

INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA

JAN A. AERTSEN: *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Colección de pensamiento medieval y renacentista EUNSA, Pamplona, 2003 (404 páginas).

El autor de esta obra, Jan A. Aertsen, es un especialista en filosofía medieval, que ha sido profesor de filosofía y director de Thomas-Institut de la Universidad de Colonia y profesor visitante de distintas Universidades y Centros de investigación filosófica, como la Universidad de Lovaina, el Instituto Pontificio de Estudios Medievales en Toronto. Acerca del tema de esta obra de que aquí informamos, deben destacarse sus anteriores trabajos, *Medieval Reflections on Truth: Adaequatio rei et intellectus* (1984), *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought* (1988) y gran número de artículos publicados en revistas de reconocido prestigio internacional.

En su prefacio, el autor recuerda que, al final de su discurso, pronunciado en la Universidad de Ámsterdam el 9 de octubre de 1984, inaugural de curso *Medieval Reflections on Truth*, se había comprometido en estudiar durante los años siguientes la teoría medieval de los trascendentales y que de ese compromiso es fruto el libro que aquí se reseña.

Su propósito es mostrar que entre los términos «filosofía» y «trascendentales» existe una relación más estrecha que una mera yuxtaposición. Después de examinar y objetar a las concepciones de Gilson, de la *Cambridge History* y de *De Libera* acerca de la filosofía medieval, Aertsen entiende que «la filosofía medieval puede ser considerada como un modo de pensamiento trascendental, como una *scientia transcendens*, expresión que aparece en Duns Escoto en su comentario a la *Metafísica*, y que una generación antes ya hacía hincapié Alberto Magno en que la «primera filosofía» trata de los *prima* y de los *transcendentia*.

«El comienzo de la teoría de los trascendentales coincide —dice— con el momento en que, por primera vez, el mundo latino se enfrentaba a una explicación filosófica comprensiva de la realidad. La recepción de la obra de Aristóteles, en el siglo XIII, obligó a los pensadores medievales a reflexionar sobre la naturaleza de la filosofía *vis-a-vis* con la teología cristiana. Antes de la Edad Media no había tal necesidad urgente para dar cuenta del fundamento de la filosofía. El modo trascendental del pensamiento es respuesta a este reto ya que los trascendentales son los *prima* en un aspecto cognoscitivo». La reducción gnoseológica —advierte— es un punto de vista importante «para la reconstrucción de la filosofía medieval dentro de una síntesis teológica».

Modernamente el término «trascendental» es reservado al modo del pensamiento inaugurado por Kant, recogido en el propósito de las tres *Críticas* bajo el título de «filosofía trascendental», pero el mismo Kant reconocía que esta noción tenía una larga tradición, refiriéndose en su *Crítica de la razón pura* (B.113) a la «filosofía trascendental de los antiguos». Pero, como nota Aertsen, al decir que «los predicados trascendentales de las cosas no son nada más que requerimientos lógicos y criterios de todo *conocimiento de cosas* en general» (B.114) Kant «se distancia de la concepción tradicional». «“Trascendental” en el sentido kantiano tiene que ver con el modo de nuestro conocimiento de objetos, en la medida en que este modo de conocimiento es posible *a priori*». Es decir, nouménicamente. El concepto medieval es distinto y más profundo como nos muestra la obra de Aertsen.

Según este autor, el desarrollo de la teoría de los trascendentales se debe a tres pensadores de la Universidad de París, que fue centro escolar de la Cristiandad: Felipe el Cantiller, en la primera mitad del siglo XIII, Alejandro de Hales (+1245) y Alberto Magno (+1280).

Felipe el Canciller, en su *Summa de Bono*, con la intención de volver al «fundamento del pensamiento», reduciendo nuestra comprensión de las cuestiones a los *communissima*, condujo a la formación de la teoría de los trascendentales. Por primera vez agrupó cuatro nociones básicas, «ente», «unidad», «verdad» y «bien», e investigó sus relaciones mutuas. Los *communissima* son convertibles según sus supuestos, pero difieren según sus «conceptos». Su análisis de la relación entre Dios y los trascendentales está fundada en la triple causalidad divina. De ahí que la «unidad» sea considerada el modelo para la determinación conceptual de los otros trascendentales. Según Aertsen la teoría de Felipe el Canciller «adolece de los rasgos de un primer esbozo. Su estudio es bastante sucinto e insuficientemente explícito; a veces da la impresión de haber sido escrito con taquigrafía».

Alejandro de Hales, en su atribuida *Summa theologiae*, aunque no haya sido su único autor, llama «los primeros» a los trascendentales, ya que no pueden ser reducidos a nada anterior, en ellos el análisis (*resolutio*) del intelecto termina, pues, con «las primeras impresiones» del intelecto, idea que podría derivar de la *Metafísica* de Avicena o del *De Trinitate* de San Agustín. Destaca Aertsen tres características en la sistemátización de los trascendentales de este autor:

Primera, su índole comprensiva de los tres órdenes; la determinación *ontológica* en su propio ámbito; la determinación *teológica* en relación con Dios, y la determinación *antropológica*, que es un momento original en su exposición.

Segunda, en contraste con la sistemátización de Felipe el Canciller, la «unidad» ya no es el modelo de la determinación conceptual de los otros trascendentales, que añaden al ente no sólo una *negación de la división*, sino también una relación.

Tercera, conecta la determinación teológica de la teoría cristiana de la Trinidad, con la ontológica, en cuanto da una fundamentación trinitaria de los

trascendentales, en la triple causalidad creadora del *unum* del *ens* que es constitutiva de los dos otros órdenes del *verum* y el *bonum*.

El hombre es más que un vestigio, es una imagen de la Trinidad, a causa de sus facultades de *memoria-intelligentia-voluntas*, una triada derivada del *De Trinitate* de San Agustín.

Alberto Magno sigue la tendencia relacional de Alejandro de Hales y, en su sistematización, lo nuevo es su comprensión de *verum* y *bonum*. «Bien», «unidad» y «verdad» sólo añaden un modo de significar. Existe una identidad *real* entre ente, unidad, verdad y bien, que son convertibles según sus supuestos. Pero existe una diferencia *conceptual* entre los trascendentales, ya que sus *rationes* son diversas en el algo que añaden a «ente».

En efecto, según Alberto Magno, se llama «entidad» (*entitas*) de una cosa porque esa cosa tiene ser (*esse*); ésta es la primera concepción del intelecto. La «unidad» es la misma forma, esencia o forma a la que se añade el modo de la indivisibilidad. La misma forma es la «verdad» del sujeto en virtud de su relación con la primera idea, a la que imita; y la «bondad» del sujeto es en virtud de la relación con el primer eficiente y causa final.

Concluye este capítulo Aertsen con el siguiente párrafo: «Entre la primera formulación de la teoría de los trascendentales de Felipe el Canciller y los primeros trabajos de Alberto Magno hay apenas veinticinco años. En este periodo la teoría experimentó un gran crecimiento. La tesis de Felipe de que hay cuatro nociones comunes y primarias, ser, unidad, verdad y bien, y que estas cuatro son convertibles entre sí, es adoptada y elaborada por la *Summa fratris Alexandri* y por Alberto Magno. El trabajo de Tomás de Aquino señala una nueva fase del pensamiento trascendental en la Edad Media».

Es bien sabido que el Aquinatense no mezcla filosofía y teología pero complementa una con otra de modo recíproco. Es algo que también podemos comprobar en su examen de los trascendentales.

Aertsen indica que Santo Tomás, en *De veritate*, 9, 1, como punto de partida tomó la cuestión «¿qué es?» para saber qué es algo, y, para ello, sigue el método de la *reductio* o *resolutio* del conocimiento humano y de la ciencia.

Esta cuestión la había planteado ya Aristóteles, quien rechazó la tesis de que nada puede ser cognoscible; afirmó que la prueba circular es una *petitio principii*, y mostró la imposibilidad de un proceso infinito. Con ello excluyó esas tres alternativas. Su conclusión fue que no pueda haber *scientia* de todo, pues no todo conocimiento humano es demostrativo. El conocimiento de un principio es de naturaleza diferente al conocimiento de una conclusión, es un *intellectus*, que tiene un *habitus* diferente que el conocimiento basado en la demostración. La intuición de los principios es el fundamento para el conocimiento de las conclusiones, ya que *per se* es siempre la causa de lo que es *per aliud*.

Santo Tomás entiende que el conocimiento de algo requiere un conocimiento anterior, deriva de algo conocido previamente ya que una definición se forma del concepto de género y diferencia. Sin embargo, advierte que la reso-

lución de algo previamente conocido no puede proceder indefinidamente. Un proceso infinito haría imposible la formación de definiciones. La reducción de qué es algo llega a un fin en «las primeras concepciones del intelecto humano». Son las primeras porque ya no son comprensibles a partir de otra cosa. Todas las definiciones deben reducirse a estas primeras concepciones. Así traza un paralelismo entre la resolución de proposiciones a principios evidentes en sí mismos y la resolución de definiciones a concepciones primeras. El término final de ambas reducciones no es un conocimiento probable, sino una primera intuición que es condición de que haya *scientia*.

En ese camino advierte que lo primero conocido, el término final de la resolución es el *ens*, que, por tanto, es el *primum intelligibile*, del mismo modo que el sonido es el primer audible. La aportación de Santo Tomás, desde su perspectiva de la resolución del conocimiento es su llegada en los *prima* o «primeras concepciones del intelecto», que son los *maxime unia* o los *transcendens*. Con esto, muestra la existencia de una reflexión filosófica consciente de ir más allá de la teoría aristotélica de las categorías del ente. La supera porque pasa por todas ellas, y los trascendentales son comunes: *in transcendentibus quae circumcumeunt omne ens*. De su comunidad resulta su convertibilidad material, v.gr. lo que es ente es bueno y lo que es bueno es ente. Aunque «unidad», «verdad» y «bien» añaden algo a «ente».

Todo ente puede ser considerado *in se*, en sí mismo, o *in ordine aliud*, en relación a otro.

En sí mismo *ens* deriva del acto de ser, *actus essendi*, de algo cuya *quidditas* o esencia es expresada por la palabra *res*, y en cuanto es indiviso es *unum*, puesto que no es sino ente indiviso, *ens indivisum*.

En su relación a otro, puede serlo *secundum divisionem*, según una división, en el sentido de ser «algo», *aliquid*, u «otro que», *quasi aliud quid*, es decir, «ente es llamado *algo* en la medida en que es dividido de otro». Por la *convenientia* de un ente con otro, o sea, para que la relación sea conveniente, más concretamente con el alma, esa *convenientia* puede referirse al intelecto, en lo que concierne a su verdad, *verum*, o al apetito que determina su bondad, *bonum*.

Como hace notar Aertsen: «El aspecto más sorprendente de la derivación que hace Tomás de los trascendentales, en *De veritate*, q 1, a 1, es su determinación de “verdad” y “bien”: lo que reconoce el lugar especial que tiene el hombre entre los demás seres del mundo. Este reconocimiento se asemeja a la tesis de Heidegger acerca de la prioridad del *Dasein* sobre todos los demás seres. Heidegger en realidad se refiere a la exposición de Tomás. El alma racional puede, como todo ente, ser un *aliquid*, algo distinto de otras cosas, pero por medio de sus facultades tiene una extensión universal. El *anima* es el ente que puede conformarse con todo ente. El hombre está marcado por su apertura trascendental».

Cuando lo destaca así, Santo Tomás «desarrolla la teoría de los trascendentales desde la perspectiva del conocimiento». «Los trascendentales expresan

modos de ente, añadiendo algo al ente *secundum rationem*. La teoría de los trascendentales es realmente una ontología».

Aertsen dedica un capítulo a *La metafísica y los trascendentales*. Observa que el primer resultado importante de la lectura que el *Aquinatense* hace al *De Trinitate* de Boecio es la introducción de una segunda teología, la teología cristiana, distinta de la teología filosófica o metafísica (teodicea), tanto en la fuente de su conocimiento, la Revelación, como en su estructura científica, su sujeto es Dios. Santo Tomás muestra que la Trinidad no es accesible a la filosofía, sino que es un artículo de fe basado en la Revelación divina.

Para la razón natural del hombre, Dios sólo es cognoscible a partir de sus efectos. Por tanto, la teología filosófica no hace superflua la teología cristiana, porque el conocimiento racional de Dios no concierne a lo divino cómo es en sí mismo.

El segundo resultado de la lectura que Santo Tomás hace de Boecio, es que la introducción de una teología basada en la Revelación lleva a un cambio en la perspectiva, cambio a lo supramaterial de lo común. La filosofía primera es una *scientia communis* en la que el sujeto es el ente en cuanto ente. Este cambio hizo posible la formación en el siglo XIII de la teoría de los trascendentales. Además, con ello la metafísica se convierte en «ontología». Pero, para el *Aquinatense*, la metafísica incluye también el estudio de lo divino, con lo cual: algo puede ser común por modo de *predicación*, como en el caso del «ente», o por modo de *causalidad*, como es en el caso de Dios. Lo divino se estudia en metafísica en tanto es causa universal del ente.

En cuanto al método de resolución en la metafísica, Santo Tomás, advierte que el modo de conocer de los seres humanos es la *ratio*. Puesto que el hombre no es una sustancia puramente espiritual —en las que la intelección es directa—, sino un alma unida al cuerpo, es un «animal racional».

En *De Trinitate*, Santo Tomás caracteriza brevemente el modo racional de conocer, que tiene dos características: Una su dependencia de la experiencia sensible. Otra, que los seres humanos no captan la verdad inmediatamente, sino por un proceso de investigación, esto es por un *discursus*, es un modo de conocer discursivo.

Distingue razón e intelecto porque éste conoce de manera no discursiva. El ser humano adquiere conocimiento por medio de la razón; pero, tiene cierta participación en el modo de conocer no discursivo e intelectual, que está en el comienzo y el término del proceso de la razón. El proceso racional sólo es posible cuanto el discurso comienza desde una intuición inmediata en que el intelecto comprende en unidad una multiplicidad, *secundum viam compositionis vel inventionis*. Es el término del proceso racional, siguiendo el modo de resolución, *secundum viam resolutionis*, en la medida que la razón alcanza una verdad simple a partir de muchas cosas, pues el movimiento discursivo termina en el entendimiento.

En el discurso la razón avanza de una cosa a otra, y puede darse de dos maneras: una, *secundum rem*, por medio de causas extrínsecas o efectos, vamos de las causas más universales a las más particulares; otra, por resolución, *secun-*

dum resolutionem, cuando se llega a las causas más altas desde las más particulares, elevándonos desde éstas a «la consideración del ente y de lo propio del ente en cuanto tal». En la resolución *secundum rationem* el análisis lógico conceptual se lleva a cabo hasta la última forma, por la cual algo es ente. En la resolución *secundum rem*, el análisis es natural, porque sus elementos no son los conceptos sino una cosa natural.

De las observaciones finales a las que llega Aertsen después de examinar la visión metafísica de los trascendentales, me parece que es de especial interés destacar las siguientes:

– La metafísica del Aquinatense se diversifica de la del Estagirita en que la de aquél no tiene como centro un tratado sobre la sustancia y las categorías, como la tradición aristotélica, sino que se centra en un tratado sobre los trascendentales.

– La conexión entre metafísica y método de resolución, se caracteriza por la doble reducción de la realidad a algo último, que *secundum rationem*, es aquello que es lo más común, p.e., el ente y sus propiedades trascendentales, y *secundum rem* es lo que es primero en el orden de las cosas, como es la causa universal del ente, Dios.

– Los accidentes *por se* del ente son predicados que siguen del sujeto, que añaden algo real al sujeto, pero que no pertenecen a la esencia de éste; en cambio, las propiedades trascendentales si pertenecen a su esencia, dato que no advirtió Aristóteles.

– En el aspecto cognoscitivo, los trascendentales son las primeras concepciones del intelecto, que posibilitan su ciencia, son su «punto arquimediano».

– Aertsen dedica cuatro capítulos para tratar respectivamente del ente la unidad, la verdad y el bien como trascendentales, y otro para responder a la pregunta de si la belleza es un transcendental olvidado.

I. El *ente* –dice– es el primer transcendental, al que le corresponde la primacía. En el prólogo de su *De ente et essentia*, Santo Tomás establece que *ens* y *essentia* son aquello que el intelecto concibe primero, como dijo Avicena en el principio de su *Metafísica*; son los *prima intelligibilia*. Para aclararlo plantea tres preguntas: a) ¿por qué el ente tiene primacía?; b) ¿de qué modo es aprehendido el ente por el hombre?, y c) ¿cuál es la *ratio* del ente?

a) La primacía absoluta del ente divino, dimana de que es el término de la resolución de nuestros conceptos y se incluye en todos los conceptos, y porque «sin el ente nada puede ser aprehendido por el intelecto» (In I *Sententiarum* d. 48, q. 1, a. 3). Y es lo más difícil de conocer porque es lo más universal, pues es lo que más dista de las cosas sensibles de las que parte todo conocimiento humano.

Avicena decía que lo más universal, como es el ente, es lo primero conocido en la *simple aprehensión*. Ante esta perspectiva Santo Tomás distinguía: lo universal al causar, *universalia in causando*, y lo universal por predicación *universalia per praedicationem*. Lo último es conocido primero «en referencia a

nosotros» (*quod nos*) y lo primero es conocido más tarde por nosotros, aunque es anterior ontológicamente (*secundum naturam*).

El indicado pensamiento de Avicena es platónico, el de Santo Tomás es metódicamente aristotélico. En la visión platónica, el ente mismo separado (*ipsum ens separatum*) es lo primero entre las cosas creadas. Para los platónicos lo más general es «separado», trascendente y causa primera de las cosas. Su visión se basa en una reducción de cosas concretas a principios formales; y en las formas lo más alto y más general es la causa de las formas más bajas y más particulares.

Según Santo Tomás la raíz (*radix*) de la concepción platónica es infundada. Confunde la resolución *secundum rem* en la causa más univesal y la resolución *secundum rationem*. Lo que es primero en causalidad no es accesible directamente para el conocimiento humano; nuestro conocimiento intelectual no es trascendente sino trascendental.

En *De veritate*, q 1, a 1, lo explica: «Existen en nosotros, ciertas semillas de las ciencias, a saber, las primeras concepciones del intelecto, que son conocidas inmediatamente por la luz del intelecto agente a través de especies abstraídas de las cosas sensibles. Estas concepciones son: o bien complejas, como los axiomas; o bien incomplejas, tales como la noción de “ente” (*ens*), “unidad”, y otros semejantes, que el intelecto aprehende».

Avicena, como Platón, cree que las nociones primarias «están impresas en el alma por impresión primaria». Santo Tomás, no acepta esta opinión. Ante todo, en lugar del término «impresión» utiliza el término «concepción», que expresa la actividad propia del intelecto, en virtud de la relación necesaria entre el conocimiento intelectual y los sentidos. Todo conocimiento intelectual deriva de los objetos sensibles. Los primeros principios son conocidos inmediatamente (*statum*), pero mediados *per species*, abstraídas de las cosas sensibles, por un *habitus* especial que es llamado *intelectus principiorum*, abstrayéndolos de los singulares (*abstrahendo a singularibus*), con el conocimiento causado a través de los sentidos, *ex sensibus*.

Este punto ha dado lugar a discrepancias acerca de si está en consonancia con la trascendentabilidad ese modo tomista de conocer. Aertsen trata de responder a ellos en la segunda pregunta antes planteada.

b) El modo como el ente es aprehendido por el hombre, dice Aertsen, no es estudiado por el Aquinatense «como un tema separado», pero sí lo observa en diversos pasos —*Metafísica* IV; *De veritate*, q 11, a 1 y q 16, a 1; *S. Th.* 1.^a 5, 2; *S. C. G.*, II, c 83, y *De Trinitate* q 1, a 3, en los que propone que el ente es lo primero que concibe el intelecto humano. En ellos —a juicio de Aertsen— expresa su rechazo: a la posición de De Petter, que ha sostenido el innatismo de los primeros principios del intelecto; a la opinión del «tomismo existencial», según el cual el concepto del ente es un juicio en una segunda operación del intelecto, y a la tesis escotista que objeta la imposibilidad para el hombre de una *scientia transcendens*.

Según el Aquinatense —entiende Aertsen—, todos los hombres participan en la potencia (*virtus*) que es el principio del conocimiento intelectual del ente, a saber, la luz del intelecto agente, luz natural que constituye nuestra facultad intelectual. Ahora bien, *incluso* nuestro conocimiento de los primeros principios mismos es causado por las cosas sensibles.

El conocimiento del ente no es una condición *a priori* del intelecto, ni es una categoría formal, en el sentido kantiano, que constituya su objeto. Según Santo Tomás, el intelecto se dirige al ente en general (*ens in universalí*) pero el intelecto del hombre no se refiere a él en acto. Esta relación es propia del intelecto divino, en el que todo ente preexiste original y virtualmente (*virtualiter*) como su primera causa. La relación del intelecto humano a los inteligibles está marcada por su potencialidad. Esta receptividad es subrayada por la utilización que hace Santo Tomás del término *conceptio* y no *impressio*.

Pero ese conocimiento del ente se produce siempre a través de especies abstraídas de las cosas sensibles, puesto que el acto propio del intelecto agente es abstraer lo inteligible de lo sensible. Ahora bien, el concepto del «ente» no se encuentra al mismo nivel que otros conceptos abstractos; pues es conocido naturalmente y es en sí mismo indeterminado respecto a cualquier modo de ser.

Las primeras concepciones son —de acuerdo, en eso, con Averroes— «los instrumentos» del intelecto agente. Están relacionados con éste como sus instrumentos, «porque el intelecto hace actualmente inteligibles otras cosas por medio de estos principios». Lo cual —entiende Aertsen— quiere significar, «en primer lugar, que el "ente" es conocido antes de cualquier otra cosa, porque de otro modo, no podría ser un instrumento de la operación del intelecto; y, en segundo lugar, que todo lo demás es conocido por el ente. Porque el ente es lo que primero cae bajo el intelecto; le atribuimos a todo lo que es aprehendido por nosotros el que sea ente».

Por otra parte, en varios lugares, el Aquinatense establece que el objeto propio del intelecto es la quiddidad de la cosa material; pero, siempre añade una condición que deja claro que esa quiddidad no es el objeto propio en sentido absoluto. El primer objeto del intelecto humano «en nuestro presente estado» (*secundum praesentem statum*) no es todo ente y verdad, sino «el ente y la verdad considerados en las cosas materiales».

En fin, el intelecto considera su objeto *secundum communem rationem entis*, pues, por la apertura trascendental de nuestra alma, el hombre posee una apertura trascendental.

c) La *ratio* del ente es la primera concepción del intelecto. Santo Tomás en *De veritate*, q 1, a 1, indica cuál es la *ratio* de «ente», *ens sumitur ab actu essendi*. Algo se denomina ente por el acto de ser. Ahora bien, «ser (*esse*) y lo que es (*quod est*) son diversos». Explica que el acto de ser (*esse*) se distingue de aquello a lo que el acto pertenece. «La *ratio entis*, sin embargo, deriva del acto de ser, no de aquello a lo que pertenece el acto de ser» (*De veritate*, q 1, a 1, *ad 3 in contrario*).

Entiende el Aquinatense, en *De hebdomadibus*, lect. 2, que, si bien el ente, *ens*, es lo más general, se dice «concretamente»; significa la concreción de sujeto y acto; lo cual explica por qué la *ratio* de ente tiene cierta complejidad; significa «lo que tiene ser». En vista de «esa diversidad entre *esse* y *ens*, no es irrelevante que en la filosofía de Santo Tomás la primera concepción del intelecto sea «ente» (*ens*) y no *esse*. Lo primero conocido es lo concreto «lo que es» (*esse*), no «ser».

Esse es la actualidad de todas las cosas, «ya que está relacionado con toda cosa en cuanto acto. Nada tiene actualidad, excepto en cuanto *es*». El *esse* es la actualidad de cualquier sustancia; es la actualidad de toda forma; es el acto de «aquello que es»; es el principio interno del *ens* concreto. Dado que la *ratio* de ente se deriva del acto primario de ser, *ens* es la condición del conocimiento intelectual, y el primero en el orden de los trascendentales.

Santo Tomás, en la introducción de su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, introduce el término *res* «cosa», e indica una diferencia conceptual entre «cosa» y «ente», que no tiene sentido en aquella obra del Estagirita. La *ratio* de *res* está tomada de la esencia o quiddidad; la *ratio* de *ens* del acto de ser. Sin embargo, no significan algo que sea diferente en la realidad, significan el mismo *concretum*. Es *res* cuando es considerado desde su esencia o «realidad», y *ens* cuando es considerado desde su *esse* o «actualidad». En todas las cosas deben considerarse dos aspectos, a saber la quiddidad (*res*) y su ser (*esse*). El nombre *res* deriva del primer componente, el nombre *ens* del segundo.

El Aquinatense que toma de Avicena el término popular *res*, difiere de él en cuando entiende que para el filósofo árabe el nombre *ens* no significa la sustancia de una cosa sino algo añadido a ella, es decir, un accidente. Santo Tomás considera incorrecta esta afirmación, pues los *communia* significan la naturaleza de aquello de lo que ellos se dicen, mientras que los accidentes significan alguna naturaleza añadida sobre las cosas de las que ellos se predicán.

¿Tiene «cosa» carácter trascendental según Santo Tomás? Varios autores desde Suárez —dice Aertsen— han negado que *res* sea un trascendental separado porque es sinónimo de *ens*. Esta sinonimia es rechazada por el Aquinatense, que aplica a ente y cosa el modelo semántico de *nomen-ratio-res*: las dos significan la misma realidad pero según diversas *rationes*. *Ens* y *res* no son sinónimos.

Ens se entiende como ente por su actualidad, no es sino «lo que es», *quod est*.

«Cosa» es el único «trascendental» basado en un elemento del concepto complejo de ente, en la quiddidad. *Ens* no es sino «lo que es» (*quod est*). «Parece, pues, significar tanto una cosa (*rem*), por la expresión *quod*, como *esse* por la expresión *est*».

II. *La unidad* —como los otros trascendentales verdad y bien— añade algo al ente. Todo ente posee unidad; pues ente es indiviso, «Uno», por lo tanto, añade al «ente» la noción de indivisión. No le añade una realidad al ente sino sólo la negación de la división. «Uno» es «ente que no es dividido. La significación

filosófica de la trascendentibilidad del uno, se hace evidente en el pensamiento de Santo Tomás, cuando aplica esta idea a un ente compuesto que, como el ser humano, sin embargo es uno.

La convertibilidad de ente y uno parte de la consideración de «uno» como ser indiviso. Lo que es simple es indiviso tanto actual como potencialmente; y la cosa compuesta no tiene ser mientras sus partes estén divididas, sólo lo tiene una vez que, juntas, la hayan constituido. Obviamente, pues, el *esse* de todas las cosas consiste en la indivisión. Todo ser es uno en la medida en que tiene ser, porque la disolución de una cosa significa que cae en el no-ser.

III. *La verdad* como trascendental la trata Santo Tomás (citando por orden cronológico) en el comentario de las *Sentencias*, 1, q 10, a 5; en *De veritate*, q 1, y en *Summa theologiae*, 1.^a, 16.

Reconoce que en todo ente hay verdad, afirmación para la que acude a la *Metafísica* de Aristóteles. Como contraargumento a las objeciones que rechazan que ente y verdad puedan ser convertibles, porque la verdad sólo está en el intelecto, cita este enunciado del libro II de la *Metafísica* c, 1, 993 b, 30-34: «Es la misma disposición de las cosas en el ser y en la verdad». Según el Estagirita, la *metafísica* es tomada como la ciencia de la verdad por excelencia, de lo cual, como corolario final, infiere que «cada cosa se relaciona con la verdad del mismo modo que con el ser». La razón es que «una cosa es adecuada para ser conformada (*adaequari*) al intelecto en la misma medida en que una cosa es una entidad (*entitas*). En consecuencia, la noción de verdad se sigue de la de ente. La verdad aparece de ese modo no como un modo instrumental de ser sino como algo que tiene una dimensión ontológica.

Aunque el Aquinatense prefiere la definición de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, también la denomina *conformitas*. Esta segunda noción de la verdad como *conformitas*, le permite hablar de una «doble» verdad: la del intelecto y la de la cosa; y afirma que no considera incompatibles esas dos concepciones, ya que ambas deben estar juntas. El hecho de que una cosa se relacione con el ser del mismo modo que con la verdad «es» porque el ser de la cosa es la causa de la idea verdadera que la mente forma la cosa. Queda así claro que, para él, hay una relación causal entre la verdad de la cosa y la verdad del intelecto. La disposición de una cosa es «el fundamento y la causa» de la verdad del intelecto, o sea lo es de su *adaequatio* a la cosa. La entidad de las cosas es la «fundamentación» de la verdad, el conocimiento es el «efecto» de la verdad. La *res*, por tanto, es aquello que mide. La cosa —el ser extramental— es la «causa» —que debe entenderse aquí en el sentido de «medida»— y «fundamentación de la verdad que está en el intelecto —es el ser verdadero—, es el efecto de aquella causa».

Ahora bien, se ha afirmado por J. Van de Wiele, que al definir la verdad en relación al intelecto, el Aquinatense cambia el nivel de la metafísica por el de la psicología del conocimiento humano.

Aertsen lo niega, porque entiende que Santo Tomás «distingue dos grupos de trascendentales. El modo general de ente, expresado por el primer grupo, pertenece a todo ente en sí mismo (*in se*). A este grupo pertenecen “cosa” (*res*), que expresa la esencia de aquello que es, y “uno”. Es significativo que en *De veritate* 1 1, a 1, Tomás introduzca uno de los términos de la relación de la verdad *res*, como un trascendental. El modo general de ente expresado en el segundo grupo, pertenece a todo ente en relación a otro (*in ordine ad aliud*)».

«Dentro del grupo de los trascendentales relacionales, Tomás distingue dos tipos que expresan los dos modos en que un ente se relaciona con otro: uno, según su división, y otro, según su “conformidad” (*convenientia*)».

Por otra parte, también le resulta evidente a Aertsen que el Aquinatense tampoco abandona el nivel de la metafísica por un «antropocentrismo», y lo razona así: «El intelecto humano puede ser considerado de dos modos. Por un lado, el intelecto es una cosa determinada y una facultad particular. Pero también el intelecto se puede ver —y éste es el punto de vista de Tomás— como una facultad con alcance universal “aprehensiva del ente universal”. El horizonte del hombre es ilimitado. Una sustancia intelectual tiene “más afinidad” con la totalidad de las cosas de la que tiene cualquier otra sustancia. El hombre mediante su intelecto es capaz de comprender todo *ente* (*totius entis comprehensiva*). Esta apertura trascendental del alma es condición de la posibilidad de la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente».

Por otra parte, advierte que una sustancia espiritual posee un tipo de infinitud; su objeto es el ente en general (*universaliter omne ens*). El objeto se relaciona con el alma de dos posibles modos. «Por un lado, una cosa puede estar en el alma no según su propio modo de ser, sino de una manera espiritual, según su *species* o semejanza. Por otro lado, algo es el objeto del alma en la medida en que el alma tiende a ello en sí mismo. En este segundo sentido esta relación expresa la característica formal de la apetibilidad e indica el modo en que el ente es objeto de la voluntad.

De este tema deriva inmediatamente el de la trascendentalidad de verdadero y bueno. La triada «ente-verdadero-bueno» se corresponde con la triada «alma-intelecto-voluntad». Lo «verdadero» y lo «bueno» son convertibles con el «ente», pero difieren de él conceptualmente.

La trascendentalidad de la verdad es el punto decisivo de su convertibilidad con el «ente», que el Aquinatense explica, en *S. Th.* 1^o, q 16, a 3 (*Utrum verum et ens convertantur?*), el de su convertibilidad. Aquello que es verdadero tiene una relación con el conocimiento. Ahora bien, todo en cuanto tiene ser (*esse*) es cognoscible. Por esta razón se dice que «el alma es en cierto sentido todas las cosas». La verdad, por tanto, es convertible con el ente, pero, al hacerlo, añade al ente una relación con el intelecto.

La identidad entre «ente» y «verdad» está mediada por el acto de ser. «La verdad se funda más en el *esse* que en la quiddidad de una cosa», dice el Aquinatense, en *I Sent.* D. 19, q 5. Esta afirmación —advierte Aertsen— parece

contradecirse con la afirmación de que la «verdad» se corresponde con la «cosa», que expresa la quiddidad de algo. «Sin embargo –responde– no se ve necesariamente una contradicción entre las dos posturas. Ambos componentes de aquello que es, su *esse* y su esencia, son fundamentales para la verdad. La actualidad es la base para la convertibilidad de “ente” y “verdad”, como lo era para la convertibilidad de “ente” y “unidad”. Tomás utiliza también el principio de “todo es cognoscible en cuanto que es en acto” como un argumento para la tesis de que el “ente” es lo primero conocido (...). Sin embargo, aquello que es no participa del intelecto por su propio ser. Es apto por su *species* para ser conformado al intelecto, como se dijo en *De veritate* q. 21, a 1. Este aspecto es expresado por “cosa”.

»Tomás, en otro lugar, mediante la imagen neoplatónica de la luz, aclara aquello-para-lo-que-una-cosa-es-cognoscible”. Así como en el mundo material las cosas se hacen visibles por la luz física, aquéllo por lo cual las cosas se hacen cognoscibles para el intelecto también puede ser llamado “luz”. Por lo tanto, la actualidad de una cosa es una luz por la cual la cosa se revela a la mente (*in De caus.*, lect 16, nº 168), o es “desvelada” o “desocultada” en la terminología de Heidegger, para quien la unidad de verdad y ente es una idea central».

Pero existe una diferencia entre Heidegger y Santo Tomás: «Según Heidegger, la desocultación del ser que hace posible la verdad de la proposición, debería considerarse como la verdad original. Según Tomás, la verdad no se encuentra primariamente en el ente, sino más bien en el intelecto, la cognoscibilidad del ente es el fundamento de la verdad».

Sin embargo, «el ente puede entenderse sin que se entienda el aspecto de su cognoscibilidad. Lo que es primero conocido es el “ente” no “lo inteligible” o “lo verdadero”. Cuando se dice que “el ente” debe entenderse bajo el aspecto de la verdad, el enunciado debe tomarse en el sentido de que la *ratio* de la verdad sigue (*esse-quat*) a la aprehensión del ente. En el orden de los trascendentales, según Tomás, el ente, y no su cognoscibilidad, es la primera concepción del intelecto; la verdad es consiguiente al ente».

Ahora bien, aunque «ente» y «verdad» son convertibles, no son sinónimos. «Verdadero» expresa algo que no es expresado por el nombre de «ente»; añade algo a «ente», a saber, una relación con el intelecto.

Por otra parte –como nota Aertsen– «la relación con el intelecto humano es accidental para la verdad de las cosas, porque este intelecto no es la causa de las cosas. Por lo tanto, Tomás, apoyado en el modelo de la razón práctica, avanza un paso más». Al darlo observa la causa de las cosas, que se hacen «verdaderas» en cuanto adquieren la semejanza de la forma en la mente del hacedor. En ese sentido, la medida para la verdad de las cosas sólo se halla en el Logos divino. Por eso, según Santo Tomás, el significado último de *adaequatio rei et intellectus*, como definición de la verdad, es la conformidad de la cosa al intelecto divino. Al final de *De veritate*, q 1, a 2, concluye que las cosas naturales han sido situadas entre dos intelectos, el divino y el humano, y se

dicen verdaderas, en virtud de la conformidad a cada uno. Las cosas son llamadas verdaderas *per se* en relación al intelecto divino. Así todas las cosas naturales están relacionadas con el intelecto divino como lo están los artefactos con el intelecto del artista. Por ello, se dice de cada cosa que es verdadera en cuanto tiene su propia forma, según la cual imita el arte divino y «en ese sentido, ente y verdadero son convertibles ya que cualquier cosa natural se conforma al arte divino por su forma» (In *Perihermeneias* 1, lect. 3).

Esto conduce a Aertsen a efectuar un *excursus* por Vico en un tema que he estudiado y expuesto en varias de mis *Metodologías*: «*verum et factum convertuntur*», en esto diferencia la verdad divina –porque Dios es el hacedor de todas las cosas– y la verdad humana de lo que el hombre conoce porque lo ha hecho. Aunque existe la diferencia de que Dios conoce plenamente, en imagen sólida, y el hombre sólo en imagen plana.

Otra cuestión que pone a prueba la convertibilidad de ente y verdad, es el de la falsedad; pues hay falsedad en las cosas, entonces lo verdadero y lo falso marcan diferencias en el ente: no todo ente es verdadero, como todo ente es, sino verdadero o falso.

Ahora bien, como el fin del proceso de conocer es lo verdadero; por ello, el falso conocimiento es un conocer que no alcanza su fin y, en consecuencia, en sentido estricto no es un conocimiento. Un silogismo falso no es realmente un silogismo (In II *Sent.* d 24, q 3, a 3).

IV. El *bien* es un trascendental, según Santo Tomás (S. c. g. III, c 7) porque: «Todo lo que es, en cuanto es, es bien».

Esta afirmación ha sido objeto de dura crítica por los filósofos modernos, a los que les parece que es la negación de un dato básico de la experiencia humana: ¿no es obvio que en nuestro *numen* existen cosas que no son buenas sino malas, y que sería mejor si no existieran?; ¿Implica el enunciado del Aquinatense una negación de la realidad del mal?

Aertsen dice que para comprender la tesis de la convertibilidad del bien con el ente es importante, en primer lugar, situarla contextualmente dentro de la historia de la filosofía. La tesis tomista se dirige polémicamente contra dos concepciones rivales: la platónica, según la cual el bien está más allá del ser, y la maniquea que sostiene la existencia de un dualismo radical entre bien y mal.

a) La concepción platónica del bien tuvo una expresión medieval en el *De divinis nomine* del Pseudo-Dionisio, quien parte de que de los nombres divinos que manifiestan la causalidad de Dios sobre las criaturas –Bien, Belleza, Ser, Vida y Sabiduría–, y, entre los cuales, el nombre primario es el de Bien: «Los escritores sagrados han apartado preeminentemente de todos los demás nombres el de “Bien” para el Logos supra-divino». “Bien” es el primer nombre, anterior incluso a “Ser”, procedencia que deriva, como en Platón, de la causalidad; y también compara esa luz con la del sol, que se extiende a lo que es y a lo que no es.

Santo Tomás, en su *Summa theologiae* 1.^a, 5, 2, dedica a este tema una cuestión independiente; «Si el bien es anterior al ente», cuestión que constituye un momento central en la exposición que hace del platonismo. Centrándose en la crítica al Pseudo Dionisio, Santo Tomás, distingue el orden de la predicación y el orden de la causalidad.

En el orden de la predicación estima que el bien y el ente son convertibles y que el bien no tiene un ámbito más amplio que el de la predicación, pues la materia prima no es un no-ente —como creía Platón—, por carecer de forma, sino que es un ente en potencia y, como tal, un bien en potencia. Y tanto en potencia como en acto el ente tiene una primacía conceptual sobre el bien; pues, el bien añade algo al ente, a saber, el carácter de la apetibilidad.

En el orden de la causalidad, sin embargo, la relación entre ente y bien es diferente. Así como el bien tiene la *ratio* de la apetibilidad, tiene asimismo el aspecto de una causa final. En este aspecto, el fin tiene primacía entre las causas, ya que es la causa de las causas. Por tanto, en lo causal (*in causando*), el bien es anterior al ente. Este orden es el contemplado por el Pseudo-Dionisio, que no considera los trascendentales como tales, sino los nombres divinos, desde el aspecto de la causalidad.

En cambio, la convertibilidad y la primacía del ente sobre el bien causado y, por ende, el carácter trascendental de ambos, los observa Santo Tomás en el orden de la predicación y no en el de la causalidad.

b) La concepción maniquea, niega el principio de la bondad del ente en cuanto ente, por considerar evidente que hay cosas que son malas por naturaleza; y, por eso, considera que es imposible reducir las naturalezas opuestas de la luz y la oscuridad, la vida y la muerte, el alma y el cuerpo a un solo origen.

«¿Qué quiere decir Tomás con “bien” y “bondad” cuando utiliza estos términos en un sentido trascental?». Así lo plantea Aertsen, y, para resolverlo, se fija en que el Aquinatense, en su comentario a la *Ética* del Estagirita, propone una interpretación de la definición de bien —«el bien es lo que todas las cosas apetecen»— que va más allá del texto de Aristóteles; pues, precisa: «Debe tenerse en cuenta que el bien se cuenta entre las realidades primeras (*prima*) de tal modo que según los platónicos, el bien es anterior al ente. Pero, según la verdad real [de las cosas], el bien se convierte con el ente». Solución que revela la pertenencia del bien a los *trascendentiae*.

Al mal le es negado el carácter de «ente» porque el mal es lo opuesto al bien. Ningún ente en cuanto ente es malo, sino sólo en cuanto le falta el ser (*S. Th.* 1.^a, 5, 3, *ad* 2 y 1, 48, 1). El mal no es una negación pura, sino una privación, es decir, la ausencia de aquello que es propio de una cosa por naturaleza y que debería tener (*S. c. G.* III, c, 6, y *S. Th.* 1.^a, 48, 3 y 5). En este sentido podemos afirmar que «existe el mal», pero este enunciado no elimina el carácter privativo del mal. La afirmación de la existencia del mal en el mundo no significa que el mal sea una realidad positiva, una cosa con naturaleza y esencia (*S. c. G.* III, c 9, y *S. Th.* 1.^a 48, 2, *ad* 2).

Concretándolo a los actos de los seres humanos, el bien tiene el carácter de un fin ya que es aquello que todas las cosas apetecen; pero la finalidad humana tiene por característica distintiva que los seres humanos tienen elección, pues conocen el fin en cuanto fin y determinan el fin por sí mismos.

Los actos humanos son actos voluntarios en los que el bien y el mal morales aparecen. El bien del hombre ha de ser según la razón y la diferencia del bien y el mal es en relación con la razón. El mal es una especificación contraria en el ámbito de los actos morales. Una acción humana es, *qua* especie, buena cuando su objeto es según el orden de la razón y mala cuando su objeto es incompatible con este orden. El fin de la acción humana es algo bueno, "algo positivo", porque, de otro modo no podría ser apetecido. El carácter privativo del mal no consiste en que el acto malo no tenga objeto, sino en la falta de conformidad de ese objeto con la razón, medida de la moralidad. La especificación de los actos humanos por el mal no significa, pues, que algo intrínsecamente malo exista (*S. Th.* 1.^a-2.^{ae}, 18, 5, *ad* 2; *S. c. G.* III, c. 8 y c. 9; y *De malo* q. 1, a 1, *ad* 12).

V. La *belleza*, ¿es un trascendental oculto?, plantea Aertsen, o un «trascendental olvidado», como ha dicho Gilson, o, incluso como ha escrito Maritain, en *Arte y escolástica*, «el esplendor de todos los transcendentales juntos».

En ese sentido cita que también opinan al italiano Umberto Eco, a los alemanes Francis J. Kovach, Winfried Czapietwki y Günther Pöltres.

Frente a todos, Jan A. Aertsen no lo cree así. Para resolver esta cuestión, comienza por examinar la *ratio* de la belleza según Santo Tomás, en *S. Th.* 1.^a, 5, 4, 1, 39, 8 y en su comentario a las *Sentencias* I, a 31, q 2, a 1, y lo que dice el Pseudo-Dionisio, en su comentario al *De divinis nomine*, de la belleza como uno de los atributos de Dios y de su preocupación por la trascendencia divina y, de otra parte, advierte que, en su comentario al *De divinis nomine*, Santo Tomás pone una identidad entre lo bueno y lo bello, pero advierte que, con ello, no quiere decir que lo bello sea una propiedad del *ente* en cuanto distinto del bien.

También advierte que, en su *Summa theologiae*, Santo Tomás sólo de paso habla de la belleza. Trata de los transcendentales bien (1.^a,5,6), unidad (1.^a,11) y verdad (1.^a,16), pero no le dedica cuestión alguna separada a la belleza. Aertsen sólo ve en la *Summa* realmente dos textos que sean importantes para el estatuto trascendental de la belleza, y considera significativo que el marco de ambos textos, en una exposición sobre el bien, la belleza aparece sólo en las objeciones que opone respecto de afirmaciones del Pseudo-Dionisio. Esos textos son *S. Th.* 1.^a, 5, 4, y 1.^a-2.^{ae}, 27, 1, en los cuales la belleza aparece como una especificación del bien; «lo bueno» es aquello que *simplemente* agrada; «lo bello» es la aprehensión de lo que agrada. Y añade, Aertsen que el cardenal Cayetano, en su comentario a la *Summa theologiae* 1.^a-2.^{ae}, 27, 1, *ad* 3, concluye que lo bello es *quaedam boni species*.

El propio Aertsen destaca que, entre los autores anteriores a Santo Tomás que trataron de los transcendentales, ni Felipe el Canciller ni Alberto Magno

mencionan lo bello entre los trascendentales. Sólo Alejandro de Hales, en la *Summa theologiae* que le es atribuida, al tratar del bien incluye un artículo sobre la relación entre lo bueno y lo bello: «¿son lo bueno y lo bello lo mismo conceptualmente (*secundum intentionem*)? Apoyándose en San Agustín (*De diversis quaestionibus*, 30) Alejandro concluye que lo bueno, como *honestum*, es lo mismo que lo bello pero difieren conceptualmente: «La belleza es una disposición del bien, en cuanto que agrada a la aprehensión (*secundum quod est placitum aprehensioni*), mientras que el bien se relacione con la disposición en cuanto que deleita a nuestra afección».

Sin embargo, en ese problema, ¿a qué conclusión, con respecto a la trascendentabilidad de la belleza, se puede llegar desde el estudio de Alejandro de Hales? Eco opina que en este punto provocó una innovación filosófica importante: «Se resuelve decisivamente el problema del carácter trascendental de la belleza, y su distinción de otros valores». Aertsen cree infundada esta observación y lo razona.

En cuanto a la posición de Santo Tomás, advierte que modifica algo la tesis de Pseudo-Dionisio acerca de que la belleza añade conceptualmente algo al bien. Según el Aquinatense, la belleza añade al bien una relación con la potencia cognoscitiva. Ese énfasis en el aspecto cognoscitivo lleva a un cambio del lugar de la belleza y la sitúa en dirección a la verdad. La *ratio* propia de la belleza consiste en la *claritas*, y la claridad tiene una cierta relación con lo que es propio del Hijo, que es el Verbo; y la *claritas* es descrita como la «luz» precisa para la cognoscibilidad de las cosas. Después de un cuidadoso examen de los textos que atañen a esta cuestión, Aertsen concluye:

«La extensión de lo verdadero a lo bueno es la determinación que, por tres razones, parece describir mejor el lugar de la belleza en Tomás. Primero, esta determinación hace justicia al hecho de que la belleza no es un trascendental “olvidado” y distinto; también hace comprensible por qué la belleza está implicada en el orden de la verdad y la bondad. Segundo, esta determinación hace que la belleza conserve su relación con el bien, en cuanto la belleza tiene un momento apetitivo: es aquello que nos agrada. Tercero, esta determinación hace de hecho justicia a que en la Edad Media el lugar de la belleza cambia hacia “lo verdadero”, que precede al bien en el orden de los trascendentales».

En suma, Aertsen muestra en el reseñado libro una gran sagacidad y finura mental en captar las distinciones que, más o menos explícitamente hace Santo Tomás en orden a la determinación y distinción de los trascendentales, y en relación a aquéllos aspectos en los cuales aparece la trascendentalidad y a aquellos en los cuales no tiene lugar.

Quisiera que estas páginas, a quienes las leyeran, les sirvan de acicate para que lean y mediten el libro reseñado.

JUAN VALLET DE GOYTISOLO