

ANALOGIA Y DIALECTICA

FRANCISCO CANALS
UNIVERSIDAD DE BARCELONA

En la tarea de destrucción de la historia "tradicionalmente" recibida, que-remos decir precisamente de la *tradicón moderna sobre la metafísica tradi-cional*, de cuya urgencia hemos hablado en trabajos anteriores,¹ la temática en torno a la estructura analógica de los "trascendentales" se presenta por sí misma en el centro del problema. En esta temática consiste formalmente, en efecto, la cuestión sobre el fundamento "ontológico" de la posibilidad de la metafísica como ciencia.

A lo largo de la evolutiva modulación del llamamiento heideggeriano a reiterar la pregunta sobre el sentido del ser-analítica existenciaría como ontología fundamental, retorno al fundamento, superación de la metafísica, se descubre una línea permanente a partir del planteamiento inicial. La meta-física, en su destino de dispensación de la verdad del ente en la apropiación del olvido del ser, está regida por el teórico dirigir la mirada que some-te la verdad al yugo de la idea.² La metafísica occidental tiene su fundamen-to en esta tesis según la cual el ser del ente es lo que se muestra en el puro aprehender intuitivo; a la vez que "circularmente", el imperio de la ontología tradicional funda la decisión que hace consistir en la intuición la forma genuina de aprehender lo que verdaderamente es y considera el pensar sólo como forma derivada del llevar a cabo la intuición misma.³

Podría parecer desconcertante que se diga así de la metafísica de Occi-dente como tal y en su integridad lo que se podría conceder para caracte-rizar una línea de pensamiento que con diversas inflexiones (ideal-realistas o idealistas) va desde el eleatismo y aún desde el racionalismo pitagórico al intuicionismo eidético de la fenomenología, pasando por los intuicionismos platónicos y cartesianos. Parece haberse dejado en olvido el secular empeño del aristotelismo y de su continuación tomista por mantener conscientemente el pensar especulativo en la vía de la "abstracción" y en el expreso rechazo de los inmediatismos intuicionistas.

Podríamos dejar de lado, tal vez, en este punto, la sorpresa para afirmar una deficiencia de comprensión y aún de información sobre tales corrientes de pensamiento. Pero carecería de sentido que quisiésemos superar así la per-plejidad a que nos lleva la afirmación de HEIDEGGER según la cual "en la tesis que sostiene que el ser es lo que se muestra en el puro aprehender intui-

1. Sobre el sentido de la revolución copernicana, Francisco CANALS. *Convivium*, núm. 17-18, 1964, págs. 91 y ss.

2. Cfr. Martín HEIDEGGER, *Doctrina de la verdad según Platón*. Ed. Universidad de Chile, pág. 145.

3. *Sein und Zeit*, 36 y 21.

tivo tiene su motivo la dialéctica hegeliana, que sólo es posible sobre tal base".⁴

No podía HEIDEGGER desconocer, al escribir esto, que "aquello de que se trata" en la tarea especulativa de HEGEL es precisamente el "pensamiento"⁵ y que sólo en este pensamiento pensado y en el "concepto" se contiene lo verdaderamente verdadero de las cosas.⁶

Esta fase de nuestra investigación — estas páginas vienen a iniciar un capítulo en el que se da un nuevo paso, un camino emprendido tiempo atrás — buscará guiada por la hipótesis de que estos juicios de HEIDEGGER, si dejan en el olvido muchos aspectos de una desconocida historia del pensamiento tradicional — el método abstractivo y analógico de patentización del ser del ente por un pensar que no era entendido como una forma derivada del "ver" sino como la propia manifestación de lo que es —, aportan en cambio la decisiva sugerencia de que el esfuerzo hegeliano en la construcción del "sistema" por el método dialéctico ocultaba una "recaída" desde un planteamiento originariamente más profundo en la tarea de aclaración del sentido del ser.

Cuando HEGEL define el ser como lo "inmediato indeterminado" y da esta definición como base de todo el restante despliegue de las categorías de su "lógica", se mantiene en la misma dirección visual que la ontología antigua, sólo que deja de mano el problema, planteado por ARISTÓTELES, de la unidad del ser frente a la pluralidad de las categorías.⁷

El esfuerzo dialéctico oculta una recaída en algo cuya superación había sido precisamente la tarea central y el mérito propio del aristotelismo, y por efecto de la cual había tenido el aristotelismo su definitiva fuerza en la fundación de las bases del edificio metafísico. Porque si el propio HEIDEGGER afirma que "con el descubrimiento de la analogía había puesto ARISTÓTELES, a pesar de toda su dependencia del modo de hacer PLATÓN la pregunta ontológica, el problema del ser sobre una base fundamentalmente nueva", no resultará inadecuado entender que sus palabras nos sugieren que en la dialéctica hegeliana se consume, en un sentido que habrá que poner ulteriormente de manifiesto, una recaída en el "platonismo", posibilitada por la oculta vigencia de la tesis "eleática" de que sólo el "ver" descubre el "ser".

Antes de emprender el camino deberemos remover la objeción que se apoya en el empeño hegeliano en rechazar el "segundo mundo" del más allá y en definir lo suprasensible como el fenómeno en cuanto fenómeno.⁸ Para removerla podríamos de una parte recordar que también el mundo del más allá platónico es lo accesible a la recta y verdadera mirada del hombre y que en definitiva la "visión de Dios" es "el fin de la filosofía platónica", según advirtió JUSTINO el Filósofo; y tener presente también el comentario que el propio HEIDEGGER hace del pasaje en el que HEGEL define — exoté-

4. *Ibid.*, 36.

5. Cfr. Martín HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, en *Identität und Differenz*, 1957, Günther Neske Pfullingen, págs. 37-39.

6. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*. Ed. Librería Hachette, Buenos Aires, 1956, pág. 60.

7. *Sein und Zeit*, núm. 1.

8. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, Ed. Aubier-Montaigne, 1939, pág. 122.

ricamente si se quiere — el contenido de la “lógica”, “reino del pensamiento puro, de la verdad sin velo tal cual es en sí y por sí”, como “la representación de Dios tal como es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de todo espíritu finito”.⁹

“¿No termina nuestro propio esfuerzo — se pregunta HEIDEGGER, consciente de su esfuerzo de ‘finitud constituyente’¹⁰ — en un secreto evadirse ante algo que, y no es una casualidad por cierto, no vemos ya?”¹¹

Tampoco nosotros consideramos casual este “no ver”. Porque, aún sintiendo palpar en la alusión heideggeriana el “Dios ha muerto” de NIETZSCHE, sabemos que “nadie, en tiempo alguno, ha visto a Dios”. La fenomenicidad de lo suprasensible “reduce” ciertamente lo divino, pero lo hace en la medida en que renueva la secular aspiración ontologista de que “la mente humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios”.¹²

La definición hegeliana del ser como “lo inmediato indeterminado”, que pone en marcha la exigencia del movimiento dialéctico, a la vez que deja de mano el problema de la unidad del ser frente a la pluralidad categorial, es posibilitada desde el proceso secular que había obrado la objetivación univocista del ente. De nuevo se hace necesario, para posibilitar el descubrimiento de los presupuestos implícitos en uno de los momentos decisivos del pensar moderno, aludir previamente a fases o aspectos “bien conocidos”, pero frecuentemente mal comprendidos de la historia de la metafísica escolástica. En nuestro caso, se nos exige reflexionar sobre aquel central aspecto por el que la “analogía”, desde su primera afirmación por ARISTÓTELES, constituyó el instrumento metódico para superar, en la sistematización de la metafísica, la antinomia de la unidad y la multiplicidad “trascendentales”.

* * *

El estado de la cuestión que ha llegado a ser clásico planteaba el problema de la analogía desde el contraste que oponía al tomismo, inspirado en la interpretación dada por CAYETANO con intento polémico frente al scotismo, la doctrina elaborada por SUÁREZ frente a CAYETANO, y abriendo una vía media entre éste y DUNS SCOTO.¹³

En el contexto de este estado de la cuestión el diálogo se hacía imposible por falta de puntos comunes en la definición de lo que debía entenderse por “analogía” y en la división de la misma en sus diversas clases o tipos, de atribución o de proporcionalidad, intrínseca o extrínseca.

Para los discípulos de CAYETANO el término “analogía”, en su significado

9. Cfr. Jean HIPPOLITE, *Logique et existence*, París, 1953, pág. 78.

10. Cfr. Jules VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, París, 1954, pág. 11.

11. Martín HEIDEGGER, *Kant y el problema de la Metafísica*, México, 1954, pág. 203.

12. SPINOZA, *Ethica...*, prop. 47.

13. André MARC, *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, París, Beauchesne, 1933, pág. 17.

propio y en el uso aristotélico, designa precisamente la “*analogia proportionalitatis*”, y sólo esta analogía permite que un concepto signifique diversos analogados según lo que conviene formal e intrínsecamente a todos ellos; toda atribución es en su línea, es decir, formalmente como tal atribución, denominación extrínseca de los analogados secundarios según un concepto que, formal y propiamente, sólo representa al analogado principal. Para los seguidores de SUÁREZ toda proporcionalidad implica cierto carácter extrínseco o metafórico y la analogía metafísica es propiamente la atribución intrínseca.¹⁴

La actitud antitética frente al suarismo parecía llevar a los tomistas a un exclusivismo que en el plano de la predicación analógica trascendente ofrecía blanco a la acusación de no atender más que al texto *Ver. II art. 11 in c.* Los textos centrales de la *Summa theologiae* y de la *Contra Gentes* habían de recibir una interpretación forzada, por cuanto en ellos el tema de la “analogía” se construye sobre el cuadro conceptual del $\pi\rho\omicron\varsigma\lambda\alpha\zeta$ aristotélico sin que se aluda a la predicación, $\kappa\alpha\tau'\alpha\nu\alpha\lambda\acute{o}\gamma\iota\alpha\nu$, ni a una *convenientia proportionalitatis* “*quae de Deo et rebus aliis dicuntur, — praedicantior analogice; hos est secundum ordinem vel repercutum ad aliquid unum*”.¹⁵

La línea de interpretación más reciente ha evolucionado en el intento de superar posiciones, calificadas de híbridas, en que se propugnaba una analogía mixta de proporcionalidad propia y de atribución, y ha discutido el acierto de la interpretación dada por CAYETANO del famoso texto *In I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 2 ad 1.¹⁶

Se ha planteado así a la metafísica tomista una renovación de su problemática cuya importancia no podría ser exagerada. La investigación de Bernard MONTAGNES sobre la doctrina de la analogía del ente según SANTO TOMÁS, con cuyas conclusiones estamos lejos de estar de acuerdo, aporta una interrogación de alcance fundamental. Si se ha puesto en claro el lugar que en la obra de SANTO TOMÁS tiene la analogía “*per respectum ad aliquid unum*”, la referencia a un primer analogado, hay que reconocer el lugar que la analogía de atribución tiene al lado o incluso antes que la analogía de proporcionalidad.¹⁷

La tarea propia de la metafísica no podría terminar en una unificación conceptual de los diversos planos y regiones del ente, sino que necesita descubrir la unidad en la realidad misma. “Si el metafísico no alcanza a referir la multiplicidad de los grados del ente a la unidad real de su principio, deja incompleta su tarea”. “La analogía del ente no debe sustituir la unidad proporcional de un concepto a la diversidad real de los entes, sino que debe reproducir la unidad de orden que los relaciona a su Principio.”¹⁸

14. Véanse los planteamientos respectivos en José HELLIN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*. Madrid, 1947 y en Santiago RAMÍREZ, *De analogia secundum doctrinam aristotélico thomisticam*, en *La ciencia Tomista*, XXIV, 1921, págs. 20-46 y 195-214.

15. IC. G., 34; S th. I qu. 13 art. 6 in c.

16. Santiago RAMÍREZ, *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía*, en *Sapientia*, año VIII, 1953, núm. 29, págs. 166-192.

17. Bernard MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Lovaina-París, 1963, págs. 17-18.

18. MONTAGNES, *obra cit.*, págs. 104 y 114.

Pero tales interrogaciones desvían la atención del centro del problema, lejos de contribuir al planteamiento riguroso del mismo, si se olvida la necesaria distinción entre el doble plano o dirección en el que se ha de plantear la pregunta sobre la respectiva primacía de la proporcionalidad o de la atribución en la estructuración del saber metafísico.

La metafísica debe ciertamente dar razón de la diversidad de grados y estructuras en el ente desde la unidad radical y frontal del ser divino, lo cual exige que el instrumento de la analogía no sea únicamente utilizado en el plano de la entidad predicamental refiriendo a la sustancia las restantes categorías del ente objeto de experiencia, sino en el plano trascendental para pensar al modo humano la fundamentación radical y última de lo finito y contingente en lo absoluto. No obstante, toda precipitación en el asignar una preferencia al modo de significar el ente que, al mencionar el ente finito en su perfección limitada y graduada y en la diversidad de sus estructuras, lo refiere al ente divino, ignora la modalidad propia de la objetivación ontológica característica de la finitud humana y desdeña el fundamental descubrimiento aristotélico, no menos decisivo que la propia analogía que distingue de una prioridad "en sí" la prioridad "con respecto a nosotros", los hombres.

Quien aceptase que "el problema de la analogía sólo se suscita cuando ya se ha demostrado la existencia de Dios y de sus excelencias infinitas, y cuando sabemos que Él conviene formalmente con las criaturas en algunas perfecciones, y que nosotros las conocemos positivamente por lo menos en parte"¹⁹ podría ciertamente configurar primariamente en la línea de la atribución la temática de la analogía.

Pero esto no podrá hacerse legítimamente sino en el caso de que se esté tratando de la analogía como un instrumento conceptual metafísico subsumido por la teología sobrenatural, en cuanto esta misma es una "metafísica del dato revelado". Tal instrumento se integrará en la vía descendente propia de la sistematización teológica, que parte de Dios en cuanto se nos revela, y conoce toda realidad del universo creado "en orden a Dios". Con esto queda dicho también que en esta línea de analogía será precisamente, en su formalidad propia, "extrínseca" al designar la entidad, verdad y bien de las cosas mundanas denominativamente desde la única y fontal propia de Dios en sí mismo. Creemos que una lectura atenta de los pasajes aludidos y que no olvide la formalidad teológica de ambas "Summae" descubrirá esta intención en el lenguaje de SANTO TOMÁS.

En el contexto mismo teológico tendrá lugar la constatación de que mientras la intencionalidad de nuestras afirmaciones denomina a las criaturas desde Dios, el contenido representativo de nuestros conceptos presenta una anterioridad del conocimiento de los entes finitos con respecto a Dios, al que nombramos así a partir de las criaturas.

Pero si esto es para el teólogo de que se sirve para dar razón del modo humano de concebir la realidad divina, en la que cree por la fe, es en cambio

19. HELLIN, *obra cit.*, pág. 12.

para el metafísico el tema primario y fundamental, en el punto de partida del ascenso. Cómo se asciende a lo absoluto y divino, y por qué se afirma lo divino, mientras se reconoce la imposibilidad de una representación objetiva adecuada, es precisamente, en el plano de la metafísica, la cuestión radical.

Presuponer la anterioridad del conocimiento divino sobre la aclaración de la estructura analógica de los “trascendentales” — como se haría si aceptáramos como lugar propio para el estudio del tema de la analogía el tratado de las divisiones del ente, ya adquiridas, en este infinito y *a se* y ente infinito y contingente, *ab alio*, no sólo dejaría de lado la realización del ascenso al infinito, sino que equivaldría a olvidar el planteamiento de la posibilidad misma de tal ascenso.

Quedaría en efecto inexplicada la existencia en el saber metafísico del hombre de afirmaciones referidas a lo que no es contenido de nuestra experiencia, y no fundamentalmente la exigencia de tal ascenso a partir de la finitud y *ab aliedad* del ente mundano, cuya constitución ontológica no habría sido tampoco puesta en claro.

La analogía quedaría reducida a no ser ya el instrumento metódico fundamental de interrogación y aclaración ontológica y estaríamos ante un “*óptico*” explicar un ente por otro ente, uno y otro no definidos en su sentido o en la constitución de su ser. Ya que precisamente “consta que la criatura, en cuanto es ente, no se define por su ser de criatura, o por el ser de Dios, sino por el ser fuera de la nada, y si añadimos la referencia a Dios, a saber que la criatura es ente porque es una participación del ser divino, no se define así ya la criatura en cuanto ente, sino en cuanto tal ente, a saber la criatura”.²⁰

La tarea “final” de la metafísica será siempre la de explicar la unidad radical y fundante de toda realidad. Ningún metafísico que afirme la posibilidad de un conocimiento racional humano de Dios como causa del ente finito y contingente negará que lo último y final de su tarea consista en explicar el universo desde Dios, estructurando los conceptos trascendentales según una atribución que expresa la dependencia de las criaturas. Pero en modo alguno podría anteponer noéticamente esta vía, como si con ella se abriese la constitución misma del horizonte ontológico, sin caer en el escollo de postular gratuitamente la existencia de Dios y su infinitud fontal fundante de las perfecciones de los entes del mundo, o en el de un ontologismo que al presuponer la identidad entre el orden real de fundamentación y el orden noético humano exigiría también que se admitiese a Dios como *per se notum* en el punto de partida del conocimiento humano.

Lo afirmado en los últimos párrafos tiene, pues, también sentido de argumentación *ad hominem*, que muestra hasta qué punto algunos escolásticos han perdido de vista el sentido de lo que se trata cuando se plantea el problema del carácter analógico de los conceptos trascendentales. Pero si tomamos la cuestión en sí misma bastará admitir la no existencia en el hombre de una visión de Dios a la vez que la constitutiva exigencia tras-

cidental de proyectar en lo absoluto nuestras afirmaciones metafísicas para que el sentido mismo de la problemática nos lleve, como a su centro, a la ardua cuestión sobre la unidad no formal o eidética, sino proporcional a los objetos trascendentales.

El propio SUÁREZ señaló, en un texto extraordinariamente significativo, una dirección que bien podríamos clasificar como inversa a la que él mismo adopta desde su propia tendencia polémica. Como respuesta a la objeción que se basa en la unidad precisiva y en la significación inmediata del ente respecto a Dios y a las criaturas para rechazar la predicación analógica, escribe SUÁREZ: "*Tertia responsio fit negando rationem entis esse omnino eandem in ente finito et infinito, nam hoc ens est quia ex se est, illud vere est ens, quia est ab alio.*

"*Quod si dicas, his verbis non explicari rationem accomodatam enti ut sic, sed proprias rationes talis et talis entis. Respondetur in primis, rationem entis esse transcendentem et intime inclusam in omnibus propriis ac determinatis rationibus entium, et in ipsis modis determinantibus ipsum ens, ideoque, licet ratio communis et abstracta sit in se una, tamen rationes constituentes singula entia esse diversas, et per illas ut sic constitui unumquodque absolute in esse entis.*

"*Deinde (quod ad rem maxime spectat) ipsamet ratio communis ex se expostulat talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum, et ideo, licet secundum confusam rationem sit eadem, sicut est una, nihilominus non est omnino eadem, quia non est ex se omnino uniformis, quam uniformitatem et identitatem requirunt univoca in ratione sua, et ita debet definitio univocorum exponi"*²¹

Este sorprendente pasaje parece abandonar a los adversarios "cayetanistas" la totalidad del campo conquistado frente a ellos en la disputación sobre el concepto del ente. Se había allí antepuesto de tal modo la unidad del concepto objetivo de ente a la "analogía" que se había venido a afirmar una auténtica univocidad "lógica" del ente trascendental, según se reconoce por algunos suaristas contemporáneos.²² Pero a la objeción univocista basada en la unidad del concepto de ente responde SUÁREZ con argumentos que podrían ser clásicos en la tradición tomista inspirada en CAYETANO.

En su comentario sobre el texto en que ARISTÓTELES alude al monismo estático, negador de la multiplicidad y de la experiencia, de los eléatas, escribe SANTO TOMÁS: "In hoc decipiebantur, quia utebantur ente quasi una ratione et una natura sicut est natura alicujus generis".²³

Se minimizaría el sentido de estas palabras si se viese en ellas simplemente la negación del carácter genérico de la unidad de la *ratio entis*, y se quisiese admitir todavía una unidad esencial o formal no genérica, en la línea según la que han pretendido mantenerse fieles a ARISTÓTELES no sólo

21. SUÁREZ D. M., XXVIII, sect. III, núm. 22.

22. ROIG GIRONELLA, *La síntesis metafísica de Suárez*, en *Pensamiento*, vol. 4, 1048, página 200.

23. *In Metaphysicam*, I, lect. IX, núm. 139.

los suarecianos, sino incluso los scotistas con la tesis de la univocidad del ente no contraída por diferencias, sino por modos intrínsecos.

En su pretensión de fidelidad a la doctrina del Estagirita presentan las tres máximas corrientes de la Escuela una significativa gradación. Sostener que el ente no es un género es todavía para DUNS SCOTO compatible con la univocidad del ente, —aunque sea a precio de negar que la entidad se predique formalmente de las diferencias últimas— en el empeño precisamente de defender la predicación quidditativa e intrínseca de lo trascendental respecto a la pluralidad predicamental.

Mientras la vía media suarista quiere mantener inestablemente la “analogía” desde la más primaria afirmación de la unidad formal —negada no obstante en el pasaje últimamente citado— la argumentación del tomismo bajo la guía de CAYETANO puede esquematizarse con todo rigor en la fórmula: porque el ente no es un género, no puede ser unívoco, luego no puede ser formalmente uno, sino sólo proporcionalmente.

Sólo una alternativa podría pensarse, al parecer, frente a la exigencia de esta línea coherente de deducciones y ésta sería la del estricto monismo negador de toda pluralidad. O bien se admite que la objetivación del ente en cuanto ente nos habla de una diversidad proporcional y graduada según la razón misma de la entidad, o por el contrario, la atribución trascendental de la unidad al ente, la afirmación de que “todo ente es uno” se convierte sin más en estricto monismo: el ente es lo uno, es decir, es uno, único. Pero todo monismo tropieza siempre con la inevitable referencia a la pluralidad de la misma unidad pensada según la “intuición” racionalista, referencia a la pluralidad que, aunque se quiera “negar la experiencia”, se contiene en la exigida mención de la “totalidad”. El ente uno se convierte con el uno y todo, con lo que se consume “dialécticamente” el parricidio platónico del viejo PARMÉNIDES.

* * *

Si tenemos presente que la ontología griega, en definitiva la “ciencia del ente en cuanto ente” configurada en los libros de la metafísica, pasó a la Europa occidental moderna “en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de SUÁREZ..., y determinó incluso los fundamentos y metas de la *Lógica* de HEGEL”,²⁴ es decir, que la metafísica del occidente moderno parte ya desde un punto en el que se ha perdido de vista lo esencial del método analógico como instrumento de superación de la antítesis entre lo uno y lo múltiple, se advertirá la urgencia de renovar radicalmente la visión histórica de las etapas del olvido del ser y de la caída de la “metafísica” desde su nivel originario “ontológico” para transformarse en la ciencia óptica general que fue la “ontología” de la modernidad.

Que el ente es lo máximamente universal sólo pudo ser entendido de modo coherente sin incidir en el monismo estático o en la dialéctica mante-

24. *Sein und Zeit*, 6.

niendo firme que se predica de todo porque "se dice de muchas maneras". La exigida referencia de la pluralidad a la unidad habrá de estar virtualmente contenida en la misma mención de las diversidades significadas. Pero los entes múltiples según su diversidad de estructura y grado serán "dichos" con *logoi* diversos, ya que de otro modo no estaría el hombre hablando de lo diverso que experimenta como siendo diversamente y de lo que dice, por lo mismo, diversamente que es.

El horizonte ontológico se abre según una estructura de analogía, es decir, de proporcionalidad, que exige desde luego para ser respetada el mantener en su propio destino significativo el "decir" de la mente como manifestativo del ser. Pero sólo cuando la idea del *intuitus* no desorienta la exégesis de la realidad pueden evitarse las antinomias, a no ser que éstas se corten también de raíz en épocas o escuelas determinadas mediante el unilateralismo de la intuición empírica o de la intuición intelectual.

La posibilidad de que la doctrina del acto y la potencia pudiese dar razón del movimiento físico y de la multiplicidad cuantitativa en la línea de una sistematización del ente predicamental, y ulteriormente de la estructura del ente finito y contingente y para aclarar así ontológicamente el punto de partida del ascenso a Dios como acto puro o ser subsistente, tiene su base óntico-ontológica en el modo de comprender la intelección que no la confunde con una captación intuitiva de lo "ante los ojos".

"Se requiere decir y pensar que el ente es". La afirmación del ente se exige para la misma posibilidad de un lenguaje significativo, es decir, la afirmación objetiva absoluta se contiene implícitamente en la coherencia de un juzgar regido por el primer principio. Pero la misma necesidad trascendental de la afirmación impone la tarea de una crítica metafísica del objeto afirmado: hay que estructurar bajo el primer principio los elementos aparentemente contradictorios que constituyen el contenido de la experiencia humana.

El eleatismo condujo ya a "negar la experiencia", cuando menos en el sentido de excluir la pluralidad y diversidad en lo que verdaderamente es, porque entendió el ente como estricta unidad "inteligible". Y si la doctrina del acto y la potencia fue pensada, como afirma MARÉCHAL, como instrumento metódico de la crítica metafísica del objeto de afirmación, habrá que advertir que carece de sentido pensar la potencia y el acto en "lo ente" si el pensamiento lo capta como una esencia intuida cual estricta unidad eidética. Si el *logos* del ente se acepta como una esencia intuida en su mismidad que excluye de su seno la alteridad, se hace imposible proceder hacia el pensamiento de la potencia y el acto en su correlativa respectividad trascendental.

La sistematización metafísica superadora de la antinomia de lo uno y de lo múltiple, del ser y del devenir, es posibilitada únicamente desde la conciencia de que el hombre accede al ente diciéndolo; se nos da como diverso, múltiple y móvil, y nuestro decir lo afirma bajo la vigencia del primer

principio y poniéndolo en lo absoluto, pero expresando esta posición “de muchas maneras”.

Aclarar el sentido de esta multiplicidad del decir sobre el ente según el cual elaboró SANTO TOMÁS la integridad de su sistema teológico y metafísico, es algo que no se realizó temáticamente hasta CAYETANO, al explicitar en el “*De nominum analogia*” la doctrina de la unidad proporcional y al descubrir, en su comentario sobre el “*De ente et essentia*”, la perspectiva que distingue del ente tal como se objetiva a modo de *primum cognitum*, por la iluminación intelectual de lo sensible, el ente como objeto metafísico depurado por la vía de la abstracción formal.

No podría insistirse demasiado en ponderar la importancia “histórica” de esta aclaración sobre los fundamentos de la metafísica del ser. Hemos entrecomillado la palabra “histórica” porque la trascendencia del desarrollo de aquella doble temática por el comentarista del Angélico no es otra que la del testimonio de la clarividencia que advirtió el olvido por el pensamiento contemporáneo del camino verdadero de acceso al saber metafísico. La importancia histórica a que nos referimos es la que tiene el hecho del desconocimiento secular de aquellos temas por el pensamiento moderno y también la persistente ausencia de los mismos del horizonte de la más exigente reflexión en nuestros días.

La recaída en el platonismo consumada en la lógica de HEGEL se estaba realizando en la corriente escolástica frente a la que se elaboró polémicamente la doctrina de la abstracción formal y de la analogía de proporcionalidad. “Es patente que DUNS SCOTO comprende de otra manera que SANTO TOMÁS la unidad lógica del ente (que dice requerirse para la aplicabilidad del principio de no contradicción). La unidad lógica del ente unívoco representa para SCOTO la unidad de una verdadera *ratio objectiva*, que quedaría como residuo después de hacer abstracción de todas las diferencias... El procedimiento utilizado por DUNS SCOTO para obtener el concepto quidditativo unívoco de ente es exclusivamente un procedimiento de separación formal, de depuración conceptual, una vía de remoción permanente íntegramente en la línea platónica.”²⁶

Esta búsqueda de una unidad formal en el concepto del ente como máximamente universal, en una línea que permitiese su predicación intrínseca y quidditativa, y que venía a suponer que la “entidad” formal parte de las definiciones de las esencias de las cosas, estaba ocultamente sostenida por la primacía del intuicionismo platónico. Un enfoque orientado en esta misma dirección había llevado al planteamiento, en la escolástica musulmana, desde el que la dimensión de actualidad existencial — intrínsecamente mentada en el concepto de ente — se presentaba con el carácter de predicado “accidental” respecto de cada uno de los entes considerados en su esencia.

Si el ente tenía que significar una nota comunísima contenida en la definición de cualquier realidad, había que deducir de aquí, de una parte, que la entidad formaba parte de las definiciones, y de otra que, al no ser

explicada la posición existencial desde la aclaración inteligible de una esencia, excluía la predicabilidad *per se* del ente mismo en cuanto por éste se mencionase la actualidad existencial.

Este planteamiento condujo a la escisión de los significados nominal y participial del término ente. El ente tomado como nombre significaba lo que podía ser universalísimamente predicado quidditativo, pero a costa de su íntegra esencialización. El unilateralismo se adueñaba de lo más central del campo de la metafísica ya que "entidad" era entendida sin más como "esencialidad" y la existencia sobrevenía accidentalmente en todo ente distinto de Dios.

La desconcertante idea de solución impuesta por el empeño en salvar una unidad inteligible eidética en los conceptos trascendentales, dejaba pues fuera del contenido actual del concepto objetivo de ente las "diferencias" entre el ente por esencia, infinito y necesario, y el ente por participación, finito y contingente.²⁷ Se podía predicar esencial y quidditativamente la entidad respecto a Dios y a las criaturas, existentes o posibles, ya que ente es "lo que tiene esencia real".

El contraste entre la posición suareciana sobre el concepto de ente y la de CAYETANO patentiza el proceso noético que condujo al concepto esencialista del *ens nomen*. Este proceso no es otro que la elaboración del ente trascendental por la vía de la *abstractio totalis*.

La *abstractio formalis* ontológica no elabora "universales" con respecto a las determinaciones "naturales", sino que, en una vía de penetración en el sentido que va de lo confuso a lo distinto, no por un análisis de notas, sino por profundización en lo que determina y actúa al ente "natural" *en cuanto ente*, destaca los entes en su "*habitudo ad esse*", de lo que resulta la estructura proporcional del ente como *terminus metaphysicalis*.²⁸ La *abstractio totalis* lleva a concebir el ente como un todo universal comunísimo, y por un proceso de decantación precisa llega a un ente que era en verdad "el más universal y vacío de los conceptos".

Porque el *ens nomen* producto de abstracción total no sólo olvida, con unilateralismo esencialista, la dimensión existencial al definir el ente, con lo que la misma existencia necesaria de Dios es entendida como un "hecho" necesario, exigido por la posibilidad objetiva de la "esencia necesaria" o aseidad, sino que deja también sin explicar la esencia misma de la esencia.

Desde el horizonte ontológico abierto por la abstracción formal de tercer grado a partir del conocimiento confuso y actual del *ens concretum quidditati sensibili*, el ente trascendental conserva una estructura compleja connotando en su significación la proporcional respectividad de dos elementos: uno a modo de sujeto o recipiente, el "*id quod est*", y otro, por el que aquél es ente, a saber, el *esse* como acto del ente.

La firmeza y estabilidad de las esencias no podría tener sentido en los conceptos y carecería de consistencia en las cosas mismas, sino en razón

27. CAYETANO, *In de ente et essentia* (Proemium).

28. SUÁREZ D. M., II, sect. IV y XXI, sect. III.

de un fundamento y luz que las trascienda y esté precisamente más allá de ellas como lo máximamente formal y esencial del ente en cuanto ente. Por esto las cosas pueden presentarse según sus esencias en una perspectiva en que aparecen escalonadas y graduadas según un más y menos, una intensidad de perfección y actualidad.

La esencia de la esencia, en cuanto fundamento de su diversidad y de la jerarquía y gradación de las esencias de las cosas, se debe descubrir implícitamente en cualquier intelección por el entendimiento humano acerca de su objeto primero y proporcionado. Así anteriormente a la tesis de la composición del ente finito según la estructura de esencia y existencia, anteriormente incluso a la doctrina de la ilimitación del acto y de la necesidad de una potencia subjetiva real que explique su finitud, está en la metafísica tomista la captación en las cosas mismas — y por la vía del decir ontológico, a que se mantiene fiel el método metafísico de la abstracción formal y de la analogía de proporcionalidad —, de su proporción y participación al “algo” que se mantiene trascendiendo las esencias y da fundamento y sentido a su consistencia y a su jerarquía.

Concebir el ente como trascendental respecto a la pluralidad de categorías, y como realizando una diversa proporción al ser en los diversos grados metafísicos, es precisamente entender en las cosas esta proporción misma a aquello por lo que poseen su intensidad y perfección. La unidad proporcional del ente trascendental es el modo de decir la semejanza de estas respectividades según las estructuras de lo real múltiple y finito. Por esto la infinitud no podría aparecer en la línea de la esencia, entendida como la consistencia y estabilidad de las cosas, sino en la línea de este término superior a que se refieren, y que es lo determinante y actual en el ente. El acto del ente es el *esse*, nada tiene actualidad sino en cuanto *es* y el ser mismo es la actualidad de todas las cosas y aun de las mismas “formas”.

En el originarse del pensamiento metafísico, al abstraer lo actual y determinante, lo máximamente formal y esencial y del ente, aparece éste concebido como lo participante del ser, de modo que el ser del ente es la luz y el fundamento que trasciende y constituye todas las esencias y grados del ente.

La comunidad precisiva del ente concebido como “lo que tiene esencia real” no ofrece por el contrario horizonte ni perspectiva desde los que se pueda comprender la diversidad de las esencias finitas, y su misma finitud; mucho menos ofrece criterio para juzgar de sus correlaciones jerárquicas y de sus niveles de perfección y bondad trascendental.

Si todavía en el propio SUÁREZ la esencia a que el *ens nomen* se refiere es caracterizada ontológicamente por la aptitud para existir, esta aptitud, sin embargo, no queda aclarada definitivamente desde la línea de la participación del acto y perfección en que consiste el ser, sino que su misma entidad “en potencia objetiva” que es nada en la línea del ente en acto,²⁹ parece ya no tener una definición más radical que la de ser lo objetivamente pensable sin contradicción.

La ontología se orientó por este camino hacia “la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano”, una ciencia de conceptos y prin-

cipios lógicos comunes a las diversas regiones del ente. O se convertía por lo menos en un conocimiento del orden de lo posible en cuanto tal, lo que suponía una anterioridad y trascendencia de un "mundo inteligible" vacío de ser sobre el orden de "lo que tiene ser".

El intuicionismo univocista y platonizante marcaba el destino de la metafísica de Occidente hasta su consumación en la "lógica" hegeliana, porque el inmediatismo del "ver" intelectual consolidaba el concepto como "idea". La elaboración de la unidad de los trascendentales por la vía precisiva de la abstracción total vaciaba de toda determinación los conceptos máximamente universales, ya que la pretensión de significar todas las cosas se ejercía en la negatividad de toda significación inmediata de un ente determinado.

El "uno y todo" llevaba dialécticamente hacia la afirmación de la identidad del ser y de la nada. Nuevamente el no-ser, como "contrario" del ser se introducía en la explicación del movimiento mismo de la realidad.