In Met.II.Lect.II,nn.292-293. Al texto de la metafísica recurre S.Tomás para fundamentar el acuerdo entre la metafísica platónica y la aristotélica: "Secundum hoc ergo Platonici ponebant quod id quod est ipsum esse est causa existendi omnibus; id autem --- quod est ipsa vita, est causa vivendi omnibus; id autem quod est ipsa intelligentia, est causa intelligendi omnibus.Unde Proculus dicit decimo-octava propositione sui libri: omne derivans esse a liis, ipsum primo est hoc quod tradit recipientibus deriva-- tionem. Cui sententiae concordat quod Aristóteles dicit in II Metaph., quod illud quod est primum et maxime ens, est causa subsequentium" (In De Causis.lect.3,n.80).-

(240) In Met. II.lect.II,n.286.-

(241) De Pot.III.1 ad 17.-

(242) In I De Sent.dist.8,q.1 a. 1c.-

(243) In Lib.De Causis.IV.nn.101-102.-

(244) S.Th.I.45.5.-

(245) In Lib.De Causis.Lect.2.-

(246) De Anima. a.1 ad 17.-

(247) In II Sent.d.1,q.I a.4.-

(248) S.Th.I.8.1.-

(249) In Lib.Dionysii De Div.Nom. c.V,lect.II,nn.659-660.-

(250) In De Divin. Nom. XIII. lect.3,n.989.-

(251) In De Caus.lect 25.-

(252) In Ev.Joa.c.I.Lect.5.n.133,-

(253) In I Sent.d. 36,q.1.a.3 ad 2.-

(254) In I Sent.d.8.q.1, a.3.; Lib. De Causis. Prop.IV,37.-

(255) Rca. 508 d-509 c.-

(256) In I Sent.I.3,ad.4.-

(257) Quod.IX.II.a.2 (3) ad 2.-

(258) ibm No se trata del "esse" actus existentiae de que habla Billot, el cual reduce el esse a un acto neutro que solo "confert consistentiam extra nihil et extra causas". De Verbo Incarnato. Romae. 1949. p.190.-

(259) In Lib.De Caus. Prop.I; cfr.prop.IV,IX,XVI,XVIII.-

(260) De Pot.3.5 ad 1; I Sent. 8.1.2 contra.-

(261) "Carta sobre el humanismo". p.44. "Evidentemente la esencia del - hombre está abandonada a la "GEGNET" (verdad que sale al encuentro, "e-mbito libre", apertura original) por la razón, porque esta esencia corresponde tan esencialmente a la GEGNET, que esa -- sin el ser del hombre no podría "ser" (wesen) como en realidad -

"es" ("west") (p.62-63).En el Dasein brota (west) el Sein.Sin Da-Sein no hay Sein, y sin Sein no hay Dasein. De ahí que Heidegger pueda decir, "Sein und Schein gehören Zusammen". Cfr. "Unterwegs zur Sprache" (1953-1954): "Das Hermeneutische nicht erst das Auslegen, sondern schon das Bringen von Botschaft und Kunde". El -- ser debe llegar al "aparecer" para "ser", pues "Sein selbst dies sagt: Anwesen des Anwesenden,d.h. die Zwiefalt beider aus ihrer Einfalt. Sie ist es, die den Menschen zu ihrem Wesen in den Anspruch nimmt" (p.199). Este es lo que se llama el "círculo hermenéutico" sobre el cual se fundamentan tanto los trabajos de H.G. Gadamer ("Wahrheit und Methode, J.C.B.Mohr."Tübingen 1965"), como de R.Bultmann ("Geschichte und Eschatologie, Tübingen.1964).Sobre el sentido subjetivista de esta actitud existencial, que "-- Auslegung und Sinngebung zusammenwerfen",cfr.E.Betti. "Die Hermeneutik als Allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften",J.C. - Mohr.Tübingen.1962.Este obra resume a su trabajo substancial "Teoria generale della Interpretazione".Milano,1955.-

(262) KRV.A.124.-

(263) H.98;127;146;199;86.-

(264) H.193.-

(265) H.151;81-82. "Der weltbildende Überstieg über das Seiende, die Tra-nszendez als In-der-Welt-sein, gewährt erst dem Seienden Welteingang, so dass es als selbst offenbar werden kann.Damit ist die Transzendez das Ur-geschehen, die Urgeschichte selbst.Sie -- muss als Freiheit begiffen werden, denn Freiheit hält sich ein - "Umwillen seiner selbst" entgegen und so ist so Waltenlassen von Welt". O.Pöggeler.o.c.p.93; cfr.W.Richarson o.c.pp.123-124.-

(266) WGr.Frankfurt.a.M.1965.p.18.-

(267) HW.190.Este artículo si bien escrito entre 1942-1943, fué publicado en 1950. Y evidentemente no fue publicado sólo como un aspecto histórico del "Denkweg" del pensamiento del autor, puesto que los escritos de este tiempo, mantienen en la medida que tocan este aspecto del ser, la misma actitud"... "Welt west indem sie weltet..." (Das Ding.VA.178). La negatividad del ser es tan profunda que ella niega y limita toda realidad de la presencia que es en el fondo lo que constituye al ser: "Der Tod ist der Schrein - des Nichts...Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich...Der Tod ist als der Schrein des Nichts -- das Gebirg des Seins..." (VA.177) ¿Porqué insiste Heidegger sobre el sentido ontológico de la muerte? Pués por la misma razón que afirma que el Dasein ek-siste "facticamente" limitado y en - este existir "aparece" el Sein, por ende, limitadamente, "weil - Sein und Schein zusammengehören" (W.83). Hay quien piensa que - Heidegger se redime del inmanentismo al afirmar después de la -- "Kehre" (a la que se atribuye una trascendencia que no vemos): - "Aber das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens.Wohl dagegen ist - das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins" (W.Nachwort.43). En realidad nunca afirmó ".que el ser fuera un producto del pensar; sino que afirmó de diversas maneras que el ser es correlato -

del hombre fácticamente finito "...weil dieses Wesens (des Menschen) so wesenhaft der Gegnet gehört,dass dieses ohne das Menschenwesen nicht wesen kann wie sie west" (Gelassenheit.69). El ser tiene necesidad del pensamiento, sin pensamiento no puede llegar a la "presencia" como lo hace. La verdad tampoco es independiente del hombre, aunque mantenga la primacía. Esto significa que el proceso de la verdad no acontece sino por relación al hombre (G.65-66). Por eso puede afirmar H.: "Der Mensch ist der in das Wesen der Wahrheit Gebrauchte" (G.64). Si por una parte la actitud originaria mental de H. no ha variado sino para pretender encontrar la posibilidad de una ontología, por otra parte sus posteriores manifestaciones confirman una actitud inmanentista...". Aber weil die Beziehung von Sein und Menschenwesen alles trägt, insofern sie das Erscheinen des Seins wie des Wesen des Menschen zum Austrag bringt..." (WD.45) "In den Bezug des Seins zum Menschenwesen müssen wir Nietzsches Lehr der ewigen Wiederkehr zurück denken..." (ib.). Sin embargo siempre está latente la buena intención de algunos interpretes de H. para ver una apertura a la --- trascendencia. Por eso cuando en 1943 publicó: "...das Sein wohl west ohne das Seiende", vieron algunos la posibilidad de remontarse al ser absoluto y trascendente. Pero pronto el mismo H.se ocupó de desmentir esta presunción al corregir esta afirmación en - 1949 (el año en que compuso "Kehre" publicado en 1962 en "Die -- Frage nach der Technik"): "...dass das Sein nie west ohne das - Seiende, dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein" (WM,Nachwort. p.46). Este cerrarse a toda trascendencia teológica no hace sino llevar a término lógico el principio inmanentista del -- ser que "es" (west) en el "aparecer". En 1951-1952 escribe H.: - "Espero, tan pronto como digo pensando "esencia del hombre" ya - he dicho en esto la relación al ser. Igualmente tan pronto como digo ser del ente, he nombrado en esto la relación a la esencia del hombre.En cada uno de los términos de la relación en presencia de hombre y ser está ya la misma relación". W.D.74;K.38.-

(268) H.W. pp.155-157. En el fondo el Dasein como "das Erscheinende Bewusstsein" es una versión del concepto de "Geist" que introdujera Hegel en la filosofía alemana. Es aquello que está en contínuo devenir dentro de un proceso evolutivo, que tiene una estructura orgánica constante dentro del devenir, que no se deja encerrar en series causales dentro de sí mismo, que se "trasciende" a sí mismo alcanzando constantemente etapas superiores (Aufhebung) (sin que haya un hacia donde de la trascendencia) y que se expresa en manifestaciones objetivas.-

(269) WW.170; USpr.p.126: "Der Mensch west als Hesch im Brauch...".-

(270) WW.166. Sobre la dependencia de esta doctrina, del pensamiento hegeliano, cfr.Phil.Rel. ed. Lasson "Dios es también lo Finito y yo también lo infinito; Dios se vuelve en yo como en el que como Finito desaparece y solo es Dios en esta vuelta. Ohne Welt ist Gott nicht Gott".-

(271) WW.170.-"...Dieses we als das Da der Bleibe gehört zum Sein selbst; est' Sein Selbst und heisst darum das Dasein". N.II 358.+

(272) S.Th.I.8.1."In the prologe to WM.(1949),in-stance seense to be taken in a broader sense than here,as identical with ek-sistance(WM.15).Richardson o.c.509 (26).-

(273) "Pero también en la actualitas,para la cual,bajo todo aspecto,permanece la causalitas como lo determinante,consérvase todavía la incipiente esencia de la entidad declinada.El sumo ser está caracterizado por ser omnipresencia.Pero su ubicuidad(Überall-Anwesen)es causal. Deus est ubique per esentiam inquantum adest omnibus ut causa essendi"(q.8.a.3.)-Nietzsche,II,p.416.-

(274) De Div.Nom.n.670.Cfr.C.Fabro.Part.e Caus.Torino.1960p.187.-

(275) De Pot.3.5.ad 1."Nisi ut de-ductum...":Este texto nos parece definitivo para una fundamentación de la relación constitutiva-trascendental en el orden del ser.-

(276) In Lib.De Caus.lect.25.-

(277) O.Pöggeler.o.c.169.-

(278) E.Gilson.El ser y la esencia. B.A.1951.p.125.-

(279) Q.Lauer.Phenomenologie de Husserl.París,1955.p.29.-

(280) Id.I,p.210.-

(281) A.Diemer.o.c.p.67.-

(282) Enzyklopädie.Apart.123.Este modo de pensar se funda sobre el principio de Razón de Leibniz (cfr.apart.121),y funda a su vez el "optimismo" leibniziano.-

(283) Enz.Apart.89.El mero Dasein desprovisto de determinaciones es el mero "aquí es"como realidad a-lógica(carente de logos);es manifestación - sin fondo,es la verdad más pobre inalcanzable para el espíritu.-

(284) Logik.II Buch,II Abschnitt,1 Kap.p.105.-

(285) N.II.401.-

(286) N.II.402.-

(287) N.II.408.-

(288) N.II.409.-

(289) N.II.416,-

(290) N.II.417.-

(291) N.II.418-419.-

(292) N.II.407;412. Traducimos "Wirklichkeit" por "realidad" en cuanto vinculamos realidad con "realizar".-

(293) Eliminada la ambigüedad Sein-Seiendes se desploma el sistema de Heidegger: "Würde man beiden...widersprechendeh...Bedeutungen auseinanderlegen,so würde das Ganze zerfallen" A.Sternberger,Der Verstandene Tod.Leipzig,Hinzel.1934.p.26. Citado por A.De Waehlens.La Fil.de M. Heidegger.Madrid.1954.p.319. Esta afirmación hecha al principio del filosofar de Heidegger, sigue teniendo vigencia en el último Heidegger. Su Filosofía se funda en el equívoco de un "Sein" que quiere - fundar al Da-sein, que al mismo tiempo "funda" al Sein como "abgründiger Grund" (fundamento abismal). H.sostiene que Kant, que había logrado ver la importancia de la cuestión ¿Qué es el hombre?, no llegó a descubrir que entre la esencia del hombre y el ser de la creatura hay una "relación esencial": "En cada uno de los términos de la relación entre la esencia del hombre y el ser del ente está ínsita ya la relación misma"."So bald ich denkend sage:Sein des Seienden,ist darin schon der Bezug zum Menschenwesen genannt"WD.74.De ahí la importancia de la cuestión ¿Was heisst Denken? Ser y pensar no solo son correlativos, sino que se constituyen en la mutua referencia (Bezug).-

Esta actitud queda absoluta y explícitamente mantenida en la Kehre: Das Denken der Kehre ist eine Wendung in meinem Denken. Aber diese Wendung erfolgt nicht auf grund einer Anderung des Standpunktes oder gar der Preisgabe der Fragestellung in "Sein und Zeit". Das Denken der Kehre ergibt -- sich daraus, dass ich bei der zu denkenden Sache "Sein und Zeit" geblieben bin, d.h. nach der Hinsicht gegragt habe,die schon in "Sein und Zeit" (S. 39) unter dem Titel "Zeit und Sein" angezeigt wurde.- Verwort al libro de William J. Richardson, HEIDEGGER, Through Phenomenology to Thought; p. -- XVII.-

(294) Gelassenheit.pp.13ss. En este contexto de una causalidad eficiente concebida como "Ur-Sache", primera cosa de la serie, Dios "rebajado al nivel de causa" por el "pensamiento representativo" - (Vor-stellen), y presentado a la luz del contexto de efecto y - causa (im Lichtug des Ursche-Wirkung-Zusammenhangs darstellt) -- pierde el carácter de Santo, lejano y misterioso y se "reduce a causa, a la causa efficiens". Perdido el Dios de la religión, - la teología se conforma con el Dios de los filósofos. Cfr."Die Frage nach der Technik", en VA I.Neske. Tübingen.1967. p.26.-

(295) N.II.p.411;418.-

(296) Para Scotto toda esencia puede reivindicar su propia existencia. Por eso los accidentes poseen su ser propio (esse Exitentiae) - independiente del de la substancia que lo sostiene. La materia tiene su propio esse independiente del de la forma". "La esen-- cia es el sujeto del que la existencia es una propiedad: aunque el sujeto no puede existir sin su propiedad, es por naturaleza anterior a ella". E.Gilson.o.c.pp.123;125.-

(297) M.Olasagásti. Intr.a Heidegger.Madrid.1967.p.145.-

(298) "El hombre no sería hombre, si se le negara, continuamente y en todas prtes... hablar en el "es" hacia cada cosa (auf jegliches zu) en múltiples transformaciones y las más de las veces sin - expresar. En la medida en que el lenguaje asegura esto, la e-- sencia del hombre descansa en el lenguaje". U.Spr.p.241.Cfr.M. Olasagasti.o.c.p.145.Erläuterung zu Hölderlings Dichtung.Frakfurt.1951.p.34 s.Cfr.también HB.pp.54;79.-

(299) WO.p.73;74;WM.p.41;G.62: "...weil dieses Wesen so wesenhaft der Gegnet gehört,dass diese ohne das Menschenwesen nicht wesen kann, wie sie west". Hegel había ya ontologizado el fenómeno al proponerlo como manifestación ontológica de la esencia. La esencia - es existencia, porque la esencia es la aparición (Erscheinung). La aparición pertenece a la esencia y la esencia es el ser. La existencia es entonces el aspecto externo de la esencia, que a su vez es identificada con el absoluto. Esencia y existencia -- son entonces como esencia y fenómeno dos aspectos del absoluto. "Der Sechein ist nicht das Nichts, sondern er ist Reflexion,Beziehung auf das Absolute oder er ist Schein insofern das Absolute in ihm scheint" (Wiss. Log.II.Buch 3,Absch.,1.Kap.Lasson II. 159 . Heidegger sustituye el absoluto por el "abgründiger Grund.-

(300) C.Fabro.Dall'essere all' Esistente. Brescia. 1965.p.414.-

(301) Por existencia entiende aquí Fabro el "esse existentiae",esto es la esencia actualizada. Mientras que "esentia et esse" son dos componentes realmente diversos del ens real concreto creado.-

(302) La posición de Heidegger respecto a este problema ha permanecido substancialmente invariable: "Ateniéndose a esta exégesis -- fundamentalmente existencial-ontológica del concepto de "sentido", tiene que concebirse que todo ente de una forma distinta - de la del (Ser-ahí) (von nicht-daseinsmässiger Heinsart) como - carente de sentido (als unsinniges), como absolutamente desprovista de todo sentido" (SZ.152); La misma doctrina vuelve a aparecer en SZ.212, cuando afirma:"Allerdings nur solange Dasein ist,

d.h. die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, 'gibt es' --- Sein..."; y en la p.230 vuelve a afirmar: "Sein -nicht Seiendes- 'gibt es' sofern Wahrheit ist.Und sie ist nur',sofern und solange Da-sein ist". En HB. vuelve a repetir el mismo esquema: La esencia del hombre es ek-sistencia. El ser "es", aparece en el existir del hombre. Por eso "la esencia del hombre es esencial (wesentlich) para la verdad del ser" (p.94). Hegel podía pensar que la absoluta conciencia llega-a-la -presencia en el hombre,de modo que es absurdo concebir un absoluto separado del hombre,pués la "Parusía" es un llegar-a-la-presencia con y en el hombre (--- Dieses Bei-uns-an-wesen,die Parusie,gehört zum Absoluten an und für sich, WW.p.120). Heidegger que sigue a Hegel, aunque sustituyendo la conciencia absoluta por un Ek-sistir facticamente limitado (según la fenomenología de Husserl), tiene que afirmar también que a la "esencia del ser pertenece el Dasein".-

(303) "...das Da-sein nichtet,insofern es als das Wesen,worin der Mensch ek-sistiert, selbst zum Wesen des Seins gehört.Das Sein nichtet als das Sein" WB.p.114. "Heidegger no ha alcanzado a ver que si es verdad que el ser únicamente se de-vela en el hombre... se de-vela como trascendente a él... "con lo cual el ser ya no se manifieste al hombre como ser de una esencia o ente en sí, trascendente, sino como puro aparecer o potencia en el Dasein". La pérdida de la trascendencia del ser lo arrastra a la pérdida del ser mismo y por ende a la afirmación de que el hombre es un ser para la nada. "Tal conclusión nihilista y pesimista a que conduce el irracionalismo fenomenológico de la ex-sistencia en Heidegger: un ser des-esencializado, un puro aparecer, que no es, que solo tiene sentido por la nada" (O.N.Derisi. El Ultimo Heidegger. Eudeba.Buenos Aires 1970.pp.99-101.-

(304) Heidegger asume la fórmula de Hegel: "Das reine Sein und das reine Nichts ist also das Selbe" (WM.p.26); en HB.afirma: "Das Nichten west im Sein selbst..." p.113 ss.; "El Ser del Ente es solo comprensible) y en esto yace la más profunda finitud de su trascendencia -cuando el Dasein en el fondo de su esencia se mantiene dentro de la Nada" (KM.p.214).-

(305) HB.pp.66-67. El Autor insiste en la diferencia entre Ek-sistez y existencia (cfr.W.Richardson.o.c.p.531.). De diversas maneras y en diversa partes y cada vez con mas insistencia, H.afirma que el ser del hombre se define por relación (Bezug) al Sein: "La esencia del hombre y el modo de ser del hombre (des Menschen-Seins) puede solamente ser determinada desde la esencia del ser" (M.p. 106). El hombre puede ser llamado "pastor" (Hirt), "vecino" (Nachbart),"casa" (Haus), "lugar" (Ortschaft), pero siempre es definido por relación esencial al ser (Bezug zum Sein). "De ahí que Dasein más que un sinónimo de hombre es un acontecimiento que -- tiene lugar en él". (W.Richardson.o.c.p.45.): "...ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm" (H.307). El hombre es hombre en base a la comprensión del ser, pués es el "Da" (ahí)con cuyo ser "acontece" (geschieht) la irrupción en el

ente (206). Cfr.O.Pöggeler.o.c.p.86; M.Müller.Existezphilosophie im - geistigen Leben der Gegenwart.Heidelberg 1964.p.88: "...dass der Mensch als Dasein die Stätte des Seins ist. Seine Explikation klärt also das Medium, durch das es Sein gibt bzw.in dem das Sein selbst sich -- gibt".-

(306) KM.205. "Kein Weg des Denkens,auch nicht der des metaphysischen geht vom Menschenwesen aus und von da zum Sein über oder umgekehrt vom -- Sein aus und dqnn zum Menschen zurück. Viel mehr geht jeder Weg des - Denkens immer schon innerhalb des ganzen Verhältnisses von Sein und - Menschenwesen,sonst ist kein Denken". W.D.s.74.-

(307) EM. 130.-

(308) La estrecha vinculación con "el modo de pensar trascendental" dé Kant se mantiene vigente en la filosofía que sigue a la "Kehre". Entre 1951 1952 (el libro fué publicado en 1954) escribe Heidegger en WD.:"Lo -- que Kant llama juicios sintéticos a priori es la moderna interpreta-- ción de λέγειν τε νοεῖν τε ἐον ἐμμεναι .En aquel principio dice Kant qué y cómo el pensar,es decir el representar (Vorstellen) del ente (- experimentable) respecto de su ser, se conecta mutuamente con el ser del ente. Pero para Kant el ente se muestra como objeto de la expe--- riencia.'Ser' significa la objetividad del objeto.La variación sobre la aserción de Parménides dice así:'Las condiciones de posibilidad de la experiencia son al mismo tiempo condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia... (A.158,B.197).El'al mismo tiemp'(das'zugleich')es la interpretación kantiana del τὸ αὐτό' ,del'lo mismo'(des - das Selbe)" (pp.148-149).La filosofía de la existencia no logra separar al ser de su situación de correlato de un pensar finito,llámele o no pensamiento categorial.-

(309) A.Diemer.o.c.p.67.-

(310) Id.I.p.6; La"existencia"queda fuera de la relación de saber como lo - "eternamente ἄπειρον ".Cfr.Phil.als str.Wiss.Logos.1911.BandI.Heft 3.-

(311) Id.I.p.17.-

(312) O.Pöggeler.o.c.p.17.-

(313) M.Scheler.Idealismo-Realismo.B.A.1962.p.51;Cfr.Die Wissenschaftformen und die Gessellsechaft.Bern.1960.p.461-462.-

(314) o.c.p.49.-

(315) Die Wissenschaftformen und die Gesselchaft.p.474.cfr.M.Dupuy.La Phil. de M.Scheler.París.1959.pp.249-254.-

(316) o.c.pp.363-373;464.-

(317) V.Ew.197.La mera realidad(Dasein)es para Hegel"alógica"por ende apuntada pero no alcanzada.Cfr.J.Hyppolite.Phen.de L'Esprit de Hegel I.46. p.86.-

(318) V.Ew.215.cfr.H.Mandrioni.Scheler.B.A.1965.p.163.-

(319) Idealismo-Realismo.p.13;8.-

(320) o.c.p.87. Real-sein es "ser causal", es "presencia efectiva", es capacidad de obrar captada en la resistencia. "Wirklicht ist etwas nur -- durch ein Wirken, das es erwirkt". V.Ew.572;citado por M.Dupuy. o.c. p.319.-

(321) W.G.p.363-364.-

(322) Formalismus.p.154: "Nur das auf mich als wirksam Erlebte gehört dazu".-

(323) Fühlen es esencialmente "intencional". "Pertenece a todos los valores, en virtud de una necesidad-esencial, el de ser dador - al hombre por una cierta "conciencia de cierta cosa, que es precisamente la percepción afectiva (das Fühlen)". Formalismus.pp. 261-270.-

(324) V.Ww.p.187.-

(325) Idealismo-Realismo.pp.42;cfr.N.Dupuy.o.c.p.259.-

(326) El Saber y la Cultura.Sant.de Chile.1960.p.54: "Hay que definir al saber mediante conceptos puramente ontológicos.Nosotros decimos: Saber es una relación ontológica, es una relación del ser."

(327) V.Ww.189;para el conocimiento como "participación" cfr.pp.68 ss. 84;89;285;330.-

(328) o.c.68.-

(329) o.c.96.-

(330) Idealismo-Realismo.pp.8-9.-

(331) S.Th.I-II.10.1.1.-

(332) S.Th:I.45.5.4.-

(333) SZ.16.-

(334) Uso el término en el sentido que Husserl quizo darle, al criticar a SZ y a pesar de todos los ademanes de protesta de Heidegger contra esta interpretación.-

(335) "Marechal versucht in seinem fünfbändigen Werk: Le Point de Depatr de la Metaphisic.Bruxellés-París.1944-1949,die thomistische Ontologie in den kantischen zu transportiren.Er hat damit weit hin die moderne Existenzial-hermeneutik,wie sie von H.G.Cadamer in seinem Buch: Wahrheit und Methode (Tübingen 1960,?. --- Aufl.) entwickelt wird,praktisch vorweggenommen".B.Lakebrink." Klassische Metaphisik.Freiburg.1967.p.264.-

(336) WdW.195.Lakebrink comenta: "No podría creerse que el contra natura del tan viejo principio del "el hombre es la medida de todas las cosas", hoy día ande rondando dentro de la filosofía de la religión de los catolicos; donde rejuvenecido existencialisticamente, aparece como nueva y originario, como si esta clase de subjetivismo nominalista fuera por esto más verdadero". o.c. p.27.En Misterium Salutis II vuelve a postular Rhaner la antropología trascendental como condición de una teología científica (pp.413-415.Zürich-Köln 1967.-

(337) WdW.p.61.-

(338) Fichte.Grundlage des Naturrechts,Einleitung,Medicus II,6.Citado por C.Fabro.Anthropologia esistenziale e Metafisica tomista.In "De homine", Acta VII, Congr.tom.interr.Roma,1970.I.p.108.-

(339) WdW.p.53.-

(340) "Nur wenn der Gott an den Menschen 'angewiesen' wird,kann der - Dichter das Heilige nennen.Umgekehrt bedarf der Gott des dichterischen Nennens,damit das Heilige in sich sammeln kann.Das - Heilige ist "Über die Götter"...in dem erst die Götter und --- erst die Sterblichen sein können,was sie sind". (Erläuterung - zu Hölderlins Dichtung.2.Aufl.Frankfurt 1951.s.66 f,58). Según

C.Fabro "el Sacro" de Hölderling en la interpretación de Heidegger es más terreno y cerrado, si así puede decirse-que el de R. Otto: este quiere ser la autentica cosmovisión religiosa y la esencia misma de la misma religiosidad que establece la relación del hombre a Dios como Abhängigkeit de **Schleiermacher,** y no simple apertura que abre la poesía como goce refinado a pocos privilegiados". (Dall'essere all'essistente, pp.371-372).Una profunda crítica al neotrascendentalismo existencialista de Rahner podemos encontrarla en el citado libro de B.Lakebrink, Klassische Metaphisik, que lleva como subtítulo "eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthrpozentrik"; y últimamente C.Fabro en su colaboración al VII Congr.Tomis.Intern. "Antropología existenziale e Metafísica Tomista. "No se Comprende sino lo que uno es, y uno es lo que comprende. Comprender del ser y ser son integrados dentro de un mismo círculo, y entre ellos se establece un intercambio contínuo. Vemos aquí justificada la tésis de que el conocimiento del hombre no es una facultad independiente de su existencia sino una función de ésta" (De Waehlens.o.c.p.334). El problema del círculo hermeneutico se plantea en H.de diversos modos. El círculo hermeneutico debe ser "superado" más que roto. La tarea hermeneutica consiste, no en dejar el círculo de los presupuestos, sino en penetrar cada vez más profundamente en él: "Allein die Frage 'Was heisst Denken? ist nich voraussetzunglos. - Sie ist so wenig, dass sie gerade auf das, was man hier Voraussetzung nennen möchte und darauf sich einlässt" (WD.p.162;SZ.314 315. Heidegger "concibió la fenomenología como 'hermeneutica' y fundó el 'dejar-ver' (Sehenlassen) fenomenológico en el interpretar (verstehen) de la existencia fáctica" (O.Pöggeler.o.c.pp.166 167). Cómo Heidegger se envuelve en la inmanencia de la hermeneutica, se manifiesta en el diálogo originado por la visita del prof.japonés Tezuka, cuyo texto inédito procede de 1953-1954. " Se trata y se trataba (en SZ.), de sacar a la luz del ser del ente (Das Sein des Seienden zum Vorschein zu bringen); ciertamente no más según el modo de la metafísica, sino de tal modo que el mismo ser venga a brillar (das Sein selbst zum Scheinen kommt). Ser mismo-esto dice: el estar presente del presente (Anwesen des Anwesenden) i.e.la duplicidad de ambos desde su simplicidad. Ella es, la que absorbe al hombre para su esencia (die den Menschen zu ihrem Wesen in den Anspruch nimmt)" (U.Spr.s.122). Anwesen tiene en Heidegger un complicado significado puesto que juega con la antigua y la nueva terminología. El "Anwesen" el predio por relación a la casa (EM.45,HW.324). El Dasein es por eso de algún modo el Verweser (administrador) del ser y el ser es tal por relación al Dasein. No es de extrañar que en W.D. afirme Heidegger: toda doctrina filosófica, es decir pensante sobre la esencia del hombre, es ya en sí una doctrina del ser del ente. - Toda doctrina del ser es ya en sí una doctrina de la esencia del hombre" (p.73). No entiendo como se puede hablar de una apertura a la trascendencia de Dios o del ser en la filosofía de Heidegger. Dios es más bien lo que falta: "Lo sacro es lo que aparece,

pero Dios permanece lejano y el puede que muestre lo sacro atestigua la falta (Fehl) de Dios" (E."Bld. Dichtung, Frankfurt, -- 1951. p.19,27). Es el artista el que hace acontecer la verdad - (H.W.25,27,38). También es el político quien como forjador de - estado "funda" la "verdad política" haciéndola surgir del choque de las fuerzas ciegas de un pueblo. En él se revelan las --- fuerzas indómitas de un pueblo, en él, podríamos decir "west -- das Dasein an", el Dasein (Verwesen des Seins) es por relación al "forjador de estado". Nuestra época, que ya tiene una amarga experiencia tanto con respecto a los "conductores" de pueblos - y fundadores de estados, como con respecto a la confusión entre el PRAKTIKON y POIETIKON, ve cuan peligrosa puede ser una aparentemente inocua afirmación metafísica, que afirma la pérdida del ser, que afirma que la verdad pertenece a la acción "descubridora" del Dasein (S.Z.144).-Cfr. P. Wühnerfeld. In Sachen -- Heidegger. p.96ss.-

(341) S.Th.In I Sent.5.1.sol.-

(342) C.G.II.52.-

(343) K.Rahner no toma encuenta esta distinción y sustituyendo desaprensivamente ens y esse -tal vez sobre él gravite algún maestro suarista de su juventud - cambia el punto neurálgico de la reflexión tomista. De ahí que suprimida esta "diferencia ontológica", que divide originariamente la realidad del ente, se trastrueque toda la estructura de la metafísica del Aquinate. La -- distinción real entre esencia y esse pasa a significar una diferencia modal entre posibilidad y realidad (Möglichkeit, Wirklichkeit); y como el sentido no es sino una prolongación y materialización del entendimiento, ambos no forman más dos polos realmente distintos de la objetividad del conocer; consiguientemente tampoco se da oposición originaria en el plano del obrar ni la distinción ontológica en el plano del ser entre entendimiento y voluntad. Libertad deja de ser indeterminación activa frente al - bien, para transformarse en la espontaneidad del espíritu, que de este modo perdería, consecuentemente, el valor de responsabilidad. Cfr. C.Fabro. "Antrop.Exist.e Het.Tom" p.116.-

(344) S.Th.I-II.10.1 adl.-

(345) In I.Sent. d.8.1.2 contra.-

(346) De Pot. 7.2.9.-

(347) S.Th.I.45.5.4.-

(348) W.42.-

(349) WdW. 154.-

(350) ib. Al espíritu, según el pensamiento postromántico, lo podemos caracterizar diciendo que: es aquello que está en continuo devenir (proceso evolutivo), que tiene una estructura orgánica constante dentro del devenir (Geist-Natur), que no se deja encerrar en series fenoménicas, sino que es trascendental a la naturaleza (no trascendente), que se trasciende constantemente a sí mismo ("hegel") alcanzando etapas superiores (Aufhebung), que se expresa en manifestaciones objetivas (objetividad) realizándose a sí mismo en la expresión (ensimismamiento).-

(351) Esto se concreta en la concepción tan propia del romanticismo alemán, que interpreta al espíritu (Geist) como libertad (Freiheit), donde libertad significa en última instancia espontaneidad de la naturaleza. En el fondo una nueva formulación del monismo dinámico de Heráclito.-

(352) S.Th.I.50.2 ad 3.-

(353) S.Z. 79: "Das ansprechende Verhalten (Sein)".-

(354) "Höher als die Wirklichkeit stehet die Möglichkeit", S.Z.38. Estamos en los antípodas de la ontología del Estagirita para quien esta fórmula sonaría como algo inaudito y fuera de lugar (ὕστερον): πρότερον ἐνέργειᾳ δυνάμεως ἐστί. Metafísica VIII, 8,2.-

(355) In Met. IX, Lec.V n.1826.-

(356) "Tenemos que distinguir en la forma más precisa posible el ser de los objetos y el ser-objeto del ser (das Sein der Gegenstände und das Gegenstandsein des Seins), siendo los límites de posibilidad de este último también a priori, límites de posibilidad del conocimiento. El ser puede extenderse mucho más allá del ser objetivable (Das Sein kann ja viel weiter reichen als das Gegenstandfähige des Seins) V.Ew.71.-

(357) De Causis.Prop.IV,37; Tomás comenta: "Ipsum esse factum est supe rius omnibus rebus creatis quia scilicet, inter ceteros Dei effectus communius est et vehementius unitum, i.e. magis simplex (---101); cfr.In Sent.I.d.8.1.3c.-

(358) De Ver. 21,5 ad 6.-

(359) Sum.Theol. I 62. 7 ad 1.-

(360) Sum.Tehol. I 75.5. Esta oposición parece suprimirla el existencia

lismo cuando afirma que el Dasein (identificado con existencia) consiste en su "poder ser" (Sein-können): "Dasein ist je seine Möglichkeit..."; "Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für die eigesten S_einkönnen" (SZ.42;144).-

(361) S.Th.I.75.5 ad 1.-

(362) C.G. I.22 Amplius."Unumquodque est per suum esse" (ib.item).-

(363) De Ver. q.21,5. ad 6).-

(364) De Pot. III.5. ad 2).-

(365) S.Th.I.34.c.-

(366) Para la filosofía moderna, uno de cuyos epígonos es la fenomenología, "existir" equivale a ser una "cosa" que obra (wirkt) dentro del marco espacio-temporal de la "naturaleza",por el hecho de ser el punto de unión de series causales (Einheitspunkt von Kausalitäten) en el interior de una naturaleza total y única (innerhalb der einen Allnatur) (E.Husserl.Ph.Str.Wiss.en "Logos" Band.I.Heft 3.1911.p.310) Dentro de esta concepción, "existir" es ser real,y ser real es pertenecer al mundo "fenoménico" de la sucesión necesaria,al mundo de la necesidad, al mundo irrelevante de la "facticidad".Esse tomado como"real"(Wirklich)debe ser "puesto fuera" de toda"relación de conocimiento".Y - esto porque el Dasein es la más pobre de las abstracciones.(Hegel. Phan.pp.82-83; I/Hyppolite o.c.p.86).-

(367) C.G.1154; In I.Sent.d.8,1.2 contra.-

(368) CG.II.52.-

(369) S.Th.I.50.2. ad 4.-

(370) "Esse est prius in unaquaque re" (S.Th.I-II.10.1.ad 1.).-

(371) S.Th.I.4.1 ad 3.-

(372) C.G.II.52.Es evidente que el "antequam" habla de un prius metafísico (no espacio-temporal) que "funda" al ser.Tengamos en cuenta que toda prioridad supone un otro, y que son las esencias el principio del -- número y la materia el principio de la sucesión temporal.-

(373) De Pot. q.7.a.2. ad 6.-

(374) S.Th.I.46.a.3.-

(375) El Principio "Quidquid movetur ad alio movetur" ("ὅσα κινεῖται τὰ κινούμενα ὑπό τινος κινοῦνται.." (Phys.VII,4,254 b 20ss.), tiene validez metafísica en cuanto habla de la participación del ser. En este sentido Dios no es el "primero de serie" sino que El "inmediate et intime" - causa cada ser. En cuanto principio físico,

tiene la validez de la Física de Aristóteles, que piensa en una materia inerte, y no nos obliga racionalmente a salir del orden físico para buscar un primero de serie que justifique un movimiento concreto, mucho menos el movimiento. Lo que se busca en las vías de S.Tomás, es justificar metafísicamente la realidad del movimiento, no en cuanto tal, sino en cuanto ser, en cuanto acto: "Ipsum enim esse est communius effectus et intrinior aliis efectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propiam - talis effectus ( ). Este principio supone ya probada la existencia del "Esse Su sistens". Para lo cual es necesario captar el valor metafísico y analítico del principio de causalidad. Al examinar este principio (Quidquid movetur ab alio movetur), llegamos a la conclusión de que es una aplicación particular del concepto de participación metafísica: "quidquid movetur", "tiene" - en cuanto tal el movimiento recibido, participa el acto. Por tanto quedamos remitidos trascendentalmente a un principio que sea acto por esencia. "Nam Quod est per essentiam talc, est propia - causa eius quod est per participationem" (C.G.LIII; LXVI practrea).-

(376) Diels.B.6;cfr.también F.2.-

(377) Pot.7.2.ad 9.-

(378) C.G.III.66.Item:Primum autem in omnibus effectibus est esse"; -- cfr.Pot.III,q.7.-

(379) Comp.Th.c.11.-

CAPITULO IV

EL GRADO DE PARTICIPACION

I.- La continuidad ontológica.-

La continuidad ontológica de los seres, que se ofrece según el grado de consistencia ontológica, se ofrece ya como continuidad estática, ya como continuidad dinámica. Esta división del ser se hace mirando no al ser mismo sino los diversos grados de participación y de manifestación del ser en los seres.-

1.- El esse acto formalísimo y "fundante" ontológico.-

El ser en sí mismo, abraza toda perfección y contiene toda plenitud, tanto del vivir como del conocer y amar. Es en última instancia el esse subsistens, en el cual se identifican esse y esencia, substancia y operación y que se opone diametralmente al ens en cuanto éste expresa el grado elemental de lo real, tal como se da en los seres inanimados.-

Desde este ínfimo grado el esse se remonta ascendentemente en escala ontológica, no sólo a través de los grados formales de la esencia sino a través de un enriquecimiento, intensificación e interiorización inmaterial del esse hasta alcanzar la fuente misma el ser.-

A - El "ser" en sí mismo, como acto, es el acto primero y último, base fundamental de la unidad del ser que fundamenta y garantiza la verdad del mismo. Sin la unidad originaria del ser, el pensar se perdería en el caos de la multiplicidad y su "comportamiento" se reduciría a la pretensión de "construir" un "mundo" que no es sino para el momento fugaz del comportamiento de un ente sin principio y sin fundamento: "abgründiger Grund" (1), "Die Welt zeigt sich als bodenlos" (2).-

Sin olvidar la multiplicidad de los entes, Santo Tomás retoma la unidad del ser parmenidiano casi desestimada por el empirismo aristotélico.-

1' - El ser es el acto primero y último por ser "actus subsistentis" (I Sent. d.8, exp.text.); de ahí que sea llamado "actus essendi": así como el vivir que es el ser (esse) de los vivientes, es el "actus animae", no es el acto segundo sino el acto primero, del mismo modo el esse es el acto primero de todo ente (I Sent.d.33 q.1 a.1 ad.1).-

Se opone totalmente opuesto a la versión de Heidegger, que desvirtúa ἐνέργεια-ἔργον en actum-activitas, el Aquinate afirma que el esse no habla de un acto que sea algo así como una "operatio transiens in aliquod

TERCERA PARTE

DE LA PARTICIPACION A LA ANALOGIA DEL SER

extrinsecum temporaliter producendum", pués no es un acto segundo sino - un acto primero (Ver.q.23, a.4 ad.7).-

Por ser el acto primero que hace ser al ente (omnis res est per hoc quod habet esse, C.G. I,28.), el nombre del ser se toma del "esse rei" - (I Sent. d.25, q.1 a.4, Corpus) (3).-

Justamente por ser el principio de todo ente "esse est actualitas omnis formae vel naturae". La esencia es tal, la esencia es aún como posible por relación trascendental al esse sin el cual no tendría sentido.- 2' - De ahí que con verdad se pueda afirmar que el esse es el "primum metaphysicum" que abraza el plexo de perfecciones tanto trascendentales - como predicamentales. La esencia misma es concebible sólo como "un modo" de determinación del ser: "Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt in causa determinationes ipsius" (5). "Toda forma determinada (signata) sólo es inteligible en acto en la medida en que se pone el ser (esse). Pués - la humanidad o la igneidad puede ser considerada como existiendo en la - potencialidad de la materia, o en la virtualidad del agente o bien en el entendimiento, pero sólo en la medida que posee el esse, se hace existente en acto". "Unde patet quod hoc quod dico esse, est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum". Hay que entender, que al esse no se le puede agregar algo que sea más formal (eo formalius) que lo determine como a una potencia: "esse enim quod huiusmodi est alius secundum essentiam ab eo cui additur determinandum". Pués nada se puede agregar al ser que le sea extraño: "Cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens," el cual no puede ser ni forma ni materia. De este modo -- hay que decir que el esse no es determinado por otro como la potencia es determinada por el acto, sino más bien como el acto es determinado por - la potencia. Pués en la definición de las formas se ponen las materias - propias en lugar de las diferencias, como cuando se afirma que el alma es acto del cuerpo físico orgánico. "Et per hunc modum hoc esse ab alio esse distinguitur in quantum est talis vel talis naturae" (6).-

El texto del "De Potentia" que acabamos de citar, nos presenta el - esse como principio de toda determinación actual, y al mismo tiempo sólo determinable, en el sentido originario del término "de_terminar", esto - es, limitar. Pero así como el límite es por aquel ser del cual es límite, como la potencia es por el acto, del mismo modo toda esencia o perfección es por el esse.-

En el orden ontológico el esse funda las propiedades trascendentales.-

"Non est verum quod intelligere sit nobilius quam esse, sed determinatur ab esse: imo sic esse est eo nobilius secundum Dionysium c.5, De Div. Nom." (7).-

El ens es el fundamento de la estructura de los trascendentales, y - "ens ab esse dicitur". Sólo la proclividad inmanentista, propia del pensamiento antropocéntrico, puede llevar a algunos filósofos escolásticos, partiendo de la unidad de ser y conocer, no sólo a identificar como sinónimos al ser y sus trascendentales, sino, más aún, a atribuir al verum - la función ontológica de "fundar" al acto de ser (8). El principio de -- que "omne ens est verum", no quiere decir que "el ser se pone a partir - del conocer", que el ser deba ser entendido como "ser-de-conciencia" (-- ein gewusstes Sein), sino que hace referencia a la verdad ontológica.-

Si Rahner puede decir que "...el conocer en su concepto primero y originario es el estar-en-sí (inmanencia) del ser de los entes (das Bei--sich-sein des Seins der Seinden) y por tanto algo es conocido en la medida en que deviene ontológicamente (seins-haft) idéntico con el cognoscente" (9), es porque no pensó en profundidad el sentido fundante del esse tomista.-

"Quod autem per se esse sit primum et dignus quam per se vita et per se sapientia dupliciter ostendit(Dionysius): primo quidem per hoc quod - quaecumque participant aliis participationibus primo participant ipso esse: primo quidem intelligitur aliquod ens quam unum, vivens vel sapiens. Secundo, quod ipsum esse comparatur ad vitam et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam ipsa vita est ens quoddam et sic esse prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum" (10).-

Es la reducción trascendental lo que constituye la base metafísica - del esse tomista como acto primero fundante de los trascendentales: "--- Quamvis bonitates participatae in creaturis sint differentes ratione tamen habent ordinem ad invicem et una includit alteram et una fundetur super altera; sicut in intelligere includitur vivere et in vivere includitur esse; et ideo non reducuntur in diversa principia sed in unum" (11).-

Lo que tiene vigencia respecto al verum, vale también respecto al bonum: "vita et sapientia et alia huiusmodi sunt in actu; unde in omnibus appetitur quoddam esse; et sic nihil est appetibile nisi ens, et per con-

sequens nihil est bonum nisi ens" (12).-

El esse funda también la unidad: "esse est id in quo fundatur unitas suppositi" (13).-

De modo que el esse funda no sólo los trascendentales sino todas las perfecciones "simpliciter simplices", que, en su noción intensiva, al coincidir con el acto puro, coinciden con el esse subsistens. El esse puro abraza toda perfección, por ello es el ser principio y fundamento de todo ser: "primus effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesuponunt et supra quod fundatur" (14).-

Como la forma actúa la materia y la constituye en calidad de tal, del mismo modo el esse actúa y funda la esencia y todos los aspectos del ente: "esse est per creationem, et aliae perfectiones per informationem".-

De este modo, es el acto de ser el constitutivo supremo de toda realidad, y no la esencia que se deriva del ser: "nomen entis nullo modo oritur ab aliqua relatione, sed ab esse quod est absolutum et simpliciter in divinis... Sed nomen rei imponitur a quidditate quae potest esse absolute et relate" (15).-

3' - De acuerdo con lo que acabamos de decir es fácil entender, que si el esse es el acto primero, también es el acto último, pués nada es sino por el esse: "ipsum esse est actus ultimus quia participabilis ab omnibus; ipsum autem nihil participat..." (16). Este acto de ser que es la actualidad fundante de la esencia, es la actualidad de todas las actualidades subsiguientes que se derivan de la esencia: "Ultimus autem actus est ipsum esse. Dico quod esse substantiale non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis" (17).-

B - Como principio de toda perfección, como principio formal de toda forma es el acto más formal y simple (formalius et simplicius) (18), porque en contraposición a la materia prima que es el "primum materiale" el esse es el "primum formale" (19).-

1' - Como ya vimos, toda perfección proviene y pertenece al ser, pués todos los entes pueden llamarse perfecto "quod aliquo modo esse habent" (20).-

2' - Por la proximidad y vinculación al origen los hombres y los seres son llamados nobles: "nobel es lo que tiene origen" (Edel ist was Herkunft hat) dice Heidegger en Gelassenheit (p.61). La permanencia en su origen, el abandono en el ámbito originario es la verdadera nobleza del ser: "omnis nobilitas cuiusque rei est sibi secundum suum esse" (21). El

principio-origen y el fin coinciden, de ahí el principio tomista de que - "unumquodque est perfectum in quantum suum principium attingit".-

3' - Este principio de toda actualidad se derrama sobre los entes constituyendo el principio y fundamento de toda comunicación: "licet ipsum esse sit formalissimum inter omnia, tamen est maxime communicabile" (22).-

C - Acotemos finalmente que el "acto de ser", principio y origen de toda "comunicación" inhiere en lo más profundo de cada ente por ser justamente el principio formal de tod acto: "esse est id quod magis intimum cuilibet rei et profundius inest, cum sic formale respectu omnium quae in re sunt" (23). Constituye ontológicamente la sustancia como su núcleo más íntimo - como "communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus" (24), y por esto siendo el principio fundante de todas las determinaciones, "remanet illis remotis" (25).-

Como la sustancia es el origen de los accidentes, así el esse funda - el ser de la sustancia y por ende de los accidentes que de ella dimanan. "Dico quod esse substantiale rei non est accidens sed actualitas cuiusque formae existentia sive sine materia sive cum materia" (26).-

En mal momento se puede concebir al esse como accidente, siendo así - que la esencia sólo es por relación trascendental no sólo al esse, sino a su esse, y los accidentes mismos son modos secundarios del acto de ser. - El "ser del ente" no inhiere (in-esse) porque este verbo designa el "ser del accidente" que es extraño a la naturaleza de la cosa, mientras que el esse es "formalissimum omni rei". Por esto es un "esse substantiale et - non accidentale". "Et ideo hoc esse formalius se habet ad rem constituendam in genere entis, quam ipsa forma rei quae hoc ipsum esse dat, vel materia cui datur, ex quibus compositum resultat cuius est hoc esse ut entis, Intimius ergo ad rem ipsam, quae est ens inter omnia, est ipsum esse eius; et post ipsum ipsa forma rei qua res habet ipsum esse; et ultimo ipsa materia: quae licet sit fundamentum in re, inter omnia ab ipso tamen - esse rei magis distat" (27).-

2.- Los grados del Ser y la Contrariedad.-

Los grados del ser señalan la estructura del universo, y los grados - del ser están dados por la relación con el esse, que, en última instancia, es el esse a se. "Unumquodque participat esse secundum habitudinem quam - habet ad primum essendi principium" (28). El grado de inmanencia del acto en cada ente marca su escala dentro de los seres. El grado de inmanencia está marcado por otra parte, por la composición de acto y potencia.-

Desde su perspectiva formal que es la esencia del ser material, el entendimiento humano asciende a través de los entes al conocimiento del ser que "funda" toda realidad. A este movimiento ascendente corresponde luego un movimiento descendente del espíritu, que mira desde el núcleo del ser la multiplicidad de los seres. "Sicut invenimus in processu cognitionis - quod in cognitione principiorum venit quis per principiata, quibus tamen habitis magis ipsa cognoscit quam principiata, nec indiget principiatis - ad cognitionem principiorum quae jam per se cognoscit, neque tamen principiatorum cognitionem amittit, immo illa cognitio per principia perficitur, ita est in processu hominis in Deum qui per creaturas in Deum venit, quo habito creaturis non eget ad ipsum habendum, sed per ipsum venit in perfectum usum omnium aliorum" (29).-

La participación es en primer lugar, desde el punto de vista gnoseológico, un camino ascendente que nos conduce hacia la fuente del ser, hacia el ser subsistente que "funda" en el ser como en el conocer la multitud de los seres. En la profunda y misteriosa unidad del ser es donde los entes encuentran sentido y consistencia tanto en el orden del ser como en el del conocer. Así como el uno, no sólo no es adversario de lo múltiple, sino que es el principio de la misma multiplicidad; del mismo modo, el ser absoluto, no sólo no es adversario, sino que el fundamento de los seres - que son "per habitudinem ad primum principium essendi".-

A - Si fenomenológicamente observamos la aparición de los entes, vemos -- que éstos se nos manifiestan de hecho ubicados en un mundo complejo y múltiple. Esto que es un hecho experimental, es también un hecho filosófico, porque los entes se nos manifiestan ordenados en un cosmos donde cada uno no sólo se ubica según una escala de densidad ontológica, que marca el "magis et minus" con respecto al ser; sino también, en series formales, donde cada uno de los miembros se integra "secundum magis et minus" formal, y donde cada serie se relaciona con los otros?"secundum magis et minus".-

Esta distinción formal y óntica es el principio metafísico que fundamenta la multiplicidad real. Hay muchos individuos en una especie, hay muchas especies en un género, hay muchos seres en el ser. Los seres nos son dados en la multiplicidad. Pero no en una multiplicidad heteróclita, sino en una multiplicidad ordenada según grados formales y ontológicos.-

Desde un punto de vista que podríamos llamar óntico-ontológico, es la existencia de una potencia real lo que condiciona y causa la multiplicidad real de los seres que se mueven dentro del ámbito de nuestro objeto -

formal propio. Esto sería una primera justificación. Esta multiplicidad se encuentra reflejada en el modo de estar los seres en nuestro entendimiento, es decir, en el "modus intellectus". Más que un paralelismo, hay una profunda correspondencia entre el orden del conocimiento y el orden del ser, así como a su vez hay una íntima correspondencia entre el orden físico y el metafísico. "Partes definitionis significat partes rei, in quantum a partibus rei sumuntur partes definitionis, non ita tamen quod partes definitionis sint partes rei" (30).-

La correspondencia entre el ser de los conceptos y el ser de la cosa, mira al contenido de los conceptos y es lo que posibilita la ciencia. Si de ningún modo se diera el universal en el ser singular, nuestro conocimiento no encontraría fundamento en la cosa (a parte rei) y entonces toda ciencia sería imposible: es el camino que ha seguido todo agnosticismo -- (31).-

B - La justificación metafísica de esta multiplicidad la encontramos en la diferencia intrínseca de los seres.-

Esta diferencia se manifiesta inmediata, violenta y a veces dolorosamente en la manera contraria de obrar que tienen los seres. Contrariedad que ha llevado a muchos filósofos a pensar la realidad como "resistencia" (Widerstand) y ya en los comienzos mismos del filosofar a conceptualizar la realidad como una eterna guerra: "la guerra es padre de todas las cosas". Sin embargo, si nos quedamos en la posición del filósofo de Efeso, nos cerramos con él en un inmanentismo naturalista, en un relativismo ontológico, que acaba por negar en última instancia la multiplicidad que parecía afirmar con tanto ardor al principio: ἓν πάντα εἶναι , "todo es una sola cosa" (32).-

Es que mientras la contrariedad permanezca solamente como una oposición física de acción y pasión mientras no veamos un principio metafísico de distinción que justifique la multiplicidad, mientras permanezcamos en el relativismo ontológico, no hay ni arriba ni abajo (ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ αὐτή), (33), no hay ni bien ni mal: "todas las cosas en el mundo (divinidad) son bellas, buenas y justas. Son los hombres quienes las estiman - justas, y otras injustas" (34).-

Sin embargo, el concepto mismo de movimiento involucra la noción de un fin trascendental al movimiento mismo, con respecto al cual el movimiento es como el imperfecto respecto del perfecto. Mientras que el fin es la ἐντελέχεια (esto es, la posesión de su propia perfección), el movimiento se

define como la tendencia hacia algo que todavía no es :"actus entis in potentia prout in potentia (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια) (35). El cambio no sólo dice imperfección sino también oposición entre contrarios, -- pués "el cambio tiene lugar entre los opuestos (ἀντικειμένον) o los intermedios, no entre todos los opuestos, porque el sonido es opuesto a lo blanco sino de lo contrario a lo contrario (ἀλλὰ ἐκ τοῦ ἐναντίου εἰς τὴν ἐναντίωσιν). Es decir, que "el cambio debe verificarse entre contrarios - de la misma especie" (36).-

El cambio mismo nos habla de contrarios, de oposición, de potencia y acto, nos habla de un todo gobernado por un principio que constituye el - fundamento de un orden. El logos del todo se nos presenta como principio y fundamento de cada una de las partes, como el principio que les da sentido y por ende ser tales. Este principio es superior a las partes. Además descubrimos que las partes se dan también en un orden de proximidad - al TELOS y por ende al principio (ἀρχή).-

Descubrimos una escala jerárquica que nos hace hablar de un "magis et minus" en las partes del movimiento, en las partes de un compuesto, en el orden de los seres. La sucesión de los contrarios nos "manuducit" al plano del ser (al plano metafísico) que nos hace ver en el movimiento un cambio de intensidad ontológica. "In omni composito ex pluribus partibus necesse est ponere quemdam partium ordinem: ut scilicet una pars sit melior et alia vilior. Multa ad unum constituendum ordine quodam perveniunt: sicut ab uno multitudo ordine quodam progreditur. Unde videmus quod in compositione corporis naturalis forma est praestantior materia; et in compositione corporis mixti unum elementum dominatur; et in compositione partium animalis unum membrum est principalius alio..." (37).-

La desigualdad justifica ontológicamente la multiplicidad. Pero a la desigualdad llegamos a través de la contrariedad física que nos abre el - camino hacia el magis et minus: "Semper contraria se habet sicut peius et melius" (38).-

A través de la acción y la pasión pasamos a la oposición y distinción entre los diversos grados de accidentes, y de substancias, y en correspondencia con esto afirmamos también la estructuración jerárquica "secundum magis et minus" de las especies y los géneros: "inter species unius generis una est naturaliter prior et perfectior altera" (39).-

Aunque en el orden de la comprensión lógica, los conceptos se predi-- quen de la misma manera de las diversas especies de un mismo género, con

todo es evidente que no del mismo modo realiza el género animal una amoeba, un caballo y un hombre.-

3.- De la Contrariedad física a la metafísica.-

Este nos introduce en una nueva perspectiva que va más allá de la perspectiva formal que preocupó a Aristóteles. Hay una gradación intrínseca de las esencia que marca los grados de perfección ontológica, según la gradación intrínseca de los entes. En cada individuo, en cada especie, en cada género, se va desplegando el ser "secundum magis et minus entitatis".-

De la contrariedad física pasamos a una contrariedad metafísica, que al mismo tiempo que establece la continuidad ascendente de los seres al ser, marca la discontinuidad entre ellos.-

Hay una discontinuidad semejante a la de los números, donde cada unidad añadida inaugura una nueva especie. Esta escala es la escala que se establece dentro de la esfera del ser predicamental. Dentro de esta esfera, que es el campo del acto formal, el "magis et minus" lleva al sumo y perfecto, según el modo que le es peculiar a la dialéctica platónica.-

En el orden formal, según la escala platónico-aristotélica vamos subiendo por los grados de la actualidad hasta alcanzar el ser que llamamos pensamiento. Si Platón puso en el vértice de los seres al bien, Aristóteles concibió a Dios como pensamiento puro, pues el pensamiento de sí mismo es lo mejor: αὐτὸ ἄρα νοεῖ εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστι νόησις νοήσεως , que "mueve como amado" (40).-

Las creaturas, dentro de este modo de pensar que se mueve en el orden formal, son tanto más perfectas, cuanto más se acercan al grado supremo de la intelectualidad representada por Dios: "consideratis divinae bonitatis processionibus in creaturis, quibus naturae creatae constituuntur in similitudine naturae increatae ultima invenitur intellectualis dignitatis participatio, et quae omnes alias praesupponat: et ideo intellectualis natura attingit ad imitationem divinam, in qua quodammodo consistit species naturae eius" (41).-

Estamos en un plano ascendente dentro de una dialéctica formal que alcanza a indicarnos un nuevo plano metafísico, dentro del cual se ubican también las perfecciones puras. En la dialéctica tomista sin embargo, se alcanza la clave de bóveda, cuando se da el "paso al límite" dentro del orden real, dentro del orden mismo del ser en cuanto ser. Este

doble orden queda claramente indicado por el Aquinate en un texto de la - Suma que nos remite expresamente a sus fuentes platónicas: "Dicendum est quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus: sic enim ipsum esse praebet in se omnia bona subsequentia. Et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa quae non capiunt totam perfectionibus essendi, sed habet - esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius" (42).-

Aquí hemos pasado al orden real, al orden del esse, y el ser es mirado como el plexo de todas las perfecciones y como la realidad de toda realidad. Al hablar así del ser, nos remontamos más allá de lo nuestras expresiones, forjadas para designar un "esse non subsistens sed inhaerens", pueden significar, nos remontamos a aquel principio que está más allá del abstracto y del concreto. "Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt esse significetur per modum concretionis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur non autem modum significandi" (43).-

Siguiendo la huella de los grados del ser pasamos del "magis et minus" formal al real, principio de toda realidad. "Dicendum quod secundum philosophum (Met. VIII, 3, 1043 v. 32 ss; X, 4, 1055 a. 3) etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse Deus qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse" (44).-

Santo Tomás, que comienza con Aristóteles y Platón, remontándose por grados formales, pasa al orden trascendental del ser. Comienza siguiendo la huella ascendente del orden predicamental y pasa luego, según la dialéctica del "magis et minus", al orden trascendental, donde el esse subsistente es "species omnium formarum subsistentium".-

Si por una parte se afirma en la contrariedad real y en el magis et - minus formal, la diferencia, la distinción, la separación y la individualidad de los seres; se satisface, por otra parte, la exigencia absoluta - de la indivisibilidad y de la unidad fundamental de los seres en el ser. Si bien los entes tienen su propio esse que los coloca fuera del ser subsistente, de tal modo que existen por sí mismos como "hecho" contingente;

con todo, esto implica que no quedan fuera del ser a ser, que es lo más profundo e íntimo en cada ser, pués habría que decir que "magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus" (45). Esto puede expresarse de otra manera - diciendo, que la presencia de Dios no es una relación del Creador a la - creatura, sino de la creatura al Creador, pués el ser de la creatura se define por relación al ser subsistente: "Licet causa prima, quae Deus -- est, non intret essentiam rerum creaturarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino" (46).-

En el orden ontológico, la densidad ontológica, el magis et minus del ser, se expresa a través de la cantidad virtual, "quantitas virtutis", - que indica "la intensidad del acto en el mismo objeto" (47). Se trata en realidad de una diversidad en la perfección del ser: "Quantitas virtutis est perfectio entitatis sive substantialis sive accidentalis" (48). El Aquinate lo explica de la siguiente manera: "Quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturae vel formae; quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit" (49). Hay que acotar, que mientras que la cantidad extensiva dice en su mismo concepto relación a otro, --- pués en su mismo concepto implica imperfección; la cantidad virtual, --- siendo solamente una indicación de la intensidad del ser, dice sólo relación a sí mismo. Remontándonos por la intensidad del ser alcanzamos la - suprema expresión en el ser absoluto, el cual es la medida de sí mismo, por ser puro acto. En realidad, es medida de sí mismo por ser totalmente "in-con-mensurable", es decir no puede ser remitido de ningún modo a o-- tro ni comparado con otro.-

En el supremo grado de la intensidad ontológica alcanzamos a nombrar el ser subsistente. El "actus essendi", que en el concreto se manifiesta como finito y participado, remite esencialmente al acto puro, al ser subsistente.-

Las perfecciones indican el acto. El acto mirado formalmente, como - noción formal, se dispone por grados diversos de extensión. A medida que aumenta la extensión, disminuye la comprensión, es decir, el grado de intensidad formal. El ser en su inicio, en su primer grado formal, expresa el grado más elemental de la realidad, aquello en lo que coinciden todos los entes. Es la primera noción confusa de ser, tal como se nos ofrece - en la pobreza de las primeras determinaciones formales, y que nos hace -- pensar en el "puro ser", que para Hegel "es la pura abstracción, y por - consiguiente, es lo absolutamente negativo,lo cual tomado también inme--

diatamente, es la nada" (50).-

Evidentemente que si el ser no tuviera ninguna determinación formal - coincidiría con la nada; pero entonces no podría ser de ningún modo captado. La primera afirmación del ser implica ya confusamente en el ente una distinción de sujeto y acto de ser (id quod est), de sustancia y accidente, de esencia y esse, que quedará para siempre adherida al mismo concepto. Esto hace que el proceso metafísico, se desencadene luego de un juicio negativo, que purifique nuestra noción de ser de todas las adherencias que le vienen por estar el ser recortado por nuestro concepto. Al mismo - tiempo el proceso metafísico es un proceso reductivo: por medio de este - proceso que parte del ser disperso en lo múltiple, el entendimiento se remonta a la unidad del ser, partiendo de la noción confusa va buscando una noción cada vez más clara. "Sic ergo patet quod rationalis consideratio - ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colimit unam et simplicem veritatem" (51).-

Por el camino de la dialéctica "reducimos" las perfecciones a las perfecciones puras, éstas a las perfecciones trascendentales, las perfecciones trascendentales al ser. En su noción intensiva las perfecciones puras coinciden con el esse, porque el esse es el principio de todo ser.-

Evidentemente que nunca lograremos de modo definitivo "aclarar" la - noción de ser. En primer lugar porque el ser nos es dado, no sólo en el - ser compuesto, sino en el último grado del ser compuesto, que es el ser - móvil. Además porque el proceso de profundización del ser constituye la - trama de la historia del pensamiento humano. El ser es la tarea del hombre. Sin embargo, el proceso metafísico nos arrastra hacia esta "verdad - una y simple" que es subsistente, y que llamamos Dios. Este proceso es el proceso de las cinco vías que cristaliza de un modo especial en la cuarta vía.-

4.- <u>El Proceso hacia un "maximum" en el plano trascendental</u>.-

Ya vimos que el principio del orden jerárquico ontológico, no es una mera analogía, sino que se fundamenta en la contrariedad física, la cual a su vez encuentra su sentido ontológico en la contrariedad metafísica: - los grados metafísicos de la esencia, encuentran su fundamento en los grados metafísicos del ser. "Oportuit diversitatem in rebus cum ordine quodam institui, ut scilicet quaedam aliis essent potiora... Prima autem diversitas rerum principaliter in diversitate formarum consistit. Formalis autem diversitas secundum contrarietatem est. Dividitur enim genus in diversas -

pecies differentiis contrariis. In contrarietate autem ordinem esse necesse est; nam semper alterum contrariorum perfectius est" (52).-

A - El fondo aristotélico sobre el que se funda la dialéctica tomista de los grados, se pone de manifiesto en un texto del De Causis: "In his quae materialiter differunt nihil prohibet invenire multa ex aequo se habere: nam in substantiis individua unius speciei aequaliter speciei rationem participant. In accidentalibus etiam possibile est diversa subiecta aequaliter participare albedinem. Sed in his quae formaliter differunt semper quidam ordo invenitur. Si quis enim diligenter consideret in omnibus speciebus unius generis, semper inveniet unam alia perfectiorem, sicut in coloribus albedinem et in animalibus hominem: et hoc ideo, quia quae formaliter differunt, secundum aliquam contrarietatem differunt: est enim contrarietas differentiam secundum formam, ut Philosophus dicit in X Metaphysicorum (4, 1055 a 4); in contrariis autem semper est unum nobilius et aliud vilius, ut dicitur in X Metaphysicorum (4, 1055 a 33). Et propter hoc in VIII Metaphysicorum Philosophus dicit quod species rerum sunt sicut numeri qui specie diversificantur secundum additionem unius ad alterum. Manifestum est autem quod quando aliquid est perfectius tanto propinquius est uni perfectissimo" (53).-

B - Sin embargo, el fundamento metafísico de la cuarta vía tiene un alcance ontológico que le hace trascender el plano formal en el cual se mueven tanto Platón como Aristóteles. Es el plano del esse, es el plano de la participación trascendental donde la búsqueda de la forma separada supone un "paso al límite" de los seres, y por ende un paso al límite del orden conceptual. Se trata de encontrar como fundamento del ser una forma separada que no sea forma, se trata de fundar los seres, no en un ente, sino en un "ser" que sea sólo "actus essendi". "Illud quod est maxime formale omnium est ipsum esse" (54); "ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil habet actualitatem nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum" (55). "Omnium perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent" (56).-

El proceso consiste en pasar no sólo a un máximo predicamental, sino que la ascensión en la escala formal nos lleva a reconocer una escala en el orden mismo del ser en cuanto ser, hasta alcanzar un maximum en la esfera trascendental, que es el ser subsistente, fundamento de todo ser par-

ticipado. "Ens invenitur in pluribus secundum prius et posteribus. Illud tamen verissime et primo dicitur ens cuius esse est ipsum quod est cuius esse eius non est receptum sed subsistens. In omnibus autem quae per prius et posteribus dicuntur, primum eorum quae sunt potest esse causa - et per se dictum est causa eius quod per participationem dicitur". Este ser es el primero tanto en el orden predicamental como en el orden trascendental, y por eso, es en la realidad (in rerum natura) la raíz, el principio y fundamento, tanto formal como real de todo ser. Es el principio del ser de todo ente. "Et ideo oportet, quod illud ens quod non per participationem alicuius esse quod sit aliud quam ipsum, dicitur ens, - quod primum inter entia est, sit causa omnium aliorum entium" (57).-

C - El significado estructural y jerárquico del mundo de las esencias, - nos asegura el camino ascendente hacia la verdad del ser. En esta dialéctica confluyen el trascendentalismo platónico que, a través de la intensificación de las formas, "saltaba" a un máximo "separado" (χωρισμός) que se encontraba "más allá de todo ser" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) que tiene un ser que "no se mezcla" sino que siempre es "lo mismo"; y el inmanentismo aristotélico.-

Siempre que hay composición, hay un "llegar a ser" y viceversa. Todo lo que ha llegado a ser es mutable (τρεπτός). La razón de esto está dada para Platón por la composición metafísica (58).-

Sintetizando la ontología "separatista" de Platón podríamos decir:

1' - La causa de la esencia es la causa del ser;

2' - La causa del ser conocido es causa de la facultad de conocer;

3' - La causa del inteligible es causa de la inteligencia.-

"Lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento, la facultad de conocer al que conoce, es la idea de Bien, a la cual se debe concebir como objeto de conocimiento, pero también como causa de la ciencia y la verdad" (νοητὸν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας).-

Muchos siglos después Tomás de Aquino afirmará que el ser subsistente, el entender subsistente, y la inmaterialidad pura y el bien en sí, se identifican formalmente.-

Platón ilumina su concepción metafísica con la alegoría de la luz solar: "Del sol, creo yo, que no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también, la generación, el crecimiento y la alimentación; sin embargo, él no es generación". Así como la luz al penetrar el diáfano lo hace luminoso; del mismo modo el bien al penetrar la -

inteligencia la hace verdadera y la hace divina. "Del mismo modo, sigue Sócrates en el Diálogo, puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia (τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου; sin embargo, el bien no es la esencia (οὐκ οὐσίας) sino acto que está por encima de ella (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) en cuanto a dignidad y a poder" (59).-

Al hablar Platón del "ἐπέκεινα τῆς οὐσίας" fórmula conceptualmente el concepto de "trascendencia", que con tanta facilidad niegan a los griegos algunos historiadores modernos (60). A.J.Festugiere viendo esta doctrina de la trascendencia concluirá diciendo que "Il est au-dessus des Idées, des essences. Il est l'existence pure. Il est l'etre dont l'essence se confonde avec l'existence. Des lors, μόγις ὁρᾶται. La connaissance qu'on en a n'est plus la compréhension d'une essence" (61).-

Este principio de todo ser y pensar, es comparado por Platón con el sol y la luz. Así como la luz al penetrar el diáfano lo hace luminoso, sin mezclarse con él, y proporciona calor, generación, crecimiento y alimentación, sin ser él mismo generación; del mismo modo la idea de bien al penetrar la inteligencia la hace verdadera, y hace al espíritu divino. Históricamente Platón llegará a santo Tomás a través del platonismo de sesgo helenista; pero, no sólo la trascendencia del ser, sino aún esta doctrina de la luz nos llevan a establecer una comparación con la analogía de la luz tal como la presenta el Aquinate en la Suma Teológica I, 104,1: "Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aër ad solem iluminantem" (62).-

Sin embargo, el trascendentalismo separacionista de Platón debía ser penetrado por el inmanentismo aristotélico del acto en la potencia, como principio mismo de la potencia, para que permitiera la concepción del esse como acto participado desde el cual nos elevamos al esse subsistens como principio del ser. Partiendo del ser como acto del ente, partiendo del ens commune, arribamos en el momento más álgido de la metafísica al ser acto de todo acto. El punto de partida y el punto de llegada es el mismo: el ser.-

5.- <u>Coincidencias y divergencias de la dialéctica platónica y la aristotélica</u>.- (tomista?)

Sin embargo, ni la dialéctica platónica, ni la aristotélica por separado nos permiten alcanzar el principio "separado" del ser como "esse sub

existens".-

Veamos en qué coinciden y en qué difieren la tesis de Platón, y la de Santo Tomás que van en busca, siguiendo las huellas del ser participado, - del único principio de todo ser.-

En realidad la vía henológica o cuarta vía, es casi una deducción --- trascendental de la existencia de Dios, porque en el corazón de la metafísica tomista se explicita lo que se encuentra contenido en todo conocimiento, esto es, la referencia trascendental de todo ser al ser subsistente: "omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito" (- Ver. 22,2 ad 1). Debemos explicitar lo que en cada conocimiento está implícito. No se trata de seguir el camino platóncio de la purificación del concepto y de la participación por composición de las propiedades que en su mismo concepto no involucran imperfección. Esta vía nos lleva sólo a una suprema abstracción, tal como la idea de "Bien" en Platón.-

Para entender la cuarta vía es necesario entender no sólo lo que el - texto dice, sino también lo que quiere decir, es necesario salir de las -- abstracciones y tomar el camino concreto de la dialéctica aristotélica. - Hay que leer en el minúsculo texto de dicha vía todo lo que "Santo Tomás quiere decir", porque la concisión, característica del Angélico, alcanza en la segunda cuestión del la Summa Theologica, su forma más acabada.-

He dicho concisión y no brevedad solamente, porque en estas breves líneas, con las que el Santo nos lanza hacia la fuente del ser, se encuentra involucrada toda la originalidad de la metafísica tomista. No se trata solamente de ensamblar o meramente trasladar a la Summa una vía ya descubierta por Platón.-

Este error es - según creemos - el que ha llevado a muchos autores a aceptar la vía de las verdades eternas como una vía tomista.-

El planteamiento es mucho más profundo y sutil, como es el prolongar la metafísica aristotélica en el área barrida por la filosofía platónica.

Precisando más: se trata de alcanzar una meta que barruntara Platón, pero que éste jamás alcanzó, debido a un desvío fundamental en el punto de partida, dada la falla radical en la concepción de la naturaleza del conocimiento humano.-

Platón es un idealista: al recorrer el camino que traspasa hacia el "- Uno", descubrimos que acabamos en un abstracto y no en un concreto. Luego, no acabamos en Dios, porque Dios es lo más opuesto al abstracto.-

Santo Tomás se ajusta a los principios de la filosofía del "concreto",

que trazara Aristóteles; su dialéctica es un camino concreto hacia el "Uno Substancial".-

Leer en su contexto, la vía de los grados en el "Fedón", es descubrir cómo Platón termina por abrazarse al abstracto, soñándolo un concreto substancial.-

En cambio leer a Santo Tomás en el complejo total de su metafísica - del esse, es descubrir cómo por un camino concreto, llega a descubrir la fuente concreta - si así podemos llamarla - de la unidad substancial del - Ser y de los seres en el Ser.-

Cuando nos introducimos en un drama metafísico como es el "Fedón" (--64), lo primero que nos llama la atención es ver cómo la dialéctica de Platón va construyendo un mundo. Y en medio de una lógica ajustada descubrimos - cómo el desconocimiento de la abstracción - es decir de nuestro "modo de conocer" - llevó a Platón a convertir la lógica en una metafísica.-

"Nada hace bella a otra cosa sino la presencia o comunicación con la belleza" (ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία).-

"En la misma forma, las cosas grandes, ¿no son grandes a causa de la magnitud y las pequeñas a causa de la pequeñez?" (65).-

Largas explicaciones le llevará esta embarazosa interrogación retórica; pero nada detendrá a Sócrates en su camino, hasta poder concluir en - la inmortalidad del alma, porque el alma "participa" íntimamente la idea de vida "y el alma no consentirá lo que es contrario a la idea de vida".-

Existe un alma inmortal porque existe una eterna idea de vida participada por el alma.-

Claro que dentro del sistema también es eterna la magnitud y la pequeñez que hacen a las cosas grandes y pequeñas, como eternas son las ideas de humanidad, como eterna es cualquier idea abstracta. "No hay medio, replicó Sócrates, que no convenga en que ni Dios ni la esencia y la idea de vida ni cosa alguna inmortal pueden perecer" (66).-

El filósofo de una concepción casi cristiana de la sabiduría, aquél - que pudo poner en boca de Sócrates "temí perder los ojos del alma si miraba los objetos con los ojos del cuerpo", este filósofo no llegó a descubrir a Dios como "esse subsistens", persona de las personas, como definido por el "Soy el que soy" por quien todas las cosas son, siendo él trascendente.-

¿Por qué? ¿Detuvo acaso Platón su filosofía? Platón le dio toda la amplitud dialéctica de que era capaz.-

¿Fue acaso porque trató a los unívocos como si fueran análogos?.-

Tampoco, eso solamente importó en su filosofía una serie de embarazosas soluciones.-

La razón por la cual Platón no alcanzó el "ens a se" es porque no podía alcanzarlo con el instrumental con que contaba: con el abstracto no se puede alcanzar la fuente del concreto existente.-

Con todo, este paso en falso que no diera Platón, lo dieron luego muchos de sus discípulos: Si existe lo bello, existe la belleza, si existen vivientes, existe la vida: la Belleza, la Vida se identifican con Dios.-

El problema de las otras ideas quedaba ya solucionado porque eran ideas de "perfecciónes mixtas" que en su concepto formal involucran imperfección.-

En cuanto las "perfecciones puras" desbrozadas de toda imperfección, nos hacen llegar a Dios.-

El argumento platónico "si existe el ser viviente existe la vida" adquiere forma lógica: si existe el más y el menos, existe el máximo.-

Atqui existe el más y el menos, luego existe el máximo. Este máximo es Dios, el "Ens a se", la Verdad subsistente, o la Bondad y Belleza por esencia.-

"La Belleza que se encuentra en cualquiera es hermana de la belleza de todas las demás, porque procede del Uno, fuente de la belleza".-

Parecería que añadiéndole a la dialéctica platónica la distinción entre "perfecciones mixtas" y "perfecciones puras" y simples, tenemos el camino abierto hacia Dios.-

Justamente el P.Garrigou les achaca a los cartesianos el no tener en cuenta esta distinción (67).-

¿Es esta la cuarta vía de santo Tomás? Una rápida lectura de la cuarta vía podría inducirnos a creerlo así, de aquí que sea necesario leer en el argumento lo que "quiso decir", y esto nos lo declara el contexto de la metafísica tomista y el contexto de la misma Summa.-

Comencemos con un texto muy usado del De Pot. q. 3 a. 5, el cual, separado de su contexto inmediato, se ha prestado a falsas interpretaciones:

"Oportet si aliquid unum communiter in pluribus invenitur quod ab aliqua una causa in illis causetur, non enim potest esse quod illud commu

no utrique, ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur".-

Es fácil desde esta proposición saltar a la afirmación de la existencia real de esta "una causa" y decir con Platón:

"La igualdad, la belleza, la bondad, y todas las existencias esenciales y las cosas que son ser, ¿admiten cambio u oposición?, o ¿cada una de ellas es siempre y subsiste siempre en sí misma sin admitir nunca la menor alteración?" (68).-

El argumento siguiente todavía se asemeja más a una transcripción del argumento platónico "cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, atribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur, si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur" (69).-

"Me parece que si hay alguna cosa bella fuera de lo bello en sí, (πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν), no puede ser bella sino porque participa de lo que es bello en sí (μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ) (70).-

Saltar de aquí a la afirmación de la belleza en sí es el camino de -- Platón, pero no podría ser el de Aristóteles y por tanto tampoco el de -- santo Tomás, quien para firmar la existencia real del "Perfectissimum Ens" añade inmediatamente "quod ex hoc probatur; quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatur".-

Y el título mismo de la cuestión nos dice que no se trata aquí de probar la existencia de Dios, sino - supuesta la existencia de Dios - probar su causalidad universal: "quinto quaeritur utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum".-

De modo que aquí Santo Tomás no llegó a Dios por la vía del abstracto que abriera Platón, y tampoco llegará de este modo en la cuarta vía de la Summa Theologica.-

¿Cómo procede santo Tomás en la cuarta vía de la Summa Theologica?

El argumento puede resumirse en breves palabras: "Si datur magis et - minus verum, bonum, etc., datur maximum verum, bonum (et per consequens - maximum ens, nam quae sunt maxime vera sunt maxime et entia).-

Atqui invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et - nobile..." "Ergo datur maximum Ens".-

Este argumento que en parte podría ser suscripto por cualquier discípulo de Platón, situado en un contexto aristotélico-tomista adquiere un -

significando totalmente distinto. Para Platón se trata de un silogismo hipotético, cuya mayor es una proposición universal; para el Aquinate se trata no de una demostración silogística sino de un silogismo expositorio; Platón habla del mundo abstracto de la lógica; santo Tomás expone la dialéctica concreta de la metafísica aristotélica.-

Cuando consideramos una perfección la podemos considerar de tres maneras, a saber:

1) Oponiendo entre sí los diversos grados de participación, es decir, confrontando términos concretos como podrían ser la vida del Angel y de la planta.-

2) También podemos comparar la bondad del Angel y la de la planta, a través de una perfección absoluta, abstracta, análoga, como es el concepto de bondad del cual participan el Angel y la planta.-

3) Pero hay además un procedimiento concreto que nos hace ver la bondad del Angel y la de la planta como términos concretos derivados de una fuente común concreta, que es la fuente de la bondad, de la verdad y del Ser. De modo que si en el caso anterior jugábamos con la abstracción, aquí estamos frente a una relación real entre seres reales.-

Siguiendo el segundo camino tenemos una interpretación platónica de la cuarta vía, una dialéctica de tipo formal que desbrozando los conceptos de toda imperfección quiere descubrir en los conceptos así purificados la esencia de Dios. Pero al final de esta dialéctica hay una profunda insatisfacción y brotan de nuestros labios las palabras de Simmias:

"Nada tengo que oponer a lo que ha manifestado Sócrates, si bien confieso que la magnitud del objeto y la debilidad natural del hombre, mi inclinan a pesar mío a una especie de desconfianza" (ΨΑΙΔΩΝ) (71).-

Realmente en este tipo de argumentación hay un pecado de logicismo que tiene su fundamento en una falta de distinción, cuando no en una implícita confusión, entre ser trascendental y ser análogo.-

El ser análogo - como cualquier análogo - es un abstracto no por precindencia, sino un abstracto por confusión. En realidad, la consistencia gnoseológica del concepto análogo se da "per habitudinem ad unum".-

Luego, si bien en él no encontramos un límite, en objeto del concepto - como ya. "humanitas" que en su concepto objetivo involucra la materia - encontramos este límite , y lo encontramos aumentado, en cuanto es un concepto análogo, y por ende proporcionalmente uno (72).-

Tiene, es verdad, una fuente abierta al infinito ilimitado, pero sólo

"perfectivo", es decir puede existir en sí sin ningún límite siempre que es-
te sea ayudado "aliunde" y no por la fuerza misma del concepto análogo.-

Por otra parte, ¿cómo podríamos escapar a un círculo vicioso si qui-
siéramos sacar del ser imperfecto el concepto de ser perfecto?.-

Más aún: ¿quién nos asegura que la labor de desbrozar el concepto aná-
logo no es una labor meramente lógica?; ¿no damos un paso ilícito al pa-
sar del orden lógico - el análogo en cuanto tal es una "secunda intentio"
- al orden real concreto - Dios es un existente?.-

El pecado que continuamente asoma en este proceso es el pecado metafí-
sico que menciona santo Tomás en el In. Boeth. de Trinit. q. V c. 3: "Et
quia quidam non intellexerunt differentiam duorum ultimorum (abstrac. for-
mal y total) a primo (separatio) inciderunt in errorem, ut ponerent mathe-
matica et universalia a sensibilibus separata".-

Si queremos entender la cuarta vía sin arriesgar un paso del orden lógi-
co al orden real, si queremos descubrir por qué solamente las perfeccio-
nes trascendentales nos llevan a Dios por la vía de la participación y no
las otras perfecciones absolutas, debemos antes dejar bien en claro que -
las trascendentales no son abstractas porque las logremos en la "separa-
tio" metafísica, esto es en una operación - el juicio - "quae respicit in
sum esse rei" (73).-

Una vez ubicados en este contexto tomista de la metafísica, cuyo obje-
to formal no es un ser abstracto sino un concreto trascendental, entonces
vemos que el silogismo de la cuarta vía es un silogismo expositorio, es -
decir, la mayor vale solamente en el caso de los trascendentales como en
único caso, y no es un principio universal.-

Veamos en primer término el proceso.-

El "ser" como concepto análogo es un producto de la abstracción, y es
análogo en cuanto no se deja encerrar en ningún concepto unívoco. El con-
cepto objetivo análogo es objeto de la "simplex aprehentio".-

El "ser" como trascendental es, en cambio, término objetivo del jui-
cio, y es tal en cuanto no se deja encerrar en ningún concepto, puesto --
que todo concepto, por ser tal, es abstracto. En el trascendental reuni-
dos simultáneamente la unidad del ser y su sustancialidad, su trascenden-
cia y su inmanencia (74).-

No es el momento de hablar de la estructura de la "separatio" que nos
descubre el objetivo de la metafísica, sólo debemos tener en cuenta que -
es un "juicio negativo" que desglosa tal ser de la razón formal del ser,

que en él descubrimos el ser como uno (sustancial) e inmanente en todos los seres.-

El ser es uno:

No podríamos negar la unidad del ser sin caer en un "procedere in infinitum", esto es en una implicación continua (75). Porque así como no podemos negar el principio de contradicción sin apoyarnos en él, del mismo modo no podemos hablar de una multiplicidad sin partir de una unidad que haga las veces de un elemento trascendental de la multiplicidad. El elemento formal de la diversidad será aquí la diversidad de grados.-

¿De lo contrario: qué se diversificaría?.-

Al ser lo encontramos como contenido último de todo concepto; es un "dato" inicial del cual no podemos desprendernos so pena de detener nuestro pensamiento: nada existe que no sea ser.-

El ser es uno:

Conocer no es sino una presencia de ser, una "sapere" el ser, su realidad, su naturaleza, un met'ekhein, un convivir.-

De tal modo que es una quasi-tautología el decir que el ser es el objeto de la inteligencia y que la inteligencia es la facultad del ser.-

De aquí que afirmamos que el ser y la inteligencia no son dos, sino un solo principio de conocimiento.-

El ser es uno: debemos aceptar esto, so pena de suprimir todo movimiento, puesto que el movimiento no es sino la tendencia en acto de todo ser imperfecto que trata de aumentar su caudal de ser. La unidad del ser es la fuente última del amor y el fundamento metafísico del mismo.-

Pero a este "dato" se suma otro que más que "dato" es un problema y un irracional: la multiplicidad real (76).-

La multiplicidad es una realidad que nos entregan inmediatamente los sentidos y que no podemos eludir.-

El mundo está sembrado de "centros permanentes de acciones y propiedades" que llamamos sustancias a las cuales el metafísico califica mediante conceptos abstractos que de alguna manera le permiten penetrar en el "quid est" de las mismas y clasificarlas.-

Unidad y diversidad: ésta es la paradoja ante la cual se enfrenta nuestra inteligencia. Una unidad accesible directamente y una multiplicidad escondida que sólo entrevemos a través del sensible múltiple.-

Pero la inmanencia y la trascendencia, ¿no permanecen como contínuos

con nuestro entendimiento?.-

Así es. Pero en realidad ni trascendencia ni inmanencia son para nosotros datos positivos perfectamente comprensibles: son imposiciones, condiciones a priori de nuestro conocimiento.-

Sólo que en vez de ver en la trascendencia y en la inmanencia condiciones a priori de la inteligencia (Kant), reconoceros desde el comienzo condiciones a priori del ser (constitutivos esenciales del ser), sin el cuá no podemos pensar y sin el cual nuestro conocimiento es nada, porque o es conocer el ser, o es un absurdo.-

Ahora no sólo estamos en condiciones de abordar el problema del "maximum ens" sino que se hace imprescindible encontrarlo para justificar y - "fundar" la unidad-diversidad del ser.-

¿Cuál es el principio que fundamenta la unidad del ser y unifica la diversidad?.-

Este es el motivo de la cuarta vía y al mismo tiempo el principio de solución.-

Porque si la unidad del ser en los seres no es una ley lógica sino una imposición del objeto; y si del objeto mismo viene la diversidad, de - modo que los objetos son "tan ser" como "tales seres", hay que encontrar la razón que justifique esta unidad del ser, que el objeto impone a nuestra inteligencia desde la multiplicidad real.-

Y este "porqué", so pena de "procedere in infinitum", es la unicidad del "Ens a se" que es la fuente de todo ser.-

De modo que así como en el orden cognoscitivo el ser y los primeros principios son principios trascendentes fuera de la "serie", del mismo - modo en el orden ontológico el "Esse a se" es un principio trascendente exigido por la "serie" de seres creados, pero fuera de la "serie".-

En este principio logran su unidad ontológica todos los seres.-

Nosotros tenemos un sucedáneo que realiza la síntesis entre trascendencia e inmanencia en el "ens commune", del cual luego haremos uso en - el resto de la teodicea para determinar por un conjunto de negaciones la esencia de Dios. Pero ya entramos en el orden de la predicabilidad. Justificar la unidad ontológica del ser es justificar nuestro conocimiento.

La unidad del ser es lo que hace del conocer, conocer y no otra cosa.

Puesto que si negamos la unidad ontológica del ser destruiríamos el

objeto de la inteligencia.-

Las deficiencias en el conocimiento de la unidad debemos atribuirlas a la finitud de nuestra inteligencia, cuyo objeto es la "quiddidas rei - materialis"; pero esto escapa a nuestro propósito.-

De acuerdo a este diagrama la dialéctica de la cuarta vía, establecida en base a un modo de proceder concreto se encuentra en las antípodas del camino que Platón establece. Ella escapa por lo tanto a las objeciones de Aristóteles y, más aún, abre una nueva perspectiva en la filoso-- fía del Estagirita el camino de la participación - sin hacerle perder su carácter concreto ni introduciéndole elementos espúreos que malograrían su unidad.-

Falta aún que a la luz de lo dicho aclare más el valor de la vía a-- gustiniana de las verdades eternas, porque ella no es sino la prolonga-- ción de la concepción platónica de las ideas.-

¿Cómo se plantea el argumento?.-

El argumento sustancialmente dice lo siguiente: Existen en nuestra - mente verdades eternas, esto es que prescinden del tiempo y del espacio. Esto es un hecho que hace de la prueba un argumento a posteriori.-

Estas verdades son anteriores a las existencias contingentes, tienen que estar fundadas en la existencia de una sustancia necesaria y deben - estarlo a título de verdades inteligibles conocidas desde toda la eterni dad.-

¿Qué valor tiene este argumento tan usado por san Agustín?.-

Dentro del tomismo encontró grande eco, justamente en la época en -- que el tomismo perdía ese carácter reflexivo que le imprimió santo Tomás, y que es el autocontrol de la doctrina del mismo.-

Al perder contacto con la noética, donde tomamos conciencia de que - el entendimiento no alcanza ningún inteligible puro, se olvidó el carác- ter lógico-abstracto de nuestro conocimiento. Y atribuyó carácter absolu to a una relación.-

Porque, ¿qué otra cosa sino una relación es nuestra verdad lógica?.-

"La verdad no es un absoluto; es una proporción: la proporción del - ser a la inteligencia" (77).-

Luego, si no hay inteligencia no hay tampoco verdad. Por lo tanto, - si prescindimos de nuestra inteligencia al desaparecer la proporción del ser a la inteligencia desaparece la verdad. Quedaría la inteligencia di-

vina. Pero en el argumento prescindimos "ex hypothesi" de ella y no la podemos usar como término medio porque ella es el objeto cuya existencia debemos probar.-

¿Qué entendemos cuando hablamos de que los principios prescinden del tiempo y del espacio?.-

Propiamente no abstraen, los abstraemos nosotros del tiempo y del espacio, para convertirlos en abstractos y universales.-

Si ponemos el principio de contradicción, la verdad en sí no es que "el ser no puede ser el no-ser" o que "el no-ser es el no ser".-

¿Cómo podría entrar el "no-ser" en el subsistente; más aún, cómo podría ser el "no-ser" objeto de alguna inteligencia?.-

¿No estamos acaso ante una proposición, ante una concepción de nuestro espíritu con la cual apuntamos a una realidad?.-

La verdad en sí misma, la verdad ontológica, no es que "el ser no -- puede ser el no-ser", dado que el segundo término es un ser de razón, y por tanto ni siquiera puede existir en la mente divina; sino que "este - cuadrado" no puede "ser este círculo" y que el caballo no puede ser hombre, porque esto sería un absurdo, el no-ser.-

De este modo tenemos que los principios universales que llamamos "-- verdades eternas" son verdades de orden lógico que reflejan el orden ontológico, que, como tal, es concreto.-

La verdad de un principio es una verdad que es eterna "negative".-

La eternidad le corresponde en razón de la abstracción. De ahí que santo Tomás al tratar de esta verdad dice: "Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, in quanto universalia abstrahunt ab hinc et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna, nisi in - intellectu, si quis sit aeternus" (78).-

La vía llamada henológica nos manifiesta el sentido metafísico del - conocimiento humano: es un tender al conocimiento del Ser (Dios) repartido por todas las cosas. Un "élan" que inconscientemente nos impulsa a -- descubrir al Ser que justifica la existencia de los seres limitados descubiertos en el camino.-

Pero el logicismo puede tendernos una peligrosa celada - logicismo - al que está inclinado nuestra inteligencia esencialista - si continuamente no valoramos nuestro proceder dialéctico con el punto de partida del conocimiento.-

El carácter concreto y reflexivo son dos caracteres inalienables de

la metafísica aristotélico-tomista.-

Leer fuera de este contexto la cuarta vía de santo Tomás, es desvirtuar el tomismo y declarar implícitamente que la Summa es un mosaico donde un espíritu ecléctico ha reunido diversas síntesis - y no una síntesis orgánica, donde la multiplicidad se articula vitalmente en torno a un único principio: el ser trascendental.-

"Est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex his unam simplicem cognitionem colligere" (79).-

II.- El Problema metafísico de la Participación.-

Con el discurso dialéctico de la vía henológica, queda planteado el problema metafísico de la participación ontológica, que evidentemente es un concepto de origen platónico: "secundum platonicas positiones, omne quod in pluribus invenitur oportet reducere ad aliquod primum quod per suam essentiam est tale, a quo alia per participationem talia dicuntur" (80).-

Si por una parte usa la doctrina aristotélica de los grados de perfección (81), por otra parte integró esta doctrina del Estagirita con la doctrina de reconocido origen platónico cual es la de la participación. En ella encontró la justificación metafísica de los diversos grados de perfección y de actividad causal. Si por una parte el "magis et minus" le permite ordenar los seres "per repectum ad unum", y llegar subiendo por la escala ontológica, hasta dar con el ser subsistente, gracias a la trascendentalidad del esse;por otra parte, una vez llegado al Uno puede justificar la multitud como participación dispersiva del infinito en los seres finitos. "Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam:... ostensum est supra quod Deus est ipsum suum esse: unde convenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis convenit per participationem..." (82).-

En varios lugares santo Tomás hace mención del origen platónico de esta doctrina: "Secundum platonicas positiones, omne quod in pluribus invenitur oportet reducere ad aliquod primum quod per suam essentiam est tale, a quo alia per participationem talia dicuntur" (83).-

Sin embargo, al Angélico debe separarse frecuentemente de una participación sin más platónica vinculada al concepto de "emanación": participatur autem non quidem id quod est participans, sed id quod est primum:

per essentiam, scilicet, tale; puta: si albedo esset separata, ipsa albedo simplex esset, causa omnium albarum in quantum sunt albae non autem aliquod albedini participans. Secundum hoc ergo Platonici ponebant quod id quod est ipsum esse est causa existendi omnibus; id autem quod est - ipsa vita et causa vivendi omnibus; id autem quod est ipsa intelligentia est causa intelligendi omnibus" (84).-

Para que el concepto de participación pueda ser integrado por el Angélico como una piedra angular de la metafísica tomista, debió antes ser previamente elaborado y ajustado con otro principio que le permitiera - desempeñar su tarea sin escindir la unidad real de los seres múltiples.

Por eso debió tener en cuenta la distinción real de acto-potencia, según la cual, toda limitación del acto viene de la potencia (omnis --- quod recipitur, secundum modum recipientis recipitur), pero para componer una unidad, que dependerá del tipo de composición. Pués en el orden del ser acto y potencia componen un solo ser, y en el orden esencial una sola esencia. Hay que tener además en cuenta que la participación se integra con el principio de causalidad, que supone en el orden absoluto - al mismo tiempo que una "caída" vertical en el orden del ser, una comunicación de la propia formalidad. Esto nos habla ya de que para santo - Tomás el término participación se emplea análogamente para designar diversos tipos de comunicación de una determinada formalidad. Comunica--- ción que se realiza en diversos planos; ya en el plano lógico, ya en el plano ontológico-predicamental, ya en el orden ontológico-trascendental.-

1.- Podemos hablar en primer lugar de una participación lógica.-

A - Si bien el ser es singular y concreto, ("singularia sunt entia et magis quam universalia),(C.G.III.75), con todo sólo penetran en nuestra - mente luego de un complejo proceso de abstracción que les da el "modus universalitatis" o "modus mentis". Esto es lo que posibilita la predicación, porque permaneciendo la identidad de la naturaleza, sin embargo, su estado de universalidad permite pasar sus notas a otra naturaleza.-

Desde el punto de vista formal, las mismas notas genéricas y específicas se encuentran en la esencia realizada en el singular, y en la esencia abstraída por la mente. Los mismos predicados esenciales gozan en la mente de la unidad propia del estado de universalidad que le confiere el proceso de abstracción, mientras que "a parte rei" existen con la unidad positiva del estado de individuación.-

La abstracción confiere a la esencia una aptitud negativa ad multa,

que, en cuanto libre de las condiciones concretas, le permite comunicarse con otras varias. De ahí que se defina el universal in essendo como "unum in multis et de multis".-

A la razón formal de la universalidad compete en primer lugar una unidad, la unidad de una sola naturaleza. Si bien la naturaleza "secundum se considerata" posee una unidad formal, con todo es una unidad formal negativa. La unidad positiva le viene por encontrarse o bien realizada en el individuo, o bien abstraída en la mente. Es pués el universal una naturaleza abstraída de su concretez, de sus diferencias materiales por las cuales se multiplica en los inferiores, y por tanto tiene una unidad de abstracción. "El universal in essendo es una naturaleza, una razón formal (esto es un concepto objetivo) que mira a muchos como existiendo en ellos, de donde se sigue que también se predique de ellos; de ahí que se lo llame también universal "in praedicando" (85).-

A la razón formal del universal le corresponden por ende tanto la unidad como la comunicabilidad. Esta comunicabilidad se funda no en la naturaleza misma, sino en la aptitud para referirse a muchos que posee la naturaleza en cuanto abstracta: "itaque illa non repugnantia ad essendum in multis, sequitur natura ratione status, non ratione quiddatis" (86).-

B - El "comunicarse" la naturaleza universal a los inferiores es lo que llamamos habitualmente participación lógica, que es una participación unívoca, dado que las mismas notas que se encuentran en la naturaleza abstracta se comunican a la naturaleza concreta: la naturaleza contenida en el concepto en estado de abstracción, se comunica, es participada lógicamente a los inferiores.-

Siempre que de alguna manera se de un recibir particularmente y limitadamente alguna formalidad que goza de una mayor universalidad, hablamos de participación: "Est autem participare quasi partem capere et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod alteri pertinet universaliter, dicitur participare illud: sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subjectum participat accidens et materia forma" (87).-

De esta participación debemos afirmar:

a) que puede ser análoga o unívoca;

b) que en sí misma no es real;

c) que se corresponde con una participación real.-

a) Que la participación lógica pueda ser análoga o unívoca depende del contenido que se participa. Si el concepto designa perfecciones, que aunque las captemos limitadamente, en su mismo concepto no involucran imperfección, como por ejemplo la vida, el conocer, el querer, etc., encontramos que la participación lógica se da según la predicación analógica, -- pués se extienden a diversos predicamentos y hasta alcanzar a ser predicados del ser divino. A medida en cambio, que nos aproximamos a la potencialidad, a medida que bajamos en la escala ontológica, va disminuyendo el acto y el contenido se deja encerrar más en el concepto, que va así - aumentando (en cuanto concepto) su perfección, porque se refiere cada -- vez más "precisamente", más "definidamente" a sus inferiores. Es lo que pasa con las perfecciones que podemos llamar mixtas, porque su concepto involucra potencialidad e imperfección. "Omne quod de pluribus praedicatur univoce secundum participationem, cuilibet eorum competit de quo -- praedicatur; nam species participare dicitur genus et individuum speciem" (88).-

b) Este tipo de participación tiene una serie de características que la ubican en un plano lógico, y, por tanto, la separan del orden real.-

Es una participación del contenido del concepto universal, el cual, como tal, prescinde de las notas y determinaciones individuales, de su - ser concreto, y, por ende, del acto mismo de ser, para quedarse sólo con aquel aspecto de la realidad que es el "modo de ser", esto es, la esen-- cia. Como "modo de ser", dice en su concepto formal limitación. La limitación que corresponde a todo ser que implica composición.-

Pero sobre todo debemos tener en consideración que la formalidad participada no existe de por sí, sino sólo en los participados. En la mente sólo goza de una existencia intencional, y de un modo de universalidad, el cual, si bien posibilita la predicación, no se predica de los inferiores. El tener conciencia de esta característica nos hace ver que aunque en la esfera de la predicación, participe de las notas de animal del mismo modo la hormiga, el caballo y el hombre, con todo, en el ámbito real estos entes participan de diverso modo de la vida y de la animalidad misma.-

Igualmente, aunque el concepto de hombre se predique unívocamente de cada uno de los hombres, es diversa la humanidad de Pedro y la de Lucía,

porque es intrínsecamente diverso el modo de actuar de la formalidad específica en cada uno de los individuos. Cada ser concreto tiene su propio modo de participar de la esencia.-

El núcleo de la proposición de inesse se da en la afirmación de que "praedicatum inest subjecto", el predicado pertenece (ὑπάρχει) al sujeto. El sujeto en cuanto tal participa de una nota, en este caso humanidad, esto es, decimos que a la comprehensión del sujeto Juan "pertenece" la humanidad, en cuanto participa de ella. "Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare dicitur genus et individuum speciem".

Hay que tener además en cuenta que "omne quod participatur determinatur ad modum participantis et sic parcialiter habetur et non secundum omne perfectionis modum" (89). La participación lógica (aún la unívoca) apunta a un fundamento metafísico, y, por tanto, santo Tomás va en este más allá del concepto de predicación que Aristóteles presente en los Tópicos.-

c) Digamos por tanto, que este tipo de participación no es real, pués se refiere a la predicación, a la atribución de un predicado a un sujeto. - Sin embargo, dado el paralelismo, y más aún, la correspondencia que existe entre el orden lógico y el ontológico, apunta a una participación real que no puede ser encerrada en el concepto. Las "formas" abstractas apuntan a modos ontológicos del ser que son participados por cada especie y por cada individuo de modo diverso. Los entes constituyen una unidad - no sólo porque participan del esse, sino también porque las esencias consideradas como "modos de ser", como "grados del ser", son comparables entre sí, son desigualmente perfectas según una aproximación no solo al -- ser subsistente, sino también a la "idea" de la cual participan, que es una determinación formal del acto de ser (esse sequitur formam).-

Esto es lo que va a fundamentar el sentido de la multiplicidad de especies y de la multiplicidad de individuos. Cada individuo realiza de un modo peculiar la esencia específica que es el objetivo de la real tendencia natural: "Ultima intentio naturae est ad speciem non autem ad individuum neque ad genus" (90).-

Hay por ende dentro del orden predicamental, dentro del orden de la esencia, una diversidad real, que fundamenta metafísicamente la multiplicidad real. Aunque no "dada", queda con todo "apuntada" en el orden lógico, en la participación lógica. Los seres no son sólo más o menos perfec

tos en el orden del ser, sino también en la línea de la esencia, lo cual nos habla de una participación real en el orden de la esencia. "Duobus - igitur modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis et minus; uno modo quia participans habet speciem secundum ipsam; et inde est quod nulla forma substantialis participatur secundum magis et minus, et propter hoc Philosophus dicit quod sicut numerus non habet magis neque minus, sic neque substantia quae est secundum speciem, i.e. quantum ad participationem formae specificae; sed 'si quidem cum materia', i.e. 'secundum materiales dispositiones' invenitur magis et minus in substantia" (91).-

No se trata aquí de una participación que afecte la formalidad genérica o específica, tal como se encuentra en los inferiores. En este sentido debemos afirmar con el Aquinate el principio de que "substantia non suscipit magis vel minus", pués de lo contrario quedaría anulada la univocidad de toda predicación. "Esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili con-sistit... unde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus" (92).-

Sin embargo, este principio sólo tiene validez en cuanto esto se refiere a los principios formales del ser específico: "Non enim quaelibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa quae est secundum principia formalia" (93); de ahí que la diversidad que viene de la diversa disposición de la materia, "non facit diversitatem secundum speciem sed solum secundum numerum" (94). Con todo, debemos insistir, que esta distinción numérica afecta al ser sustancial, en cuanto en el orden predicamental, por ende en el orden de la esencia, se da una diversa actuación real de una virtualidad de perfección respecto al "modo de ser" real de esta perfección. Aunque la diversidad no afecte la -- formalidad específica en cuanto tal, afecta con todo el modo real de realizarse dicha formalidad.-

Esto nos abre una doble perspectiva: por una parte nos lleva a insistir sobre el sentido intensivo del individuo en santo Tomás; por otra -- parte a tener en cuenta la importancia de la doctrina agustiniana de las ideas divinas en la metafísica del Aquinate.-

"Dicendum quod omnia animalia sunt aequaliter animalia, non tamen -- sunt aequalia animalia, sed unum animal est altero maius et perfectius" (95). De modo que la misma formalidad que pertenece sustancialmente a -- los individuos, es participada en realidad diversamente por cada uno de

ellos. Siendo cada individuo, por ejemplo sustancialmente hombre, participa con todo diversamente de la humanidad. La participación lógica apunta a una participación real: "Hoc etiam verum est secundum sententiam -- Platonis, qui posuit aliam esse ideam animalis, et bipedis hominis. Sed secundum sententiam Aristotelis, qui posuit quod homo vere est id quod - est animal, quasi essentia animalis non existens praeter differentiam hominis; nihil prohibet, id quod per participationem dicitur, substantialiter praedicari" (96). La doctrina de la participación vuelve a ser en -- santo Tomás un puente que une a Aristóteles y a Platón, y al mismo tiempo le permite trascender la metafísica platónico-aristotélica, justificando metafísicamente el sentido ontológico de lo individual (97): "...oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse, quia unum esse non est nisi in una re; unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus..."(98).-

Hay una limitación que acompaña a toda composición real, y como la - composición real se da en el plano de la esencia, la limitación, la participación se da en el plano predicamental: "Sed si forma talis recepta in aliquo de necessitate limitata est quantum ad esse debitum illi formae, non quantum ad esse simpliciter: quia non solum non habet plenitudinem essendi simpliciter, sed (nec) totum esse quod naturae illius est -- possibile fore" (99).-

Hay una diversidad sustancial que determina que todo ser sea en su - orden y en diversos grados un individuo irremplazable. La acción divina "salva distinguiendo" (διακρίνει). Todo hombre es una participación sustancialmente diversa de la naturaleza humana. A medida que nos elevamos en el plano del ser, crece el grado de la sustancialidad. En la medida - de la sustancialidad se da la diferencia entre los seres, y según la diferencia sustancial se da el grado de irremplazabilidad.-

"La naturaleza común se distingue y divide según los principios individuantes" (100). No se trata de una mera denominación extrínseca de la naturaleza, sino de la constitución metafísica de los grados de perfección diversos en el orden predicamental.-

Desde el punto de vista físico debemos decir que "cuando el cuerpo - está mejor dispuesto, recibe una alma mejor" (101). Esto justifica desde la perspectiva de la filosofía natural la multitud de los seres. Las almas son diversas y las formas son diversas "secundum substantiam", en ra-

zón de los principios materiales que la determinan ("acc anima est con-- mensurata huic corpori) (102).-

Sin embargo, el momento metafísico, fundamenta en el ser el sentido de la definición substancial de los seres. Cada ser individual implica - la participación de un aspecto del plan divino, que no sólo existe "objetivo" en la mente divina, sino que es real en el mundo concreto. Género, especie, diferencia específica, individuo, tienen en cuanto a su contenido, un valor ontológico y no sólo un valor eurístico o un valor de hipótesis de trabajo. "Estas definiciones afirman o contribuyen a afirmar una esencia general, que, representando un aspecto auténtico del plan creador, es, bajo este aspecto, la norma de verdad de los individuos, lo -- mismo que la propia ratio de cada individuo, es una norma de verdad con relación a su evolución ulterior" (103). Lo que quiere decir que la participación lógica, apunta a una participación predicamental real. Predicamental, porque se da en el orden de "tal ser", en el orden del "modo de ser" así, esto es en el orden de la esencia; real, porque indica un to-- mar parte del orden de las ideas divinas realizado en las cosas.-

Hagamos un excursus hacia la esencia física de la obra de arte, po-- niendo de manifiesto lo que podríamos llamar su materia y su forma. Tal vez esto nos aclare por analogía lo que acabamos de expresar.-

Así como se va realizando el bien específicamente humano por la conclusión prudencial de la norma a la situación concreta e histórica, del mismo modo la belleza no es una mera abstracción ni una mera idea, sino que la realiza y la comunica el hombre aplicando su inteligencia a la materia concreta, de cuya conclusión resulta la obra bella, que sólo tenía una existencia ejemplar, intencional, en la mente del artista, donde sólo había algo virtualmente bello. "La 'forma especificadora' de una tendencia, cuyo término debe realizarse en la materia es de suyo abstracta y universal. De la misma manera, como es abstracta y universal considerada dinámicamente, la forma plástica ideal que impulsa al artista a tomar el devastador o el pincel: porque esta forma, en ese estado, puede realizarse todavía idénticamente, y por decir así, indiferentemente en tal o tal materia, en tal o en tal punto del espacio, en tal o tal momento. La forma dinámica, el 'ejemplar' vivido o consciente, del producto material de una causa segunda no alcanza su completa determinación, por consiguiente su individualidad completa, más que en el momento mismo de su realiza

ción acabada, en el efecto; porque entonces solamente, concretada en la materia, la forma dinámica deja de encontrar ante ella, como posibles - modos de realización equivalentes e intercambiables" (104). Es decir, - que de diverso modo se realiza la misma forma ejemplar en diversas materias. "Al vez podríamos decir que la forma de la obra de arte está más "intentionaliter" que "abstracte" en la mente del artífice, cuando aún le falta la realización práctica en la cual encuentra su realización. - Su universalidad es una universalidad de causalidad.-

Estamos, con todo, ante una participación en el orden predicamental, análoga a la participación de los individuos en los cuales se realiza el contenido ontológico del orden real, de las ideas divinas, realizado en el cosmos.-

Concluyamos diciendo, que este tipo de participación predicamental que comienza siendo una participación lógica, apunta a una participación real en el orden de la "quidditas". Aunque esta participación se dé respecto a una forma unívoca, con todo, esta esencia elevada al plano metafísico es mirada como un todo de perfección virtual que se expande en -- las especies e individuos. Estamos ante el fundamento metafísico de la - multiplicidad real de especies e individuos.-

2.- <u>Participación ontológica predicamental: en el plano del "fieri"</u>.-

Paseros a hablar del momento de la participación que tiene lugar en el plano ontológico predicamental. Puesto que nos referimos al plano ontológico, apuntamos a una comunicación real del ser; pero, puesto que -- nos movemos en el orden predicamental, esta participación no se da en el plano del "esse" sino del "fieri", no desde el ser sino desde "tal modo de ser", pués hay una comunicación de su esencia.-

A - Esta participación puede ser denominada dinámica si la miramos desde el punto de vista de la actividad eficiente que desarrolla todo ente por el hecho mismo de ser. "Agere autem per se aliquem effectum convenit enti in actu; nam unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est: ex ipso igitur ens actu natum est agere aliquid actu existens" (105).-

Todo ente por el hecho de ser está llamado a "comunicar" algo de su propio ser. Todo individuo, en la medida de su individualidad está llamado a dejar su impronta en la totalidad de los seres. De ahí que el Aquinate pueda decir que "omnia enim res propter suam operationem esse videtur" (106). Y justamente el obrar significa ser principio positivo de comunicación del propio ser. En cuanto que la acción es una acción física,

implica una ruptura de un nuevo ser en el orden predicamental. Si tratamos exclusivamente de mostrar la participación dinámica predicamental a través de la causa eficiente, es porque el resto de las causas se reduce a la causa eficiente como a su primer analogado del cual participa su razón de causa. (107).-

En el orden de esta causalidad debemos distinguir un doble orden de clase de eficiencia: una que se da a través del movimiento local, causa eficiente extrínseca, y otro que podríamos denominar causa eficiente intrínseca, puesto que es principio activo-pasivo interno de la generación: santo Tomás trae a colación para explicar este caso lo que llama Agustín "razones seminales". Debemos distinguir también entre una causalidad particular y una causalidad predicamental universal. En todas las cosas la causalidad predicamental tiene de común el que "facit sibi similem, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid" (109).-

Todo ser obra en la medida en que está en acto (110); de ahí que -- siendo Dios el acto puro, no sólo les comunica a los entes su semejanza en cuanto al ser, sino también en cuanto al obrar, de modo que "res creatae habeant proprias actiones" (111). Sin embargo, así como el ser de la creatura, es un ser "participado", por ende limitado al "modo de ser" que es la esencia; del mismo modo en el orden del obrar, la acción de la creatura es esencialmente diversa a la del ser que se identifica con su obrar: "aliter intelligendum est de agente particulari quod praesupponit aliquid et causat alterum, et aliter de agente universali quod producit totum" (112).-

Desde el punto de vista del ser mismo, la causa universal absoluta es causa desde el ser, mientras que la causalidad creada es siempre desde tal ser: "nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi in quantum esse causa in hoc" (113). De ahí que la causalidad del plano predicamental se articule no según el esse sino según el fieri: "si aliquod agens non est causa formae in quantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit effectus secundum fieri" (114).-

La participación predicamental dinámica supone en última instancia una fundamentación en la causalidad primera que constituye al "fieri" - como ser. Pero en sí misma es una verdadera participación de la forma -

desde el fieri, de lo contrario los seres quedarían destituídos de su - sentido: "quinimo res creatae viderentur quodammodo esse frustra si propria operatione destituerentur: cum omnis res sit propter suam operationem" (115).-

B - Veamos en forma sintética cómo se articula esta participación "secundum fieri".-

a) De las substancias corporales emana una acción productiva que es en un primer momento un movimiento local (116), el cual mirado ontológicamente dice relación trascendental a la forma sustancial del generante: es "tal" movimiento porque es "tal" el sujeto generante. Este movimiento vemos que determina tan profundas alteraciones en el sujeto receptor que termina por afectar la forma sustancial.-

b) El agente secundum fieri es siempre una sustancia individual concreta, de la cual "se derivan" movimientos individuales concretos, principios de efecto individuales concretos. Los efectos más universales tanto en el plano unívoco (la humanidad, la animalidad, etc.), como en el plano análogo (la vida, el conocimiento, el ser) le competen al agente concreto, en cuanto los causa en este sujeto: "aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid" (117).-

De esta manera, el agente unívoco manifiesta su poder "in motu" y es causa productiva integral de su efecto determinándolo desde el "fieri" que aplica una forma a una materia, desde la variación de las condiciones materiales: "nam efficiens est causa rei secundum quod formam inducit vel materiam disponit" (118). "Agentia naturalia non solum erunt causa dispositionum materiae, sed etiam formarum substantialium, quantum ad hoc dumtaxat quod de potentia educuntur in actum, et per consequens sunt essendi principia quantum ad inchoationem actus et non quantum ad ipsum esse absolute" (ib. ad 5).-

c) De esta causalidad es nota peculiar el que dure sólo durante la generación del nuevo ser, de ahí que permanezca su causalidad sólo mientras dure el movimiento. Su intensidad metafísica queda por tanto delimitada a ser "causa motus": "Sicut enim dicit Avicenna, haec est autem differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale est - tantum causa motus, et agens divinum est causa esse" (119). Pero siendo "causa motus" participa realmente su ser al efecto, de tal modo que el

efecto participa de la forma de su causa y es en su orden formalmente semejante a su causa. Es el pensamiento aristotélico, que marca la inmanencia de la real causalidad en los seres: "propter quod unumquodque, et illud magis" (120), traduce el principio aristotélico: διὶ γαρ δι'ὅ ὑπάρχει ἕκαστον, ἐκεῖνο μᾶλλον ὑπάρχει.

(Anal.post. I, 2, 72 a. 29).-

3.- Participación predicamental en el orden estático.-

Puesto que la acción emana del sujeto, está especificada por el mismo. Es decir, que el sujeto ejerce sobre la acción, como sobre todo accidente, una causalidad no sólo material, sino también formal, "por lo cual la sustancia es aquello por lo que el accidente de algún modo es formalmente (esto es, inest)" (121). Esta impronta de similitud la traslada necesariamente sobre el efecto, de tal modo que debemos afirmar que "omne agens agit sibi simile", puesto que "secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est proprium ei;...". "Agere autem nihil est alius quam facere aliquid actu, -- est per se proprium actus in quantum est actus, unde est omne agens agit sibi simile" (122).-

Hemos pasado así insensiblemente a un nuevo ámbito de la participación predicamental, aquél que tiene lugar en el orden estático. La íntima conexión que se da entre el ámbito dinámico y el estático de la participación predicamental, podemos definirlo con el siguiente texto de la - Summa Theologica: "Primum effectus formae est esse. Nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio. Nam omne agens agit per suam formam" (I 42, 1 ad 1). "Forma dat esse" es el -- principio que gobierna la esfera de la participación predicamental. "Esse sequitur formam rei" (123) traduce el aristotélico "la esencia es lo que constituye el ser" (ἡ δε οὐσία τόδε τι) (Met.B. 5, 1003).-

Siguiendo a Aristóteles, ve una correlación íntima, en el orden predicamental, entre el esse y la forma. Según sea la forma, así es la unidad del ser: "Nihil est simpliciter unum nisi per formam unam per quam res - habet esse; ab eadem enim res habet quod sit ens et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter sicut homo albus" (124). En el orden del ser accidental, tenemos que hablar de una real participación del ser en el plano predicamental. Los accidentes "emanan", "fluyen", se derivan de la sustancia y son seres por el

ser que "participan" de la sustancia. "Omnes potentiae animae, sive subjectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia anima sicut a principio". "Emanatio proprium accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem" - (125).-

Justamente porque "resulta" de la sustancia, recibe el accidente la determinación y la individuación del sujeto. Esto es lo que hace imposible que un accidente pase de un sujeto a otro: "accidens enim numerum - accipit a subjecto. Unde non potest esse quod idem numero manens, sit - quandoque in hoc, quandoque in alio" (126). Este ser es en realidad como modificación de la sustancia, de modo que, aunque se distingue realmente de ella, no es externo a la sustancia. "Unde, cum omnia accidentia comparentur ad substantia sicut forma ad materiam et cuiuslibet accidentis ratio dependeat a materia, impossibile est aliquam talem formam a substantia separari" (127).-

"Accidentis esse est inesse", el dicho de Boecio lo asume el Aquinate y le da amplio uso en su obra (128).-

El accidente es ser por relación trascendental a la sustancia(129),- de tal modo que "en su definición quede incluída la sustancia" (130).-

Esta participación del ser, propia del accidente, podemos llamarla formal-material: "accidentia sicut esse habent in subjecto, ita ex subjecto suscipiunt unitatem et multitudinem" (131). No sólo en el orden - del esse absoluto, sino también en el plano del esse formal, el accidente es "ens entis", esto es participa su ser de la sustancia.-

El accidente es "ens entis" tanto en el plano trascendental como en el predicamental. Tiene una existencia propia, en cuanto goza de una -- propia situación espacio-temporal como "modo de ser" de la sustancia. - Pero su ser es una "participación" del ser de la sustancia. En esto sentido "además es profundamente aristotélico, y por ende se mantiene en el orden predicamental. "A las demás cosas se las llama seres, por aquello - que son modos del ser (τῷ τοῦ οὕτως ὄντος), algunos son cantidades, o--- tros cualidades, otras pasiones, o algo así (Met. (Z) VII, 1028 a. 18--20). y el Aquinate comenta que esto muestra que la sustancia es ser en razón de sí misma, porque la sustancia designa de modo absoluto "quid - est hoc" es decir, la quiddidad de los entes. "Alia vero dicuntur entia, non quia ipsa habeant secundum se aliquam quidditatem, quasi secundum se

entia, cum non ita dicant absolute quid: sed ex eo quod 'sunt taliter - entis', id est eo quod habent aliquam habitudinem ad substantiam quae -- est per se ens, quia non significat quidditatem;..." (S.Th. In Met. -- VII, 1, n.1251).-

Esto plantea a Aristóteles el problema de preguntarse si andar, sanarse, y sentarse es ser o no ser (διὸ κἂν ἀπορήσειέ τις... ἕκαστον αὐτῷ ὂν σημαίνει) pués ninguno de estos modos tiene la capacidad de gozar de una existencia propia, ni de estar separado de la sustancia (οὔτε χωρίζεσθαι δύνατον τῆς οὐσίας). Estas determinaciones por tanto no gozan del carácter de ser sino en cuanto bajo cada una de ellas está un determinado sujeto (ὑποκείμενον αὐτοῖς). Este sujeto es la sustancia (ἡ οὐσία καὶ καθ' ἕκαστον) (ib. 20-28). Y santo Tomás comenta que no son entes "nisi secundum quod referuntur ad substantiam"; de ahí que se pueda dudar de su entidad, cuando son significados abstractamente sin "aliqua - habitudine ad substantiam". Es que el ser de los accidentes consiste en "alteri inesse, et non est possibile aliquid eorum separari a substan-- tia". Esto es lo que hace decir al Aquinate, que cuando se lo significa abstractamente como si fueran seres separados "videntur quod sint non - entia", (nosotros diríamos que son "seres de razón").-

Según esto, "palam est quod singula aliorum entium sunt entia propter substantiam" (ib. nn 1252-1253).-

Ser "quid" es propio de la esencia y éste su ser formal lo participa al accidente. De ahí que en el orden trascendental el esse (el de la composición real con la esencia) sea acto propio de la sustancia y se lo indique a veces con el término especial de "subsistere", mientras que a los accidentes les compete ser como "in-esse". Los accidentes no tienen un esse propio porque no son "principium quod" sino un "principium quo".

Es la sustancia el principio del ser. Santo Tomás distingue dos modos de atribución del ser: "uno modo sicut ei quod proprie habet esse - vel est; et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti...", de otro modo, lo que no subsiste "per se", no posee el ser sino que "attribuitur ei esse". "Esse proprie et vere non attribuitur nisi per se subsistenti: huic autem attribuitur esse duplex: unum sc. esse resultans - ex his quibus eius unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantiale. Aliud est esse supposito attributum praeter ea quae integrant ipsum; quod est esse superaditum, sc. accidentale;..." (Quodl. --

IX, 2, a.3). El texto habla de un "esse substantiale" y un "esse acci-- dentale", aunque según la terminología propia de santo Tomás "quod vere est dicitur substantia". Fabro hace notar que en la terminología más ma- dura, se dice que a la sustancia pertenece el esse "ut quod" (habet esse), mientras que a la esencia, a la forma sustancial y a los acciden-- tes se atribuye "ut quo" (substantia habet esse): "esse pertinet ad na- turam et ad hypostasim: ad hypostasim quidem sicut ad quod habet esse; natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens ex eo quod ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album, et humanitate est ali quis homo" (Sum.Theol. III, 17, 2, et ad 1.). (Cfr. Cornelio Fabro, To- mismo e Pensiero Moderno, Roma, 1969, pp.117-120). El pensamiento del A quinate encuentra forma más explícita: "Unde solae substantiae propie - dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione dicitur ens" (Sum.Theol. I 90.2.; cfr.Ver. 27. 1 ad 8). Y justa mente por no subsistir, los accidentes "magis dicuntur entia quam entia" (Pot. VII. 7, ad 7).-

Todo esto nos muestra el sentido profundamente ontológico que tiene la participación del ser por parte del accidente. Porque el ser del ac- cidente, el "inesse", no indica que el ser del accidente esté en el mis mo esse de la sustancia, "cum esse sit formalissimum omni rei, et ideo esse solum per se existentibus convenit". Sino que inhiere en la cosa - de la cual el esse es el acto substancial, y por ende, "formalissimum - omni rei" (cfr. . De Nat. Acc., c.1, nn.466-468). A través de la parti- cipación del ser predicamental de la forma, participa el accidente del ser trascendental, del esse como "actus essendi".-

Notemos que aunque el esse es accidental a la esencia, con todo no es un accidente: "dico quod esse substantiale non est accidens, sed ac- tualitas cuiuslibet formae existentis" (quodl. XII. V,5). Este ser subs tancial siendo "formalissimum inter omnia", sin embargo es "maxime com- municabile" (Q.De Anima, a.17).-

En nuestro caso, este ser se comunica al accidente, el cual es así por relación trascendental a la sustancia, a la cual le compete propia- mente ser: "esse est actualitas substantiae vel essentiae" (Sum.Theol. I, 54, a. 1).-

4.- <u>Forma como intermediario del ser: Participa el ser a la materia</u>.-

Hay otra participación en el orden del ser predicamental, que alcan-

en la constitución misma de la esencia, y donde vuelve a cumplirse el -- principio de que "forma dat esse". La materia participa su propio ser de la forma, dado que es en razón de la forma ("materia est propter formam", Cum."Theol. I, 105, 5, c.). La participación predicamental constitutiva, marca la composición real de materia y forma así como antes vimos que en todo ser finito se da una composición real de sustancia y accidente. Y - como el acto es anterior a la potencia y la potencia se constituye en -- cuanto tal por relación trascendental al acto, luego la materia prima -- llega a ser tal por participación real de la forma. Sin forma no tendría ser ni sentido de materia. Notemos que la materia no es con respecto a - la forma estrictamente un principio "quo sino más bien un "principium ex quo et in quo": "...in omni composito ex materia et forma, materia se habet ut recipiens esse (el ser formal) non autem ut quo aliquid est; hoc enim proprium est formae". Y un poco más adelante afirma: "Sic igitur esse consequitur ipsam formam". "Nam ipsum esse est quo aliquid est sicut cursus est quo aliquid currit" (132).-

Es la forma por tanto quien le participa el ser a la materia: "... - unde oportet cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae, ante omnia intelligatur advenire materiae, et immediatius - coeteris inesse. Est autem proprium formae substantialis quod det materiae esse simpliciter; ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est" (133).-

Se trata aquí por ende de una participación del ser formal, por tanto de una participación predicamental del ser predicamental. Refiriéndose al alma dice el Aquinate que "anima cum advenit corpori, non facit esse corpus effective, sed formaliter tantum (134). La forma, al ser constitutivo del ser específico, comunica a la materia el poder de ser co- - principio de la esencia del ser material.-

Pero la forma, puede ser mirada también desde el esse como "actus essendi" y no sólo como acto formal, y entonces la forma se convierte en - el intermediario metafísico para la participación del ser participado -- que se deriva directamente del esse a se. Esta última vendría a ser una participación predicamental del ser trascendental, en cuanto que el esse alcanza a la materia por intermedio de la causalidad formal de la forma: "Modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma, - est secundum formam per quam pertinet ad determinatam speciem (causali--

dad predicamental del ser predicamental). Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participative ipsius esse a Deo, secundum quendam modum proprium".-

Si la llamamos predicamental, es porque se desenvuelve en el ámbito de los predicamentos. Y si al mismo tiempo la designamos como propia del ser trascendental, es porque en primer lugar no tiene lugar en el seno de la esencia sino en la composición de esencia y esse, que es el constitutivo formal del ser creado; y porque además, no se deja encerrar en ningún predicamento, sino que al constituirlos, los trasciende a todos.-

"Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei jam compositae ad esse participatum. Non est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis, materia quidem secundum se considerata, secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis; caret vero, secundum se considerata, forma, per quam participat ipsum esse in actu secundum proprium modum" (135).-

Si la materia sale del ámbito del no ser, se debe al influjo de la forma que la constituye principio potencial del ser material.-

5.- La Participación ontológica del esse.-

En el mismo capítulo VIII del De Subst. Separatis, marca el Angélico el paralelismo existente entre la materia y la forma, y la forma y el esse. Así como la materia sola prescindiendo de toda relación a la forma es no-ser, de la misma manera, la forma privada de su relación trascendental al esse es no-ser. Como la materia tiene el esse de la forma, y la forma a su vez necesita para ser tal del sustrato de la materia, así igualmente la forma existe por la participación del esse, siendo así que el esse participado no existe sino en cuanto recibido en la forma participante: el ser participado no tiene por sí subsistencia sino como acto de una esencia.-

A - Estamos hablando de una participación que determina la estructura interna de todo ente creado, la cual se caracteriza por una composición de acto y potencia, a nivel ontológico de esencia y esse. "Sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse" (136).-

Este ejemplo, que es por una parte muy determinado, podría al mismo tiempo hacernos perder el sentido de la estructura metafísica del ser finito, si no consideramos atentamente el significado de la composición metafísica. "Sciendum est quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo - quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a - specie". Se trata aquí evidentemente de la participación lógica, participación de corte platónico vinculada al nombre de Boecio, a quien cita -- santo Tomás. De este modo no es participado el acto de ser por parte de las creaturas, pués de lo contrario pertenecería a la esencia misma del ser finito y entraría por ende en su definición. El esse, empero, no entra en la definición de la creatura, pués no puede ser tratado ni como - género ni como diferencia. "Unde cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens". De ahí que en el ángel que es una sustancia pura en la línea de la esencia, encontremos una composición no de parte de la esencia "sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae". Podría arguirse tal vez que ningún accidente viene a formar parte de la composición de la substancia. Santo Tomás respondería que aquí estamos ante un caso totalmente distinto, pués el esse es accidente "non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae;..." (Quodl. II, q.2, 3).-

El esse del cual estamos tratando es "actus subsistentis" (137), que es por tanto "el propio acto de la esencia como el vivir es el ser de -- los vivientes", y que por tanto, no es "acto segundo sino primero" (138). Hay que destacar que es el acto fundante por antonomasia, de ahí puede - afirmarse que "esse est actualitas substantiae vel essentiae" (139).-

Este ser entra en la constitución más íntima dél ser sustancial, más íntimamente que la propia forma: "Et ideo hoc esse formalius se habet ad rem constituendam in genere entis, quam ipsa forma rei quae hoc ipsum - esse dat, vel materia cui datur, ex quibus compositum resultat cuius est hoc esse ut entis. Intimius ergo ad rem ipsam, quae est ens inter omnia, est ipsum esse eius; et post ipsum ipsa forma rei qua res habet ipsum esse; et ultimo ipsa materia: quae licet fundamentum in re, inter omnia ab ipso tamen esse rei magis distat" (De natura accidentis, c.1, nn. 466---468).-

Verticalmente el esse informa constitutivamente a la forma y aún a - la materia, constituyéndolo en el grado ontológico de principios del ser.

Esto nos hace comprender, en primer lugar el sentido participativo de es
te ser, y en segundo lugar el sentido substancial del mismo.-

a) Siendo el esse "lo más formal y más simple" (140), sin embargo es lo más "comunicable": "licet ipsum esse sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile" (141). ¡Cómo podría ser de otro modo, siendo así que "se comporta respecto a toda otra cosa como acto y sin él nada gozaría de actualidad!" (142).-

Todo principio ontológico, todo ente participa del ser, y él no participa de nada siendo por antonomasia un "receptum non recipiens": "ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat; unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus" (Q.De Anima a.6, ad 2). El esse que es el primer participado ("primum autem in omnibus effectibus est esse: nam omnia alia sunt in causa determinationes ipsius") (---143), "participa" a todo ente o principio de ente su realidad ontológica. En última instancia todas las otras perfecciones son "determinaciones --del esse" (ib.): "omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi secundum hoc enim aliqua perfecta sunt quod aliquomodo esse habent" (144).-

b) Esto nos muestra el sentido sustancial del esse: "dico quod esse substantiale non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existendis" (145).-

Siendo así que es participado, siendo así que por ende no es el mismo ser, su participación es contingente y por lo tanto, en el orden absoluto ser accidental: "Esse quod pertinet ad questionem an est, est - accidens". Sin embargo, con respecto al ser que lo recibe, constituye el núcleo formal de toda la trama ontológica: "Esse est accidens, non quasi per accidens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae" (Quodl. II, - q.2, a.3).-

El contexto teológico en el cual frecuentemente aparece esta tesis, destaca el esse como constitutivo fundante de la sustancia. Cuando el Angélico dice que "esse pertinet ad hypostasim" (III, 17, 2) toma el término en el sentido específico de "suppositum": "necesse est quod ea quae ad naturam pertinent in Christo sint duo, quae autem pertinent ad hypostasim in Christo sint unum tantum". Y el esse es el principio de esta unidad del "suppositum": "unumquodque secundum quod dicitur ens, dicitur -

unum". Y ya sabemos que "ens ab esse dicitur". Reafirmando este principio, y entendiendo que el esse es el principio constitutivo del ser y la unidad del "suppositum", de modo que los diversos principios formales - tanto esenciales como accidentales, no varían la unidad de la sustancia, afirma el Aquinate en Quodl. IX, a.2 ad 2: "sed esse est id quo fundatur unitas subjecti" (146).-

Este principio fundante de la sustancia que es el esse participa el ser a la esencia y a todos los otros principios formales.-

6.- Participación estática-dinámica del esse.-

La participación real del esse por parte de la esencia, que desde el punto de vista de la estructura ontológica del ser finito se expresa en términos de composición real de esencia y esse, es por una parte el principio formal de distinción del esse a se y los seres que dependen de otro; y, por otra parte, nos pone en el plano de una participación dinámica del ser por parte de los seres.-

A - Puesto que el ser es participado por la esencia, "oportet igitur --- quod ipsum esse comparetur ad essentiam sicut actus ad potentiam"(147).-

Pero al mismo tiempo puesto que es el principio formal de todo ser - en cuanto tal, se deriva inmediatamente de Dios: "Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse" (Quodl. XII, 5.5). Esto es lo que determina al esse como el punto de inserción - de la acción de Dios en las creaturas, y como punto de referencia ontológico de todo ente a la fuente originaria y trascendente del ser.-

Punto de incidencia de Dios en la creatura: "Primus effectus Dei in rebus est ipsum esse quod omnes alii effectus praesuponunt et supra quod fundatur" (Compend.Theol. c.68).-

El esse participado, como hemos visto, es la causa constitutiva del ser del ser participado, y en este sentido, siendo el término propio de la acción divina es el punto intermedio entre la creatura y Dios.-

El esse participado no es absoluto, como el esse puro, pero se constituye por relación esencial al ser absoluto y en este sentido comporta un valor absoluto, en cuanto esta relación trascendental significa una - posición absoluta de realidad en sí, no transferible al orden de los accidentes. Es decir, que si por una parte el esse inhiere en la esencia como en la potencia el acto (momento aristotélico de la inmanencia del acto en la potencia), por otra parte, el esse es el principio formal del -

ser "esse habitudinem ad esse subsistens" (momento platónico de la trascendencia y la participación).-

Así como la forma configura y actúa la materia, así el esse actúa la esencia y todos los modos del ente en la realidad. Y así como la materia se constituye por relación trascendental a la forma, así los accidentes se constituyen por relación esencial a la sustancia, y, análogamente, "-unumquodque participat esse secundum habitudinem quam habet ad primum essendi principium. Res autem composita ex materia et forma non habet esse nisi per consecutionem suae formae: unde per suam formam habet habitudinem ad primum essendi principium". Es claro que para santo Tomás, así como la forma es en el orden predicamental el punto de incidencia del -- ser, análogamente, en el plano trascendental, el esse indica la apertura al principio absoluto del ser. "Videmus enim quod res materiales referuntur ad causam primam ut accipiant esse ab ea, per suam formam" (148).-

"Por tanto, en el orden predicamental santo Tomás puede aproximar la forma y el esse hasta la correspondencia inmediata, y, por tanto, hasta afirmar la intrínseca derivación del esse desde la forma; en el orden -- trascendental, en cambio, la situación se invierte, forma y esse en las creaturas se encuentran como potencia y acto realmente distintos, y la - forma existe en virtud de la participación del esse que recibe en sí misma". "El esse participado y 'caído' en la 'Diremptión' de la diferencia ontológica no es más suficiente en sí mismo: si la forma de las cosas materiales necesita de la materia como sujeto, del mismo modo - tanto más- el esse tiene necesidad de la forma, o bien del acto formal como de su - potencia": ... "el esse deviene participado y por tanto commensurado y atribuído a alguna cosa..., como 'acto' de la sustancia espíritu o cuerpo: esta 'alguna cosa', que es sujeto del esse, no es por tanto la potencia pura de la materia de Aristóteles, sino un principio determinativo del - esse, sin el cual el esse participado no podría ser tal acto, participado precisamente" (149).-

Desde la perspectiva del ser creado, la participación significa no - sólo composición en la estructura óntica, sino una real relación trascendental constitutiva del esse participado del principio absoluto de ser, puesto que todo ente participa del ser "secundum habitudinem quod habet ad primum principium essendi".-

B - Desde el punto de vista del participante, debe ser interpretada esta

relación en términos de causa eficiente, como causa absolutamente univer sal. La aporía platónica se plantea por el hecho de haber univocado la - participación; la limitación metafísica, y el consecuente inmanentismo a ristotélico está determinado intrínsecamente por la "de-finición" de la causalidad eficiente en términos de causalidad predicamental, (esto es - "secundum fieri" "Principium, a quo primo profluit motus" Phys.II.3) excluyendo de ello la causalidad eficiente trascendental (esto es."secundum esse") (150).-

Posteriormente, en el neoplatonismo helenista, el concepto de participación va a ser interpretado como "emanación", como "caída" ontológica, de modo que elimina el concepto de causalidad tanto predicamental como trascendental.En realidad, lo que elimina es la distinción entre el - plano predicamental y el plano trascendental, cayendo en un panteísmo - del cual a toda costa quiso escapar el Platón histórico. El Uno es en -- cierto modo trascendente en cuanto que está "más allá" de todo ser. La - Inteligencia, emanada del Uno está vinculada a él necesariamente, pero - ya no es más estrictamente el Uno, como el Uno no es la Inteligencia ni el Ser. "Lo Uno, por ser perfecto, superabunda, y la sobreabundancia produce algo diferente de él. La cosa así engendrada se vuelve hacia él y - es fecundada. Y volviendo su mirada hacia sí misma se convierte en Inteligencia; su fijación, en relación con lo Uno, la produce como ser, y la contemplación de sí misma como inteligencia. Y puesto que debió fijarse para poder contemplarse, deviene a la vez inteligencia y ser" (Enn. VI, 9) (151).-

Es cierto que la visión de la inteligencia determinada por lo Uno da lugar a toda realidad que merece el nombre de ser. Pero tanto el ser como la inteligencia no contienen, no están informados por lo Uno, que permanece totalmente "fuera" de ello. En realidad, la teoría plotiniana del "ex-stasis" es la afirmación de la inmanencia del alma y de la inteligencia en lo Uno; del cuerpo en el alma y del alma en la inteligencia. "El ser que procede de lo Uno no se separa de él aunque sea idéntico a él" - (V, 3, 12). "El alma no está en el mundo, pero el mundo está en ella --- pues el cuerpo no es un lugar para el alma. El alma está en la inteligencia, el cuerpo está en el alma; la inteligencia está en otro principio. Pero este otro principio no cuenta ya con nada diferente en que pueda estar; no está, pues en nada y, en este sentido, no está en ninguna parte.

¿Dónde están pués, todas las cosas? En él. No está alejado de las cosas si bien no está en ellas (V, 5, 9) (152).-

La multitud de ex-stasis está contenida en sus grados superiores y en última instancia en lo uno, como en una caja china, donde cada elemento está en el otro sin ser formalmente nada de otro. El mundo del neoplatonismo está constituído por círculos concéntricos que al mismo tiempo que se incluyen, se excluyen. Donde cada uno de los participados está incluído en el superior e inmediato participante sin tener nada de él. Esto es lo que Proclo va a tomar como base ontológica del politeísmo. Porque cada una de las emanaciones sería co-eterna con respecto a las primeras y con respecto al Uno, y existiría entre ellas una mutua interdependencia que podríamos llamar, a falta de mejor nombre, unívoca. Esta posición es la que corregirá Dionisio, diciendo que estas sustancias separadas no son co-eternas porque ellas tienen un principio absoluto en cuanto "incipientes obtinere a Deo esse perfectum et indeficiens" (Lect.II, n.50). Para Dionisio la causalidad divina es la única causalidad primera omnicomprensiva, por la cual todas las otras cosas causan: "hanc autem positionem corrigit Dionysius quantum ad hoc quod ponebant ordinatim diversas formas separatas quas dicebant deos, ut scilicet aliud esset per se bonitas et aliud per se esse et aliud per se vita. Oportet enim dicere quod omnia ista sunt essentialiter ipsa prima omnium causa a qua res participant omne huiusmodi perfectiones et sic non ponemus multos deos sed unum" (Pr. III, nn.73-74).-

Hay falta de participación formal, hay una mera verticalidad que al eliminar la causalidad como comunicación del principio que influye el ser determina la falta de comunicación y participación formal. El Uno es total y absolutamente "lo otro", ontológicamente lo "in-comunicable", y por ende desde el punto de vista semántico lo "in-efable", porque ningún concepto ni palabra lo pueden expresar. "Nosotros decimos lo que no es, pero no decimos lo que es" (οὗ μὴ λόγος, μήδε ἐπιστήμη, ὅδη καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας) (V, 5,4; 4, 1).-

De este modo inaugura formalmente Plotino la teología negativa que alcanzará su máxima expresión cristiana en el Pseudo-Dionisio, a través del cual llega a santo Tomás. "Hoc est ultimum cognitionis humanae de Deo, quod sciat se Deum nescire" (Pot. VII, 5 ad 14). Sólo que la teología negativa de santo Tomás debe ser impostada en la doctrina de la ana

logía, que encuentra su fundamento en la doctrina metafísica de la participación, en la cual se integran, junto con la doctrina del acto y la potencia, el principio de una causalidad eficiente como principio positivo que comunica participativamente su propio ser. "Primus effectus -- Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt et - supra quod fundantur"(Comp. Theol. c.68). Recordemos el principio de -- que a pesar de ser "formalissimum inter omnia:", sin embargo es"maxime communicabile" (q. De An. I ad 17). Siendo "lo más formal", es "lo más íntimo" (In II Sent. d.1. u.1. a.4), "lo más profundo" (Sum.Theol. I, 8. 1) y es justamente por esto que es el "propio efecto de Dios" (Quodl. XII, V,, 5).-

Canto Tomás parte de la verticalidad de la caída que hace que Dios permanezca trascendente al ser creado, pués rige todas las cosas "praeterquam commisceatur eis" (Sum.Theol. I,3, 8, s.c.). Esto le permite hablar en términos de "creación".-

Sin embargo, Dios, sin mezclarse, está efectivamente en cada una de las creaturas participándoles su propio ser: "Oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime" (Sum.Theol.I, 8. 1 ad 2). Volviendo a la metáfora de la luz aclara el Aquinate: "Oporter igitur Deum adhesse omnibus rebus in quantum esse habent. Esse est id quod rebus intimius est. Igitur oportet Deum in omnibus esse" (Comp. Theol. c. 130, adhuc). Pero al estar "efectivamente" se cumple en su acción el principio de que "agere autem quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, in quantum est actus, unde et omne agens agit sibi simile" (Sum. Theol. I, 115. 1. c.).-

Siendo Dios el acto puro, es el que más profundamente comunica al obrar su propia similitud. "Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem" (Sum. Theol. I, 15. 2 c.) (153).-

La causalidad eficiente implica una participación del ser de la causa en el efecto, de modo que de algún modo la misma forma sea común a - la causa y al efecto. El ser que conviene al "esse subsistens" esencialmente, inhiere constitutiva y formalmente en los seres por participación: "omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam: sicut ferrum ignitum participat igneitatem ab eo quod est ignis per essentiam suam. Ca

tersum est autem supra, quod Deus est ipsum suum esse: unde esse convenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis convenit per participationem" (Comp. Theol. c. 68 adhuc).-

La participación dice formalmente en su mismo concepto unidad y multiplicidad, subrayando el aspecto de unidad del ser. "Secundum platonicas positiones, omne quod in pluribus invenitur oportet reducere ad aliquod primum quod per suam essentiam est tale a quo alia per participationem talia dicuntur" (154). Sin un principio ontológico de unidad es imposible la multiplicidad real, así como sin un principio lógico de unidad es la multiplicidad impensable, y por ende es imposible el propio pensamiento: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (Parm. P. 3). La unidad del ser justifica la realidad misma del pensamiento. Y esta intrínseca unidad que da la participación nunca desaparece ni en el ser ni en el pensar. "Cómo podría uno ocultarse de lo que nunca tiene ocaso?" (τὸ μὴ δυνόν πότε πῶς ἂν τὶς λάθοι) (155). Si desapareciera este principio de unidad desaparecería el objeto del conocimiento y por ende el conocer mismo (156). De modo que en cada juicio, al afirmar la multiplicidad de los seres la fundamos sobre la captación de la unidad participada del ser. La multiplicidad es inseparable de la unidad. Pero, a su vez, la unidad de los seres está unida ontológicamente a la multiplicidad. De ahí que la participación trascendental implica en su concepto la causalidad trascendental del esse. Causar implica en su concepto formal dar realidad, producir un ser fuera de sí y por ende, distinguiéndolo de sí. Esto comporta en el orden absoluto la ruptura de la unidad absoluta del ser y la caída óptica en la multiplicidad de los seres. Pués, aunque la formalidad producida permanezca en el efecto "semejante" a la causa, se da en cuanto al "modo de ser" una esencial diferencia metafísica que constituye el principio de la multiplicidad y justifica metafísicamente la posibilidad de la causalidad trascendental creadora. "Cum ergo esse inveniatur in omnibus rebus commune..., secundum illud quod sunt, ad invicem distintae sunt" (Potentia. 3. 5 c.). Lo común es dividido por lo proprio o esencia (secundum illud quod sunt). La composición de esencia y esse integra en la participación el principio aristotélico "forma dat esse". La esencia determina el ser, objeto directo de la acción creadora.-

El concepto tomista de participación trascendental, implica por ende la causalidad extrínseca eficiente (y la ejemplar-final en cuanto en la

causa eficiente son causas) y la comunicación real en la estructura ontológica del ser participado. Dionisio afirma que Dios que es ser "simpliciter et incircumscriptive" (ἁπλῶς ὢν καὶ ἀπεριορίστως), y "que existe todo en sí mismo (ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι), él mismo es el ser de los existentes" (αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὖσι) (Div. Nom. cap. V, 263---264). Y canto Tomás comenta: "Sed Ipse est esse existentibus non quidem ita quod ipse Deus sit esse formale existentium, sed eo modo loquendi utitur quo platonici utebantur qui esse separatum dicebant esse existentium, in quantum compositive per participationem abstractorum participantur. Et quod causaliter sit intelligendum, apparet per hoc quod subdit quod non solum existentia sunt ex Deo, sed etiam ipsum esse existentium est ex Deo" (In De Div. C.V, n.630).-

De modo que el esse, que establece una cierta comunidad formal con el ser absoluto y los seres, está en el ser absoluto "per essentiam" y en los seres "per participationem" lo cual quiere significar "effective": "sed illud quo est formaliter, non est aliqua forma quae sit pars essentiae eius sed ipsum suum esse; ... sed id quo est et quo vivit effective est ipse Deus, qui omnibus esse et vitam influit: in rebus quidem -- compositis mediante forma, quae est pars essentiae earum, in substantiis simplicibus per totam essentiam earum" (In II Sent. d. 17, q. 1 a. 2 ad 5). No olvida el Aquinate de integrar la causalidad formal predicamental a la causalidad trascendental del ser. Dios causa effective lo que la esencia causa formaliter. Aunque la esencia que viene de Dios, como plenitud ideal de toda perfección que es participada en la creatura según los grados formales del ser (esse, vivere, intelligere), debe ser reducida a la participación efectiva, pues en última instancia toda causalidad es tal "per habitudinem" a la causa eficiente, y toda forma es tal por el esse.-

En términos de causalidad, diríamos que la causalidad predicamental se articula a la causalidad trascendental, y pasa así de la esfera de la inmanencia a la de la trascendencia donde fundada en el esse, encuentra su pleno sentido metafísico. Dios no suprime la causalidad formal intrínseca, sino que la causa, como causa la acción y el efecto de las causas segundas desde el ser.

a) "Esse naturale Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium --

est esse naturalis" (Ver. XXVII, a. 1 ad 3).-

b) Desde el punto de vista de la eficiencia "agens naturale est causa - motus, sed agens divinum dat esse totum" (I Cont. d. 7, q. I, a 1 ad 3).-

Y da el ser "non per motum" sino como potencia activa que es ella - misma acción, cuyo término es el mismo ser. De ahí que la acción creadora no es un mero proceso histórico, sino un estado metafísico. "Esse -- non potest conservari sine causa essendi, sicut nec motus sine causa movente (Sum.Theol. I. 104. 1; Comp. Theol. c. 130). Participa no el origen del ser sino el ser mismo.-

7.- Participación del obrar. Esse est propter operationem.-

Esto que sucede respecto al ser, vale también respecto al mismo o-- brar, ya que el obrar es el ser en acto segundo. "Esse est propter operationem". "En la medida en que un ente es le compete obrar" (De Unitate Intell. c.I, n. 198).-

De modo que cada ente, así como se constituye tal por relación trascendental al esse, dice también relación esencial al actuar, es decir, al estar en acto segundo: "Quinmino omnes res creatae videntur quodammodo esse frustra si propria operatione destituuntur: cum omnis res sit - propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfec--- tius; si igitur materia est propter formam, ita forma quae est actus -- primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus, et sic - operatio est finis creaturae. Sic intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habent operationem" (Sum.Theol. I, - 105. 5, c.).-

Como todo ser es "per habitudinem" al "esse subsistens", del mismo modo todo ser obra "per habitudinem" al ser cuyo obrar se identifica -- con su esse. Ser y obrar, que en Dios se identifica, en la creatura se relacionan esencialmente: "agere autem per se aliquem effectum convenit enti in actu, nam unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est: omne igitur ens actu natum est agere aliquid actu existens" (C.G. I. 16 adhuc.). El concebir un ser prescindiendo de su operación, es un producto de nuestro entendimiento "cum sit natus dividere ea quae secundum naturam conjuncta sunt" (157).-

Esto supone en el orden trascendental una más profunda vinculación entre el obrar predicamental y el acto subsistens. "Sicut forma non potest esse principium essendi, nisi aliquo priori principio praesupposi-

to; ita nec operandi, cum Deus in qualibet re operetur" (C.G. II,68).-

Así como el ser de cada cosa no puede conservarse sin la "causa essendi" y como el movimiento cesa cuando cesa la causa del movimiento, (-Sum. Theol. I, 104. 1; C.T. 130), del mismo modo la acción participada sólo es por participación de aquel que "per essentiam suam agit ut Dionysius IV c. De Div. Nom. et Avicenna probat" (In I Sent. Dist. 42, q. I a 1 ob 2).-

Los nombres de Dionisio y Avicena nos muestran el nuevo sentido que dentro de la doctrina de la participación adquirirá el principio fundante de los dos primeras vías: "Quidquid movetur ab alio movetur". Este principio ya no tendrá valor físico como en Aristóteles, sino metafísico, como participación del ser de la acción. "In omni ordine necesse est universalem causam particulari praexistere. Non particulares non agunt nisi in universalium causarum virtute" (De Subst. Sep., c. 7 n. 50). Para que desde el punto de vista del ser haya una causa eficiente "per motum" es necesario recurrir a una causa que mueva sin ser movida, que comunique directamente el ser, poniendo en acto lo que según su propia naturaleza está en potencia. Una tal causa es la causa creadora (158).-

Es importante recordar que el hablar de una tal causa, hemos cambiado de plano y que estamos tratando de un principio analógico de ser: "-- hoc igitur agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non facere sibi simile, sed dicit agens analogicum..." (Sum. Theol. I, 13. 5 ad 1).-

No es un agente extrínseco, sino por el contrario, lo más intrínseco al agente predicamental, a la acción y al efecto: "Deus est in omnibus rebus ut dans omnibus esse et operans in qualibet virtute operante" (In Sent. dist. 37 q. III, a. 3 ad 3 y ad 4). Explicitando más, dirá más tarde el Angélico: "Deus vere operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei, Deus qui operando dat esse, operatur in omnibus ut intimum agens" (In Ev. In c. 1, l. V, n. 133). Justamente, por ser una causalidad desde el ser, no sólo no anula sino que por el contrario "funda" y afirma la causalidad de la serie predicamental: "... ex quo factum est quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in agere" (De Pot. q. III, a 7 resp.).-

El artículo VII de la 3 quest. disp. De Pot., al responder a la pregunta "utrum Deus operetur in operatione naturae", va mostrando la acción -

divina según un proceso de interiorización: Dios obra todas las acciones de la naturaleza, porque le da a las cosas naturales la potencia para obrar, y porque mantiene en el ser no sólo la potencia sino la acción misma. Y no solo da el ser y la conservación de la potencia, sino también la aplicación de la potencia a la acción. Así como la causa principal mueve al instrumento y lo constituye en su formalidad de instrumento, (constituitur in actu primo per praemotionem physicam) (159), de un modo análogo Dios mueve a las creaturas para que obren. Y así como en el instrumento se requiere una acción propia, del mismo modo las causas segundas obran según su propia formalidad. Pero en esto no hay que olvidar que estamos hablando analógicamente: pues en el plano predicamental, la participación se da desde la forma, y en el plano trascendental desde el esse.-

En el primer caso se trata de una aplicación a la acción, y en el segundo caso de la causalidad universal, no sólo de la aplicación, sino del ser del agente, de su potencia y de su acción. Por eso decimos que Dios es la causa total del ser no "secundum fieri sed secundum esse".-

Justamente, la causalidad del "esse" es el fundamento metafísico de la causalidad del "agere": "Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit; esse autem est magis intimum cuiuslibet rei quam ea per quae esse determinatur; unde remanet illis rerotis, ut in Lib. De Causis Prop. I, Dicitur"). Esto implica una universalidad y totalidad absolutas de la causa primera. "Non enim virtus alicuius creaturae posset in suum effectum nisi per virtutem creatoris, a quo omnis virtus et virtutis conservatio, et ordo ad effectum; quia ut in Lib. De Causis(ib.), dicitur causalitas causae secundae finaliter est per causalitatem causae primae" (160).-

La repetida referencia a las fuentes platónicas, subraya aún exteriormente la dependencia del concepto de causa eficiente de la doctrina de la participación.-

8.- Las vías del movimiento y la Participación.-

Cuando en nuestra época moderna se plantea el problema de si las vías del movimiento prueban para la mentalidad física moderna la existencia de un primer motor, tendríamos que responder que la misma pregunta implica una falta de comprensión del contexto metafísico en el cual

vienen impostadas las cinco vías de santo Tomás.-

La mentalidad científica moderna puede sostener que "hay movimiento en el fondo último del ser material" y el filósofo natural podrá afirmar que "uno de los resultados más revolucionarios de la física actual y que refuerza precisamente la concepción metafísica de los cuerpos, estriba en el convencimiento científico de la actividad intrínseca del ser material". En este sentido "es conocida la equivalencia científica entre la energía y la materia, los paquetes ondulatorios y las partículas elementales" (161).-

Podríamos afirmar que el movimiento no sólo es inmanente al mundo, sino intrínseco a cada ser, de modo que el movimiento constituye la esencia física de los seres corporales (162).-

Esto sólo vendría a confirmar la tesis metafísica de que las creaturas serían en vano si fueran destituidas de su propia operación: "Cum - omnes res sint propter suam operationem". La razón de esto, según santo Tomás, está en que "semper enim imperfectum est propter perfectius". De modo que así como la materia es por la forma, "ita forma, quae est actus primus est propter suam operationem, quae est actus secundus et sic operatio est finis creaturae. Et sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod res ipsae res proprium habent operationem" (Sum.Theol. I, 105, 5 c.).-

Todo ser en la medida que es, está en acto y en acto segundo: "Agere autem per se alicuius effectum convenit erti in actu; nam unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est: ergo igitur ens actu natum est agere aliquid actu existens" (C.G. I, 16, adhuc).-

No es necesario recurrir al expediente de reducir, como Daniker lo hace, el principio "quidquid movetur ab alio movetur" a la contingencia para fundar en él la prueba de la existencia de Dios (163). Por el contrario, en las dos primeras vías veron el alcance metafísico que el --- principio de causalidad tiene, si está rectamente impostado en la doctrina de la participación trascendental del ser.-

CAPITULO V

DE LA PARTICIPACION A LA ANALOGIA

I.- Participación real y analogía lógica.-

"Así como el objeto formal de la vista es el color, del mismo modo el objeto formal del entendimiento es el ser" (C.C. II, 83).-

Pero el ser es participado de diversa manera por los diversos entes. Y al decir que es participado de diversa manera, estamos expresando que el ser es "per habitudinem ad unum/primum". Esta relación que desde el punto de vista metafísico la llevamos "participación" y la explicamos diciendo que todo participado dice "relación trascendental" al participante; en términos lógicos, es expresada como analogía. La originalidad metafísica de santo Tomás vuelve a manifestarse en este nuevo problema, donde aparece, desde otro ángulo, la relación y la 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 analogía.-

1.- Ubicación histórica.-

Históricamente el problema parece haber progresado de la analogía del ser y las propiedades del ser a la trascendencia del mismo. Esto encuentra su fundamento en que el conocimiento de lo sensible es el centro de nuestra vida intelectual. El mundo de las realidades trascendentales, por ejemplo la verdad y la bondad, no consta de seres inmateriales sino de propiedades abstractas, de ciertas relaciones que nuestro espíritu encuentra en los objetos sensibles y dentro del marco de su objeto formal propio. Primero descubrimos el concepto como análogo, y luego reconocemos una unidad real en una real inmanencia. Esto es descubrir la inmaterialidad positiva y real de los trascendentales, lo cual justifica a su vez, en última instancia, la predicación análoga del ser.-

El pensamiento, desde su origen, está dispuesto sobre la unidad originaria e inmanente que hace de todo ente un ser. El nivel filosófico lleva al pensamiento jónico con la pregunta por el origen de todas las cosas, que busca descubrir en la inmanencia trascendental de un ente el origen de la unidad de la multiplicidad, puesto que "de donde cada cosa toma su origen, de aquí debe ser mantenido" (Diels Frag. A. 13). Este principio ontológico inmanente a todas las cosas es lo que permite el conocimiento

de los ritmos.-

Es decir que el conocimiento busca fundar en un principio constitutivo de la unidad del ser y del conocer todas las cosas con respecto al cual las cosas son inteligibles. Así el ser se dice de muchas cosas, pero siempre respecto a un solo principio" (οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μὲν, ἀλλὰ πρὸς μίαν ἀρχήν) (164).-

La mente "non intendit" sino por una participación inmaterial del inteligible que es el ser. "Prius parit duo universalia scilicet existens - et rectum, id est intellectum. Nam mens comprehensiva est totius esse. -- Sed quia mens non fit actu intelligens nisi per participationem intelligibilis quod est ipsum existens, posuerunt platonici quod ipsum existens, quod separatum ponebant, est supra intellectum creatum primum" (165). El τὸ ὂν abraza a τὰ νοητὰ y los constituye, y constituye también al νοῦς al cual precede.-

Es importante destacar en el proceso del conocimiento la "resolutio - ad unum"; τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, ἀλλ' ὥσπερ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν (166).-

La gran novedad metafísica del Aquinate es fundar esta "resolutio" lógica, pasándola del plano del pensar al plano del ser "sciendum quod illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis est unum numero, et non solum unum ratione sicut est unum illud quod non potest aequivocum designatur. Et ideo dicit (Aristóteles) quod ens etsi dicatur multiplicitur, non tamen dicitur univoce, sed per respectum ad unum: non quidem ad unum quod sit solum ratione unum sed quod est unum sicut una quaedam natura" (167).-

Percibimos la unidad del ser dada la unidad del ser en los seres. Canta es la inmanencia fundante del ser en los entes, de tal manera que descubrimos en el ser el sentido ontológico de lo múltiple, el ser del ente. Sin embargo, no poseemos intelectualmente esta unidad; de ahí que nos formemos del mismo un concepto imperfecto como es el concepto análogo de ser. Esta unidad analógica del ser es la que funda toda posibilidad de conocimiento y del conocimiento de la multiplicidad como tal.-

Kant dice que "si no se acepta la idealidad del tiempo y el espacio" "no queda otra solución que la del Spinozismo" (168). Y acto en su sistema es cierto. Porque si no se admite una distinción y correlación entre el "modo de conocer" y el "modo de ser"; si no se admite en el orden ontológ-

pico la participación y correlativamente en el orden semántico no se admite la analogía; se pierde la unidad ontológica-gnoseológica del objeto, y ésta debe ser puesta entonces por la "facultad" considerada como principio a priori de síntesis. Esto vale para toda variación de la posición kantiana. Sea ésta ya abierta, como la de la "filosofía de las formas simbólicas", por medio de las cuales el espíritu organiza el caos de la naturaleza, y lo reduce a un "mundo" en el cual se unifican los múltiples objetos (169). Sea esta forma trascendental de pensamiento velada, como la filosofía de Heidegger para quien "con la Ex-sistenz del hombre acontece una irrupción en el todo del ente de tal modo que, recién ahora... se manifiesta como ente..." (170). Es la "estructura fundamental de la subjetividad" la que obra el principio ontológico-gnoseológico de unidad-pluralidad (ser) de los entes: "Durch diese Nennung (wird) das Seinde erst zu dem ernannt, was es ist und wird so bekannt als Seiendes" (171). La trascendencia en todo caso la cumple el sujeto: "Subjekt sein heisst, in und als Transzendez Seindes sein..." (172).-

Para santo Tomás la captación de la trascendencia del ser (que es participado en los entes), lleva a la limitación "fáctica" (en cuanto la capacidad de conocer es indefinida) y al mismo tiempo esencial del conocimiento humano, que sólo puede mirar al ser desde su propia perspectiva formal.-

La captación de la trascendencia del ser, "con respecto al cual" todos los entes son; y al mismo tiempo la captación de la propia limitación del concepto, implica la analogía del concepto y de la predicación. La aceptación del "misterio" del ser, permite, por una parte reconocer la limitación de la verdad lógica que es tal por "relación trascendental a la verdad ontológica"; y, por otra parte, descubrir que el conocimiento humano "non terminatur ad enuntiabilia sed ad rem", esto es, que el conocimiento se nutre de aquello que es ilimitado (ἄπειρον), in-efable, misterio. La captación formal del esse como trascendente a todo ser, y como lógicamente análogo (juicio metafísico), es el ápice del conocimiento humano.-

Para Heidegger el momento culmen del conocimiento humano se da en la captación de la "trascendencia" como fácticamente finita. Esto significa la aceptación de la propia limitación de "ser-en-la-no-verdad", de "ser-para-la-muerte", de la "Geworfenheit". Para decirlo de otro modo,

el retorno ágido del conocimiento se da en el reconocimiento del sentido del todo, que en el fondo es reconocer el "sin-sentido" del todo, -- porque el fundamento del mismo está dado por el Dasein como "fundamento abismal" (abgründiger Grund). "Heidegger permanece desde el mismo momento en la posición inmanentista de la filosofía moderna, esto es en un - inmanentismo gnoseológico de tipo irracional. Que el ser se oculte al - revelarse es sólo un problema del fenómeno que "es" (west) en el Dasein. Es decir, que en el fondo no es un problema ontológico sino un problema gnoseológico, pero de una gnoseología sin ser, esto es que no "participa" del "fulgor objecti". El "Ek-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) por el esse; existir es sólo un "fáctico" trascender del ente (Überstieg) que no encuentra fundamento. "El conocimiento limitado en cuanto limitado oculta (verbirgt) necesariamente al mismo tiempo (173). Todo conocimiento es inadecuado, porque no es intuición creadora. Es ilimitado, está en la no-verdad porque la trascendencia es finita (174).-

Para Santo 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).-

Al descubrir el ser que "se revela", descubrimos también la limitación de nuestra verdad lógica, es decir, descubrimos nuestra no-verdad que nos hace hablar de un conocimiento analógico. El "ser se dice de -- muchas maneras". A veces según razones formales "quae partim sunt diversae partim non diversae: diversae quidem secundum quod diversas habitudines importunt, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur; et illud dicitur 'analogice praedicare', id est, proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur". Este uno al cual "se refiere", no es necesariamente "unum ratione" como en el caso de la predicación unívoca, sino que aquí la predicación tenga algo que, aunque, desde el punto de vista de la "exactitud" del conocimiento es inferior, sin embargo, es el fundamento de todo conocer. Por eso el Aquinate dice:"Quod illud unum ad - quod diversae habitudines referuntur in analogicis, est unum numero, -

..." (175).-

Esta relación ontológica a uno primero, puede darse dentro del ámbito predicamental: las categorías "son el caso típico de la analogía de atribución" (176): hay tres modos reales de ser: uno es el más débil, porque incluye en su concepto la negación y la privación, y tal es el movimiento; otro que, sin incluir la privación, adolece de la necesidad de no ser su propio fundamento, de no "consistir" si no solo ser en otro; y finalmente el caso del ser sustancial que es en su orden el principio y fundamento de todos los otros modos de seres. "Et ad hoc sicut ad primum et principale omnia alia referuntur. Nam qualitates et quantitates dicuntur esse, in quantum insunt substantiae; motus et generationes, in quantum tendunt ad substantiam vel ad aliquid praedictorum; privationes autem et negationes, in quantum removent aliquid trium praedictorum" (177).-

Este "per respectum ad unum" puede ir más allá del ser predicamental (diríamos con Platón ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ἔτι καὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) y llevarnos al ser esencial según el principio de que "omne quod habet aliquid per participationem reducitur in id quod habet illud per essentiam..." (178).-

De este modo todo lo que se predica de Dios y de la creatura, y en primer lugar el mismo ser, "dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones" (179). "Conviene notar que la semejanza analógica, tal como se estudia en el Tratado de Dios, tiene un fundamento ontológico 'fixto'; sólo por un esfuerzo de análisis llegamos a aislar atribución y proporcionalidad. En la realidad de las cosas, la semejanza entre la creatura y el creador supone conjuntamente una participación intrínseca y una dependencia de la creatura: 'illa quae sunt a Deo assimilantur ei in quantum sunt entia' (Sum.Theol. I, 4, 3); "res creatae naturae divinae aliquomodo assimilantur prout a primo ente sunt entia..." (De Pot. q. 3 a 4 ad 9)" (180).-

Para Heidegger, como para santo Tomás, en el tomar conciencia del ser se da el momento culminante del filosofar, sólo que el modo de tomar conciencia del ser es en ambos totalmente opuesto.-

Para Heidegger "la resolución" es el momento culminante del Dasein en su "Da" y, como tal, es el momento culminante de la verdad. "Cuando la resolución (Entschlossenheit) anticipando la posibilidad de la muer-

te ha alcanzado (eingeholt) en su poder-ser (Seinkönnen) la posibilidad de la muerte ya no puede la propia existencia del Dasein ser sobrepasada por nada". Por eso "resuelto es el Dasein en su en cada caso fáctico 'poder-ser'..." (181).-

En la "résolución", el Dasein reconoce la no-verdad como el sello de la negatividad de su propia trascendencia. Se resigna a la finitud que es inmanencia, y así se completa a sí mismo en su auténtico "poder ser".-

Hacer manifiesto y hacer-no-manifiesto son simultáneamente y correlativos, porque el Dasein mismo trae su propio "no" dentro de la profundidad de su "poder-ser" (Seinkönnen): "el Dasein, puesto que es esencialmente decadente, está según la constitución de su ser, en la no-verdad". Más directamente, "el Dasein está en la falsedad" porque a él le corresponde por esencia el "ser cerrado" (Verschlossen, tiene sentido negativo) y oculto. "Pero sólo en cuanto el Dasein está abierto, es cerrado; y en tanto que con el Dasein son descubiertos ya en cada caso entes intramundanos, son al mismo tiempo encubiertos y desfigurados en cuanto posibles encontradizos (Begegnendes) dentro del mundo" (180). Previamente, está en la falsedad, porque la trascendencia es finita, lo cual es en el fondo aceptar la "aequivocatio" absoluta del ser.-

En santo Tomás, de un modo semejante, se alcanza en el juicio negativo-positivo el punto álgido del conocimiento humano. El reconocimiento y elaboración del concepto análogo supone ya haber alcanzado el conocimiento del objeto de la metafísica. Se canta al ser como análogo, esto es, como limitado en su ser (participado) y en su concepto (análogo); se canta al ser como referido, tanto en el orden ontológico como en el lógico, a un primero (per respectum ad unum), por orden (habitudinem) al cual, todo ente es denominado ser. En el objeto de la metafísica canta 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 "ad unum primum" que está más allá del ser y del conocer. El juicio le descubre lo que al mismo tiempo le encubre. Sin embargo, el propio conocer es tal por "participación" real de aquello que realmente lo trasciende.-

2.- La Relación trascendental.-

"Al haber hablado de "per habitudinem", "per respectum", "in ordine", y haber traducido esto varias veces como "relación trascendental", nos - obliga a hacer un excursus hacia la "relatio transcendentalis".-

A - A.Krempel publicó un extenso estudio histórico-sistemático sobre la relación trascendental, donde fundamentalmente trata de demostrar el carácter anti-tomista de la "relación trascendental", partiendo del argumento histórico de la derivación probable de esta fórmula de una fuente escotista.

"Pero es bien evidente que el escotista Tartaretus cuando se sirve - de expresiones tales como 'relatio aptitudinalis', 'relatio non distincta sue fundamento', 'relatio transcendens', no expresa la misma cosa que Juan de santo Tomás cuando el último se sirve de la expresión semejante 'relatio transcendentalis' (183).-

B - Es cierto que santo Tomás no usó la fórmula 'relatio transcendentalis'; pero, no es menos cierto que esta fórmula se ajusta perfectamente al modo de pensar del Angélico, para expresar el 'orden a' otro en el plano - ontológico constitutivo. En la Q.VII a. 11 del De Pot., afirma en primer lugar el Angélico que la relación de lo conocido, como objeto, al conocimiento "est relatio rationis tantum". Pero al responder al problema de si estas relaciones son "cassa et vana" porque no significan en Dios ninguna relación real, responde diciendo que "in huiusmodi relationibus aliquid respondet ex parte rei, sc. relatio creaturae ad Deum. Sicut etiam scibile dicitur relative, non quia ipse referatur ad scientiam, sed quia scientia referatur ad ipsum, ut habetur in V Metaph. (Com. 20), ita Deus dicitur relative, quia creaturae referuntur ad ipsum" (ad 1).-

Con toda claridad habla también de la relatividad real de la potencia con respecto al acto y al objeto: "potentia enim, secundum hoc ipsum quod est importat habitudinem quandam ad actum: est enim principium quoddam agendi vel patiendi: unde oportet, quod actus ponatur in definitione potentiarum. Et sic se habet circa ordinem actus et potentiae, et actibus adhuc sunt priora opposita, id est objecta" (184).-

La realidad de esta ordenación la expresa con claridad el Aquinate - en S. Th. I. 77. 3, especialmente cuando en forma concisa expresa: "Objectum autem licet sit extrinsecum aut tamen principium et finis actionis". De donde se sigue la realidad de la especificación extrínseca (determinatur ad speciem per illud quod est... extrinsecum), que se pone en

duda en la primera objeción.-

C - Es cierto que es difícil adoptar una fórmula inventada en otro sistema filosófico, puesto que significa un trasplante vital. Sin embargo, lo que han hecho Juan de Santo Tomás, Cayetano, y Dominique de Flandres, es utilizar una fórmula falsa en un clima filosófico totalmente diverso, pero con un significado también absolutamente diverso.-

Los sostenedores de la relación trascendental no identifican como -- quiere Krempel ser absoluto y ser relativo (cuius totum esse est ad aliud se habere).-

Cayetano insiste en afirmar que la relación trascendental no pertenece al género de la relación (In De Ente et Essentia commentaria, cap. -- VII, q.XVI ed. Pariotti, 1934 n. 136, p.[illegible]).-

Juan de Santo Tomás no trata de la relación trascendental para hablar de la relación o para explicar el concepto mismo de relación. Es a propósito de la doctrina del acto y de la potencia y de sus mutuas relaciones, que él utiliza la "relación trascendental" para explicitar el orden esencial que existe entre las modalidades y entre los elementos constitutivos del ser. No se trata de oponer relación trascendental y predicamental como si fueran dos tipos de relaciones. Por ello, al tratarse de explicitar en fórmulas más precisas el misterio de la Trinidad, se descarta la "relatio trascendentalis", porque en su mismo concepto de "relatio" implica ya "ser dependiente de", es decir ser imperfecto "et ab alio"..."- Quapropter relatio secundum dici in hoc perpetuo distinguitur a relatione secundum esse (la predicamental) ex Divo Thoma, quod principale significatum relationis secundum dici non est relatio, sed aliquid aliud, ad quod sequitur relatio. Quando autem principale significatum alicuius est relatio ipsa et non aliquid absolutum, tunc est relatio secundum esse, - ut constat ex 1. p. q. 13. a. 7. et in I disp. 30 q. 1. a. 2. "Ex quo enim constat, quod relatio trascendentalis, quae non est alia a relatione secundum dici, non importat ex principali significato relationem, sed aliquid absolutum, ad quod sequitur vel sequi potest aliqua relatio. Nam si absolutum non importat, trascendentalis non erit, i.e. vacans per diversa praedicamenta, sed ad unum praedicamentum tantum spectavit". Sigue luego diciendo que la relación trascendental no es, como el accidente, una forma que posteriormente adviene al sujeto o cosa absoluta, sino que es algo propio y exhibido en la cosa absoluta, connotando con todo algo

ortenion "a quo pendet vel circa quod versatur ut materia ad formam, creatura ad Deum" y de este modo coincide con la relación "secundum dici". Por esta razón, prosigue Juan de Santo Tomás, falsamente (mala) es dividida la relación en trascendental y predicamental, "cum transcendentalis sit in ipsa entitate absoluta nec ab eius differat, et sic non sit totum suum esse ad aliud, quod requiritur ad relationem secundum esse" (185).-

Los tomistas que en nuestros días hablan de la relación trascendental afirman que no constituye "quantam rationem essendi quae sit ab absoluto distincta. Involvitur enim in formali ratione cuiuslibet entis incompleti, quod ipsa sua impletione comprincipium suum exigit et appellat. - Convenienter ergo ordo seu relatio huiusmodi dicitur transcendentalis --- quia trascendit omnes categorias et per omnia genera vagatur" (186).-

Es esta por tanto una relación constitutiva de todo ser limitado y - por ende ontológicamente imperfecto. De ahí que no pueda aplicarse para hablar de las relaciones trinitarias. Es trascendental porque constituye todo ser, es, por ende, inmanente al ser absoluto mismo, el cual en su - misma esencia limitada dice relación a algo distinto de Él. Es trascendental, porque se da en todas las categorías en los diversos grados en que la potencia dice relación al acto. El ser potencial, el ser creado, dice relación al acto puro; el accidente es por relación a la substancia; la potencia activa, dice respecto al acto y al objeto. "Relatio transcendentalis (seu secundum dici) est ordo in essentia rei inclusus ut anima dicit trascendentalem ordinem ad corpus, materia ad formam, essentia ad esse, accidens ad subjectum, scientia ad objectum, etc., non hae res ad illa ex sua essentia ordinantur; sic relatio trascendentalis remanet peremptis eius terminis, proinde anima separata remanet individuata per relationem ad corpus regenerandum" (187).-

3.- La Analogía y el objeto de la metafísica.-

Lo que en el orden del ser se llama relación trascendental, se traduce en el orden lógico por la analogía: "... sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum sed analogum, quod - est ens". (188).-

A - Para ubicar el tema de la analogía, debemos preguntarnos nuevamente, pero en otro aspecto, por el objeto de la metafísica. Este problema aparentemente simple y que pareciera ser naturalmente el punto de partida de la investigación metafísica, es no sólo el punto neurálgico de esta disciplina -

filosófico, sino al mismo tiempo el término de la especulación metafísica, que abre la perspectiva hacia los problemas posteriores. De ahí la necesidad de "retrotraernos" (Wiederholung) a la pregunta original para emprender de nuevo el camino del ser.-

Aristóteles marcó el camino hacia el objeto al decir que la metafísica es "la ciencia del ser en cuanto ser y de lo que le pertenece por ser tal", y al explicar que "el acto se dice de muchos modos pero siempre respecto a uno". Sin embargo, no logró asir plenamente el objeto que vislumbró, y consiguientemente le quedó vedado el recorrer en plenitud el camino del ser hasta lograr "fundarlo" metafísicamente. De ahí que en realidad la metafísica del Estagirita carezca de una teología, a pesar de enunciar el conocimiento de Dios como la suprema aspiración del conocimiento humano.-

Era necesario que la inteligencia se sumergiera "vehementius et profundius" en el misterio del ser para desbrozar el camino y lanzarnos a la aventura metafísica del ser trascendente alcanzado con la tenue luz intelectual del concepto análogo. El acto de ser (esse), objeto de la reflexión teorética, no es objeto de la abstracción formal ni de la abstracción total, sino que es un objeto alcanzado más allá de las abstracciónes realizadas en la "simple aprehensión". Para lograr el objeto de la metafísica hay que situarse en la abstracción intensiva que el Aquinate llama "Separatio". Esta es quizás la perspectiva metafísica que no tanto distingue, cuanto prolonga la especulación aristotélica en la metafísica de santo Tomás, por medio de una "superación" (Aufhebung) que le permite hablar del ser análogo pero en un plano diverso.-

La doctrina tomista de la abstracción es sustancialmente compleja y análoga. No se trata de repetir la misma operación en tres modos diversos, para lograr otros tres objetos formales "quo" diversos que iluminen otros tantos objetos (quod) distintos.-

Hay tres momentos en nuestra vida intelectual. Dos de ellos se desarrollan en el ámbito de la primera operación de la mente: son las dos formas de aislamiento nocional que denominamos abstracción formal y abstracción total. Ellos, a la vez que se fundamentan en el célebre paralelismo tomista, nos dicen que la objetividad de la inteligencia está garantizada por la complejidad del real sensible y por la independencia, en el plano intelectual, de los principios abstractos. "Et ita sunt duae

abstractione intellectus: una quae respondet unioni formae et materiae - vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili; alia quae respondet unioni totius et partis, et huic correspondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in qua consideratur absoluta natura, secundum suam rationem ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei sed sunt partes accidentales"(190).-

Ambas "abstracciones" concuerdan en que van en busca de "un modo de ser", de una esencia, de lo que hace que un ser sea tal ser, ya que ambas se mueven en el area barrida por la simple aprehensión, corresponden "actui, quo intellectus aliquam essentiam cognoscit, quin quiddam affirmet vel neget". Difieren con todo substancialmente en el modo de objetivar. En la abstracción total el entendimiento se comporta de un modo negativo vale decir, mira los aspectos esenciales de la realidad, sin tener en cuenta los caracteres individuales de la misma: prescinde de aquellos caracteres que pertenecen al quinto predicable, y que solo existencialmente están vinculados con la esencia, de modo que ésta resulta perfectamente inteligible sin aquellos. Esta operación nos entrega un ser - real abstracto: "Consideratur natura lapidis vel cuiuscumque alterius -- quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae". En cambio, en la abstracción formal, el proceso a desarrollarse es más complejo, puesto que no obramos "negativamente", sino que el entendimiento procede "-- privative" y por ende prescinde de aquello que "per se" está unido a la noción formal de lo que se abstrae. "Prescindir" de aquello que está formalmente vinculado a la noción, he aquí el "cardo quaestionis". Porque - aunque aparentemente el proceso es el mismo, (en un caso separa la sustancia de la cantidad concreta, en otro la cantidad de la sustancia), es decir, aunque aparentemente sólo se dé una inversión de factores, el proceso es esencialmente distinto y sólo se relacionan analógicamente: el - objeto de las matemáticas depende de la materia "secundum esse et non secundum intellectum". Un círculo de hierro, es un accidente con respecto a la forma de círculo (191).-

Nos resta ahora plantear la cuestión del objeto de la metafísica que es el centro de nuestro interés. ¿Qué diferencia existe entre el objeto del "físico" y el del "metafísico"? ¿Será sólo un problema de extensión, o acaso de diversa formalidad? No. Los objetos del metafísico se comparan con los del físico "ut formalia ad materialia". Más aún, no existe -

entre las diversas formas de abstracción, diferenciadas en razón de la generalidad o del grado. La división es de tipo analógico. De modo que son independientes entre sí y sólo se vinculan en razón del sujeto que las posee. Existe por tanto una heterogeneidad esencial entre cada uno de los tres grados.-

La razón formal de la distinción del objeto del metafísico radica en la misma esencia del acto de captación de dicho objeto, que, por ser tal acto, no sólo nos pone ante conceptos de seres reales, sino que nos arroja hacia la realidad misma. El trascendental, no sólo es trascendental en cuanto concepto (no se deja encerrar en categorías), sino también en el objeto del concepto; pues el acto del metafísico que es "la separatio", es un juicio de realidad.-

El ser es la primera noción lógica y psicológica cuya inmanencia y trascendencia (conjuntamente captadas) marcan y estructuran todos nuestros pensamiento. Este ser pasa a ser objeto de la metafísica cuando por "la reflexión metafísica" (judicium-separatio) explicitamos su trascendencia e inmanencia, reconocemos en él estos dos datos simultáneos, y los asumimos no como formas a priori del "pensar" sino como cualidades esenciales del ser que es el constitutivo formal del objeto de la inteligencia, puesto que el objeto especificante de la inteligencia en cuanto tal es el ser. Ser y conocer son correlativos, sin ser no hay inteligencia. Conocer es un estado del ser. Diríamos con Parménides que "percibir (noein) es lo mismo que percibir el ser".-

De este modo, fundada en la doble operación del espíritu humano, que por dos caminos distintos "diversimode attingit" la misma realidad (ya como esencia ya como esse), y afirmándose en la complejidad de lo material sensible (substantia-accidente y materia-forma), la abstracción teorética queda garantida por la realidad misma, y se ajusta a ella, estableciéndose así un auténtico paralelismo o mejor una auténtica relación entre ser y pensar. La vía cognoscitiva de la "separatio" abre en la filosofía un nuevo e inexplorado camino y sitúa la metafísica, no ya en el plano de lo esencial abstracto, sino en la misma realidad indicada por el "esse rei" , alcanzada por la operación que "componе y divide": "hac operatione, intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae secundum res separata;..." (In Boetii. De Trini. V, 3c.).-

Este paso gnoseológico de la "separatio" metafísica, nos sustrae del

celismo del "ficicismo" que corremos con Aristóteles, y nos abre las puertas para fundar el ser en el "esse subsistens". Si el ser no fuera - sino un dato "analógico" común y predicable diversimode de muchos y diversos entes, entonces, como el ser que conocemos inmediatamente, (el -- ser objeto formal propio de nuestro entendimiento), es un ser material, aplicaríamos a los seres inmateriales un concepto carente esencial y formalmente de materialidad. Más aún, caeríamos lógicamente en un agnosticismo metafísico (semejante al de Kant) al querer significar desde la esencia del ser material, un ser que lo trasciende absolutamente, porque - este no sería por definición, no un primero de serie sino un "ἐπέκεινα τῆς οὐσίας". En cambio, desde el ser que nos libra el juicio negativo, podemos dar un paso hacia el límite: el juicio negativo declara la independencia que el ser tiene respecto de la materia. Sin esta independencia - no podríamos justificar ni siquiera la serie material de seres, y al no poder justificar el ser material, nuestro conocimiento se declararía inconsistente y en el fondo imposible.-

B - Hemos hablado anteriormente de dos tipos de participación real: una trascendental y otra predicamental. Si bien es cierto que en el orden ontológico, la participación primera es la trascendental, es decir la que expresa la relación entre el uno absoluto y los múltiples entes que por respecto a él son constituídos como seres, con todo en el orden gnoseológico, la primera participación que conocemos es la que se da en el orden -- predicamental. Hemos visto como género y especie e individuo, pueden ser entendidos según dos aspectos complementarios: "Todos los animales son igualmente (aequaliter) animales; pero no son animales iguales (aequalia), sino que un animal es más perfecto que otro". Hay un aspecto lógico, abstracto, que indica la comunicación a muchos de un concepto abstracto, y esta comunicación se da en igualdad. Hay un aspecto ontológico, en el -- cual se marca la participación como "partem accipere", puesto que ninguno de los participantes agota ontológicamente la perfección de la especie: "Natura speciei ad hoc multiplicatur in pluribus individuis quia -- non potest totam perfectionem habere in uno, ex quo individuum est corruptibile, et species incorruptibilis" (192). Aquí se da la desigualdad real en la participación, porque se cumple el principio metafísico de que lo que se recibe, se recibe al modo del recipiente. Para cada individuo corresponde en la mente divina, para decir así, una idea. Pero lo prime-

ro que mira la idea divina es el grado de perfección específica. Hay una participación de la "intentio naturae", que es algo real. El ser del individuo es "más o menos" perfecto, según en su realización concreta se acerque al ser específico expresado por la idea divina. Nuestras ideas abstractas, tienen valor ontológico, en cuanto indican los cuadros reales del plan divino. En el orden real, al relacionarse cada individuo con la idea divina de su orden específico, dice una relativa intensidad de participación, de realización, que no aparece ni se declara en la forma abstracta. De este modo se da, ya en el orden predicamental, una verdadera participación real, puesto que cada individuo realiza sólo determinadas virtualidades predicamentales abstractamente captadas por nosotros en el género y la especie. El metafísico siempre mira desde el ser en cuanto ser las diversas participaciones. Pero encuentra que no sólo se da participación del ser trascendental, sino también (tanto en el orden dinámico como en el estático) participación del ser real particularizado. Esta participación, que no es una "derivatio formalis" como la del accidente, es sin embargo una participación del orden real de la creación, de lo que el Aquinate llama "intentio naturae", "ordo totius". Este orden es un orden real, luego sujeto a una participación real. No se trata de participar de las ideas divinas en cuanto objetivamente subsisten en la mente del Creador. Se trata de una participación de la idea divina objetivada y proyectada en la creación. Cada individuo al participar de su ser participa realmente de una determinada ordenación.-

Dentro de la participación predicamental, hemos visto, cómo los accidentes "resultan" formalmente de la sustancia participando realmente del ser de la misma: "alia vero dicuntur entia per quia ipsa habeant secundum se aliquam quidditatem, quasi secundum se entia, cum non ita dicant absolute quid: se ea quod sunt talis entis" (193).-

En el orden absoluto del ser, todo es por una derivación dinámica del ser en los seres. De ahí que si todo se ordena hacia Dios, es porque en el ser divino todos los seres encuentran consistencia, y son en la medida de su cercanía ontológica a Dios.-

Según este orden real los nombres "quantum ad rem significatam pertinent, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis: quia a Deo perfectiones in creaturas manant" (Sum. Theol. I 13, 6 c.).-

II.- La Analogía como traducción lógica de la Participación.-

Pasemos así de la participación a la traducción lógica de la misma

que es la analogía. El problema de la atribución es correlativo al problema del ser y al participar del mismo. A diversos tipos de participación real, corresponde un diverso tipo de atribución metafísica. Podemos adelantar el enunciado de esta correspondencia:

a) A la participación predicamental, según la cual cada uno de los individuos participa de la especie, corresponde un tipo de analogía que la tradición tomista llamó "inaequalitatis" y que el Aquinate llamó "secundum esse et non secundum intentionem", para decir que tiene más valor en el orden del ser que en el orden de la predicación.-

b) A la participación del ser por derivación formal corresponde una analogía de atribución, que por indicar una determinada distancia entre el participante y el participado, vamos a llamarla analogía de atribución intrínseca de proporción.-

c) Finalmente, a la participación que en su concepto formal implica una "diremptio" absoluta, pues significa la derivación causal del ser puro al ser participado, puesto que indica una infinita distancia entre el ser de Dios y el ser de la creatura, corresponde una atribución intrínseca según una proporcionalidad. La"diremptio" dentro de una misma ratio, implica una tensión entre semejanza y desemejanza ("Similitudo et dissimilitudo simul" C.G.I.29) que no es como en Hegel de naturaleza "dialéctia", porque los términos no son contradictorios sino contrarios, dentro de una semejanza de orden superior.-

Para poder escapar de la improvilidad de la "univocatio", Hegel introduce la contradicción en la constitución misma de las cosas: "Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend, und zwar in dem Sinne, dass dieser Satz... die Wahrheit und das Wesen der Dinge ausdrücke" (W.Logik,II.s. 58).-

Santo Tomás funda la analogía sobre el principio de la semejanza-desemejanza, que en su concepto implica contrariedad, no contradicción: "Eadem similia sunt Deo et dissimilia: illud secundum contingentem imitationem; hoc autem secundum quod causata minus habent a causa" (S.Th. I-II. 113.2.c.). La causalidad dice participar de la "ratio" en grado inferior, dice semejanza-desemejanza, dice multiplicidad. En el orden ontológico, ni el ser absoluto excluye los seres, ni los seres excluyen el ser.-

1.- La Analogía de desigualdad.-

A) Ataquemos el problema desde la postergada "analogia inaequalitatis",

de tanto valor para el sentido del concreto en la metafísica tomista, - de tanta importancia para el individualismo tomista,

y que, por otra parte, curiosamente, nos marca en su ascensión el camino hacia "la aequivocatio", o mejor hacia la "analogía proporcionalitatis", que es el único camino con que -- cuenta la predicabilidad para llegar al ser de Dios.-

a) "Ea quorum nomen idem, ratio eadem secundum intentionem diversa se-- cundum rem" (194), así la describió santo Tomás; y Cayetano la denominó "analogia inaequalitatis" y la definió diciendo "analoga secundum inaequalitatem vocantur quorum nomen est commune, et ratio secundum illud - nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata" (195)? ¿Estamos ante una verdadera analogía? Ya Aristóteles indicó que el género contiene muchos individuos "οὐκ ἓν τι" (196). Sin embargo, "este tipo de análogos son llamados por el lógico unívocos", pues al considerar sólo las intenciones se encuentra con una "ratio eadem", que unívocamente se predica de muchos.-

El ojo del metafísico, con todo, penetra las naturalezas desde el - ser y descubre en la univocidad lógica una diversa participación de la misma razón formal, lo cual denuncia una oculta"aequivocatio".-

¿Participación diversa sólo en el orden trascendental o también en - el orden predicamental?. Es decir ¿la participación diversa sólo se da en el orden del ser o también el orden de las razones formales?.-

Abordemos la cuestión desde el orden trascendental donde quizás sea más fácil descubrir la "desigualdad de la participación" de una razón - formal común y por ende la oculta "aequivocatio": ἀλλὰ παρὰ τοῦτο λανθάνει πολλά (ibidem).-

Desde el punto de vista del ser, el problema de la "analogía inequalitatis" nos ubica en el ámbito de la verdad trascendental y su relativa aprehensión por nuestro entendimiento. Damos así con una analogía que fundamenta gnoseológica y metafísicamente el individualismo tomista. -- Funda enta gnoseológicamente el sentido ontológico del concreto, porque tomamos conciencia de que nuestro conocimiento es esencialmente abstracto y esquemático. Por ende, no sólo no agota la realidad, sino que capta una parte muy pequeña de la misma. Por eso santo Tomás, siguiendo a Aristóteles coloca de buen grado puntos suspensivos después de cada definición. Nuestros esquemas lógicos captan la realidad inagotable.-

Metafísicamente debemos afirmar que el "magis et minus" es una consecuencia lógica del concepto del ser participado. Donde hay multiplicidad de seres, se da necesariamente un "magis et minus" esto es desigualdad ontológica, aunque esta desigualdad se vea envuelta lógicamente con conceptos unívocos: "magis et minus dicuntur de diversis secundum quod apprehenditur diversimode aliquid quod maxime est". La participación trascendental no penetra directamente en el órbito de las razones formales, y, por ende, queda un tanto al margen de la esencia. Sin embargo, la definición de la "analogía de desigualdad" que proviene de Cayetano, nos llama poderosamente la atención: "quorum nomen commune est et ratio significata per nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata". ¿A qué se refiere este inaequaliter? La fórmula indica que a la ratio communis. -- ¿No rompería esto la univocidad?.-

Procuremos dilucidar sucintamente el problema precisando sus términos exactos y determinando en qué sentido se da una desigualdad en la participación de una "ratio communis",-

Esta "analogía de la desigualdad" se deriva inmediatamente de la participación predicamental. ¿Qué significa esto metafísicamente? Significa que así como la diversa participación del ser uno absoluto impone una diversidad real (de grados de perfección ontológica) que en muchos casos pasa inadvertida a nuestro modo de conocer y predicar; del mismo modo en el plano más humilde de la unidad relativa de los predicamentos, se da una participación real, y por tanto una diversidad real de grado en la -- participación de la razones formales, que aunque desconocida para el lógico, no puede pasar inadvertida al metafísico.-

De modo que todo hombre sustancialmente es una versión diversa de la naturaleza humana (197): "Cuius ratio est, quia cum in re sint duo considerare: sc. naturam vel quidditatem rei et esse suum, oportet quod in -- omnibus univocis, sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse quia unumquodque esse non est nisi in una re; unde habitus humanitatis non est secundum idem in duobus hominibus: et ideo quandocumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire propter quod etiam ens non univoce praedicatur" (In I Sent. d.35. q.I 88 a.1 ad 1).-

No se trata de prestarle a Dios nuestros cuadros lógicos, sino que -- se trata de ver, cómo nuestros cuadros lógicos apuntan a una verdad metafísica. Poniéndonos en el ámbito de visualización del metafísico, pode--

mos ver cómo no solo los animales no son igualmente animales, así como - todos los hombres no son igualmente hombres, porque no participan igualmente ni del ser trascendental ni del ser predicamental.-

El orden del conocimiento corresponde al orden ser, y el orden del - predicar al orden del conocer. Nuestro conocimiento, al ir penetrando la diversa participación del ser va paulatinamente saliendo del plano de la univocidad y se va internando en el reino de la analogía, donde paulatinamente al disminuir la identidad formal aumenta la "aequivocatio".-

Hasta aquí sólo hemos visto un tipo de predicación que mirada por el lógico, no sale del orden de la univocidad. Pero hemos descubierto lo que podemos llamar una analogía real en una univocidad lógica, en cuanto el entendimiento pone límites a lo que en un primer momento puede aparecer como unidad absoluta. El inmenso valor de la "analogía inaequalitatis" en la solución de los problemas del individualismo tomista aumenta con - la importancia que cobra en la clasificación de las ciencias, y en general en una visión metafísica ordenada de la multiplicidad de los seres.-
b) La "analogía de desigualdad" recorre todos los predicamentos y penetra en cada uno de ellos ponderando la relatividad de la unidad formal - de nuestros conceptos. La "desigualdad" real aumenta a medida que ascendemos por el árbol de Porfirio. Diversos individuos participan diversamente de una misma especie: solo hay diferencias de grados; pero cada individuo realiza en grado diverso todas las posibilidades formales de la especie. No sucede lo mismo si ascendemos un poco más y nos ubicamos en la participación del género por parte de las diversas especies: Ide qué manera diversa participan de "animal" el hombre, el caballo y la oveja. Y así, gradualmente, al ascender hacia lo más genérico aumenta la analogía real, hasta alcanzar el género de sustancia. Aquí la "inaequalitas" alcanza su punto álgido y se transforma en una quasi analogía lógica.-

Abordemos este caso en tres momentos capitales: igual género lógico y distinto género físico; el mismo concepto de sustancia participado por seres diversos en la escala ontológica; el concepto de sustancia participado por un ser material y un ser inmaterial.-

1' Hay un caso especial en el cual vemos que al mismo género lógico corresponde un diverso género físico. Quizá la cuestión esté desde el punto de vista de partida ocasional superada por la concepción física moderna; se trata de la distinción de la materia de los cuerpos celestes (in-

corruptible) y de la materia de los cuerpos sub-lunares, constituidos -- por la materia corruptible. (198). De cualquier modo, este caso nos da - la pauta de lo que significaba para el Aquinate la identidad lógica, y - cuanto le debía la unidad del concepto unívoco al proceso psicológico de la abstracción. Género físico es para santo Tomás, aquel que involucra - identidad de materia, de tal modo que un ente pueda ser engendrado por - otro. De aquí que concluya el Angélico diciendo: "Et similiter corpora - coelestia et inferiora dicuntur diversa genere, in quantum non habent materiam communem" (199). Queda abierta la posibilidad de que el género lógico no corresponda al género físico. Claro caso de la "analogía inaequalitatis".-

2' Veyamos a un caso más concreto: el caso del "género" sustancia participado por un hombre, un animal, una planta y un mineral.-

El logicismo, a que somos tan proclives y la falacia patética, que - con tanta facilidad nos impulsa a proyectar nuestro esquema psicológico en los otros seres, frecuentemente nos ponen en un brete, del cual luego nos es difícil salir. Gran ayuda ha prestado la física moderna al descubrirle a la filosofía cuán precariamente el ser material "subsiste". "-- Los científicos actuales no conceden escesiva importancia a la individualidad de las cosas materiales y no les importaría demasiado negarla. En rigor, lo auténticamente individual es la persona, la sustancia espiritual ... Un individuo que se puede dividir resultando luego dos individuos -- de la misma naturaleza, no es propiamente un individuo" (200).-

No se trata de destruir la sustancia material para afirmar con los - científicos "que las realidades físico-matemáticas no son sustanciales". Esto arrastra a Paniker a postular una naturaleza (Physis) sin sustancias. Aquí nuevamente el devenir y la multiplicidad se apoderan de tal manera de la realidad que hacen desaparecer el ser, y, consecuentemente, el "-- mundo" se transforma como en el neo-kantismo en una "función" del pensamiento, a pesar de los gestos y la actitud realista del autor (201).-

Tampoco se trata de un gesto apresurado que borre la univocidad del concepto de sustancia reduciéndola a una mera analogía (202).-

El concepto de sustancia es primariamente desde el punto de vista lógico un concepto unívoco, que dice "sub-sistir" (ὑποκείμενον) permaneciendo siempre "lo mismo" (κατὰ τὸ αὐτό), bajo el continuo devenir de los - "seres del ser" que son los seres por accidente (κατὰ συμβεβηκός). La -

realidad alcanzada por el concepto de sustancia, deberemos afirmarla, si queremos salvar por una parte la relación de nuestro conocimiento con la realidad entológica, y por otra parte, fundamentar nuestro pensamiento en una unidad que nos haga superar la "irracionalidad" de la multiplicidad pura, sin recurrir al oscuro trascendental del funcionamiento eleático del pensamiento, tal como lo hace Meyerson (203). En todo los órdenes el "subsistir" en la mismidad, es el meollo de la sustancia y lo que permite definirla como ser "por se".-

Sin un sujeto que subsiste, es imposible el movimiento y es imposible en todos los órdenes, la multiplicidad. "El ser material, en cuanto ser, "es en primer lugar y ante todo sustancia y esta categoría es anterior a cualquier otra; es requerida en virtud del principio de no contradicción, para que el ser sea verdaderamente idéntico a sí mismo, y permanezca siendo lo que y debe ser. "Si no fuera sustancia, el ser no sería ya ser, porque ya no sería para sí, y este carácter, que le es propio, ya no estaría justificado" (204).-

Sin embargo, este subsistir (καθ' αὐτό) se realiza de modo esencialmente diferente en los diversos seres del mundo material objeto de nuestra experiencia. Sería caer en un lógicismo simplista, el aceptar la univocidad lógica como identidad formal absoluta en la realidad, el creer que un concepto como el de sustancia conserve para sus inferiores una identidad del mismo grado que la del concepto de especie ínfima para con los individuos de la especie.-

Aquí encontramos una real desigualdad contenida en una univocidad lógica: "Ratio eadem secundum intentionem, diversa secundum rem".-

3' Demos un paso más y veremos cómo la analogía penetra ya abiertamente el campo lógico. El concepto de sustancia, primeramente unívoco desde el punto de vista lógico, puede ser "purificado" (separado) de sus connotaciones de materialidad para aplicarlos a realidades espirituales (como nuestra propia alma y los ángeles) y aún pueden ser "separados" del concepto de sustancia las limitaciones para quedarnos solamente con el núcleo entológico que dice "ser καθ' αὐτό", ser siempre lo mismo (τὸ τί ἦν εἶναι: οὐσία) para predicarlo análogamente de Dios y de la creatura.-

Del ángel predicamos el concepto de sustancia, cuya definición es "Quod substat et subsistit". Sólo que le agregamos un nuevo elemento, "immaterialiter", el cual no es una determinación específica, sino que es u

na modificación del mismo concepto del subsistir. Parecería lo más normal: a sustancia le agregamos inmaterial, y tenemos ángel, le agregamos gabrielidad y tenemos Gabriel. Todo marcharía perfectamente en el órden lógico si no surgiera una dificultad: ¿cuál es el elemento indeterminado que responde al género? Puesto que género "a materia sumitur". En realidad, no tenemos género. "In rebus immaterialibus non est aliud determinans et aliud determinatum... Et ideo genus et differentia non accipiuntur secundum aliud et aliud", sino que "differunt secundum considerationem nostram. In quantum intellectus noster considerat illas res ut indeterminate, recipitur in eis ratio generis, in quantum vero considerat ut determinate, accipitur ratio differentiae" (Sum.Theol. I. 50. 2 ad 1). Es decir, que no estamos ante un verdadero género porque el principio unificador es distinto para los seres materiales y para los inmateriales, a saber: la materia primera y el acceso al acto primero y causa incausada respectivamente. El género abandona aquí su característica unívoca y pasa a ser un concepto analógico purificado por el juicio metafísico, que ve en el ser material, la exigencia de un ser que está más allá de la materia. "Nosotros llegamos al conocimiento de las sustancias intelectuales por medio de la consideración de las sustancias materiales". Ahora bien, así como en las sustancias materiales los diversos grados de perfección constituyen las diversas especies, de un modo análogo (no igual), los diversos grados de perfección constituyen diversas "especies" de seres en el orden espiritual.-

En el orden material hay un ascenso en el orden de la perfección que va subiendo del mineral inferior (para la física del Aquinate la tierra) al "elemento" superior (el fuego), de la planta inferior hasta el árbol, del animal inferior al hombre. Hay un determinado momento en el orden real que obliga a una diferenciación lógica. De modo que "las especies de las cosas naturales son dice el filósofo en el Lib.VIII de la Metafísica, como los números, en los cuales la unidad añadida o quitada cambia de especie".-

En las sustancias inmateriales pasa algo semejante pero de un modo en parte diverso: "En todas partes donde hay diversidad de grados, es necesario relacionar estos grados a un principio único (per ordinem ad aliquod unum principium)". En las sustancias materiales, se toman los diversos grados que diversifican la especie en orden a un primer principio --

que es la materia. De allí que las primeras especies son las más imper-- fectas, las que vienen después más perfectas y obtenidas por la adición de un elemento a las primeras. Así los cuerpos mixtos son una especie -- más perfecta que la de los elementos, como que tienen lo que poseen los elementos y algo más. Y la relación es la misma de las plantas a los --- cuerpos mixtos, y de los animales a las plantas. "Por lo que se refiere a las sustancias inmateriales, en orden de jerarquía de grados de las diversas especies, no se toma por una relación a la materia, pues no la -- tienen, sino por una comparación al primer agente, que es absolutamente -- perfecto. Y por tanto, en ellas la primera especie es más perfecta que la segunda, porque ella es más parecida al primer agente; y la segunda es - de menos perfección con respecto a la primera, y así sucesivamente hasta llegar a la última de ellas. Ahora bien, la suma perfección del agente - primero consiste en esto, que él en la simplicidad de la unidad, posee - la omnímoda bondad y perfección. Por tanto, cuanto más próxima se encuentra una sustancia inmaterial del primer agente, tanto más comprenderá - en su naturaleza simple una bondad más perfecta, y menos necesidad tendrá de formas inherentes para ser acabada. En esto se progresa gradual-- mente hasta alcanzar el alma humana que tiene el grado último, como la materia para los sensibles" (Q.De Anima a.7.).-

Vemos que hay dos tipos de clasificación por conceptos. Hay una manera de usar las categorías, que es impropia y análoga. Esta analogía se - da cuando empleamos estos conceptos para designar realidades espirituales. La clasificación unívoca, que tiene vigencia lógica plena en el orden predicamental, para el cual está hecha, aplicada a los seres espirituales, vale analógicamente, porque estos a la inversa de los seres materiales, convienen en su acercamiento al acto y en su alejamiento de la - potencia, y se diversifican por su alejamiento de la unidad y simplicidad originaria. Casi diríamos, que la aplicación de las categorías a los seres inmateriales tiene un valor positivo, en cuanto éstas nos ofrecen una base para las negaciones.-

2.- La Analogía de Atribución y La Participación.-

Y ahora, ya dentro de la analogía, ha madurado el momento de plantear el problema fundamental de la analogía metafísica. Se trata de la analogía de atribución intrínseca.-

Tal vez la desvinculación en que se ha desarrollado la lógica y la - metafísica, el orden de la predicación y el orden del ser, y el descono-

ciente, por lo menos práctico, del concepto de participación metafísica, nos han acostumbrado a mirar la analogía intrínseca como un modo de conceptualizar suareziano. Sin embargo, este concepto de analogía y atribución intrínseca, no solamente pertenece a lo más auténtico del modo de conceptualizar tomista, sino que está íntimamente vinculado al concepto de analomía de proporción y proporcionalidad; y por otra parte, forma el correlato lógico del concepto metafísico de participación, de tal manera que, toda modificación en el concepto de participación, debe incidir en el concepto de la analogía. Volvemos a repetir un principio fundamental en el realismo crítico: el orden de la predicación responde al orden del conocimiento, y el orden del conocimiento se corresponde con el orden del ser, y esto, en última instancia, porque el conocimiento es un acontecimiento del ser, lo que es decir, porque la gnoseología es parte de la ontología.-

Si un concepto se predica de muchos, es porque muchos en el orden del ser se encuentran vinculados al objeto del concepto que se predica, es decir, que toda participación lógica, de diverso modo, arranca de una participación real, se fundamenta en ella y la significa. Ahora bien, como la participación real se da en dos ordenes fundamentales: en razón de "tal ser" y en razón del ser, se dan por tanto dos tipos fundamentales de predicación. Una unívoca, donde hemos visto tiene lugar la "analomía inaequalitatis", analogía real, pero no lógica, (secundum esse et non secundum intentionem), por lo cual podríamos llamarla analogía "vere sed large dicta". Su área propia es la del ser predicamental, por eso decimos, que fundamentalmente traduce la participación de "tal ser" o del ser en "tal ser". "Cuius ratio est, quia cum in re sint duo considerare: scilicet naturam vel quidditatem rei et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse; quia unumquodque esse non est nisi in una re; unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus: et ideo quandoque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur" (205).-

Hay otra analomía que podríamos llamar "vere et stricte dicta", pués en el orden metafísico implica una relación trascendental al participante, y en el orden lógico postula una atribución intrínseca. Dentro de la atribución, tenemos que considerar también el caso de la atribución extrínseca, pero que en el orden existencial, implica una relación real.-

Sobre la analogía hay un famoso texto del Angélico - que de un modo notablemente profundo ha comentado el Padre Ramírez - en el cual se nos da de un modo conciso el núcleo conceptual de la misma: "Algo se dice -- según la analogía de tres maneras. Vel secundum intentionem tantum et -- non secundum esse. Et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius, non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem: et hoc contingit quando parificantur in intentionem alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus,

, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde logicus, qui considerat intentionem tantum, dicit hoc nomen, corpus - de omnibus corporibus univoce praedicari; sed esse huius naturae non est eiusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde, quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerat res secundum -- suum esse, nec hoc nomen corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet X Met. (c. 10, 1058 b 28) - ex philosopho et commentatore. Vel secundum intentionem et secundum esse: et hoc est quando neque parificantur in intentione communi neque in esse sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet - quod natura communis habeat aliquod esse in unoquo-que eorum de quibus - dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint et in creaturis, secundum rationem maioris perfectionis vel minoris: ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates" (206).-

Interésanos ahora también vincular la analogía con el concepto de -- participación, ver su mutua relación y destacar, dentro de la analogía - metafísica, la división entre analogía de proporción y de proporcionalidad. Todas nuestras predicaciones se encuentran fundadas en el ser: "Como en las predicaciones, todo unívoco se reduce a algo análogo que es el ser". ¿Por qué es esto así? ¿Qué correspondencia encuentra esto en el orden real?.-

Toda realidad es ser y todo ser es tal en cuanto se derive del pri--

por ser, que propiamente "est" pero "extra eus et extra unum". La derivación ontológica de todos los seres de la única fuente originaria del ser, es lo que da consistencia a todas nuestras predicaciones en cuanto "fundan" metafísicamente la unidad de nuestro conocimiento intelectual haciendo de nuestro conocer lo que es, es decir identificación intencional con el ser y participación inmaterial del mismo.-

La cópula gramatical (207) más allá de la síntesis lógica, quiere significar (be-deudet) una identidad o mejor, la semejanza real de otra naturaleza, que nunca encuentra su justificación plena sino en el campo de la participación. La participación ontológica del ser trascendental es el fundamento objetivo de la participación lógica del ser análogo, así como la unidad lógica del género encuentra su fundamento ontológico en la unidad objetiva de la "materia prima". Todos los seres participan del ser y como participan diversamente del ser, el ser se predica diversamente de los mismos. Y como lo participan intrínseca y formalmente (natura communis habeat aliquod esse in unoquoque de quibus dicitur), el ser es predicado intrínsecamente de cada uno de ellos. Y puesto que los seres participan del "único ser", el ser se predica atributivamente (per respectum ad unum) y según una proporción (per prius et posterius).-

3.- <u>La Analogía de atribución extrínseca y la derivación efectivo-existencial</u>.-

Desarrollemos más el tema. En primer lugar, preguntémonos qué se entiende por atribución y qué por atribución intrínseca. Como santo Tomás vinculó siempre la explicación de este concepto al concepto de atribución extrínseca, establezcamos un paralelo para descubrir sus íntimas coincidencias y diferencias. Analogía y atribución se dan cuando "una intentio referetur ad plura per prius et posterius". Inmediatamente se hace necesaria una distinción. Recordemos que la analogía "per se" es una versión lógica del orden del ser real. Ahora bien, la "ratio analoga", formal e intrínsecamente sólo la encontramos en el primer analogado: "quae tamen non habet esse nisi in uno, sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius, non tamen secundum diversum esse, quia esse salutatis non est nisi in animal". Esta es la analogía de atribución extrínseca, que es propia de aquellos objetos "quorum nomen commune est et ratio significata per nomen est in uno intrinsece et formaliter, in aliis extrinsece et denominative ab alio vel

ad aliud secundum rationes simpliciter diversas". Santo Tomás llamó a esta analogía "secundum intentionem tantum et non secundum esse". Esto es lo formal de la atribución extrínseca. Sin embargo, no debemos caer en el error de pensar que aquí solo se da una denominación extrínseca, aunque reductivamente pueda adscribirse a ella.-

Entre el analogado principal y los analogados secundarios se da una real relación causal eficiente, y, por ende, un auténtico vínculo fáctico-existencial. Esto es lo que confiere valor e interés a la atribución extrínseca. Valor en cuanto trasunta un vínculo real de orden contingente existencial. Se funda por tanto esta analogía en lo que podríamos llamar participación existencial. No se participa formalmente del mismo ser o de la misma forma pero sí virtualmente o consecutivamente. Así la comida es en el orden real, causalmente sana y ontológicamente descubrimos una ordenación trascendental, una finalidad de la comida a la naturaleza animal, aunque no precisamente a este animal concreto. "Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo" (S.Th.I.56.?.4). Luego estamos ante una relación objetiva que no depende de nuestra consideración. El color es consecutivamente sano, aun prescindiendo de nuestro conocimiento, porque depende existencialmente de una forma determinada del ser animal y de un determinado metabolismo. Santo Tomás valorizó siempre el alcance de esta analogía, de ahí que siempre la vinculó a lo que nosotros llamamos "atribución intrínseca". "Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali; in rebus autem aliis invenitur per relationem ad intellectum, sicut sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva, vel conservativa sanitatis animalis. Ergo est in intellectu divino quidem veritas proprie et primo; in intellectu vero humano proprie quidem et secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia nonnisi in respectu ad alterutram duarum veritatum" (208).-

En esta relación efectiva-existencial reside también el interés sobre todo para las ciencias aplicadas y en general para las ciencias empíricas, que tienden a considerar sus objetos desde el ángulo fáctico de cualquiera de las cuatro causas. "Et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen in utroque est aliquid, per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem" (209).-

Pero, puesto que no se da una comunicación formal intrínseca, como -

no se da una verdadera participación de la misma formalidad que alcance la constitución misma de la esencia de los participados, estableciéndose así entre participante y participado una relación trascendental; sino que, por el contrario, estamos ante una relación predicamental-accidental, luego, la "ratio" es extrínseca, y tenemos lógicamente una atribución extrínseca de una "ratio" única que tiene diversas relaciones con sus analogados.-

4.- La Analogía de atribución intrínseca.-

Hay un caso que interesa especialmente al metafísico, en el cual la relación es trascendental, invade el ámbito de la esencia y por tanto, la forma se halla íntrinseca y formalmente en el primer analogado y en lo secundario. La analogía que traduce al orden lógico la real participación metafísica, es la analogía de atribución íntrinseca, que santo Tomás llamó analogía "secundum intentionem et secundum esse".-

A pesar de que los comentaristas, siguiendo mucho tiempo a Cayetano y Juan de Santo Tomás, no han tomado en consideración esta analogía, es el concepto que hace la contraparte lógica del concepto metafísico de - participación. "Creator et creatura reducuntur in unum... communitate analogiae. Et talis est analogia creaturae ad Creatorem". "Creatura non habet esse nisi secundum quod a primo esse descendit, nec nominatur ens nisi in quantum ens primum imitatur" (210).-

El ente creado es formalmente ser en cuanto participa del ser divino. Sin recurrir al ser subsistente no podríamos justificar la unidad - postulada por el concepto de ser objeto del pensar. La mera unidad abstracta del concepto sería una unidad por confusión, y nunca la confución fue buena garantía para la ciencia. Lo que justifica la unidad objetiva del concepto análogo, es la unidad del ser captado en la "abstracción - intensiva" de la metafísica o la "separatio". Este sendero metafísico - nos abre virtualmente el camino de la cuarta vía. La analogía de atribución intrínseca no hace otra cosa que traducir a términos lógicos el "- descendit" o participación del ser. Lo que ontológicamente es una relación trascendental, es lógicamente atribución intrínseca. El ser corresponde esencial y absolutamente a Dios, y a las creaturas "per respectum ad Deum", y por ende, el ser se predica de Dios y de las creaturas "secundum magis et minus".-

Si miramos atentamente, vemos que la dependencia que existe con res

pecto al primer analogado, sea éste el ser subsistente con respecto al - ser de la creatura, sea el ser de la sustancia con respecto al ser de -- los accidentes, trasciende el plano fáctico-existencial (analogía de a-- tribución extrínseca),para realizarse en el plano de la participación re al, de la inherencia formal del análogo en los analogados. No podríamos dar una definición del accidente sin incluir en su definición la rela--- ción trascendental a la sustancia; no podemos hablar del ser contingente, sin recurrir, por lo menos implícitamente, al ser necesario. El conoci-- miento de la unidad ontológica del ser es tan espontáneo y necesario, -- que nos arroja inmediatamente al conocimiento del uno absoluto (ya en el orden predicamental, ya en el orden trascendental), pués de lo contrario "pensar" sería un "procedere in infinitum". En este sentido es lógico el existencialismo que habla de un "fundamento abismal" (abgründiger Grund, bodenlos).-

Así como las diversas manifestaciones (fénómenos) del ser son impen- sables sin el ser sustancial, del mismo modo, los diversos seres son im- pensables sin el ser. Querer renunciar a la unidad del ser, significaría renunciar al objeto mismo del conocimiento, significaría querer pensar - sin el ser, querer renunciar al principio de no contradicción, significa ría "procedere in infinitum". Podríamos decir que la unidad del primer a nalogado queda implicada en el mismo hecho de pensar, de modo que estaría mos en una especie de "deducción trascendental" del ser "a se" como pri- mer analogado. Si el primer acto del entendimiento implica "ego scio ali quid esse", este esse dice inmediatamente el ser de la sustancia e impli citamente el ser subsistente: "implicitamente conocemos a Dios en todo - ser conocido".-

Si el ser está "per se primo" en el "esse a se" y por derivación en el "ens ab alio", no es de extrañar que en la predicación "per prius" se predique de la fuente originaria, y "per posterius", esto es "por denomi nación intrínseca" de los participantes. "Dupliciter denominatur aliquid per respectum ad alterum. Uno modo quando ipse respectus est ratio deno- minationis sicut urina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis; ratio enim sani secundum quod de urina praedicatur est esse ipsum sanita tis animalis; et in talibus quod denominatur per respectum ad alterum -- non denominatur per formam sibi inhaerens sed ab aliquo extrinseco ad -- quod refertur. Alio modo denominatur aliquid per respectum ad alterum --

quando respectus non est ratio denominationis sed causa. Sicut aër dicetur lucens a sole, non quod ipsum referri aëris ad solem sit lucere aëris, sed quia directa operatio aëris ad solem est causa quod lucent. Et hoc modo creatura dicitur bona per respectum ad bonum" (211).-

Así como la relación de oposición a la luz es causa de que la luz esté dentro del aire (en la física medioeval), del mismo modo la relación de la creatura al Creador (relación que se identifica con la misma creación mirada desde la creatura), hace a la creatura íntrinseca y formalmente ser, verdadera y buena. La luz era de acuerdo a la concepción medioeval una sustancia única que al penetrar en el diáfano lo hacía luciente; el ser único, al derivarse ontológicamente, hace que los otros entes sean seres, y que, por tanto, se predique de ellos intrínsecamente el ser con respecto al ser primero.-

En la analogía de atribución extrínseca se da una forma absolutamente una (por ejemplo la salud) por la cual se denominan sanos el animal, la comida, la medicina y el color. En la analogía de atribución intrínseca se da una forma relativamente una, el ser, cuya unidad solo contemos explícitamente de modo negativo en la reflexión metafísica. A esta unidad la debemos mantener (aunque no logremos ver explícita y positivamente su razón intrínseca), so pena de acabar con la unidad del objeto del pensar, y caer así en el agnosticismo conceptualista (212).-

Para mejor intelección del problema es conveniente que explicitemos un poco más la conexión entre la analogía de atribución intrínseca y la participación metafísica, mostrando como esta participación sólo se da en el plano del ser, consiguientemente la atribución intrínseca se da en el mismo orden. El ser creado se deriva de Dios por causalidad eficiente, el ser del accidente se deriva de la sustancia por causalidad formal-material: cuando un ser más se acerca a Dios, es más ser en el orden trascendental; cuando un ser más se acerca a la substancia, es más ser en el ámbito de los predicamentos.-

No se trata de la participación de una idea (no hay propiamente idea del ser) se trata de participar la misma realidad, la fuente y forma de toda realidad. Por tanto, la atribución intrínseca no sólo debe expresar una relación, sino debe manifestar una derivación metafísica que es constitutiva del mismo ser, y que por eso llamamos relación esencial o relación trascendental. Es decir, que el ser no se predica de los seres como

una noción abstracta de sus inferiores, sino "ab uno vel ad unum" que es un concreto.-

Quizá negativamente sea más claro el planteo: ser y vida son desde el punto de vista lógico dos conceptos análogos. Ambos se predican de Dios - y de la creatura "secundum prius et posterius". Sin embargo, esta atribución "secundum prius et posterius" vale diversamente para ambos conceptos.-

¿Cuál es la razón? "El ser se predica "secundum atributionem ad unum", mientras que la vida sólo se predica "secundum proportionalitatem duorum ad duo".-

Luego veremos la relación que existe entre estos dos modos de analogía. Preguntémonos ahora solamente el porqué de esta diferencia. La razón la podemos encontrar en que el ser se predica, en cuanto al contenido del concepto, inmediatamente de Dios, mientras que la vida se predica de Dios en cuanto que es una perfección pura, esto es "purificada", esto es un "modo de ser" que no involucra en su concepto formal imperfección. Ser es un trascendental, que, porque es participado de modo diverso, se predica de los entes análogamente, esto es "per respectum ad unum"; vida es un abstracto que se predica de cada uno de los vivientes en proporción directa a su grado de ser. Mientras que el concepto de vida es un "abstracto" del cual sólo participan sus subordinados según relaciones lógicas, el ser es un concepto análogo, - y por ende también abstracto - pero que traduce al orden de la predicación el ser trascendental, que no es propiamente un abstracto, sino más bien un "separado" (objeto de la abstracción intensiva), una realidad substancial al mismo tiempo que trascendental.-

En concreto, los trascendentales pueden existir en sí, sin la materia y sin potencialidad, pués son objeto de la "separatio secundum ipsum esse rei" (213), puesto que además del carácter trascendental, involucran un carácter sustancial. Los análogos, en cambio, en cuanto tales, como cualquier "abstracto", no pueden existir en sí, puesto que son formas captadas por la simple aprehensión.-

Se objetará: ¿acaso Dios no es la vida subsistente? Sí, pero porque antes hemos identificado "la vida" con el ser, es decir, hemos sustancializado en el ser esta forma que llamamos la "vida". Esto nos dice, porqué la atribución intrínseca expresa en términos lógicos una relación, no ya fáctico-existencial, sino formal-esencial entre el primer analogado y

los analogados secundarios: expresa en términos lógicos la relación trascendental.-

Esta doble manera de enfocar la analogía, nos habla de una doble predicación análoga: una según la "atribución intrínseca", otra según una proporcionalidad.-

La "atribución intrínseca" tiene vigencia en el área barrida por el ser y las propiedades del ser. Además de la identidad-diversidad formal entre el concepto análogo y los analogados, nos dice que los analogados secundarios están en vinculación formal con uno "a quo denominantur". Los seres finitos "denominatur ens ab ente a se" y los accidentes "denominantur ens a substantia", pués son sólo como "modos" del ser de la sustancia. Y esto porque metafísicamente participan respectivamente del ser trascendente o del ser del primer predicamento.-

En la analogía de una mera proporcionalidad, sólo se nos dice que los "modos" son inmanentes a la "ratio communis" y que la semejanza es proporcional. Pero los analogados "non denominantur ab aliquo primo", ya que esencialmente no dependen de este uno. La vida en sí, no existe, es sólo una forma; metafísicamente los vivientes no participan directamente de la forma "vida". De ahí que no podemos concluir directamente de la vida, a la vida de Dios, sin antes haber identificado este concepto con el ser. De ahí que podamos entender la vida de los vivientes prescindiendo de la vida subsistente; pero no podemos entender formalmente en el plano metafísico a los seres finitos, sin referirlos, por lo menos implícitamente, al ser subsistente. No podemos justificar sin el Uno absoluto (ens a se) la unidad de los seres creados, ni podemos justificar el ser de los accidentes, sin una referencia formal al ser de la sustancia. Nuestro conocer dice relación trascendental a Dios, porque dice relación esencial al ser, el cual a su vez es por relación trascendental al ser subsistente. Un análisis de las implicaciones metafísicas del conocimiento debe acabar en Dios a quien encontramos "implícitamente en todo conocimiento".-

5.- <u>La Analogía de Proporción y la de Proporcionalidad</u>.-

La analogía de atribución intrínseca, impone una nueva división dentro de sí misma, correspondiente al doble orden de participación metafísica: la participación del ser en el orden trascendental según causalidad eficiente, la participación del ser predicamental de la sustancia, por -

los accidentes, según la causalidad material-formal. Un preciso texto -- del Aquinate aclara sobria y concisamente el tema: "Est enim quaedam convenientia quorum est adinvicem proportio, eo quod habent determinatam -- distantiam ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem inter -- quae non sit proportio, sed magis similitudo duorum ad invicem proportionum sicut senarius est duplum ternárii, ita quaternarius binarii. Primo ergo convenientia est proportionis secunda autem proportionalitatis; unde secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet: sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam substantia et accidens habent; et sanum dicitur de urina et animali ex eo quod urina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis. Quamdoque vero dicitur aliquid analogice secundum modum convenientiae; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus -- est in mente. Quia in his quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et de creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari. Sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea -- quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illud modum - nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et de creatura" (De - Ver. q. II a. 11). En este magnífico texto que nos legara el angélico Doctor están expresados los tres tipos fundamentales de analogías "secundum esse et secundum intentionem".-

a) Analogía de simple proporcionalidad: la trata pertransendo, y la trae a colación más bien como ejemplo para la proporcionalidad metafísica: "visus dicitur de visu corporali et de intellectu".-

b) Analogía de atribución intrínseca según una determinada proporción: - "eo quod habent determinatam distantiam...", o si no "determinatam habitudinem ad invicem sicut binarius cum unitate (1: 2) eo quod est eius duplum", "sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam substantia et accidens habent".-

c) Analogía de atribución intrínseca según proporcionalidad: "nulla determinata distantia attenditur" y entonces nos encontramos que hay que determinar el modo de semejanza según una proporcionalidad:(6/3: 4/2).-

1' Abordemos en primer lugar el caso de la sustancia y el accidente. -- Querer afirmar que la analogía de atribución no se da aquí formalmente sino solo virtualmente (214), nos parece que es ponerse claramente fuera de la línea que nos trazara el doctor común:"analogice dicitur praedicari quod praedicatur de pluribus quorum rationes diversae sunt, sed attribuuntur alicui unum idem, sicut sanum dicitur de corpore animalis et urina..." (215). "Rationes sunt diversae": aquí trata de la atribución extrínseca de la cual dice Cayetano "que no tiene un concepto común ni objetivo ni formal, porque la comparación importa varios conceptos que tienen un respecto diverso a un término común, que es el análogo, el cual intrínsecamente inhiere en el primer analogado" (216).

Pero muy otro es el caso de la sustancia y del accidente que el Doctor común agrega a continuación del texto arriba citado: "aliquando per attributionem ad unum subjectum; sicut ens dicitur de substantia et de quantitate et qualitate et aliis praedicamentis. Non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens, et quantitas et alia; sed omnia dicuntur ens ex eo quod attribuuntur substantiae, quae quidem est subjectum aliorum: et ideo ens dicitur de substantia et per posterius de aliis": se predica "per prius et posterius", porque el ser es participado "secundum magis et minus". De ahí que "cuiuslibet accidentis ratio dependeat a substantia" (217).-

Esta es una analogía según una determinada proporción: "prima autem convenientia est proportionis... sicut ens dicitur de substantia et accidente" (Ver. II, 11).-

La razón de esta proporción la encontramos en el fundamento metafísico en el cual se "funda" esta atribución, a saber, la participación o derivación inmediata y gradual de los accidentes a partir de la sustancia. La proporción que se da es la que existe entre 1: 2, y que metafísicamente se da entre la sustancia y los accidentes. En ambos casos se da una relación directa y, por ende, una determinada distancia.-

Entre la sustancia y el accidente, se da una relación directa fundada en una causalidad unívoca como es la causalidad formal-material de la sustancia con respecto al accidente. Esta relación directa funda a su vez una determinada distancia. Y como a los diversos grados de semejanza ontológica corresponden diversos grados de unidad en el concepto predicable, se sigue que nosotros, podemos llegar desde los accidentes al cono

cimiento unívoco de la sustancia. De este modo, desde los analogados secundarios podemos llegar a un conocimiento unívoco del analogado principal, puesto que estos dimanan según una causalidad formal-material, la - cual es una causalidad que evidentemente barre el área predicamental, lo cual nos ubica, desde el punto de vista lógico, en el campo de la univocidad. La analogía funde la univocidad.-

¿Acaso no llegamos desde los accidentes propios al conocimiento de - la sustancia y a su definición según conceptos unívocos?.-

Luego, dado que la participación se da en el orden predicamental, la analogía "determinatae distantiae" barre el ámbito de los predicamentos. El ser accidental se define por una relación trascendental a la sustancia. El primer analogado entra la definición de los secundario. Entre el analogado primario y el secundario existe una determinada proporción. "- Todos los nombres que analógicamente se aplican a muchos, necesariamente se aplican en virtud de una relación que tienen con una cosa, por la --- cual ésta entra en la definición de ellos" (218).-

2' Pasemos ahora a la atribución intrínseca donde "nulla determinata habitudo attenditur". Es la atribución según proporcionalidad. "Creatura - enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit, nec nominatur ens nisi in quantum ens primum imitatur". Aquí el orden de la participación no se da según una causa unívoca con una "determinata habitudine", no hay una relación real de la causa al efecto, sino sólo del efecto a la causa. Estamos frente a una causalidad trascendente (no sólo --- trascendental), análoga y absolutamente universal. Luego, el modo análogo no puede establecerse según una proporción directa, sino según una -- proporcionálidad, que no suponga nada estrictamente común al Creador y - la creatura. No hay ni un minimum de homogeneidad entre causa y efecto, puesto que la causa sólo es tal por denominación extrínseca. La creación no pone en Dios ninguna nueva determinación. Dios propiamente es, según la célebre frase de Cayetano, "extra ens et extra unum", porque él es el "Esse subsistens". Es el ser que justifica la serie ordenada de los seres, pero como estando esencialmente fuera de la serie. Su acción "ad extra" es inmanente a los seres; su ser, es esencialmente trascendente. No es estrictamente el primero de los seres, sino el principio del ser de - los seres.-

6.- La Analogía de los trascendentales y de las perfecciones puras.-

Como hemos hecho notar anteriormente, esta analogía de atribución se funda en la participación del ser absolutamente trascendental, por ende ser el orden exclusivo de los trascendentales. Hay una continua tentación de introducir en este orden a las "perfecciones puras". Estas, sin embargo, sólo entran en esta esfera luego de haber sido identificadas con los trascendentales, más precisamente, luego de haber sido identificadas con el ser.-

¿Por qué así? Porque la participación se da en el orden del ser real, no en el de las nociones abstractas. Ahora bien, los trascendentales no son nociones abstractas, por eso pueden existir en sí, mientras que las perfecciones puras son nociones "abstractas" que alcanzan la esfera de la realidad en cuanto devueltas al ser por el juicio, en cuanto identificadas con el ser. En el fondo estos conceptos son más bien negaciones, que, reunidas, nos aproximan al ser de Dios.-

Este es el "núcleo teológico de la analogía"; dada la correspondencia entre ser y conocer, el ser infinito no puede ser dado sino negativa y analógicamente al conocimiento finito. Nos unimos a Dios como al "omnino ignoto", y viendo que la mente "nihil de eo cognoscit, cognoscens ipsum esse supra mentem". De este modo los nombres que damos a Dios no indican el modo de las perfecciones divinas, sino más bien el modo de nuestro conocerlas: "unde Dionysius dicit in II cap.Coel. Hierachiae, quod negationes in divinis sunt verae, affirmationes vero inconvenientes". Las perfecciones puras se mueven, en cuanto determinaciones del ser,en el orden de la esencia, que por definición es limitada. Toda esencia, siendo una determinación del ser, es una realidad finita, y, por ende, participada del ser en modo finito. Dios es el ser subsistente, de ahí que propiamente no tenga esencia, pues no tiene "modo de ser"! Por esto razón es trascendente al entendimiento cuyo objeto es "la esencia del ser material". "Et per hunc modum Dionysius I cap. De Div. Nom. sic dicens: si cogitationes omnes existentium sunt, et si existentia finem habent, in quantum scilicet finite participant esse: quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione segregatus" (cfr. Lect. VI, s.47).-

Si bien el ser es el objeto de la inteligencia, lo es a través de las determinaciones esenciales. De ahí que el ser no se dé ni en una intuición ontológica, como en Malebranche-Wolff, ni en una "intuición a priori", lo cual nos llevará a un agnosticismo de tipo kantiano, sino --

que nos es dado en un juicio que a través de la esencia alcanza el ser del ente y el acto de todo acto.-

Y las perfecciones puras se mueven en el plano de las determinaciones del ser. Sólo indirectamente y a través del ser, e identificadas con el ente divino, las atribuímos a Dios. (219). ¿Cómo las podemos predicar entonces de Dios y de las creaturas? Estamos en un caso semejante al de la predicación del ser de los accidentes entre sí, o los grados diversos de perfección. Estamos ante una simple analogía de proporcionalidad.-

Adelantamos que aquí también debemos distinguir dos casos: uno en el cual conocemos los dos extremos, y otro en el cual sólo alcanzamos negativamente uno de los extremos. Al primer caso se adscribe aquél que plantea el Angélico cuando dice que la vista es al conocimiento como la inteligencia es al conocimiento, que la inteligencia ve, como en su orden, la potencia sensible de la vista ve. Al mismo tipo de analogía podríamos adscribir la atribución del ser a los predicamentos a través de la sustancia, diciendo que, cantidad/sustancia: qualidad/sustancia: relación/sustancia. Mientras que cuando decimos que la justicia/hombre: justicia/Dios la proporcionalidad es totalmente "late dicta" porque sólo conocemos positivamente un término de la comparación. Vinculemos en primer lugar esta analogía con la participación. ¿Por qué en estas últimas cosas no se da una atribución intrínseca? La respuesta ya la hemos dado anteriormente: porque no se da estrictamente participación. Es decir, no hay derivación directa, sino que el entendimiento ve una indirecta derivación en cuanto que estas perfecciones se identifican con el ser. De ahí que no hay una directa denominación, porque no se da una directa derivación. Se da sólo una ordenación metafísica y, por tanto, una relación real de convergencia entre grados reales de una misma perfección absoluta: la vida es a la planta como la vida es al caballo, como la vida es al hombre, como la vida es a Dios, principio de ser, y por ende de toda vida.-

Consecuentemente a esta ordenación real, se da una referencia lógica de cada modo de ser a la noción común-abstracta. Esta noción abstracta, por su parte, es más ajustada cuando positivamente conocemos los términos de donde fue abstraído, y menos ajustada, cuando algunos de sus términos nos son desconocidos. Consiguientemente, la proporcionali-

dad es "más o menos" ajustada, y, lógicamente, es la predicación más o menos precisa.-

En el caso del "ser en otro" predicado de cada uno de los acciden-- tes, se da una participación real de un sujeto común, luego se da una a tribución intrínseca y una proporcionalidad en la predicación de la for malidad que se da a través de un término común (en este caso el ser de la sustancia) del cual tenemos un conocimiento unívoco.-

A veces no hay término común real, entonces la proporcionalidad en la predicación se dará de un modo más lato. Sin embargo, por haber un - conocimiento positivo de los extremos, se dará una mayor claridad con-- certual: "la vista se dice del cuerpo y del entendimiento, por aquello de que la vista se da en el ojo como el entendimiento en la mente"; es decir, que el conocimiento sensible es a su objeto visible, como el en- tendimiento es a su objeto inteligible. Esto es el fundamento de nues-- tro lenguaje simbólico.-

Hay todavía un caso, casi rayano con la pura "aequivocatio". Es el caso en el que desconocemos uno de los extremos, del cual sólo tenemos un conocimiento negativo, por un "proceder al límite". Sabemos de él "- an est" en razón del primer extremo de la compración: la justicia es al hombre, como la justicia es a Dios. La vida es al hombre, como la vida - es a Dios. No sólo aquí no conocemos el ser de Dios, sino que procede-- mos a determinarlo "per congeriem negationum". Las perfecciones puras, para ser aplicadas a Dios, suponen un juicio que niegue "su modo de ser", esto es su ser-forma. Ahora bien, al negar "su ser-forma", sabemos que el objeto del concepto no es otra cosa que ser. Sólo que "quoad nos" si gue teniendo valor, porque así "determinamos" de alguna manera un obje- to que por ser "in-determinado" se nos escapa. "Licet causa prima, quae Deus est non intret essentiam rerum; tamen esse, quod rebus creatis i-- nest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino" (220). Po- demos comprender la vida sin una referencia a la vida divina, pero es - imposible completar metafísicamente la intelección del ser sin una refe rencia esencial al ser subsistente.-

De Dios se predican por tanto de diversa manera los trascendentales y las perfecciones puras. Dos son en realidad los interrogantes que sur gen: ¿Se predican de diverso modo? ¿Por qué? Adelantemos la respuesta en una proposición: se predican de diverso modo porque el género de partici

pación es diverso: de los trascendentales participan las criaturas realmente por acción eficiente divina; de las perfecciones puras en cambio sólo se da directamente la participación de un concepto, por lo tanto una participación lógica, que apunta a una participación real a través de los grados del ser, es decir, en cuanto indica una gradación ontológica. El comprender esto nos permite ver por qué en el orden de los trascendentales se da una predicación fundada en la analogía de atribución intrínseca, mientras que las perfecciones puras sólo se predican según una analogía de proporcionalidad. El problema debemos volverlo a plantear, en instancia gnoseológica, en la doble operación de nuestro entendimiento, la simple aprehensión y el juicio.-

La primera operación que es por naturaleza abstractiva y "ana-lítica", sólo encuentra su realización cognoscitiva en el acto "sin-tético" del juicio, que puede ser en su sintetizar un acto "separativo".-

La diferencia entre una y otra operación reside en que la simple aprehensión desglosa las propiedades de la unidad óntica del objeto para poder penetrar así en la riqueza del ser objetivo. El juicio, en cambio, vuelve a reunir estas propiedades en la unidad del ser, ya que "respicit ipsum esse rei". Y puesto que conocer es en última instancia descubrir el ser (y no sólo apropiarse intencionalmente de "un modo de ser"), se sigue que en el juicio alcanza su perfección el conocimiento: "in judicio perficitur cognitio". En el juicio "des-cubrimos" (ἀ-λήθεια) el ser, por ello "veritas (que es en el fondo el "descubrimiento" del ser de los entes) sequitur esse reit", lo que nos permite entender, por qué en el juicio solamente se da formalmente la verdad. "El juicio - y esto nos interesa de un modo especial en el problema que tratamos - restituye al sujeto transobjetivo la unidad que la simple aprehensión había roto". En el juicio, la inteligencia capta (exercite saltem) la unidad absoluta del ser, que funda la unidad de nuestro conocimiento; porque el juicio versa justamente sobre el "esse rei". Por eso el juicio, más allá de las formas, capta realidades. Luego, quien participa del objeto captado en el juicio metafísico, participa realmente del ser.-

La participación del primer analogado, por parte de los analogados secundarios, fúndase en esta real participación y derivación del ser y correlativamente a ella, se atribuye el concepto análogo intrínsicamente a los analogados secundarios: "secundum intrinsecam denominationem".-

En síntesis: si hay real participación, hay real unidad ontológica; y si hay real unidad, hay fundamento real para una denominación intrínseca, la cual declara en el orden lógico la unidad que hemos encontrado en el orden real.-

No sucede lo mismo con las perfecciones puras. Estas no son objeto - del juicio, sino de la simple aprehensión cuyo objeto no son las cosas sino las formalidades de las cosas. Por lo tanto las perfecciones puras son abstractas, son conceptos con los que (quo) penetramos sucesivamente (dis-curso) la riqueza del ser, que es en sí mismo uno. Y no son abstractos unívocos, es decir logrados por prescindencia de las propiedades específicas, sino más bien por confusión de propiedad (222).-

La unidad del análogo es en este caso una unidad por "confusión" de las propiedades, se reduce a la unidad "per hoc praecise, quod confuse respiciat analogata, et per hoc contrahatur et multiplicetur, quia repli cit illa explicite" (223).-

La unidad de este tipo de concepto análogo, aunque apunta a una unidad objetiva, depende fundamentalmente de la actitud de la mente que al captarla la realiza: estamos ante una unidad lógica. Por tanto, puesto que no se funda directamente en una unidad real, los analogados "non denominatur a primo analogato". Su única vinculación se da a través de la proporcionalidad.-

Las creaturas se denominan intrínsecamente ser, por referencia al - ser subsistente, porque en el orden real, participan ónticamente del -- mismo, y esta participación las constituye formalmente como seres. En - cambio, la creatura no se denomina justa o viviente porque participa ontológicamente de la vida divina o de la justicia divina, sino porque - realiza la noción abstracta de justicia o de vida respectivamente, que atribuimos también a Dios, después de haber abstraído estos conceptos de las creaturas.-

Si se puede decir que la creatura participa de la vida y de la justicia, en el orden real, es en cuanto hemos identificado antes estas nociones con el ser, viendo que la vida y justicia se identifican con el ser divino. Pero entonces la denominación "per respectum ad unum" viene a través del ser y no directamente de las perfecciones. Los conceptos - de perfecciones, son el medio "por el cual" (quo) nos aproximamos al misterio del ser.-

III - CONCLUSION

Hemos estado viendo "per summa fastigia" los diversos tipos de analogía. Hemos visto cómo ésta penetra todos nuestros conocimientos y recorre en todos los sentidos el árbol de Porfirio.-

Ya en nuestro más unívoco modo de predicar - el predicar la especie de los individuos - veros cómo se introduce un modo sutil de analogía (- analogia inaequalitatis) que, a medida que ascendemos por el árbol de -- Porfirio va incrementándose hasta que al llegar a la noción de sustancia, nos encontramos con un orden de predicación ya casi lógicamente análogo. "A human being, for example, has a higher degree of self-existence than a stone has, although both are subtances because they do no exist in something else, yet their degree of self-existence - the way in which they express their being a substance - is not the same. A human being has - something that properly can be called a kind of self-possession; he governs his own activities; he knows himself" (224).-

Esto es lo que nos lleva a decir que aún desde el punto de vista de la sustancia individual, hay un claro uso analógico del concepto de sustancia. Dentro de la analogía hay órdenes y grados. Mientras la analogía recorre el área predicamental, hay una "determinada distancia" entre los analogados. De tal manera que, a veces, como en el caso de los accidentes y la sustancia, esta determinada distancia se ve subrayada por una "certa aptitudo ad invicem" que nos permite penetrar en el mundo de la sustancia y luego hablar unívocamente de la misma.-

Pero a medida que nos alejamos del ámbito de nuestro objeto formal - propio, la "determinada distancia"se esfuma,hasta alcanzar una relatividad extrema, como en el caso de los ángeles. Al llegar al caso de Dios, - puesto que el término de referencia del concepto nos es desconocido en - su ser propio, la "aequivocatio pura" es evitada sólo a través del tenue hilo de la proporcionalidad.-

Hemos procurado recorrer así el camino de nuestro conocimiento, tomando conciencia de la relatividad del mismo, y al mismo tiempo de su -- fundamental unidad: "sicut in praedicationibus omnia reducuntur ad unum non univocum sed analogum quod est ens". 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". El afirmar que "el problema de la analogía, -

formalmente, es un problema de la naturaleza y no de la existencia. De tal manera que uno pueda alcanzar la existencia de Dios sin recurrir - explícitamente a la analogía..." (226), implica un desconocimiento tanto del sentido del esse como del alcance de la analogía.-

El metafísico mira desde el ser trascendente y en la univocidad -- del concepto del lógico o del filósofo natural, descubre una analogía, que a falta de mejor término, llamamos real. Dos seres pueden estar en el mismo grado ontológico, si se los considera "ex recessu a materia"; pero siempre están en diverso grado ontológico si se los considera "ex accessu" al acto de ser. "Dicendum quod quamvis inter Deum et creaturas non possit esse similitudo generis vel speciei tamen potest esse similitudo quaedam analogiae, sicut inter potentiam et actum, substantia et accidens. Et hoc dicitur uno modo in quantum res creatae imitantur suo modo ideam divinae mentis..." (Pot. III, 4, ad 9). El lógico y el filósofo natural toman como pauta de unificación la materia; el metafísico el acto de ser. Según el modo y el grado de participación del ser trascendental van apareciendo en el orden lógico los diversos tipos de analogía.-

A - Hay una participación formal del ser real. Esta participación puede darse ya en la esfera de los predicamentos, ya en la esfera trascendente a los predicamentos.-

a) Podemos hablar así de una participación del ser predicamental en cuya esfera se dan dos tipos diversos de analogía según el diverso modo de participación.-

1' Si la participación se da según la "causalidad formal extrínseca" - propia del modo de ser participadas las "rationes aeternae", tenemos - entonces una analogía "secundum esse et non secundum intentionem", es decir una analogía que para el lógico es propiamente univocidad, y que el metafísico llama "analogia inaequalitatis".-

2' Si la participación se realiza por medio de la causalidad "formal-material", nos encontramos con un tipo de analogía "secundum intentionem et secundum esse". Es la analogía de atribución intrínseca según una - "determinada distancia". Como los accidentes "se derivan" de la sustancia, y al mismo tiempo se derivan unos de otros, hay entre ellos una - diversa participación del ser (substantia). Y como, por otra parte, tenemos un concepto unívoco de cada uno de los términos, se da entre e--

llos una diversa relación lógica a un término común, una diversa "proporción" a la sustancia que es el principio del ser y de la unidad de todo lo que es en el órbito predicamental.-

b) Pero hay además una participación dinámica del ser trascendental. "Conviene notar que la semejanza analógica tal como se la estudia en el Tratado de Dios tiene un fundamento ontológico "mixto"; sólo por un esfuerzo de análisis llegamos a aislar la atribución de la proporcionalidad". En la realidad de las cosas, la semejanza entre la creatura y el Creador supone conjuntamente una participación interna y una dependencia de la creatura: "illae quae sunt a Deo assimilantur ei in quantum sunt entia" (-- Sum.Theol. I. 4, 3); "res creatae naturae divinae aliquomodo similantur prout a primo ente sunt entia, et a bono bona et sic de aliis" (Pot.q.3. a.4. ad 9) (277).-

En este caso el término sólo es conocido directamente en uno solo de los miembros. Del otro miembro sólo sabemos responder a la pregunta "an est" en la relación trascendental del participado al participante. Por eso, para el segundo miembro, el término común vale más negativa que positivamente: vale según una proporcionalidad de indeterminada distancia ontológica.-

Siempre que hay real participación metafísica, hay en el orden de la predicación "atribución intrínseca" y los analogados secundarios son determinados "per habitudinem" al analogado primero. Los accidentes son seres y se denominan seres por el ser de la substancia. Las creaturas son y se denominan seres por el Essè a se.-

B - Hay también una participación dinámica en el orden predicamental. Es una participación causal-eficiente que funda una dependencia existencial-fáctica en el orden predicamental. Sobre esta participación real se funda la analogía de atribución extrínseca. Los analogados secundarios no participan intrínsecamente de la formalidad por la cual son determinados, sino que "extrínsece denominantur" a causa de una relación fáctico-existencial de orden eficiente con una forma única, que no se comunica a los analogados secundarios, sino que formalmente sólo se encuentra en el primeramente analogado. Esta analogía se da en el orden de las relaciones predicamentales.-

C - Podemos citar el caso en el cual no hay estrictamente "diversitio", - sino tan sólo una ordenación metafísica, y por tanto una real relación -

de convenioncia entre grados reales de una misma perfección absoluta. - Hay aquí una relación real entre cuatro términos, y la predicación del analogado se hace exclusivamente según una analogía de proporcionalidad. Así podemos decir que el ver es conocimiento como el entender es conocimiento porque hay una semejanza proporcional de sendas potencias cognoscitivas a sus respectivos objetos.-

Aquí la proporcionalidad, sin embargo, se da según una determinada distancia, porque conocemos todos los términos de la proporción. No hay un término real común del cual se participe realmente, de ahí que no podamos hablar de una "atribución intrínseca". Sólo se da participación de una noción común que ha sido abstraída de cada uno de los miembros de la proporción.-

Podemos concluir así, diciendo que al concepto de participación metafísica, corresponde, en el orden lógico, la atribución intrínseca. El concepto de participación metafísica, se obtiene, por otra parte, después de haber descubierto explícitamente al ser como trascendental por medio de la "separatio". La "separatio", es, según el "ordo inventionis" un acto último dentro del proceso metafísico. De ahí que el concepto de analogía de atribución intrínseca se logre al final de la metafísica, después de haber logrado el objeto de ésta.-

Al inicio del duro proceso metafísico, cuando estrictamente la metafísica no es tal, se trabaja en base a un ser obtenido por una abstracción imperfecta. Aristóteles, el gran metafísico, no logró salir de aquí, a pesar de haber dado las bases para una auténtica metafísica. Esta es la razón por la cual, dentro de su filosofía, no hubo lugar para una teología natural para tratar de aquellos objetos que "non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse" son independientes de las condiciones materiales (228).-

Es por otra parte normal, que el objeto de la metafísica se logre al final de la misma como síntesis y como elemento aglutinante de todo el esfuerzo anterior, ya que la metafísica, como proceso, es un penetrar en el ser en cuanto ser, y la mayor penetración cidética se da cuando la "separatio" metafísica nos permite alcanzar el ser como principio absoluto de todos los seres. "...cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum" (In Boeth. De Trin. V, 4,). Una vez conquistado su objeto, una vez logrado el nivel metafísico, el metafísico lo revisa to

de desde una nueva perspectiva formal, que es la perspectiva del esse - como acto de ser. Comienza a mirar de arriba hacia abajo, desde lo absoluto a lo relativo, desde el participante a los participados. El metafísico se transforma en teólogo puesto que el ser lo lleva a la playa del absoluto: "Et sic rationalis consideratio ad intellecutalem terminatur" (In Boeth. VI, 1 ad 3 quaest.).-

"La filosofía es un diálogo del alma consigo misma en torno al ser", había dicho Platón. Sin embargo, el mismo Platón no alcanzó a salir de la soledad del monólogo.-

Pero cuando el metafísico descubre que el ser es no sólo absoluto, sino personal, entonces se entabla un verdadero diálogo. Y si el filósofo (lo llamaríamos "naturalmente cristiano") vuelve a Dios por la vía - del "amor a la verdad", el conocer se transforma en μετ' ἔχειν (convivere) y la palabra se vuelve oración: "desiderium quodammodo facit desiderantem actum et paratum ad susceptionem desiderati" (Sum.Theolog. I, -- 12. 6 c.). Dios interrogado responde con su Verbo que es "la Palabra" - por antonomasia. Hay un momento de la historia de la humanidad, en que "la pregunta esencial" (el hombre) se hace respuesta sustancial: es el momento de la unión hipostática. Hay un momento de la historia individual en que el hombre se apropia de esta unión según un conocimiento de "convivencia" (μετ' ἔχειν) con la Palabra originaria: "haciéndose verdad en el amor" (ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ). Es el momento en que el filósofo, se pregunta conceptual y explícitamente por la persona en cuanto tal, y por la persona de las personas.-

(1) W., 577, f.; W.G.r. 53; G.V.G.r. 93: "Sein 'ist' der Ab-grund". "Vom Sein als Grund bleibt der Grund weg, es 'ist' als Grund grundlos, -- der Abgrund:". O.Pöggeler. o.c. 156-157.-

(2) K. Jaspers. Der Phil. Glaube. München 1963 p.59.-

(3) Ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis (De Ver. I, 1 corp. y ad 3. "Ens imponitur ab actu - essendi" (In IV Metaph. 2 n.553).-

(4) Sum.Theol. I, 3, 4, ad 2.-

(5) C.G. III, 66, item. "La noción de modo, es característica de la ipseidad formal. Ella traduce muy exactamente esta diversidad cualitativa en el interior de una unidad no-unívoca". L.B. Geiger. La Participation... p.242.-

(6) Pot. III, a.2 ad 9. "Es necesario considerar las esencias como modos - y grados de perfección del ser". B.Montagnes . La Doctrine de Analogie de l'etre selon S.Thomas D'Aquin-Louvain 1963 p.107.-

(7) Verit. 22, 6 ad 1.-

(8) La fórmula "ser es conocer" (Sein ist Erkennen) (H.d.W.68) propia del inmanentismo moderno arrastra a Rahner a confundir "la inmanencia -- perfectiva" del ser en el entendimiento, con la inmanencia constitutiva del ser, punto de partida de la metafísica moderna y de la "--- Seinsvergessenheit". Para santo Tomás el proceso de conocer significa "la identidad inmaterial de sujeto y objeto" (O.N.Derisi, La Persona. La Plata. 1950 p.104). Pero esta identidad es en la creatura sólo unidad intencional perfectiva del sujeto cognoscente (y en cierto aspecto del ser conocido), pero de ninguna manera constitutiva del ser, como pretende el cogito moderno. "...Das Sein ist Licht", la conciencia como transparencia y lugar donde el ser alcanza su situación ontológica que es "Gelichtetheit"; Refiriéndose a la filosofía del i-- dealismo alemán dice L.Landgreve que "el pensar no es solo el poder de abrir un ente ya anticipadamente en sí (ein schon vorweg an sich Seindes), sino el traerlo absolutamente por primera vez al ser. El - ser en sí por tanto no es otra cosa que lo puesto en el pensar". "E- llo significa que el pensar mismo es concebido como proceso y no a - la manera de la antigüedad como la transparencia estática (in sich - ruhende Durchsichtigkeit) del ser en el NOUS entendido como lugar de las ideas" (Der Denkweg der Phänom. München 1963 s.71). Aquí aparece,

por una parte, el ser como resultado del pensar del espíritu, esto es la inmanencia constitutiva del escito; y, por otra parte, el prejuicio moderno que en vez de mirar el conocimiento como un proceso dinámico del sujeto y del objeto (como un dia-logo, diríamos actualmente), como un proceso ontológico del sujeto y del objeto que alcanzan su dimensión suprema de inmaterialidad en la identificación intencional, se lo mira como un proceso estático de transparencia. Para el Aquinate, el subsistir intencional (inmaterial) del ser en el conocimiento, realiza la perfección del sujeto cognoscente (inmanencia perfectiva) y permite al ser material alcanzar una nueva dimensión superior a la de su "ser natural": "esse enim quod est in propia natura rei, in eo quod est substantiale excedit esse rei in anima quod est accidentale sed exceditur ab eo secundum quod hoc est esse materiale et illud intellectuale". (In I Sent. d. 36, q. I, a. 3 ad 2). En el conocimiento alcanza el ser creado la calidad de mediador entre el espíritu creador y el espíritu creado.-

(9) H.W 61. Una crítica a este modo de pensar la encontramos expresada con breve y profunda claridad en C.Fabro. Antroplogia esistenziale e metafísica tomista. En "De Homine". acta VII Congr.Tom.Intern.Romae. 1970, especialmente pp.108 ss. "El tomismo es ciertamente una cosa totalmente diversa a un 'sistema de identidad'. Pués justamente para él ser y pensar no son lo mismo. Ciertamente es el pensar un ser, un caracterizado acontecimiento del ser, pero se da también ser que no se diluye ni en el pensar finito ni en el infinito". "Si fueran pensar y ser simplemente lo mismo, serían las leyes del pensar en cuanto tales leyes del ser. ANALTICAMENTE sin embargo, sólo debe concederse, que los primeros se fundan en los últimos. Justamente de la identificación rígida de la legalidad del pensar y del ser brota la DIALECTICA, juntamente con su productividad de la nada, su prioridad de puro movimiento sin movido y su legitimación de la contradicción. Si fueran pensar y ser totalmente iguales, deberían volverse a encontrar en el ente las formalidades de nuestro pensar en cuanto tales. Esto significaría que la absurda contradicción, por lo menos en su materialidad, esto es en el pensado estar junto de sus extremos, debería encontrarse también en la realidad del mundo". B.Lakebrink, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analetik. Ratinger. 1968.p. 415.-

Este querer "fundar" el ser en el conocer lleva a afirmaciones que se aproximan peligrosamente al monismo hegeliano y que difícilmente se pueden salvar de una interpretación panteista". J.Monvielle, El problema del conocimiento en Rahner. Universitas. 20. B.A.Junio 1971 p.27.-

(10) In.Div.Nom. II, 5, n.1 n.635 y 636.-

(11) I Sent. d.8 q.1 a 1 ad 2.-

(12) Sum. Theol. 5. 2 ad 4.-

(13) Quodl. IX, q. II a.3.-

(14) Comp. Theol. c. 68.-

(15) In I Sent. . d.25, q.1 a.4 ad 1.-

(16) De An. a. 6. ad 2.-

(17) Quodl. XII, q. V, a. 5.-

(18) C.G. I, 23.-

(19) II Sent. d. 1 q. 1 a. 1; cfr. Sum. Theol. I. 7. a. 1: "illud autem quod est maxime formale omnium est ipsum esse".-

(20) Sum.Theol. I, 4.2.-

(21) C.G. I, 28.-

(22) De Anim. a. 1 ad 17.-

(23) Sum. Tehol. I, 8, 1.-

(24) Pot. III, 7.-

(25) II Sent. d. I, q.1 a.4.-

(26) Quodl. XII, V, a. 5.-

(27) De Nat. Accidentis. c. 1.-

(28) In Lib. De Causis. Lect. 25.-

(29) In I Sent. d. 1. q. 4. a.2 ad 1.-

(30) In VII, Metaph.Lect.9, n.1463. Para evitar con el idealismo y con toda clase de "sistema de identidad" introducir la contradicción y la nada en el seno mismo del ser, hay que distinguir claramente el orden lógico y el orden ontológico. Para escapar al agnosticismo que gravita todo tipo de inmanentismo hay que afirmar que "Denken und Sein -- sind nicht identisch, wohl aber in Ähnlichkeit einander zugetan und zugeornet". B.Lakebrink, o.c. p.419.-

(31) "Hay una tan estrecha solidaridad entre el plano gnoseológico, metafísico, que quien niega que el objeto formal de nuestro entendimiento sea la "quidditas rei materialis" y afirma por el contrario el conoci-

viente inmediato de lo singular, negará en el plano cosmológico la composición real de materia y forma, y, en el plano metafísico desconocerá la analogía del ser, negando la distinción real de esencia y existencia en el plano trascendental y de sustancia y accidente en el plano predicamental.-

El camino que va desde santo Tomás pasando por Scotto, Ockam, Hume, hasta desembocar en Kant, puede servirnos como ilustración histórica, sino como verificación. Contra esta destrucción del pensamiento se levantó el sistema Husserliano de la fenomenología bajo el lema "Volver a la cosa misma".-

(32) Diels 22 B. 50; 22 B 60.-

(33) Diels 22 B. 60.-

(34) Diels 2 B. 102.-

(35) Phys. III, 1, 201 a. 10.-

(36) Methaph. XII, 1069 b.-

(37) In Lib. De causis, XXVIII, n. 429.-

(38) In II De Coelo et mundo, Lect. 4.-

X (39) Quodl. II, q. III, a. 6. "Sicut habetur ex VII Methaphys. differentiae substantiales, quia sunt ignotae, per differentias accidentales manifestantur (12, 1038 a. 20ss.) et ideo multoties utimur differentiis accidentalibus loco substantialium (...) et ideo sicut aliae causae intelligibiles innotescunt per effectus sensibiles, ita ex perfectione calidi et imperfectione frigidi perpendibus quod forma substantialis ignis est perfectior quam forma substantialis terrae. Omnes enim formae substantiales differunt secundum magis et minus. Unde in VIII Methaph. (2, 1042 b 9 ss) dicitur quod species rerum sunt sicut numeri quorum species variantur secundum additionem et subtractionem" (35). De la oposición del obrar pasamos a la diferencia del ser accidental, y de la diferencia del ser accidental concluímos a la diferencia sustancial de los seres, permaneciendo siempre contodo dentro del plano formal.-

(40) Metaph. . XII, 7, 1074 b 33 y 1072 b 23.-

(41) In II Lib. Sent. d. 16. q. I. a. 2. La doctrina de la analogía de Aristóteles está elaborada sobre el plano horizontal de las categorías, de modo que el ser se predica "per respectum ad unum", que es el primero en el orden predicamental. (cfr. B.Montagnes, o.c.pp.61 ss.). Pla-

tán elaboró la doctrina de la participación en un plano vertical, pero permanente formal, de modo que en el fondo permanece dentro del -- círculo de la inmanencia categorial.-

Santo Tomás trascendió el plano meramente formal aún en el orden de las esencias y pasa la cuestión al plano del ser. "Para descubrir la unidad que une los entes entre ellos, es necesario considerar las esencias como los modos y grados de perfección del ser. Desde este punto de vista ellos son comparables entre ellos: son inigualmente perfectos según ellos se aproximen más o menos a la perfección del primero". "Si las esencias son concebidas como los grados y los modos - de perfección del ser, ellas no lo son en primer lugar y principal-- mente a título de potencia receptiva, sino en primer lugar como de-- terminación formal del acto" (o.c.p.107).-

(42) Sum. Theol. I-II, q. II, 5. ad 2.-

(43) Pot. VII, 2 ad 7.-

(44) Pot. VI, 6 ad 5.-

(45) S.Th. I, 8, 3 ad 3.-

(46) Pot. 3, 5, ad 1. "Oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime". (S.Th. I, 8, 1; et ad 3).-

(47) In I Sent. dist. 17, 2, a 1 a d 2; cfr. S.Th. I, 42, 1 ad 1.-

(48) J. Gredt oc. I, n 184.-

(49) Ver. XXXIX, 3.-

(50) Enzykl. apart. 87, p.107. El punto de partida esencialista-formalista propio de la filosofía hegeliana, le impide ver el sentido ontológico y la densidad ontológica del primer contacto sensible-intelectual, - abstracto-concreto con el ser. "No hay que creer que el intelecto agente ilumina y nos descubre un inteligible puro. El papel de los -- sentidos en el conocimiento intelectual, no es puramente ocasional - ...". "El intelecto agente nos descubre el sentido ontológico del -- fantasma". "Precisar este primer conocimiento no es aumentar el al-- cance ontológico del conocimiento (frecuentemente sucede lo contra-- rio, porque en la elaboración se olvida frecuentemente que se trabaja con la realidad). Precisar es tomar mejor posesión de algo alcanzado sólo confusamente. Y tomarlo por medio de definiciones, divisiones, análisis, y si hay lugar síntesis. Este trabajo es la dictio -- verbi". "Se van eliminando propiedades comunes para retener las par-

ticulares, que son aquellas por las que diferenciamos el ser particular que estamos estudiando". (L.B.Geiger, o.c.pp.402 ss.). Algo semejante dice Ortega y Gasset acerca de nuestro conocimiento, cuando escribe: "Nuestro pensamiento podrá tardar siglos en ir penetrando paso a paso todos los teoremas que de una sóla intuición de triángulo se pueden extraer; a este fin tendremos que renovar esta intuición una otra e innumerables veces, pero la última intuición no añadirá nada a la primera" (Qué es Filosofía, Rev.Occ.Madrid, 1960.p.141). Esto quiere decir que en el primer contacto con el ser captamos implícitamente lo que luego explicitamos en el curso de nuestra vida individual e histórica.-

(51) In Boeth. VI, a 1, 3.-

(52) Comp. Theol. c.73.-

(53) In Lib. De Causis, Lect 4, nn. 114-115.-

(54) S.Th. I, 7, 1 c.-

(55) S.Th. I, 4, 1 ad 3.-

(56) S.Th. I, 4, 2 c.-

(57) In II Sent. 37, I.2.-

(58) Cfr. Timeo 400 a-b, y Lib. X de las Leyes.-

(59) Rep. 508e - 509b.-

(60) Cfr. R. Bultmann. "Das Urchristentum". Rowohlt. München 1965, pp.11; 119, 125.-

(61) A.J.Festugiere, Contemplation et vie contemplative selon Platon. París 1967. p.263. El bien es "inefable" porque es incomprensible. El conocimiento es del principio y se da solo en un contacto por presencia. "Es difícil hallar al Hacedor y Padre de todas las cosas y una vez hallado es imposible revelarlo a todos". (Tim.28, c.; cfr. W.Jaeger Paideia. F.C.E.Mexico 1957 p. 684 ss.).-

(62) Sobre el origen neoplatónico de la metafísica de la luz confrontar - C.Baeumker, Witelo, Ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrh., Münster 1908, p.389 ss.-

(63) Entendemos aquí por "idealista" no la posición filosófica que se aparta del realismo por afirmar que el ser es el acto y el fundamento de todo pensamiento, y sostener que el acto es el mismo pensamiento y que el ser es pensar. Este tipo de idealismo se adscribe al idealismo moderno fundado sobre el principio de inmanencia. El idealismo --

platónico se articula en base a una confusión entre lógica y metafísica: en vez de sostener una correspondencia entre el modo de ser y el modo de pensar, afirma una identidad.-

(64) En el resto de la exposición de la vía henológica, citaremos exclusivamente al Platón del Fedón porque en este diálogo es donde presenta tal vez con más claridad el problema de la participación de las ideas. Aunque aún en el "Fedón contiene muchas dudas acerca de la naturaleza de la participación de las ideas preguntando si es presencia de la idea en la cosa o comunión de la cosa en la idea." E. Brehier. Historia de la Filosofía, Tom. I, p.313.-

(65) Fedón 100, d-e.-

(66) Ibid. 105, d.-

(67) Para un desarrollo platónico de esta vía, dentro de la escuela tomista, cfr. al por otra parte profundo conocedor del pensamiento del Aquinate, R.Garrigou-Lagrange. "Dios-La Existencia de Dios", B. A. 1950 pp. 240 ss.-

(68) Ibid. 78, d.-

(69) De Pot. q. 3, a. 5 c.-

(70) Ibid. 100, d.-

(71) Ibid. 107, b.-

(72) "Aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter... Vel secundum intentionem et secundum esse: et hoc est quando neque parificantur in intentione communi neque in esse sibut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secuncum rationem maioris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur analógice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint et in creaturis, secundum rationem maioris perfectionis et minoris: ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates" (In I Sent. d. 19, q. 5. a 2 ad 1).-

(73) En el libro Boeth De Trin. q. 5, cfr. Geiger: Abstraction d'apres S.Thomas, en Revue des Sciences philosophiques et theologiques, T. XXXI.-

(74) "Toda analogía es una relatió. La analogía metafísica radica en la

relación trascendental, en la que todo inferior, igual al ser categorial en cuanto potencial, está ordenado al ser trascendental por necesidad interna, puesto que lo está entitativamente y encuentra en él ontológicamente su unidad, porque el ser en cuanto ser sólo implica ser..." G.F.Narser. La Esencia del Tomismo, Madrid, 1947, p.447.-

(75) Geiger, La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, París 1942, p.334. "El no poder proceder al infinito hace ver la relación íntima que existe entre el ser y la inteligencia y por consiguiente el carácter único entre el ser y los primeros principios con los otros objetos del conocimiento. Los primeros principios no tanto son juicios sobre realidades, como la expresión de la estructura necesaria de todo juicio desde el momento que es juicio. El ser no es -- tanto un concepto que presenta un contenido de realidad totalmente - independiente de todo otro, como la propiedad, no común y unívoca, - sino diversa y análoga de todo concepto, inmanente en él como la belleza en la obra de arte. No remontarse al infinito en el orden de - los juicios y de las ideas, es descubrir la naturaleza propia de los primeros principios y del ser, su absoluta certeza, fundada en la inmanencia en toda idea y en todo juicio". El querer probar los primeros principios es "inerudition" (ἀπαιδευσία) cfr. Metaph. L.IV, c.4; - Sto.Tomás Lect.6, n.607. No se trata estrictamente de una "deducción trascendental" de los primeros principios como quiere Ortega y Gasset ("La idea de principio en Leibniz". B.A. 1958 pp.144-145), porque no es cierto que "el ser consiste en lo que los primeros principios dicen y de ellos se deriva". Para la gnoseología aristotélica, lo que es principio del pensar (πρότερον πρὸς ἡμᾶς) es antes principio del ser (πρότερον τῇ φύσει).-

(76) C.Fabro: La nozione metafísica de partipazione secondo S.Tomaso d'Aq. 2a. ed. S.E. I. Torino 1950, p.155.-

(77) Sertillanges. Santo Tomás de Aquino, T.I, pag.63, Dedebec, Ed.Desclée de Brouwer, Bs.Aires 1946.-

(78) S.Th. I, 16 a. 7 ad 2.-

(79) In Lib.Boeth. de Trinit. q. VI, a. 1, 3.-

(80) In Lib. De Causis XVI, n. 318.-

(81) Santo Tomás encontró también fuerte apoyo en algunos textos, que críticamente parecen pertenecer al primer Aristóteles, y que el Aquina-

te siempre tomó no sólo como auténticas, sino como formando parte -- del sistema del Estagirita. "Además una cosa es verdadera por excelencia, cuando las demás cosas toman de ella lo que tienen de verdad, y de esta manera el fuego es caliente por excelencia, porque es la causa del calor de los demás seres. En igual forma, lo más verdadero es causa para los demás del ser verdaderos (τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθεύειν εἶναι). Por lo cual los principios de las cosas que - son siempre, es necesario que sean los más verdaderos. Porque no son sólo en tal ó cual circunstancia verdaderos, ni hay nada que sea la causa de su verdad; sino que por el contrario son causas de la verdad de las otras cosas. De manera que tal es la dignidad de cada cosa en el orden del ser, tal es su dignidad en el orden de la verdad". (ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας) (Metaph.I, 1, - 993 b.24-31). "Luego, si lo que es una cosa, es lo que más se aproxima a ella debe haber algo verdadero, de lo cual será lo más verdadero más próximo (III, 4, 1009 a). Refiriéndose a estos dos textos comenta el Angélico: "Potest et alia ratio coligi ex verbis Aristotelis in II Metaph. Ostendit enim ibi quod ea quae sunt maxime vera -- sunt et maxime entia. In IV etiam Metaph. ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum; unde oportet ut alterum sit etiam altero verius" (C.G. 13), cfr. sobre este problema C.Fabro, La Nozione metafísica di partecipazione. Torino 1963, p.64 ss.-

(82) Comp. Th. c. 68.-

(83) Lib. De Causis, XVI, n. 318.-

(84) Lib. De Causis, III, n. 80.-

(85) J. Gredt. oc. n. 114.-

(86) Joan.a S. Thoma, Cursus Phil. I, Log. II, P.q.III, art.IV, Marietti 1948, p.329.-

(87) In Boeth. de Hebd., Lect 2, n. 24.-

(88) C.G. I. 32 amplius (2).-

(89) Ibid.-

(90) Ver. I, 5. cfr. G.Manser. o.c. p. 271.-

(91) Sum.Theol. I-II, 52, 1.c."Nosotros descubrimos la multiplicidad formal cuando miramos las diversas esencias específicas determinadas -- por formas irreductibles. Se las puede reunir todavía, bajo un géne-

ro común; no puede abrazar todos los seres (excepto Dios) en la unidad de un género común el más elevado, bajo la noción de substancia, pero la unidad lógica no debe ocultar la diversidad real, porque los grados del árbol de Porfirio no corresponden a formas distintas. Los entes que corresponden a especies diferentes, se oponen los unos a los otros por su forma -se diría por su forma en totalidad, si la expresión no fuera imperfecta porque la forma es indivisible-; de hecho las diversas esencias específicas constituyen una multiplicidad formal". (P.Montagnes, o.c., p.106).-

(92) Sum.Theol. I, 76. 4, ad 4. Cfr. De Spir. Creat. a 3 ad 13.-

(93) C.G. II, 81.-

(94) Sum.Theol. I, 85, 7 ad 3.-

(95) De Malo q. II, a. 9 ad 16; cfr. S.Theol. I-II, 61, 1 ad I: "Quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex aequo se habent secundum rationem generis, licet secundum naturam rei una species sit principalior alia, sicut homo aliis animalius. -

(96) In Lib. Boeth. de Hebd. Lect 3.-

(97) Es "Aristóteles un metafísico muy diferente de Platón indudablemente pero menos libre de la ontología platónica de lo que él deseaba y creía ser. Digamos mejor que Aristóteles no dio con la justificación metafísica completa de ese agudo sentimiento de lo individual concreto que tan notamente lo distinguía de Platón. Cierto que solo el individuo merece plenamente el título de "ser", más todas sus investigaciones sobre lo que hace del individuo un verdadero ser, lo llevan no obstante a poner la esencia o la forma, como la última raíz del ser de 'lo que es'". E.Gilson. El Ser y la Esencia. Bs.Aires 1951, p. 54.-

(98) In I Sent. d. 35, q. I, a.4.-

(99) In III Sent. 13, q. I, a.2.-

(100) S.Theol. I. 76. 2. ad 3.-

(101) S.Theol. I. 85. 7.-

(102) C.G. II. 81.-

(103) A.Sertillanges. Sto.Thomás de Aquino. Bs.Aires 1945. p.60. El autor afirma que "toda la moral tomista está fundada en esta doble consideración". Cfr. II, 1. VI, c.4.-

(104) J.Marechal. Le point de départ de la Métaphysique. París 1949. V. -

p.368-369.-

(105) C.G. I, 16. Adhuc.-

(106) C.G. III, 113; cfr. S.Theol. I. 105, 5, resp.; C.G. III, 64.-

(107) Inveniuntur igitur praedicta tria quae tacta sunt (causa prima plus influit..., tardius recedit, prius advenit) primordialiter quidem in causis efficientibus, et ex hoc manifestum est quod derivatur ad causas formales, unde et hic ponitur verbum influendi et Proclus utitur verbo productionis quae exprimit causalitatem causae efficientis" (35). "Quod autem ex causis efficientibus derivetur ad causas materiales non est adeo manifestum eo quod causae efficientes quae sunt apud nos, non producunt materiam et formam" (36). "Sed si considceremus causas universales,a quibus procedunt et materialia rerum principia, necesse est quod hic ordo derivetur et ad materiales causas ex causis efficientibus" (37). "In causis etiam finalibus manifestum est verificari omnia praedicta. Sed et huius ordinis ratio ad genus causae efficientis reducitur: nam finis in tantum est causa in quantum movet efficientem ad agendum et sic prout habet rationem moventis pertinet quodammodo ad causae efficientis genus" (39). In Lib. De Causis Lect. I.-

(108) Sum. Theol. I. 115. 2. "El haber santo Tomás identificado las razones seminales con las "vires activae et passivae" de Aristóteles, viene a significar el momento de inserción en el orden dinámico entre la causalidad trascendental y predicamental que andamos buscando, y que constituye la nueva actitud del tomismo". C.Fabro, Partic. e Causalità. Torino 1960, p.384 ss.-

(109) Sum. Theol. I, 46. 1 ad 6.-

(110) "Unumquodque operatur in quantum est ens, eo igitur modo unicuique competit operari quo sibi competit esse". De Unitate Int. c. I, n. 198.-

(111) C.G. III. 69.-

(112) Sum. Theol. I. 46. 1 ad 6.-

(113) Sum. Theol. I. 45, 5. ad 1.-

(114) Sum.Theol. I. 105. 1.-

(115) Sum. Theol. I. 105. 5.-

(116) La causalidad predicamental está atada al movimiento y se agota en la producción del mismo: "Corpus movens aliud corpus est agens uni

v cum, unde oportet quod tota potentia agendi manifestetur in mo-- tu". C.Theol. I. 25, 2 ad 2; "Et quia omnis transmutatio reducitur ad motum localem sicut ad primum et communiorem ut probatur in --- VIII Phys. (Com. 53, 56, 57, et 77). Q.De Anim. a. 6.-

(117) Sum. Theol. I. 45. 5 ad 1.-

(118) Pot. V, a. 1.-

(119) In I Sent. d. 37. q. 1. a 1. La distinción de "causa essendi" y "- causa fiendi" está frecuentemente vinculada por santo Tomás al nom bre de Avicena: "Avicena distinguit duplex agens: quoddam quod est causa fiendi, et istud non influit in rem nisi dum est fieri; quod dam autem est principium essendi, et hoc agens non cessat ab in--- fluendo in causatum suum quandiu habet esse". (II Sent. d. IX. u. 2. a. 2 o.b. 2 praeterea) Terminado el movimiento, cesa la causali dad. Cfr. I Sent. 7. u. 1 a. 1 ad 3; Ver.II, a. 3 ad 20.-

(120) Sum. Theol. I. 87. 2 ad 3; 88. 3 ad 2; Ver. 1o. 9 argum. 3 ad 3.-

(121) J. Gredt. o.c. n. 739. 2; Juan de Santo Tomás o.c. II. 268; III. - 65.-

(122) Sum. Theol. I, 115. 1. c.; 6, 1 c.; 45. 5 ad 1.-

(123) Comp. Tehol. c.74.-

(124) Sum. Theol. I, 76. 3.; Quodl. IV. a 6.-

(125) Sum. Theol. I. 77. 6 et ad 3. "Respectu tamen essentiae a qua passio dicitur emanare, non est actio sed connexio passionum cum essentia". J. a S.Thoma II Nat. I P. q.XII appendix p. 268.-

(126) Sum. Theol. III. 77. 1 c; I. 29. 1 c.; III. 77 2 c.-

(127) In Boeth. De Trinit. q. I (V) II, q. I. 3.-

(128) Sum. Theol. I, 28. 2 c.; I-II. 7. 1; 110. 2 ad 2; II-II 24. 4 ad - 3; C.G. IV, 62.-

(129) I-II 88. 1 ad 1; C.G. I. 35.-

(130) De Ente et Ess. c. II, 3.-

(131) Sum. Theol. I, 39. 3c; C.G. II. 73.-

(132) Q. De Anim. a.6.-

(133) Q. De Anim. a.9.-

(134) Quodl. I, 4. a 6. ad 1.-

(135) De Subst. Sep. c.8 nn. 88-89.-

(136) Sm. Theol. I. 45. 5 ad 1.-

(137) In I Sent. d. 8. exp. Text.-

(138) O. c. d. 33 q. 1. a 1 ad 1.-

(139) Sum. Theol. I, 54 a 1.-

(140) C.G. I 23.-

(141) O. de Anim. a 1 ad 17.-

(142) Sum. Theol. I, 4. 1 ad 3.-

(143) C.G. III, 66.-

(144) Sum. Theol. I, 4. 2.-

(145) Quodl. XII, q. V a 5.-

(146) Cfr. L. Billot. De Verbo Incarnato, Romae 1949, p. 109 ss.-

(147) Sum. Theol. I. 3. 4 ad 2.-

(148) In Lib. De Causis Lect. 25 n. 409.-

(149) C. Fabro. Part. e Causalita. Torino 1960, pp. 349-350. "Diremption" es un término extraído de Hegel (Phil. der Religion, ed. Lasson I, -- pp.142 ss) con el cual Fabro quiere indicar la división del esse. - "Participation et Causalité." Louvain 1961, p.243. Sobre la relación entre la relación trascendental y la predicamental, y la integración de la participación platónica en la estructura aristotélica del ser, cfr. oc. pp. 602-606.-

(150) "En el aristotelismo histórico la causalidad anula la participación: en la esfera trascendental, en cuanto... el acto de conocerse a sí mismo (Dios) no puede admitir 'mezcla' de 'otros' diversos de sí; en la esfera predicamental, en cuanto la producción deviene sólo - en el ámbito de la especie y en virtud de la forma, de modo que el efecto es según identidad específica y no participación". C.Fabro Partic. e Causalita. Torino 1960. p. 317.-

(151) Cfr. E. Brehier. La Filosofía de Plotino. Bs.Aires 1953. p.176.-

(152) O.c. pp. 197-202.-

(153) Esta profunda similitud entre la causa primera y el efecto, que permite denominar intrínsecamente a todos los seres por relación al -- ser, ha llevado a Geiger a separar la participación por similitud - de la participación por composición, poniendo así en cuestión la síntesis metafísica tomista que integra los temas de participación, -- causalidad y acto-potencia en la concepción trascendental del esse. Lo que es causado es participado y vice-versa; lo que es causado es compuesto y lo compuesto participa del principio que es la esencia. "Est autem considerandum quod duplex processus inventur in rebus: - scilicet resolutionis et compositionis; et secundum utrumque ten-

dunt res in divinam similitudinem. Nam secundum viam resolutionis - tendunt res a compositione in simplicitatem, quae summa est in Deo ... Secundum autem viam compositionis tendunt res, a multitudine - in unitatem, dum a multis fit unum. Unitas autem prime est in Deo" (In De Div. Nom. c.I, 1). Este doble proceso se encuentra en la realidad como virtualmente diverso, pués son los caminos que en la ἐπιστροφή toma la razón. Desde el punto de vista metafísico, la oposición y la contrariedad metafísica es la razón formal que justifica la multiplicidad real, la cual implica por una parte la unidad que le viene por el principio participante, y, por otra parte, la limitación, y, por ende, la multiplicidad que le viene asegurada por la - composición real de acto y potencia.-

(154) In Lib. De Causis XVI n. 318.-

(155) Heráclito Frag. 16.-

(156) La mente "non intendit" sino por la participación del inteligible por antonomasia que es el esse: "Primo ponit duo universalia, scilicet existens et mentem, id est intellectu". Nam mens comprehensiva est totius esse. Sed quia mens, non fit actu intelligens nisi - per participacionem intelligibilis quod est ipsum existens, possuerunt platonici, quod ipsum existens, quod separatum ponebant, est supra intellectum creatum primum. Sicut intelligibile est ante intelligens et participatum ante partipans. Et propter hoc Dionysius dicit quod Deus est ipsius existentis causa creatrix et ipsius mentis" (Div. Nom. n. 625).-

(157) In Metaph. VII, 1. n. 1254.-

(158) Q. De Anima a. 6 ad 1.-

(159) J. Gredt o.c. n. 766.-

(160) In II Sent. dist. I. q. I a 4.-

(161) R. Paniker, La naturaleza en la ciencia físico-matemática. Sapientia VI, n.19, La Plata, 1951, pp. 41-42. En el artículo cita Paniker un texto de Bavink (Erlebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, Zurich 1948 p.193), donde se afirma que "la física moderna se acerca así de modo digno de notarse a la concepción de ciertos místicos medievales para los cuales el mundo se compone de luz congelada.-

(162) No entramos a discutir aquí el problema de la vida como "sui motio"

en el sentido de acción inmanente. Habría en este caso, un tipo de inmanencia ontológicamente diversa a la inmanencia del movimiento - que habitualmente llamamos trascendente. "Una cosa es movimiento intrínseco y otra movimiento inmanente". (o.c. p. 43).-

(163) o.c. p. 44 nota 10.-

(164) Met. IV, 2, 1003 b3.-

(165) In De Div. Nom. n. 625.-

(166) Metaph. IV 2. 1003 a 3.-

(167) In IV Metaph. l. 1 n. 536.-

(168) Crítica de la Razón Práctica, Losada, Bs.Aires, 1961. p.111.-

(169) Philos. der Symb. Formen. Darmstad. 1964. I Einleitung und Problemstellung. s. 17 ff.-

(170) K.M.206; cfr. A.Dondeyne, "La différence onthologique chez M. Heidegger. Rev. Phil. de Louvain LVI (1958), 35-62, 251-293.-

(171) "Sino que el poeta, al decir la palabra esencial, nombra con esta - denominación por primera vez al ente, por lo que es ya así es concebido como ente". (Hölderling und das Wesen der Dichtum", Erläuterungen zu Hölderlings Dichtung. Frankfurt 1951. s. 10.) (F.C.E. - 1958 p.107).-

(172) W.G. 18.-

(173) K.M. 38; G.34. Las fechas de estos libros indican la profunda unidad antimetafísica de Heidegger.-

(174) "El término no-verdad nos recuerda la posición aproximativista y en el fondo irracional del Card.Cusano, quien al negar la posibilidad de alcanzar con lo "definido" lo "in-definido" ("no hay proporción de lo infinito a lo finito), niega la posibilidad de la verdad lógica. "La quiddidad de las cosas, por consiguiente, que es la verdad de los entes, es en su puridad inalcanzable, y ha sido investigada por todos los filósofos, pero no ha sido hallada en cuanto tal, por ninguno. Y cuanto más profundamente doctos seamos en esta ignorancia, tanto más nos acercaremos a la misma verdad". (De la Docta Ignorancia, c.IV. Aguilar, Bs.Aires 1961. pp.31-32). Cfr. E.Cassirer. Indiv. y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento. Bs.Aires 1951 pp. 21-100. El haber desglosado la gnoseología de la metafísica, produjo la ruptura entre ser y objeto. Conocer no es más participar del ser, sino un "aproximarse" al ser, sin nunca "coincidir" con el mis

c. La traducción que Heidegger hace del fragmento 122 de Heráclito (ἀγχιβασίη) como "Herangehen" (acercarse-a), "In-die-Nähe gehen", "In-die-Nähe-hinein-sich-einlassen", (G.68-70) son en este sentido muy sugestivas.-

(175) In Metaph. IV, L.1 nn. 535-536.-

(176) H.D. Gardeil. Initiation a la philosophie de S.Th. d'Aquin. Métaphysique, París 1952. 91 ss.-

(177) In IV Metaph. l. 1 nn 540-543.-

(178) Comp. Theol. c. 68 adhuc.-

(179) I. 13. 5 c.-

(180) M.T.L. Penido. "Le role de l'analogie en Theol. Dog." III Fondement ontologique. J. Vrin París 1931 p. 57.-

(181) S.Z. 307.-

(182) S.Z. 222. "...gerade indem das Seinlassen im einzelnen Verhalten je das Seiende sein lässt, zu dem es sich verhält, und es damit entbirgt, verbirgt es das Seinde im Ganzen..." (WW 19). Hay una semejanza con S.Z. en cuanto "entbirgt-verbirgt" al mismo tiempo. La diferencia se encuentra en que mientras que, en S.Z. la revelación finita oculta el ente mismo que es revelado, en WW. es más bien el "todo" el que se oculta. "El todo" tiene aquí una profundidad y alcance mayor que en S.Z. "Ser-en-su-totalidad", en cuanto constituye el misterio es el fundamento esencial de los entes que son tomados como - medida en el trato diario y son eventualmente identificados con el ser mismo (WW.25). Se puede decir que la no-verdad consiste en el hecho de que cuando se revelan los seres se oculta el ser: "...das Sein verwahrt, sofern es eksistiert, die erste und weiteste Un-entborgenheit, die eigentliche Un-wahrheit..." (WW.20).-

(183) A. Krempel. La doctrine de la relation chez S.Thomas. Exposé historique et systématique. París, Vrin 1952, 718 pp.Cfr.espec. p.394 ss. M.D.Philippe. La notion de relation transcendentale est-elle thomiste?. Rev. sc. ph. th. T. XLII, n. 2, abril 1958, p.270. Para una -- crítica sucinta pero ajustada del libro de Krempel, nos remitimos a este artículo.-

(184) In. L. II, De An. L. VI, n. 304.-

(185) Cursus Phil. I. Log. II, Marietti 1948 p. 578 b;cfr. A.Krempel. o.c. p.402 ss. y p. 412 ss.-

(186) L. Billot. de Deo Uno et Trino. Romae 1935. p. 407.-

(187) R.Garrigou-Lagrange. De Deo Trino et Creatore. Marietti, Taurini, - Italia 1943, p.77.-

(188) Sum. Theol. I. 13,5 ad 1.-

(189) No parece que en Aristóteles se pueda identificar el primer motor - inmóvil de la Física (Phys. VIII, 4, 254, b. 20 ss), el cual es el primero de una serie y por ende inmanente al universo, y el "pensamiento de pensamiento" que mueve como causa final, "como amado", -- que ni siquiera conoce las cosas pués de lo contrario mancularía su pureza (Metaph. XII, 7, 1072-1074) y que en el fondo, si es trascendente al universo, es porque está más allá del espacio y del tiempo como un "deus ociosus".-

(190) In Boethii De Trinitate V, 3c. Para el comentario de la doctrina de la "Abstractio-Separatio" en las cuestiones V-VIde in Boethii de Trinitate cfr. L. B. Geiger. Abstraction et Separation d'apres St. Thomas, en Rev. de sc. ph. th. XXXI, 1947 pp. 3-40.-

(191) J.Maritain, Filosofía de la Naturaleza, Buenos Aires 1945, p.30.-

(192) I Sent. d. 2 q. II, 4 ad 3.-

(193) In XII Metaph. VII, L. 1, n. 1251.-

(194) In I Sent. d. 19. q. 5. a 2 ad 1.-

(195) De Nominum Analogia. Angelicum. Romae 1934. c. 1 p.6.-

(196) VII Phys. 4, (II, 340, 18).-

(197) G.M.Manser oc. p.433 ss. Para la repercusión decisiva que esta doctrina tiene en la antroplogía tomista, cfr. P.M.Barbado. Estudios de Psicología Experimental I.-

(198) Algo puede predicarse analógicamente "secundum esse et non secundum intentionem: et hoc contingit quando perficiuntur in intentione alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut corpora perficiuntur in intentione corporeitatis. Unde logicus qui considerat intentiones tantum, dicit hoc nomen, corpus, de omnibus corporibus univoce praedicari; sed esse huius naturae non est eiusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde, quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerat res secundum suum esse, nec hoc nomen, corpus, nec aliquid aliud univoce de corruptibilibus et de incorruptibilibus dicitur..." In I Sent., dist. 19, q. 5, a. 2 ad 1.-

Aunque superado el problema desde el punto de vista de la ciencia -

física, queda abierta la posibilidad ontológica de un cuerpo incorruptible como es el caso de los cuerpos resucitados, y del problema de cómo la separación del alma y del cuerpo es en cierto modo "contra naturaleza". Comp. de Theol. c. 152.-

(199) In V. Metaph. l. 22 n. 1125.-

(200) R.Paniker, La Naturaleza en la Ciencia Físico-matemática. Sapientia 1951. VI, 19, p.45. Sobre la unidad "relativa" de los cuerpos inorgánicos, dice Scheler: "las cosas inorgánicas carecen de todo ser íntimo y propio; carecen por lo mismo, de todo centro que les pertenezca de modo ontológico. Lo que llamamos unidad en este mundo de objetos, incluyendo las moléculas, atomos y electrones, depende exclusivamente de nuestro poder de dividir los cuerpos realiter o mentalmente. Toda unidad corpórea lo es sólo relativamente a una determinada ley de su actuación sobre otros cuerpos. Un ser vivo, por el contrario es siempre un centro óntico y tiene siempre por sí 'su' unidad e individualidad tempo-espacial, que no surge por obra de nuestra síntesis, condionada biológicamente". Stellung ... p. 42-43.-

(201) R.Paniker. Ontonomía de la Ciencia. Credos Madrid 1961 pp.146 ss. La cita de Meister Eckhart muestra una de las constantes de la historia del pensamiento occidental que podemos ver reflejada frecuentemente en la Edad Media y especialmente en la filosofía del renacimiento. (Girolámo Francastoro-Telesio-Campanella-N.de Cusa): recuperar por una vía mística lo que se perdió para el entendimiento. Cfr. E.Casirer. "El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas, F.C.E., México 1965. I Libro II p. 225 ss., "Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento" Bs.As. 1951, -- cap. I y II.-

(202) A.G. Nelsen, The philosophy of nature. Louvain 1954. p.136 ss.; -- 148 ss. "The general analogous meaning of 'subtance' refers to all being that does not exist 'in-something-else'", pero se dan "difference in degree of such existence". Grados diferentes en perfección con respecto a la posición del ser. Así un ser humano "has a higher degree of self-existence than a stone". Sin embargo, debemos afirmar que la diferencia no será en el "meaning" sino en el "being". Solo en un segundo momento se hace análogo el concepto de sustan--

cia que es inicialmente lógicamente unívoco.-

(203) Cfr. J.Maritain Filosofía de la Naturaleza. Bs.Aires 1945, p.83 ss.-

(204) A. Marc. La Substancia. Sapientia 1952 VII n.23 p.63.-

(205) In I Sent. d. 35. q. I 88, a. 1 ad 1.-

(206) I Sent., d. 19, q. 5, a. 2 ad. 1. Cfr. S.Ramírez. "En torno a un famoso texto de Sto.Tomás sobre la analogía". Sapientia 1953. -- VIII n. 29 p.166 ss.-

(207) No nos interesa aquí un examen histórico-lingüístico como puede hacer por ejemplo Vendryes en el "Lenguaje", ni un estudio estructural de la gramática como F.SAUSURRE Cours de linguistique générale cap.III. Nuestro centro de interés es la internacionalidad de la significación en cuanto "In-dica" (be-deutet). Para esto nos interesa más bien los estudios fenomenológicos de Husserl sobre la significación, tal como aparecen en "Investigaciones lógicas", Inv. IV.-

(208) Ver. I, 4 c.-

(209) Sum. Theol. I. 16. 6. c.-

(210) I Sent. Prol. a. I, a 2.2;

(211) Ver. q. 21 a. 4 ad 2.-

(212) El aceptar la unidad relativa del ser trascendental como forma a priori del conocer (condición a priori del objeto consciente), - es un supuesto gnoseológico que se funda en la aceptación no crítica e ingenua del principio de inmanencia y que al acabar necesariamente en el escepticismo, debe negar el valor del conoci--- miento que prueba que el conocer es imposible. Es estrictamente hacer lo que el Aquinate denomina "procedere in infinitum", y -- que en buen romance se denomina "querer morderse la nuca".-

(213) In Boeth. De Trinit. V, 3; cfr. J.Maritain. Breve tratado. p.42.-

(214) Juan de Santo Tomás. o.c. T. I, pag.490.-

(215) De principiis naturae, cap. 6, Marietti 1953, p.127.-

(216) o.c. capt. II.-

(217) In Boeth. De Trin. q. VI, a 3.-

(218) Sum. Theol. I, 13, 6- c.-

(219) In Boeth. De Trin. q. V, a.3. c.-

(220) Pot. 3, 5 ad 1.-

(221) J.Maritain. Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente. Bs.Aires 1949. c. 27.-

(222) El concepto de "vida" por ejemplo, puede ser un concepto análogo en cuanto con él podemos expresar tanto la acción predicamental - como la acción inmanente (qualitas) como la sustancia divina; y - estos tres tipos de vida no pueden convenir en ningún predicamento. Si tomamos, con todo precisivamente la vida, por el grado de vida vegetativa, prescindiendo del grado cognoscitivo, entonces - la vida es un concepto unívoco determinado por las diferencias -- sensitivo y no-sensitivo. J.Gredt oc. I n. 402.-

(223) Juan de Santo Tomás o.c. I pag.495.-

(224) A. Van Melsen, o.c. p. 128.-

(225) o.c. p. 148.-

(226) M.T.L. Penido. "Le Role de l'analogie en theol. dogm. II. L'analogie et le 'Theomorphisme'. Vrin, París 1931, p.85.-

(227) o.c. III Fondement ontologique... p.57.-

(228) In XII Methaph. Proemium; In Boeth. De Trinit. V, 1.-

BIBLIOGRAFIA GENERAL

I.- Hermann Diels - W.Kranz. Die Fragmente Der Vorsokratiker. Weidmann Dublin/Zürich 1966.-

II.- Platonis Opera - Ioannes Burnet. Oxford Classical Texts 1964.-

Platos Phaedo - John Burnet. Oxford 1963.-

Platon la República - Edición bilingüe por José Manuel Pabon y Manuel Fernandez Galiano - Instituto de Estudios Políticos - Madrid 1949.-

III.- Aristóteles Metaphysics W.D.Ross - Oxford 1953.-

Aristóteles Physics W.D.Ross - Oxford 1955.-

Metafísica de Aristóteles. Valentín Garcia Yebra - Gredos Madrid 1970.-

IV.- Plotini Opera - Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. Desclée de -- Brouwer. París 1951.-

Proclo: Elementatio Theologica.- ed.trad. y notas de E.R.Dodds. Oxford 1933.-

V.- Filosofía tomista.-

1.- Sancti Thomae Opera omnia.-

In libros Perihermeneias expos. 1268-72.-

In libros posteriorum Analyticorum. 1268-72.-

In octo libros Physicorum expos. 1268.-

In libros De Caelo et Mundo expos. 1272.-

In libros De Anima lectura. 1267-72.-

In duodecim libros Metaphysicorum expos. 1266-72.-

In decem libros Ethicorum expos. 1260-69.-

In libros de causis expos. 1269-73.-

Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum 1274-73.-

De substantiis separatis. 1272-73.-

De principio individuationis.-

De ente et essentia. 1254-56.-

De natura materiae et dimensionibus interminatis. 1252-56.-

De natura accidentis.-

Espox. in librum Boethii De hebdomadibus. 1255-61.-

Expos. super librum Boethii De Trinitate. 1255-61.-

Expos. in Dionysium De divinis nominibus. 1261-68.-

Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi. 1254-56.-

Summa contra Gentiles, 1261-64.-

Summa Theologiae. (1266-73).-

Quaestiones disputatae: De Veritate. 1256-59; De Potentia: 1265-68; De Anima 1269.-

Quaestiones Quodibetales.-

2.- Comentaristas:

Ioannis A Sancto Thoma O.P. - Cursus Philosophicus Thomisticus - Marietti 1948.-

Thomas De Vio Cardinalis Caietanus, Scripta Philosophica. Roma - 1934.-

3.- Autores Thomistas Contemporáneos. Estudio de Psicología experimental. Madrid 1946. O.N.Derisi, La Persona. La Plata 1950. Tratado de existencialismo y tomismo. Bs.As. 1956. El último Heidegger. 1968.-

C.Fabro La nozione metafísica di partecipazione. Torino 1963..- Partecipazione e Causalità. Torino 1960. Participation et Causalité Louvain 1961. Dell'ente di Aristotele All "esse" Di S.Tommaso; La problematica dello esse tomistico; The Problem of Being and - the Destiny of Man; Intorno al fondamento della metafisica tomistica; Dell'ente, dell'essere e del nulla; Per la determinazione dell'essere tomistico; Le retour au fondation métaphysique de -- l'être; The Transcendentality of ens-esse and the Ground; of Metaphysics. En Tomismo e Pensiero Moderno Roma 1969. Sviluppo, -- Significato e Valore della "IV Via". En Esegesi Tomistica.Roma 1969. Dall'Essere All'Esistente;Morcelliana,Brescia 1965. L.B. - Geiger La Participation Dans La Philosophie de S.Thomás d'Aquin París 1942. E. Gilson, El Realismo Metódico Madrid 1952. El tomismo Bs.As. 1951.-

El Ser y la Esencia. Bs.As.1951. La Unidad de la Experiencia Filosófica.Madrid 1960.-

J.Gredt, Elementa Philosophiae. Herder.Barcelona 1946.-

Bernhard Lakebrink.Klassische Metaphysik.Freiburg 1967. Hegels - dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik Ratingen -

bei Düsseldorf 1968.- Studien zur Metaphysik Hegels.Freibung. - 1969.-

A.Marc.Dialectica de la afirmación.Madrid 1964.-

J. Maritain, Les Degrés du Savoir París 1946. Siete lecciones sobre el ser.Bs.As. 1943. Filosofía de la Naturaleza Bs.As.1945. Réflexions sur L'intelligence París 1930. Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente Bs.As.1949. La poesía y el arte Bs.As.1955. Bernard Montagnes, La Doctrine de la Analogie de l'Etre d'apres Saint Thomas d'Aquin.Louvain.1963.-

A.D.Sertillanges. Santo Tomás de Aquino Bs.As.1946.-

Gustav.Sieweth Der Thomismus Als identitätssystem. Frankfurt a. M.1961. Das Schicksal Der Metaphysik Von Thomas Zu Heidegger -- .- Einsiedeln 1959.-

4.- Autores tomistas que usan el método trascendental:

Joseph Marechal, S.J.Le Point de Départ de la Métaphysique 1944, 1947 y 1949. Mélanges Joseph Maréchal París 1950.-

K.Rahner Geist In Welt.München 1954. Hörer des Wortes München 1963. Josef Speck. Karl Rahners theologische Anthropologie München 1967.-

Otto Muck. Die transzendentale Methode.Innsbruck 1964.-

J.B.Lotz. Sein und Existenz Freiburg 1965.-

VI.- Filosofía Moderna.-

1.- De Leibniz. Oeuvres Philosophiques (par Paul Janet) París 1900.

2.- Immanuel Kant. Kritik der Reinen Vernunft. Hamburg 1956. Crítica de la Razón Práctica Bs.As.1961. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik - Hamburg. 1969. Prolegómenos. Aguilar Bs. As.1959.-

3.- G.W.F.Hegel Phänomenologie des Geiste Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970 y Verlag Ullstein. Frankfurt - Berlin 1970. Wissenschaft der Logik. Felix Meiner Verlag in Hamburg.1967. Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften Felix Meiner Verlag 1959. N.Hartmann, La Filosofía del Idealismo alemán Bs.As.1960. C.Fabro La Dialéctica de Hegel.Bs.As.1969. Jean Hyppolite. Genese et Structure de la Phenomenologie de l'esprit de Hegel. Aubier. París 1946. Theodor W. Adorno. Tres estudios sobre Hegel. Taurus. Madrid 1969. H.Marcuse Ontología de Hegel.Barcelona 1970.

VII.- Filosofía Contemporánea.-

1.- E.Cassirer. Philosophie der Symbolischen Formen (I-III) Darmstadt 1964. El Problema del Conocimiento. Fondo de Cultura Económica 1965. Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento. Bs.As.1951.-

2.- E.Husserl.Husserliana Band I-IX. Haag Martinus Nijhoff.- Erfahurung und Urteil. Claassen Verlag Hamburg. 1964. Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos Tübingen 1911. Quentin - Lauer.W.Szilazi Einf. in Phän E.Husserls. Tübingen 1959.- Phénoménologie de Husserl. París 1955. Alwin Diemer. Edmund - Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. Verlag Anton Hain. Meisenheim am Glan 1955.- RE Schérer. La Fenomenología de las investigaciones lógicas,- Madrid 1969. Husserl et la Pensée Moderne. Phaenomenologica.- La Haye 1959. Edmund Husserl. Logische Untersuchungen Max Neimeyer Verlag Tübingen 1968.-

3.- M.Scheler. Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Francke Verlag Bern und München 1966. Vom Ewigen im - Menscher. Francke Verlag Bern und München 1968. Vom Umsturz - der Werte Francke Verlag Bern 1955. Schriften aus dem Nachlass Francke Verlag Bern 1957. Die Stellung des Menschen im Kosmos Francke.1966. Idealismo Realismo.Bs.As.1962.-

4.- Martin Heidegger.-

Libros de su primer período.-

Sein und Zeit. Tübingen 1963. Kant und das problem der Metaphysik Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1965. Vom Wesen des Grundes-1965. Was ist Metaphysik?-1965.-

Libros del período intermedio.-

Einführung in die. Metaphysik. Tübingen 1966. Die Frage Nach - dem Ding. Tübingen 1962. Arte y Poesía. F.C.E. - México 1958. Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt/M.19. Platons Lehre Von der Wahrheit, mit einem Brief über den "Humanismus". FranckeVerlag.Bern 1954.-

Escritos de segundo período.-

Zur Seinsfrage 1955. Hegel und die Griechen 1958; Kants These über das Sein 1961.En Wegmarken Frankfurt a.Main 1967.-.

Die Technik und die Kehre. Neske Pfullingen 1962.-

Holzwege. Vittorio Klostermann. Frankfurt Am Main 1963.Vorträge und Aufsätze. Neske Pfullingen Teil I-III. 1967. Was Heisst Denken? Max Niemeyer Verlag Tübingen 1961. Der Satz Vom Grund. Neske Pfullingen 1965. Unterwegs zur Sprache. Neske Pfullingen 1965. Nietzsche I-II. Neske Pfullingen 1961. Identität und Differenz. Neske Pfullingen 1957. Gelassenheit. Neske Pfullingen 1959. Eduard Landolt Gelassenheit di Martin Heidegger. Milano 1967. Vom Wesen Und Begriff der Physis, Aristóteles Physik B 1 - (Con traduzione italiana di G.Guzzoni. Biblioteca "Il Pensiero". Milano 1960. Phänamenologie und Theologie. V.Klostermann. Frankfurt 1970.-

Bibliografía sobre Heidegger.-

A. de Waelhens. La Filosofía de Martin Heidegger. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 1952. Otto Pöggeler. Der Denkweg -- Martin Heideggers. Neske Pfullingen 1963. William J.Richardson. Heidegger (Through Phenomenology to Thought). Martinus Nijhoff/The Hague/ 1967. - Max Müller. Existenz-Philosophie Im Geistigen Leben Der Gegenwart. Heidelberg 1964. Manuel Olasagasti, Introducción a Heidegger. Revista de - Occidente. Madrid 1967. Dondeyne, Albert. "La différence ontologique chez M.Heidegger," Revue Philosophique de Louvain, LVI (1958). R.Bultmann, - Geschichte und Escatologie. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1962. - Paul Ühnenfeld, In Sachen Heidegger München 1961. Heidegger, Perfectiven zur Deutung seines Werkes, Herausgegeben von Otto Pöggeler. Köln-Berlin. 1970.-

LISTA DE ABREVIACIONES DE LOS LIBROS DE HEIDEGGER

ED	Aus der Erfahurung des Denkens
EM	Einführung in die Metaphysik
FW	Der Feldweg
G	Gelassenheit
HB	Brief über den "Humanismus"
HD	Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung
HE	"Hölderlins Himmel und Erde"
HG	"Hegel und die Griechen"
HW	Holzwege
ID	Identität und Differenz
K	Die Kehre
KM	Kant und das Problem der Metaphysik
KPV	Kant, Kritk der praktischen Vernunft
KRV	Kant, Kritik der reinen Vernunft
M	Zu einem Vers von Mörike
N	Nietzsche
P	"Vom Wesen und Begriff der Physis"
Ph-Th	Phänomenologie und Theologie
PW	Platons Lehre von der Wahrheit
SF	Zur Seinsfrage
SG	Der Satz vom Grund
SU	Die Selbstbehauptung der deutschen Universität
SZ	Sein und Zeit
T	Die Technik
US	Unterwegs zur Sprache
VA	Vorträge und Aufsätze
WD	Was Heisst Denken?
WG	Vom Wesen des Grundes
WM	Was ist Metaphysik?
WP	Was ist das - die Philosphie?
WW	Vom Wesen der Wahrheit

INDICE

Introducción. - La Pregunta por el Ser. - 1

PRIMERA PARTE
EL ESSE COMO UNO Y COMO MULTIPLE

Capítulo I: El Ser como Totalidad.-

I.- El uno es lo inmediato. - II.- El Uno como indivisión y negación de la limitación.- III.- El ser como absoluto.- IV. El ser como absoluto irrelativo.- V.- El absoluto relativo: El "mundo" como todo.- VI.- El múltiple es en y por lo uno: El mundo principio de la idea creadora.- 1.- El mundo como unidad de orden: coordinación causal.- 2.- El fin como principio de la forma del universo.- 3.- El hombre como "fundamento" del orden del universo.- 4.- En el Ser y en el obrar del Ser se manifiesta como uno.- Notas.-..... 5

Capítulo II: El Ser como Múltiple.-

I.- El múltiple no es "dato" sino "problema".- 1.- Acceso a la multiplicidad.- 2.- En el sentido la inteligencia "toca" lo universal.- 3.- La Unidad nos revela la multiplicidad.- 4.- En el movimiento se revela el ser como múltiple.- 5.- La división formal es el principio metafísico de lo múltiple. Multiplicidad trascendental.- II.- El múltiple como problema metafísico.- 1.- El múltiple es un "hecho" que se opone al esfuerzo de unidad del entendimiento.- 2.- Esta multiplicidad del ser es al mismo tiempo un supuesto del cambio y del pensamiento discursivo.- 3.- La multiplicidad y la composición hilemórfica.- 4.- La mulplicidad fundamento del movimiento y de la composición real.- 5.- Multiplicidad y contrariedad.- A.- Contrariedad física.- B.- Contrariedad-Multiplicidad en el plano metafísico.- 6.- El Esse y la multiplicidad.- III.- Sentido ontológico del ser individual.- 1.- "Principio de Totalidad" y "Principio de racionalidad total".- 2.- Dios salva-distinguiendo: Sentido ontológico del individuo.- Notas.-..... 37

SEGUNDA PARTE

EL ESSE Y EL SEIN

Capítulo III: El Esse como Principio del Ser.-

I.- "Callejones sin salida" en la Búsqueda del Ser.- 1.- Confusión de esse y existencia. Ontología de la esencia.- 2.- Excursus - sobre el concepto de Realsein y Dasein en M.Scheler.- 3.- Esencialización del Ser.- II.- Pérdida del esse en el Existencialismo.- III.- De la Ousía al Ens-esse.- 1.- Ontología como Ousilogía.- 2.- Exégesis heideggeriana de la Ousia.- 3.- De la Enérgeia a la Actualitas.- 4.- Substancia como Parousia - Anwesen.- 5.- Excursus crítico.- 6.- Ser como "Substancia" en Aristóteles.- 7.- Esse como accidente de la esencia.- 8.- El salto tomista: el ser como actualidad absoluta.- 9.- El esse abstracto y el esse concreto.- 10.- Progresión tomista en la elaboración metafísica del esse.- 11.- Momento fenomenológico y momento metafísico en el reconocimiento del esse.- Excursus hacia - la fenomenología existencial.- Hacia la expriència trascendental del esse.- El método resolutivo busca el principio simple de todo ser.- La "separatio" funda el objeto de la metafísica. 12.- Relación entre el momento fenomenológico y el metafísico. IV.- Participación y Trascendencia.- 1.- Ser y Tiempo.- 2.- - El "esse" tomista es todo lo opuesto al "Seiendes" y el "Sein" de Heidegger.- 3.- El esse commune y la Creación.- 4.- Características del "esse commune".- 5.- Esse es "Presencia del Presente".- V.- Esse Et Existentia.- 1.- Formalización del esse. 2.- Metafísica del ente: integración del esse al "sistema" de la Razón.- 3.- La totalidad "Grund" de la Existencia: El sistema del ser.- 4.- Ser como "esentia et existentia".Realidad-Causalidad.- 5.- La Existencia como Fenómeno.- 6.- La Existencia contra el esse.- 7.- Antropologización del Ser en la escolástica.- 8.- El concepto de ens se resuelve en esse.- 9.- "-Esse como Archée".- Notas.-..... 78

TERCERA PARTE

DE LA PARTICIPACION A LA ANALOGIA DEL SER

Capítulo IV: El ser como participación.-

I.- La continuidad ontológica.- 1.- El esse acto formalísimo y "fundante" ontológico.- 2.- Los grados del Ser y la Contrariedad.- 3.- De la contrariedad física a la metafísica.- 4.- El Proceso hacia un "maximum" en el plano trascendental.- 5.- Coincidencias y divergencias de la dialéctica platónica y la aristotélica.- - La vía henológica.- II.- El Problema metafísico de la Participación.- 1.- Podemos hablar en primer lugar de una participación lógica.- 2.- Participación ontológica predicamental: en el plano del "fieri".- 3.- Participación predicamental en el orden estático.- 4.- Forma como intermediario del ser: participa el ser a la materia.- 5.- La Participación ontológica del esse.- 6.- - Participación estática-dinámica del esse.- 7.- Participación -- del obrar. Esse est propter operationem.- 8.- Las vías del movimiento y la Participación.-..... 186

Capítulo V: De la Participación a la Analogía.-

I.- Participación real y analogía lógica.- 1.- Ubicación histórica. 2.- La Relación trascendental.- 3.- La Analogía y el objeto de la metafísica.- II.- La Analogía como traducción lógica de la Participación.- 1.- La Analogía de desigualdad.- 2.- La Analogía de Atribución y la Participación.- 3.- La Analogía de atribución extrínseca y la derivación efectivo-existencial.- 4.- La Analogía de atribución intrínseca.- 5.- La Analogía de proporción y la de proporcionalidad.- 6.- La Analogía de los trascendentales y de las perfecciónes puras.- III.- Conclusión.- Notas.-..... 241

Bibliogarfía General.-..... 305