

Supuestos de la Metafísica

I. INTUICIONISMO EIDÉTICO

La noción corriente de «metafísica» apunta a un saber que es un ir a un más allá de la naturaleza, a un saber absoluto, no relativo ni contingente como el empírico, sobre un mundo suprasensible. La metafísica, por tanto, se piensa ligada, o identificada, al «platonismo». Esta noción común de metafísica no va del todo desencaminada, porque realmente comienza la constitución de la metafísica con Platón, con su saber del «más allá», frente a la anterior especulación «fisiológica», de carácter empírico fisisista.

La historia del término «metafísica», sin embargo, hace que su contenido se refiera a los libros de Aristóteles, que fueron titulados con el nombre de metafísica (τά μετά τά φυσικά), lo que está detrás de la física, expresando a pesar de su origen bibliotecario, de manera adecuada su esencia. Lo que es también explicable, porque la manera de considerar la metafísica de Aristóteles ha sido decisiva para toda la tradición secular de este saber.

Aunque la metafísica de Aristóteles depende de la de Platón, está constituida de un nuevo modo. Porque Aristóteles rechazó la validez de la «dialéctica» del ideal-realismo de Platón para trascender el mundo sensible, múltiple y en devenir, temporal y finito, que nos muestra la experiencia humana,¹ pero sin renunciar a esta aspiración a llegar a lo suprasensible.

La crítica, que se contiene en los argumentos de Aristóteles contra los platónicos, los cuales históricamente han servido para apoyar actitudes nominalistas y positivistas, parece que no puede ser más radical y decisiva. Explica Aristóteles que Platón separó «lo

1. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, c. 9.

uno y los números» de las cosas sensibles. Porque el racionalismo pitagórico, por primera vez, había pensado la naturaleza con conceptos que no tenían un contenido referido inmediatamente al objeto, tal como habían hecho los anteriores presocráticos. Pues, incluso, los conceptos metafísicos formados por Heráclito y Parménides parece que se pensaron también desde un horizonte sensible. Sin embargo, los elementos conceptuales de los pitagóricos no tenían una nueva referencia, ya que se pensaron los objetos matemáticos como integrando la realidad, como si fueran cosas.²

Las investigaciones platónicas sobre la naturaleza de lo universal fue lo que condujo, dice Aristóteles, a considerar lo máximamente universal, los géneros y las especies, como substancias y principios situados en un más allá, constituyendo el mundo de lo que verdaderamente es. De esta manera las definiciones, que Sócrates había hallado en su diálogo con los sofistas, Platón las había hipostatizado, al afirmar la subsistencia de lo inteligible universal.³

Esta crítica aristotélica a la hipostatización platónica de los universales no concluye, sin embargo, en la negación del acceso de lo suprasensible. Como se advierte en la misma noción que da de la «Filosofía primera» o metafísica, ya que esta «ciencia que buscamos» merece el nombre de «Sabiduría», porque hay que definirla, dice Aristóteles, como «ciencia de los primeros principios y las primeras causas».⁴ Es también, añade, «ciencia divina» porque, en primer lugar, es la que conviene a Dios y, en segundo lugar, porque trata de los «objetos divinos», comprendido el mismo Dios.⁵

En el objeto que le adjudica Aristóteles se advierte también que la metafísica aspira a llegar a un «más allá» o «detrás» de lo «físico». Al decir que «hay una ciencia que estudia el ente en cuanto ente y los atributos que le pertenecen esencialmente»,⁶ con esta formalidad la metafísica se extiende a todos los objetos, tiene una amplitud universal. Comprende, por tanto, a lo sensible y a lo suprasensible. Se explicaría, así, que Aristóteles denominara a la «ciencia del ente en cuanto ente» con el término «teología».

Sugiere Heidegger que «teología» significó originariamente las creaciones míticas de los «poetas teólogos».⁷ Su adopción aristotélica se encuentra en el célebre pasaje en que la Sabiduría, o Filosofía primera, es comparada con las otras ciencias teóricas: la física

2. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, c. 5.

3. Cf. *Ibid.*, I, c. 6.

4. *Ibid.*, I, c. 2.

5. Cf. *Ibid.*, I, c. 2.

6. *Ibid.*, IV, c. 1 (1003 a, 21).

7. Cf. M. HEIDEGGER, *Die Ontotheologische Verfassung der Metaphysik (Identität und Differenz)*, Pfullingen, G. Neske, 1957.

y la matemática, y considerada como «la más elevada».⁸ Y con esta denominación de teología se conoció en la antigüedad a la metafísica, hasta el siglo XIII.

Se deben a Platón, a pesar de esta crítica de Aristóteles al platonismo, dos aportaciones importantes. En primer lugar, le debe Aristóteles su concepción de la «ciencia», que utiliza al definir la metafísica, y que formula así: «Entonces decimos saber algo cuando conocemos acerca de ello el porqué es lo que es y por qué no puede ser de otra manera».⁹ Queda, por tanto, excluido de la «ciencia» todo conocimiento que sea solamente una constatación que no se integre en una conexión necesaria; es decir, se excluye todo conocimiento en el que no se dé razón de aquello, que no se explique el porqué aquello es como es, de tal manera que se tenga la certeza que no puede ser de otro modo, y se dé el porqué de esta necesidad. Esta concepción de la ciencia fue tomada por Platón del eleatismo y del pitagorismo. Precisamente los pitagóricos la constituyeron al creer que en la certeza inmutable de los objetos matemáticos se encontraba el fundamento absoluto de la realidad. Y este concepto de ciencia estuvo presente en todo el pensamiento griego, permaneciendo también a todo lo largo del pensamiento occidental, siendo decisivo y hegemónico en el racionalismo moderno.

La metafísica tiene una segunda deuda con Platón, porque a partir de él tomó un camino inexpressado, en el que se considera que lo que conocemos por el pensamiento sobre las cosas constituye lo que ellas tienen de verdadero auténticamente, fruto de la toma de conciencia por parte de Platón de lo que es pensante y espiritual; es decir, fruto de tomar a las cosas no en su inmediatez, sino en la forma del pensamiento. Por esta línea, en Aristóteles se da la definitiva toma de conciencia de que el pensar es un «decir del ente». Y, con ella, advirtió que el ente se dice de muchas maneras, esto es, pudo descubrir la analogía, que quedó así posibilitada por la abstracción.

Se pudo construir la metafísica sobre estas dos nuevas bases, asegurando, por un lado, la superación de la contingencia y relatividad del conocimiento sensible, y, por otro, el llegar a lo suprasensible. Consiguiéndose plenamente, después de las vacilaciones de la escolástica musulmana, con la recepción del aristotelismo por parte de Santo Tomás. Adquiriendo la metafísica una mayor riqueza y profundidad, lo que permitió asegurar definitivamente la afirmación de lo suprasensible.

A pesar de estas aportaciones positivas de Platón, sin embargo legaba una dificultad, al dar una interpretación intuitiva del cono-

8. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, c. 1. Cf. también XII, c. 7.

9. Idem, *Organon. Analíticos posteriores*, I, c. 2, 72 a 13.

cer. Porque esencialmente el conocer para Platón es un conocimiento inmediato de un objeto concreto, que está presente, como ofrecido, ante un sujeto cognoscente. En esta concepción del conocimiento, que está basada en el visual, porque conocer es hegemónicamente un «ver», y lo conocido es algo que está «ante los ojos», imperaba un ideal de «palpabilidad», de inmediatez, e implícitamente se consideraba al pensar con un carácter subordinado e inferior. Por ello, Platón consideró lo que se dice, o lo que se predica, como contenidos de la contemplación intelectual, o «ideas», con una carga cosificada, es decir, con una naturaleza parecida a la de las cosas físicas.

Según este intuicionismo inmediateista lo que el pensamiento «entiende» es contemplado en sí mismo, en su unidad esencial o necesaria, como algo dado, como presente «al ver de la mente». Lo que la inteligencia contemplaría como esencia y razón de ser de los entes sería el «eidos», la idea, que sería lo inteligible y verdadero de dichos entes. Esta concepción de la aprehensión intelectual tiene su precedente en Parménides. En su doctrina el ente es «visto» como algo uno, idéntico a sí mismo, inengendrado, eterno e inmutable, porque es contemplado como si fuese una «esencia».¹⁰

Coherentemente con este ontologismo intuicionista, Parménides situó al ente en un plano «fisiológico». En cambio, con la dialéctica platónica se situaban a las esencias en un mundo separado. Con ello Platón descubrió y caracterizó el mundo del espíritu, incorporándolo a la metafísica. Sin embargo, la herencia recibida de los eleatas, el esencialismo univocista, ya que el intuicionismo idealista de Platón situaba al ente en un nivel esencialista trascendente, hacía que, por las características de este mundo ideal, no se pudiera explicar coherentemente la participación de las cosas en las ideas. Además, la intuición platónica dejaba, por un lado, sin fundamentar el acceso al mundo suprasensible y, por otro, sin resolver la antinomia entre la unidad y la multiplicidad, porque el inmediateismo intuicionista platónico exigía la afirmación unívoca del ente, y la realidad se ofrece como múltiple.

Este inmediateismo intelectual se continuó en el nominalismo, que quebró la síntesis del pensamiento medieval entre filosofía y teología natural. Por influencia suya el postulado del intuicionismo intelectual fue aceptado por el pensamiento moderno. De esta manera la modernidad tomó el legado del platonismo de que el conocer es esencialmente una intuición.

Desde esta perspectiva se entendía como una actitud realista la afirmación de la primacía del objeto sobre el sujeto cognoscente.

10. Cf. SANTO TOMÁS, *In I Met.*, lect. 1, n. 139.

Pero este esquema dualista, implícito en el intuicionismo, enfrentaba el ser y el pensar, a pesar de sostener que el entender, en cuanto tal consiste en una unión entre el cognoscente y lo conocido. Porque se desconocía que el sujeto cognoscente no es un ente más entre otros entes, que el conocer de suyo consiste en ser, y, por esto, no hay unión entre cognoscente y conocido, sino unidad.

El racionalismo y el empirismo fueron las dos opciones que se dieron desde esta actitud realista, teniendo, por tanto, las dos un origen común, el intuicionismo nominalista. Esta interpretación del conocimiento como un «ver», como una aprehensión intuitiva, como dice Heidegger, ha sido predominante en la metafísica occidental.¹¹ Llevando, en el caso de las doctrinas empiristas, a desconocer el contenido de los conceptos universales, considerándolos débiles representaciones del conocimiento sensible. También ha hecho que se interpretara como algo inmediatamente intuitivo el contenido del universal, tal como ha ocurrido en la corriente racionalista, que, además, considera al conocimiento sensible como algo confuso y no verdadero auténticamente.

El empirismo desembocó en un relativismo y escepticismo. El racionalismo constituyó una metafísica, que estaba edificada sobre un fundamento aparente, la intuición intelectual de los contenidos evidentes de las ideas claras y distintas. Postulada para llegar a un saber sobre lo trascendente, que, por ello, quedaba situado en el ámbito de la objetivación humana, perdiéndose su trascendencia noética. Dificultad que se advierte en las distintas pruebas ontológicas sobre la existencia de Dios, dadas desde Descartes hasta Hegel.

Con su «revolución copernicana», es decir, que «los objetos sean los que deban reglarse por nuestros conocimientos»,¹² Kant superó la tesis del intuicionismo racionalista. Sin embargo, con el descubrimiento de que la espontaneidad del sujeto explica la necesidad y universalidad del juicio objetivo, y su conclusión de que la síntesis que reúne lo múltiple, constituyéndolo en objeto, se origina en la unidad pura del yo pensante, al decir del propio Kant, se llega a un «resultado extraño» para la segunda parte de la metafísica.¹³ Porque la demostración de Kant de que no se puede sobrepasar los límites de la experiencia posible le afecta desfavorablemente, pues su finalidad es el conocimiento de lo suprasensible. Porque tal como concebía la metafísica el racionalismo, se

11. Cf. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* (trad. J. Gaos), México, F.C.E., 1971, n. 21, p. 110 y n. 36, p. 189.

12. KANT, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1967, p. 132.

13. Cf. *Ibid.*, p. 133-134.

dividía en dos partes: en ontología, que era definida como metafísica general; y en teología, que era considerada como una metafísica especial, al lado de la cosmología y la psicología.¹⁴

Lo mismo que la «revolución copernicana» hace imposible a esta parte, que debería llamarse metafísica propiamente dicha, afecta también como «resultado extraño» a la ontología, o primera parte de la metafísica, porque queda limitada a ser solamente un sistema de todos los conceptos y principios a priori constitutivos del objeto fenoménico, es decir, constitutivos de la posibilidad del objeto de experiencia.¹⁵

El descubrimiento kantiano de la espontaneidad del sujeto, de que lo conocido a priori de las cosas con su carácter de universalidad y necesidad es puesto por el sujeto, que es así formador y regulador del objeto, no funda un conocimiento por el que se alcancen las cosas en sí mismas, un conocimiento objetivo, sino que de ello deriva que el hombre esté limitado al ámbito fenoménico.

El concepto racionalista de metafísica fue tomado por Kant como representante único del pensamiento tradicional. De ahí que al invalidar el postulado de la intuición intelectual, en el que se levantaba todo el edificio de esta metafísica, que, por lo dicho, Kant calificó de dogmática, pareciese que se derribaba también definitivamente la «ilusión» trascendental del acceso al mundo supra-sensible.

No obstante, para poder mantener la fenomenicidad de los contenidos objetivos, Kant tuvo que afirmar que se da una cosa en sí «fuera», o más allá, de los contenidos posibles del sujeto. Y en este punto está la dificultad del «idealismo trascendental», que parece explicar la génesis del idealismo posterior. Porque, por un lado, si el sujeto es el formador y regulador del objeto, no puede saber nada acerca de una cosa en sí enfrentada dualísticamente al mismo. Por otro lado, dado que se pretende un saber absoluto sobre la constitución y límites del conocimiento, se sobrepasa ya el agnosticismo sobre lo absoluto. Por consiguiente, parece que el carácter trascendental del sujeto implica el carácter absoluto del sujeto en cuanto tal. La cosa en sí, en este sentido, sería una supervivencia de parte de la tesis de la metafísica dogmática y realista, incompatible con la «revolución copernicana».

Este análisis kantiano del conocimiento, en el que se rechaza acertadamente el esquema dualístico del postulado intuicionista, se interpuso al final en el mismo resultado de un relativismo fenomenista. Porque del análisis trascendental del sujeto, que revela que

14. Cf. Ch. WOLFF, *Lógica*, c. 3, n. 73.

15. Cf. KANT, *op. cit.*, pp. 165-166.

compete a éste el ser constituyente y regulador del objeto, no dedujo la exigencia y la legitimidad de la afirmación objetiva absoluta.¹⁶ La revolución copernicana, por tanto, no fue llevada por Kant a su plenaria consumación; con ello hubiera restaurado la doctrina de que el conocer en cuanto tal es ser, olvidada en la actitud realista. Las representaciones «dualísticas» sobre el conocimiento, en el pensamiento kantiano, que, generalmente, se han considerado como sobrevivencias del realismo dogmático, explicarían, por consiguiente, la génesis del idealismo, por paradójico que pueda parecer.

Tanto en la actitud «realista» como en la idealista ha predominado el intuicionismo eidético, que, como dice Heidegger, hace que la verdad quede sometida al «yugo de la idea».¹⁷ En la misma construcción del sistema hegeliano, explica Heidegger, hay una «recaída» en el «platonismo», por admitirse implícitamente que el «ser» sólo se descubre con el «ver».¹⁸ En esta tesis «tiene su motivo la dialéctica hegeliana, que sólo es posible sobre tal base».¹⁹ A pesar que «aquello de que se trata» en la labor especulativa de Hegel es «pensamiento»,²⁰ y que considere que solamente en el «concepto» se contiene lo verdaderamente verdadero de las cosas.²¹

La metafísica «tradicional» difiere radicalmente de esta concepción de la metafísica, que tiene como presupuesto la comprensión del conocimiento como «intuición». Sus supuesto son otros, y, por ello, su esencia es radicalmente distinta: no sólo de la metafísica, racionalista moderna, sino también de lo que, generalmente, se cree conocer como propia de la metafísica tradicional.

II. LA ABSTRACCIÓN

La corrección aristotélica del platonismo supuso un cambio fundamental, gracias a la cual se elaboró, como indica Heidegger, una metafísica sobre unas bases totalmente nuevas.²² Un punto de partida metódico de esta corrección de Aristóteles es la doctrina de la abstracción, que permite excluir el paralelismo postulado, tanto por el intuicionismo eleático como el platónico, entre la rea-

16. Cf. F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1981, p. 47.

17. Cf. M. HEIDEGGER, *Doctrina de la verdad según Platón*, Ed. Universidad de Chile, p. 145.

18. Cf. Idem, *El ser y el tiempo*, op. cit., c. 1, n. 1, p. 12.

19. *Ibid.*, n. 36, p. 190.

20. Cf. Idem, *La Constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, en *Identitat und differenz*, op. cit., pp. 37-39.

21. Cf. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Ed. Librería Hachette, 1956, p. 60.

22. Cf. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., n. 1.

lidad de las cosas y los conceptos. Porque éstos son considerados como «abstraídos» de la intuición sensible y «dichos» acerca de las cosas. Al mantener el pensar en la vía de la abstracción, el aristotelismo, y su continuación por el tomismo, supone el intento de superar esta metafísica intuicionista, que parte del eleatismo y llega hasta nuestros días.

En el aristotelismo se tiene presente que entender las cosas es entender lo que son, por esto se afirma que el objeto del entendimiento es «lo que es», la esencia, la unidad necesaria, de la que se puede dar razón como de lo consistente e idéntico a sí mismo. Pero el entendimiento humano no intuye ideas eternas, ni posee, antes de la experiencia sensible las formas inteligibles de las cosas. Por ello, descubre las esencias a partir del conocimiento de las cosas materiales, que son capaces de afectar un conocimiento pasivo, es decir, material y orgánico, apareciendo sensiblemente. Para la captación de la esencia inteligible de las cosas materiales y sensibles es necesaria la abstracción de la quiddidad de estas cosas de las determinaciones individuales, que son accidentales y extrínsecas a la unidad de la esencia. De esta manera lo inteligible es lo universal, por la exigida desmaterialización del objeto, por el hecho de ser la materia la raíz de la determinación inesencial de la cosa.²³

Lo universal se predica de los sujetos numéricamente plurales en los que existe, aunque no de una manera total, pues «esta cosa» no es su esencia. Parece, por tanto, que, paradójicamente, al juzgar las cosas según lo que son, se remueve el principio de no contradicción, ya que «esta cosa» no es «lo que es». Para solucionar este problema, y así salvar la verdad de la predicación, hizo descubrir a Aristóteles que la materia es el principio de multiplicidad, y que es potencia pura. Y con este descubrimiento de la potencia como un principio no actual, pero positivo, por ser capacidad de ser, es decir, un principio receptivo y determinable, no, en cambio, determinante ni formal, pudo interpretar la estructura del ente móvil y múltiple.

La doctrina de que el entendimiento humano conoce sólo directamente lo universal y que el conocimiento sensible conoce lo singular, que es inasequible al primero, se fundamenta en la naturaleza del alma intelectual humana, substancia inmaterial, que es una forma incorpórea y subsistente, es decir, posee un ser propio. Sin embargo, se encuentra unida a la materia para constituir al hombre, que posee, por tanto, un solo ser, el del alma, y una sola sustancia, constituida por el alma y la materia. El alma, con ello, es una substancia que es una forma de un compuesto hilemórfico.

23. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982 a 5. Cf. también SANTO TOMÁS, *Summa Theologiæ*, q. 86, a. 1, *De Anima*, q.un., a. 2, ad.5.

Por el modesto lugar que le corresponde al alma humana en la jerarquía de las «inteligencias», o sustancias inmateriales, es puramente potencial en el género de estas sustancias, es decir, no sólo tiene una capacidad o virtud receptiva de los inteligibles, sino que debe recibirlos, también, a través de los sentidos, de las cosas materiales. Santo Tomás la compara, en el género de las sustancias intelectuales, a la materia prima, en el género de las sensibles, porque el entendimiento, en cuanto es potencia, carece totalmente de forma, y está destinado a constituirse en acto por la «información» de las formas inteligibles que existen en lo sensible.²⁴ Por esto el alma se une al cuerpo. Y también por lo mismo, Santo Tomás afirma la existencia en el alma del «entendimiento agente», que es la virtud activa del alma sobre las imágenes que proporcionan los sentidos, virtud que eleva la inteligibilidad en potencia de las naturalezas de las cosas materiales a la actual inteligibilidad.²⁵

La actualización de la potencia intelectual del alma no es más que el convertirse algo «uno» el sujeto inteligente con la cosa que entiende.²⁶ De manera que la actualidad del entender no se constituye por la entidad de un ente que exista fuera del entendimiento ni por una presencia ante él, ni por una acción que se ejerza sobre él, sino por la estricta unidad entre el cognoscente y lo conocido, que sólo se diferencian entre sí en cuanto uno y otro existen en potencia en el orden de lo cognoscible como tal.²⁷ La dualidad entre el sujeto y el objeto, y su enfrentamiento entitativo como dos entes en acto distinto, solamente existe en cuanto son potencias en el género de lo cognoscente como tal. El inteligente y lo entendido, en cuanto de ellos se ha formado ya algo uno, que es el entender en acto, son un solo principio de esta operación.²⁸

No se acepta el esquema dualista del entender, que considera el objeto como «ante los ojos», porque, según lo dicho: «lo entendido se tiene como algo constituido y formado por la operación del entendimiento».²⁹ También hay que rechazar el esquema inmediatista de la conciencia, según el cual ésta carece de la mediación que es el pensar, y se «entendería» antes del decir interno de la mente, es decir, lo entendido sería primeramente «visto», para después ser «expresado». Tampoco el verbo mental se constituye con anterioridad al acto de entender, porque no tendría ninguna refe-

24. Cf. SANTO TOMÁS, *De Anima*, q.un., a. 16.

25. Cf. Idem, *Summa Theologiæ*, I, q. 79, a. 3.

26. Cf. Idem, *Summa Contra Gentes*, I, c. 51.

27. Cf. Idem, *Summa Theologiæ*, I, q. 14, a. 2.

28. Cf. Idem, *Quæstiones Disputatæ. De Veritate*, q. 8, a. 6.

29. Idem, *Quæstiones Disputatæ. De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 9, ad. 6.

rencia, sino que al conocer se forma el verbo mental o concepto. Lo entendido es una palabra interna que se dice de la realidad, que se ha formado, o constituido, por el entendimiento en el acto de entender.

El predominio de las explicaciones intuicionistas del entender, regidas por el ideal de la «visión» inmediata, ha sido extraordinaria. Incluso, se incorporaron en la misma tradición tomista, y ello por influencia de Cayetano, que consideró al verbo mental como un elemento subordinado, y que se explica sólo por la indigencia en el sujeto.³⁰ Aunque en el tomismo no se negaba la intencionalidad expresa, como hacen los intuicionistas, sin embargo, se consideró a la especie expresa, o concepto, como algo formado por el entender de una manera «accidental». Hay que señalar la excepción de San Juan de Santo Tomás, que no sufrió las interferencias del intuicionismo, pues afirma que «el acto que forma el objeto es el conocimiento, pues conociendo forma el objeto y formándolo lo entiende; porque simultáneamente lo forma y es formado y lo entiende, como si la vista viendo formase lo que ve, simultáneamente vería y formaría el objeto visto».³¹

El entendimiento es, efectivamente, según su perfección y naturaleza, manifestativo. El concebir pertenece esencialmente al entender.³² El verbo mental, o concepto, no es algo subordinado a una especie de sucedáneo, que viniese exigido por la finitud del sujeto, y como un medio para superar la no inmediatez del objeto. El verbo mental, por el contrario, es una emanación del entendimiento, en cuanto tal, cuando éste existe en acto.

III. EL PRIMER INTELIGIBLE

La doctrina de la abstracción, supuesto fundamental de la metafísica, implica otro supuesto central de esta ciencia: que el ente es la primera aprehensión del entendimiento.³³ El ente es lo primero que conocemos, afirma Santo Tomás, y así el ente es el aspecto bajo el cual el entendimiento lo alcanza todo,³⁴ es decir, es el objeto formal de la inteligencia. Porque siendo lo universal el objeto directo del entendimiento, y siendo el ente «lo máximamente universal», el ente es el «primum cognitum» del conocimiento intelectual humano.

30. Cf. CAYETANO, *Commentaria in Summa Theologiæ* I, q. 27, a. 1.

31. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, d. 32, a. 5, n. 5.

32. Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiæ*, I, q. 27, a. 1.

33. Cf. *Ibid.*, I, q. 5, a. 2.

34. Cf. Idem, *Qæstiones Disputatæ. De Veritate*, q. 1, a. 1.

Con esta afirmación de la primacía del ente, sostenida por Santo Tomás, se podría pensar que está basada en la necesidad de nuestros conocimientos de arrancar de lo más común o universal a lo menos común, necesidad que estaría fundada en el carácter potencial del entendimiento respecto a los inteligibles. Esta estructura potencial y receptiva del sujeto cognoscente humano impondría la necesidad de una «abstracción», que tendría como resultado un concepto «máximamente universal». El ente obtenido por esta abstracción sería un concepto genérico y unívoco, por ser «el más universal y vacío de los conceptos», es decir, lo más genérico y vacío en la línea del objeto entendido.

Tal suposición está totalmente alejada del sentido de la metafísica que considera al ente como el primer inteligible. Por el contrario, estaría más cerca de las corrientes metafísicas que se basan en una comprensión del concepto de carácter intuicionista. Porque primero la metafísica trataría de este «ente en general», abstraído de todas las determinaciones de las cosas; y las nociones o principios comunes, que en ella se tratasen, serían aplicados después a las diversas regiones determinadas del ente. Constituyéndose así las «metafísicas especiales», que serían las partes más importantes de la metafísica.

El sentido de la tesis del ente como «*primum cognitum*» y como «objeto formal» de la metafísica queda fijado con la aclaración de la doctrina de la abstracción dada por Cayetano. En su *Comentario al «De ente et essentia»*, advierte que hay un doble aspecto, o dos dimensiones, en el concepto. Por un lado, es un todo «definible», aspecto que se patentiza si se considera al concepto en su comprensión, ya que todas las notas, o caracteres, que lo constituyen, quedan unificados, es decir, con una coherencia necesaria. Por otro lado, el concepto es una totalidad universal. Lo que se revela si se considera en su extensión. Es también un todo o algo uno, por que se da al mismo tiempo en todos los individuos al que es aplicable, es decir, es común a muchos inferiores. Estas dos dimensiones del universal se diferencian, porque como todo inteligible se funda sobre lo «actual» y determinante, sobre su esencia, pues se prescinde de lo sobrevenido «*per accidens*», y además dice orden a sus conceptos superiores, que son más universales, ya que los incluye en su comprensión. En cambio, como todo universal se funda en lo potencial y determinable, que hace posible la multiplicidad; y dice orden a sus inferiores lógicos, a sus partes subjetivas. Y, por último, difieren porque esta totalidad universal puede predicarse, ya que primeramente es en sí misma un todo definible.³⁵

35. Cf. CAYETANO, *In De ente et essentia*, proem., q. 1, n. 3.

Añade Cayetano que supuesta esta doble totalidad del universal es posible efectuar otra distinción entre dos clases de conocimiento del concepto, confuso y distinto. El primero es aquel en que no se conocen sus partes, que no está internamente aclarado en sus notas, se da, por tanto, un conocimiento imperfecto de la esencia. En cambio, el distinto es aquel en que se conocen todas las partes del concepto, es decir, están aclaradas sus notas. Por ello, es un conocimiento perfecto.³⁶

Distinción que es paralela a la dada por Christian Wolff, para quien «los términos ontológicos que se utilizan en el lenguaje común son claros, aunque se definen mal»,³⁷ es decir, aunque son confusos, porque sin la aclaración interna de las notas no se puede dar una definición correcta. Wolff quiere librar el desprestigio de los términos ontológicos, definiendo los términos claros pero confusos, esto es, convirtiéndolos en claros distintos.³⁸ Esta tarea supondría pasar de una «ontología natural», cuya existencia es afirmada por Wolff, a una ontología artificial, que sería la propia mente científica, la que incluye la metafísica.

Se da también en la doctrina de Cayetano, un paso de lo confuso a lo distinto, pero ello en la doble dimensión del universal. En primer lugar, si se conoce el concepto como todo inteligible, conocimiento que Cayetano denomina actual, porque se conoce lo que de actual y determinante se encuentra en el objeto, se podrán tener estas dos modalidades de conocimiento. Confuso actual, cuando el universal sea aprehendido como todo definible, pero sin resolverlo en las partes que integran su definición. Distinto actual, si se conoce el todo definible, pero resolviéndolo en cada una de las partes de su definición. En segundo lugar, si el concepto es conocido como todo universal, se da un conocimiento llamado virtual por Cayetano, porque es conocido lo universal en su referencia a los inferiores lógicos, que incluye virtualmente. Y en este caso se puede aplicar también la distinción de confuso y distinto, obteniéndose dos tipos de conocimientos. Confuso virtual, por el que se conoce al concepto como todo universal, pero sin conocer sus inferiores o partes subjetivas. Distinto virtual, en el que se conoce el todo universal, pero componiéndolo con sus partes subjetivas.

No se da, sin embargo, un paso inmediato de lo confuso a lo distinto en las dos direcciones del universal. El tránsito de lo confuso a lo distinto no es tan simple, como creía Wolff. Porque, como añade Cayetano, para determinarlo, hay que tener en cuenta lo siguiente: Primero, el conocimiento actual funda y posibilita el cono-

36. Cf. *Ibid.*, q. 1, n. 4.

37. WOLFF, *Philosophia prima sive ontologia*, Introd., n. 13.

38. Cf. *Ibid.*, Introd., n. 17.

cimiento virtual. Segundo, el conocimiento confuso precede, en la génesis del conocimiento al distinto. Y, tercero, pero no se requiere que el conocimiento actual haya alcanzado a ser distinto, para que el conocimiento virtual pueda pasar de lo confuso a lo distinto.³⁹

El primer conocimiento sería, por tanto, confuso actual. Sobre esta modalidad de conocimiento se fundaría la «ontología natural». Y éste sería el tipo de conocimiento que se tendría del ente como «*primum cognitum*», como objeto formal de la inteligencia. Desde este conocimiento confuso actual se pasaría al confuso virtual. Y de este último, en tercer lugar, se pasaría al distinto virtual. Desde esta «ontología natural», que es imperfecta, las «ciencias», manteniendo un conocimiento confuso actual, pasarían lo confuso virtual al distinto virtual. Esto explica que no necesiten de la «ontología artificial» para su desarrollo, siéndoles suficiente la «ontología natural». Porque la primera consistiría en pasar los conceptos confusos actuales a distintos actuales. Evidentemente tampoco para ello esta «ontología científica» necesita que lo confuso haya pasado a ser distinto en lo virtual, es decir, no necesita de la labor de las «ciencias». Esta ontología, por consiguiente, tendría del ente un conocimiento distinto actual.

Es necesario, para precisar este tipo de conocimiento distinto actual que se posee del ente como objeto de la metafísica, tener en cuenta la doctrina, que expuso el mismo Cayetano, acerca del doble modo de la abstracción intelectual, en su *Comentario al «De ente et essentia»*. Porque precisamente es el fundamento de este cuádruple tipo de captación por el entendimiento humano de su objeto inteligible universal. Explica Cayetano que «la abstracción intelectual es doble. Se da una abstracción en la que lo "formal" es abstraído de lo "material"; y otra por la que un todo universal es abstraído de sus partes subjetivas (...). Llamo a la primera abstracción formal y a la segunda abstracción total».⁴⁰

Se considera en la abstracción formal lo actual y determinante «abstrayéndolo» de lo que es potencial e indeterminado, de aquello que dice razón de «sujeto». Como esta relación de indeterminación a determinación se realiza principalmente en el nexa materia y forma, se denomina a esta abstracción con el término formal. En la abstracción total se considera, por el contrario, lo potencial y material, porque es lo que funda la predicabilidad genérica y específica, separándolo de los elementos formales y determinantes, es decir, la abstracción total separa el todo universal de sus partes objetivas, por ello se le denomina total.

39. Cf. CAYETANO, *In De ente et essentia*, q. 1, n. 4.

40. *Ibid.*, q. 1, n. 5.

Cayetano, a continuación, indica las diferencias que se dan entre estas dos clases de abstracción. Explica que, dado que en la abstracción formal se considera lo actual y determinante, en esto «abstraído» hay mayor «inteligibilidad y distinción» que de lo que se ha abstraído, ya que el acto es más cognoscible que lo que de él participa a modo de potencia. En cambio, en la abstracción total, por considerarse los elementos potenciales y materiales, se origina en lo abstraído mayor confusión y potencialidad que de lo que se abstrae, y, por tanto, menor inteligibilidad.⁴¹ Sin embargo, hay que precisar que esta diferencia se da al considerar a la esencia en su «inteligibilidad quoad se», porque dadas las características del entendimiento humano, resulta, en cambio, que «quoad nos» es más cognoscible lo elaborado por la abstracción total que por la formal, en razón precisamente de su «materialidad e indeterminación».⁴²

Advierte también Cayetano que los conceptos metafísicos, que se elaboran por la abstracción formal, no se comparan con los que contienen determinaciones «naturales» de las cosas, como una razón genérica con las razones específicas inferiores, sino que se comparan como lo formal y determinante con lo que es material y receptivo. Es verdad que los «grados metafísicos» son máximamente universales y, por ello, pueden también referirse a los grados «naturales» u «ónticos», como un universal respecto a sus partes subjetivas, ya que a un mismo término le puede convenir este doble modo de abstracción intelectual. Sin embargo, cuando se predicán de esta manera los «grados metafísicos» a las cosas significadas bajo sus conceptos, no se les está considerando en su aspecto o formalidad metafísica. Porque, como dice Cayetano, «los grados metafísicos (...) en cuanto están bajo la consideración metafísica, no son universales respecto de lo natural, sino formas, y lo natural es su materia, y esto último hay que notarlo bien».⁴³

Los «grados metafísicos», en cuanto caen bajo la consideración metafísica, no se refieren a lo «natural», a pesar de ser en grado máximo universales, a modo de tales universales, es decir, con una predicación genérica y unívoca. Y el olvido de este punto, que según Cayetano hay que tener muy en cuenta, junto con la búsqueda de la máxima inteligibilidad «quoad nos», llevó a la consideración del ente como algo totalmente indeterminado, obtenido, por tanto, por la precisión de las determinaciones genéricas y específicas, es decir, obtenido por una abstracción total.

41. Cf. *Ibid.*, q. 1, n. 1, secundo differt.

42. Cf. *Ibid.*, q. 1, n. 1, tertio differt.

43. *Ibid.*, q. 1, n. 1, quarto differt.

Históricamente con ello se inició un proceso, en el que se definía la metafísica como la ciencia del ente en general, porque éste se había obtenido abstraído con abstracción total, que culminó hasta alcanzar la vaciedad de un «ser» caracterizado como lo «inmediato indeterminado», tal como hizo Hegel.⁴⁴ Para Cayetano, por el contrario, interpretando auténticamente el sentido de la intención de Santo Tomás, los objetos ontológicos se encuentran en una línea desprendida y más elevada de las determinaciones naturales de los objetos de experiencia. La metafísica no tendrá, por tanto, como objeto al ente abstraído con abstracción total, al ente en general, sino al ente elaborado por la abstracción formal, el ente en cuanto ente.

Otra diferencia, indicada por Cayetano, entre estas dos clases de abstracción, consiste en que la abstracción total es común a toda ciencia, porque no origina en el objeto la aparición de nuevos aspectos formales. En cambio, por los distintos grados de abstracción formal se especifican las ciencias especulativas.⁴⁵ Porque en la línea del conocimiento distinto actual se dan distintos niveles de abstracción formal, es decir, distintos grados de profundización en lo formal del ente.

Fundándose en Santo Tomás,⁴⁶ distingue Cayetano tres grados de abstracción formal. El primer nivel o grado de abstracción formal, que puede llamarse físico, nos eleva sobre la materia. Porque se «abstrae» de la singularidad puramente numérica, es decir, de la materia individual, obteniéndose la llamada «materia común» o «materia sensible». En este primer grado se prescinde, por tanto, de la singularidad, pero no de la corporeidad, de las propiedades sensibles de la materia. En este nivel de profundización se destaca el ente móvil, el que es sujeto del movimiento, entendido como acto del ente en potencia en cuanto está en potencia, objeto de la «Física». Es posible una mayor penetración en lo que determina al ente, un segundo grado de abstracción, consistente en obtener la cantidad y sus determinaciones de número, figura y tamaño (las tres últimas especies de los sensibles comunes), prescindiendo de las otras condiciones de la «materia común», es decir, de los sensibles propios. A la corporeidad así obtenida se le denomina «materia inteligible». En este segundo nivel de abstracción formal se pone de relieve el ente «cuanto», que tiene la «cantidad inteligible» como forma, prescindiendo de las determinaciones no cuantitativas, y que es objeto de la Matemática.⁴⁷

44. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, op. cit., n. 86.

45. Cf. CAYETANO, *In De ente et essentia*, q. 1, n. 1, quarto differt.

46. Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, q. 85, a. 1, ad. 2.

47. Cf. CAYETANO, *In De ente et essentia*, proem., q. 1.

De acuerdo con Cayetano se puede llegar a un tercer grado de abstracción formal, en el que se prescinde ya completamente de toda materia, es decir, de toda corporeidad y de todas sus determinaciones. Se obtienen así una serie de conceptos en los que se ha prescindido enteramente de cualquier tipo de materia, tanto de la singular como de la sensible e inteligible. Por ejemplo, los conceptos de sustancia y accidente, acto y potencia, y los trascendentales, como ente, uno, verdadero y bueno. Todos estos conceptos son inmateriales precisamente, no positivamente, esto es, se pueden realizar tanto en las cosas materiales como en las inmateriales. A ellos se refiere la metafísica. Y así su objeto propio el ente trascendental, el «ente en cuanto ente», se obtiene en este tercer grado de abstracción, prescindiéndose de toda materia, de lo que es de suyo potencial y receptivo de lo que constituye formalmente la entidad del ente.⁴⁸

Esta explicación de Cayetano de la doctrina de la abstracción da la perspectiva que permite distinguir al ente como «primum cognitum», obtenido por la iluminación intelectual de lo sensible, del ente que es objeto de la metafísica y que supone una depuración ulterior. Porque, teniéndola en cuenta, se puede afirmar que el ente puede ser término objetivo del entendimiento humano de cuatro modos distintos.

En el primero, el ente aparece como objeto del conocimiento intelectual humano conocido con un conocimiento confuso actual, en cuanto se concreta en las esencias sensibles, y, por tanto, es un concepto abstraído con un tipo de abstracción formal, que solamente lo «abstrae» de las determinaciones individuantes de los singulares sensibles. Por consiguiente, este concepto de ente es anterior a toda abstracción total, y a los siguientes tipos de abstracción formal, es decir, que se encuentra no separado de los géneros y de las especies. Tal concepto de ente es el primer inteligible, el objeto común o adecuado del entendimiento; y éste es el sentido de la tesis, también supuesto fundamental de la sistematización metafísica, de que el «primum cognitum» es el «ens concretum quidditati sensibili», el ente concretado en las esencias sensibles.

En el segundo modo de ser objeto del entendimiento humano, el ente es abstraído con abstracción total de los géneros y de las especies, pero constituyéndose en objeto de un conocimiento confuso virtual. En el tercero, el concepto de ente es también obtenido por abstracción total, pero de una manera diferente, porque se posee un conocimiento distinto virtual.

48. Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus*. Logica, II, q. 27, a. 1.

Por último, en el cuarto modo, el ente es abstraído con abstracción formal, destacándose de las notas particulares genéricas o específicas de las cosas. El tránsito del primer concepto de ente a este otro implica siempre un conocimiento distinto actual, porque se penetra en lo que es de suyo «esencial» e inteligible. Y el concepto de ente, del que se tiene un conocimiento distinto actual, obtenido por abstracción formal en su tercer grado, es el objeto de la Metafísica.

IV. EL NÚCLEO DE LA METAFÍSICA

La metafísica, que supone la abstracción, y que tiene también como supuestos fundamentales las tesis, ya afirmadas por Avicena,⁴⁹ que el ente es lo primero que cae en la concepción del entendimiento, y que el ente en cuanto ente es el objeto formal de la misma, tiene un centro nuclear del que parte todo su contenido.

El mismo Avicena lo apunta al indicar que desde la esencia o quiddidad, que entendemos de los entes que caen bajo nuestra experiencia, no se puede dar razón de la posición existencial del ente; e inferir de aquí que en todo ente que no exista por su misma esencia, es decir, todos los entes menos Dios, el ser es algo «extrínseco» o «sobvenido», un predicado «accidental».⁵⁰ Este planteamiento le condujo a una posición esencialista, que fue continuada por la metafísica racionalista. En cambio, Santo Tomás invirtió la perspectiva. Desde la consideración de la estructura compuesta del ente de esencia y ser, en la que este último constitutivo es lo máximamente perfecto y formal, pero participado por la esencia, que, por ello, tiene el carácter de potencia y sujeto del mismo, explica la contingencia y finitud de los entes.⁵¹

El comprender al ente como «aquello que tiene ser»,⁵² de manera que el ser es el acto primero y perfección suprema, recibido y participado, y que no es nunca recipiente o perfectible de determinaciones,⁵³ es el núcleo de la metafísica, que contiene como en germen todas las otras cuestiones.

Incluso esta comprensión del ente es la que da sentido a la célebre tesis de la distinción real entre la esencia y la existencia. Lo que no se corresponde con lo que sostienen la mayoría de los

49. Cf. AVICENA, *Metafísica*, en *Avicennæ opera*, Venecia, 1945-1946, Introd.

50. Cf. *Ibid.*, Introd.

51. Cf. F. CANALS VIDAL, *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 1976, p. 235.

52. Cf. SANTO TOMÁS, *In Metaph.*, lect. 1, n. 2419.

53. Cf. *Idem.*, *Summa Theologiæ*, I, q. 4, a. 3, ad. 3.

tomistas, que afirman que «partiendo de la verdad de que los seres creados están compuestos realmente de esencia y existencia, se explica el concepto propio del ente». ⁵⁴ Consideran, por tanto, que la doctrina de la composición real de la esencia y el ser es un postulado o un presupuesto, desde el cual se interpreta el sentido del concepto del ente. Por el contrario, según lo dicho, es una explicitación del contenido de dicho concepto, porque en él se patentiza la actualidad y perfección del ser como acto del ente, del que participan todas las cosas según un cierto grado o medida, que es la esencia. Porque en la metafísica, antes de la tesis de la composición del ente finito en esencia y ser, y antes de la doctrina de la ilimitación del acto y de la necesidad de una potencia subjetiva real que explique la finitud de los entes, está la afirmación de la captación en las cosas mismas de su participación a «algo» que trasciende a las mismas esencias, y que es el fundamento de su consistencia y de su jerarquía.

Para esclarecer este conocimiento del ente como participante de «algo» hay que tener en cuenta que el ente no puede ser definido, por carecer los conceptos trascendentales de otros superiores desde los cuales se pueda determinar su sentido y dar explicación de su razón esencial. Debe explicarse, por ello, esta imposibilidad desde su elaboración por la abstracción. Desde la perspectiva de la abstracción total, se explica por la indeterminación indiferenciada del ente, que, en este caso, sería un género máximamente supremo o universal. Por el contrario, desde la perspectiva de la abstracción formal el concepto de ente no puede explicarse sino desde sí mismo, es decir, profundizando en lo actual y determinante, que la abstracción formal en su tercer grado revela en un conocimiento distinto actual del objeto proporcionado del entendimiento humano.

Como esta abstracción formal separa lo actual y determinante del ente de lo que es de suyo receptivo y material, esto es, de lo potencial; y el ser es el acto que determina al ente en cuanto ente, y toda esencia finita se comporta respecto a él como potencia al acto, se podría llegar a la conclusión de que en ella se separa el ser de toda esencia, y se contempla en su carácter de acto determinante y perfecto. Pero no podría entonces afirmarse que por la abstracción metafísica se elabora el ente en cuanto tal, sino el ser en su simplicidad de acto. Además, la metafísica ya no tendría por objeto al ente trascendental, sino el ser, y desde él se daría razón de toda la totalidad de los entes. Por otro lado, por moverse la abstracción en una línea de actualidad que aparece desde las esencias finitas

54. N. DEL PRADO, *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, Fribourg, Suiza, 1911, p. 168.

de los entes predicamentales, se rebajaría el ser a la línea del horizonte objetivo propio del hombre.

No es posible tampoco pensar, por el contrario, que la abstracción formal se sitúa en la línea de la esencia, de manera que se prescindiera de la proporción que tienen las esencias finitas al ser, que es su actualidad. En este caso quedaría sin explicar la esencia de la misma esencia, y lo que la fundamenta.

En la doctrina del conocimiento del ente, como participante del ser, en un tenso equilibrio, se respeta fielmente el horizonte propio de la objetividad humana. Porque, como se ha dicho, entender «lo que hay» es entender lo que son las cosas. El objeto del entendimiento precisamente es éste «lo que es», o esencia de las cosas. Pero aunque las esencias sean el objeto propio del entendimiento humano, que en cuanto humano entiende las esencias que caen bajo su experiencia sensible, en el conocimiento de tales esencias está ya implicado el primer conocimiento del ente. De tal manera que no se podría poseer un conocimiento de las esencias, y de las regiones o categorías en que se distribuyen, si no fuese porque se tiene el concepto de ente, incluido en el concepto de cualquier esencia, posibilitándola constitutivamente.

Hay otra dimensión por la que también nos preguntamos, cuando se interroga lo que una cosa es, que consiste en que la cosa «sea». Podemos pensar y decir lo que las cosas son, pero podemos también pensar y decir «que son». Aunque respecto a las cosas existentes no se pregunta por lo que son, si no está solucionada la cuestión acerca de la existencia. Sin embargo, tampoco se podría cuestionar la existencia de algo, sin saber de alguna manera lo «que es».

A pesar de esta relación mutua, la existencia es extrínseca a la esencia. No es una nota o característica que competa a la esencia de la cosa. Por ello, no entra en su definición. Simplemente pone en acto la totalidad de las determinaciones esenciales y accidentales. Por consiguiente, si la pregunta ¿qué es esto? supone, para que pueda tener algún sentido el conocimiento de alguna manera de lo que sea «qué es», es decir, un conocimiento sobre la esencia de la esencia, o sobre lo que sea el «ser», hay que admitir la presencia confusa e implícita, pero actual, del concepto primero, que trasciende a todas las esencias. Sin el concepto de ente concretado en la quiddidad sensible, del que, como dice Cayetano, se tiene un conocimiento confuso actual, no tendría sentido ninguna comprensión de las esencias.

Se capta ya, por tanto, en la primera apertura del entendimiento al ente, en el que éste aparece concretado en la quiddidad sensible, la participación a algo que trasciende a las esencias, que es lo máximamente formal y fundante de su consistencia. Este algo, esencia de la esencia, que está implicado en el primer conocimiento

confuso actual del ente, aparece, con la abstracción formal del tercer grado como el «ser», como lo actual y determinante del ente, como siendo su fundamento constitutivo, es decir, que al abstraerse lo máximamente formal y esencial del ente nos aparece éste como participante del ser no de un modo confuso sino distinto actual. De manera que, cuando desde el concepto confuso actual del ente se profundiza hasta un conocimiento distinto actual, separando así el ente de la materia y el movimiento, concibiéndolo desde lo actual y determinante, éste conserva su estructura compuesta. Significándose así dos dimensiones de la entidad. Una como siendo sujeto, o recipiente, esto es, como «lo que es», y otra por lo que aquello es ente, o como acto del ente. Se nombra, por tanto, a la esencia y al ser.⁵⁵

En las cosas mismas no solamente se capta la participación a «algo» que trasciende y constituye a las esencias, fundamentando su consistencia, explicando su estabilidad y firmeza, sino que también, anteriormente a cualquier tesis metafísica sobre el ser, se capta la graduación de los entes según sus esencias, ya que éstas se nos muestran como escalonadas según un más o un menos, es decir, con una intensidad graduada de perfección. De lo contrario, no tendría ningún sentido afirmar, por ejemplo, que el hombre es más perfecto que un animal, tanto si esto se interpreta en el sentido de que «es» más, como en el de que es «más», si no se captase, de algún modo, «algo» que pueda ser participado, según más o menos, por las distintas esencias determinadas y finitas.

En la intelección del entendimiento humano, en un nivel pre-científico, se descubre por lo menos implícitamente una proporción a «algo» que trasciende a las mismas esencias, es decir, al «ser»; se capta una proporción respecto a aquello por lo que poseen su perfección entitativa, realizada diversamente según grados. Por ello, en el plano de la esencia, entendida ésta como aquello que tiene ser, no puede aparecer nunca la infinitud. Ésta sólo puede ser pensada en el plano del ser, al que se refieren las mismas esencias, ya que éstas participan de esta perfección máxima, que las constituye en cuanto entes y también en un orden jerarquizado.

El contenido inteligible del ente trascendental, elaborado por la abstracción formal en el tercer grado, no es así una «esencia», sino que significa necesariamente la composición de esencia y ser. Estos dos principios constitutivos intrínsecos del ente se refieren mutuamente, y se explican en tal referencia, por la que la esencia se ordena al ser como la potencia al acto. El ente producido por la abstracción metafísica es, pues, «lo que tiene ser en cuanto que

55. Cf. E. FORMENT, *Ser y persona*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 2.ª edic., 1983, c. I.

tiene ser» Porque al sostenerse que su objeto propio es el «ente en cuanto ente», aunque no se mencione el ser, se le considera, precisamente como lo que actúa y determina al ente en cuanto tal, ya que el ser no se nos presenta evidente en sí mismo, sino desde el horizonte del ente al que funda. Por esto Santo Tomás determina al ente a partir del ser.⁵⁶ Y no se da en su metafísica lo que Heidegger llama el «olvido del ser», tal como ha ocurrido en metafísica moderna, condicionado este «olvido» al tratar el ente, por la aceptación del postulado del intuicionismo inmediatista del conocimiento.⁵⁷

Los que se han profesado «tomistas», sin embargo, muchas veces, no han tenido conciencia explícita del significado del ente como participante del ser, que es acto primero y fundamental.⁵⁸ Se ha podido, por ello, estudiar el «oscurecimiento» de la metafísica del ser en la escuela tomista.⁵⁹ Y dado que parece existir una similitud en Santo Tomás y Heidegger al caracterizar al ser,⁶⁰ se ha podido decir que «el olvido del ser afirmado por Heidegger no es otro que el oscurecimiento del esse tomista».⁶¹

Al tener la metafísica como doctrina nuclear la del ente como participante del ser, siendo este acto y perfección suprema, se revela así conforme a la naturaleza del hombre, es decir, como un saber intelectual humano, pero en su grado más profundo y sumo.⁶² Porque su objeto propio, el ente en cuanto ente, que muestra un fundamento, que está más allá de él, trascendiendo el horizonte de la aparición objetiva, no es más que la explicitación del ente en cuanto concretado en las esencias sensibles, «primum cognitum» del entendimiento humano, supuesto fundamental de la metafísica.

EUDALDO FORMENT GIRALT

56. Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.1, a.1. Cf. también *In I Sent.*, d.8, q.1, a.1 y *Summa Contra Gentes*, I, c.25.

57. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., c.1.

58. Cf. E. FORMENT, *Persona y modo substancial*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1984, segunda ed., c. VII.

59. C. FABRO, *L'Obscurissement de l'esse dans l'école thomiste*, «Revue Thomiste» (Paris), 58 (1958), pp. 443-472.

60. A. DONDEYNE, *La difference ontologique chez Heidegger*, «Revue Philosophique de Louvain», 50 (1958), p. 263.

61. R. ECHAURI, *Heidegger y la metafísica tomista*, Buenos Aires, Eudeba, 1970, p. 135. Cf. también O. DERISI, *El último Heidegger*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.

62. Cf. E. FORMENT, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1984, segunda ed. ampliada, c. II.