

GERALD CRESTA

Universidad Católica Argentina

CONICET

CEF-ANCBA

Buenos Aires

gerald.cresta@gmail.com

El trascendental *unum* en la ontología aristotélico-tomista

Recibido 15/9/21 - Aceptado 29/9/21

Resumen: Tomás de Aquino sigue a Aristóteles en su concepción del constitutivo fundamental de los trascendentales: el no ser reducibles a géneros supremos. En el caso del trascendental *unum*, aun cuando las exigencias de inteligibilidad tienden hacia un principio formal de unidad, adquiere la misma relevancia que el primer trascendental *ens*. Surge entonces una dificultad conceptual: por un lado, la imposibilidad de ser pensado como un primer principio formal a partir del cual deducir la realidad de la sustancia ni los restantes trascendentales, por el otro lado, el *unum* es radicalmente *a priori* y constituye una expresión del *ens* en la plenitud de su acto de ser, ya que manifiesta el origen trascendente de sus múltiples determinaciones. El presente trabajo analiza el estudio del trascendental *unum* en la tradición aristotélico-tomista y plantea cuestiones afines sobre la formalización propia de las ciencias ante un concepto que, no siendo sustancia ni principio formal, provee una explicación del ser. Es significativo dentro de este contexto la relevancia que Tomás de Aquino otorga a la dimensión cognoscitiva humana como parte del dinamismo expresivo de los trascendentales, de tal manera que la relación hombre-naturaleza-mundo adquiere especial envergadura frente a concepciones del ser que, en su absoluta trascendencia, reducen o niegan la participación intelectual. En este sentido, se proponen opciones de reflexión sobre los trascendentales que validen su radical expresividad del ente a la vez que su constitución metafísica de primer orden, tomando como base una ontología no-formal.

Palabras clave: trascendentales - *ens* - *unum* - formalización - ontología no-formal

The transcendental *unum* in Aristotelian-Thomistic ontology

Abstract: Thomas Aquinas follows Aristotle in his conception of the fundamental constitutive of the transcendental: not being reducible to supreme genres. In the case of the transcendental *unum*, despite the demands of intelligibility that tend towards a formal principle of unity, it acquires the same relevance as the first transcendental *ens*. A conceptual difficulty then arises: on the one hand, the impossibility of being thought as a first formal principle from which deduce the reality of the substance or the remaining transcendental ones, on the other hand, the *unum* is radically *a priori* and constitutes an expression of the *ens* in the fullness of its act of being, since it manifests the transcendent origin of its multiple determinations. This paper analyzes the study of the transcendental *unum* in the Aristotelian-Thomistic tradition and raises related questions about the formalization of the sciences in view of a concept that, not being substance or formal principle, provides an explanation of being. It is significant within this context the relevance that Thomas Aquinas gives to the human cognitive dimension as part of the expressive dynamism of the transcendental, in such a way that the relationship between man and nature and the world acquires special importance in the face of conceptions of being that, in their absolute transcendence, reduce or deny the intellectual participation. In this sense, we propose options for reflection on the transcendental ones that validate their radical expressiveness of the entity at the same time as their metaphysical constitution of the first order, based on a non-formal ontology.

Keywords: transcendentals - *ens* - *unum* - formalization - non-formal ontology

Introducción

Es sabido que la llamada doctrina medieval de los trascendentales debe sus antecedentes a la ontología del pensamiento antiguo, en el sentido en que ésta no trataba solamente de los principios del ser, sus causas, sus modalidades y las categorías, sino también de una propiedades o atributos que no pertenecen a ningún género, ni siquiera a un género supremo, y que por eso deben ser pensadas como transcategoriales.

El término *trascendentales del ser* fue usado en la filosofía medieval para designar los modos generales en los que se presenta el ente. Estas modalidades dan cuenta de ciertas características

ontológicas comunes sin las cuales los entes no serían tal como los conocemos. La unidad, la verdad, el bien, la belleza, entre otros, comportan atributos que pueden ser reconocidos como esenciales al ente en cuanto ente, a la vez que presentes ópticamente en cada ente singular.

Si bien el conjunto de los trascendentales añade algo al ente en cuanto a que todos ellos expresan conceptualmente un modo de ser implícito en el primer transcendental *ens*, la unidad representa la primera explicación del ente porque se trata de su concepto más próximo.¹ Pero además, la unidad es el transcendental que Aristóteles señala junto con el ente como conceptos que no pueden ser reducidos a ningún género y son por tanto transcategoriales. Su importancia en todo estudio acerca de la doctrina de los conceptos trascendentales radica entonces en una prioridad de orden histórico y de orden próximo al primer transcendental, lo cual ha permitido a los pensadores medievales no sólo encontrar una articulación en las obras de Aristóteles, sino también el modelo teórico para la comprensión de los demás trascendentales, como puede apreciarse en los desarrollos de la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller, considerado por los intérpretes como el texto base que inicia un tratamiento sistemático del tema de los trascendentales en la Edad Media.² Pero anteriormente a este comienzo medieval de la doctrina propiamente hablando, hubo autores que reflexionaron desde los orígenes del pensamiento filosófico occidental sobre tales conceptos, y sobre todo, acerca de lo *uno* y sus relaciones con el *ser* y el *bien*.

¹ Tomás de Aquino, *In Sent.*, I, d. 8, q. 1, a 3: “Alia vero quae diximus, scilicet bonum, verum et unum, addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem: sed unum addit rationem indivisionis; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem: verum autem et bonum addunt relationem quamdam”.

² Cf. Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 199 ss.

La presentación que realiza Aristóteles es, en este sentido, una de las tres concepciones más firmes sobre la esencia de la unidad. Las otras dos son la neoplatónica, que alcanza un relieve decisivo en Dionisio Areopagita y el *Liber de Causis*, y la discusión dentro de la filosofía árabe entre Avicena y Averroes acerca de la naturaleza de lo *uno*. Por su parte, Tomás de Aquino hará una valoración propia de cada una de ellas, situándose en una perspectiva que, frente a la metafísica clásica, inaugura un nuevo comienzo de la ciencia primera fundamentado justamente en una concepción de pensamiento en tanto pensamiento trascendental.³

Interesa en el marco de las presentes reflexiones el sentido ontológico de los conceptos trascendentales en su recorrido histórico, pensados como aquello que trasciende ciertas realidades por ser común a ellas y convenir de manera única con su esencia, a la vez que no deja de abarcar cada caso de lo individual concreto en cuanto se encuentra presente como la participado en lo participante. Y este sentido representa una clave hermenéutica fundamental, en cuanto que la reflexión metafísica encuentra en el acto de ser la riqueza de su dinamismo temporal en la realidad natural del mundo. Esta reflexión debe ser llevada a cabo mediante instrumentos específicos que posibiliten la inteligibilidad, esto es, la aprehensión del acto de ser. Y porque los instrumentos deben estar adaptados a la propia esencia del pensamiento metafísico, los trascendentales cumplen con las condiciones necesarias para dicha tarea.

El problema de la fundamentación del conocimiento

En *Metafísica* IV, Aristóteles establece que el objeto de la ciencia primera es el ente en cuanto ente y añade en el capítulo segundo que el atributo principal del ente es ‘uno’: “Ente y uno son una y la misma

³ Cf. Abelardo Lobato OP, Santo Tomás de Aquino y la vía trascendental en filosofía, en: *Die Logik des Transzendentalen*, (Hg. Martin Pickavé), *Miscellanea Mediaevalia* 30, Berlín, 2003, pp. 163-178.

naturaleza en el sentido en que se siguen uno de otro [...] pero no en el sentido en que están determinados por un único concepto”.⁴ Esta primera formulación ya incluye la caracterización propia de identidad real y diferencia conceptual como dos propiedades para referirse a los trascendentales. Aristóteles desarrolla una doble argumentación que es sostenida por una consideración lingüística y por una consideración de orden categorial. En el primer caso se diferencian tres modos de expresión: ‘hombre’, ‘un hombre’ y ‘ser hombre’, para concluir que tanto desde el punto de vista del lenguaje cuanto de la experiencia concreta las tres formas de expresión refieren a un mismo objeto, por lo cual el término ‘uno’ y el término ‘ser’ no añaden a ‘hombre’ nada diferente de su propia naturaleza.⁵ En el segundo caso, el eje de la argumentación es la diferencia entre sustancia y accidente, al considerar que la sustancia de cada ente en sí mismo es invariablemente una. Por tanto, al no ser el ente en sí mismo otra cosa que sustancia, no pueden ser accidentes ni el ente ni su unidad. Esta imposibilidad se basa en que una predicación accidental y no sustancial remite a un proceso al infinito.⁶

Una vez que se han planteado estos dos argumentos, la conclusión es que la diversidad categorial atañe tanto al ente cuanto al uno. Ambos se pueden identificar como presentes en todas las categorías. Esta realidad propia del concepto trascendental hace que al estudiar la ciencia que trata del ente, se estudie asimismo la ciencia que trata

⁴ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1 (1003 b).

⁵ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1 (1003 b 26-32): “... pues decir ‘un hombre’, ‘hombre que es’, es lo mismo que decir ‘hombre’, y no se manifiesta otra cosa al duplicar las palabras ‘un hombre es’ en lugar de ‘hombre es’ (es evidente que la esencia de hombre no se separa de su unidad, ni en la generación ni en la corrupción, y otro tanto ocurre en el caso del ‘uno’ que no se separa del ‘ser’), pues es obvio que al añadir ese término, el sentido sigue siendo el mismo y que el uno no es otra cosa aparte del ente”.

⁶ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1 (1003 b 32-33): “Además, si la *ousía* de cada cosa es una no por accidente, de la misma manera es esencialmente algo que es. De lo que se infiere que habrá tantas especies de uno como de ente”.

del uno. Una teoría del uno no es por tanto ajena a una teoría del ente en general. Por eso Aristóteles incluye en este libro IV de su *Metafísica* al ‘uno’ para dar cuenta del objeto de una ciencia demostrativa: es el ente *qua* ente, pero es asimismo el uno trascendental.

Anteriormente, en el libro II, fue presentada la *aporía* acerca de la convertibilidad. Para algunos autores como Karl Bärthlein, no hay en Aristóteles una teoría de la mutua convertibilidad de los trascendentales.⁷ Aertsen hace hincapié, sin embargo, en que el mismo Tomás señala la coherencia interna entre el libro III, el IV y el X, donde finalmente se da la respuesta a la *aporía* planteada. La tesis platónica, de antecedentes pitagóricos, sostenía la sustancialidad del uno frente a las propuestas de los filósofos naturalistas presocráticos. Pero esta postura conduce al monismo, ya que si el uno -y el ente- fueran una sustancia separada y subsistente, no podríamos pensar nada fuera de ella. Como había sostenido Parménides, aquello que está fuera del ente, necesariamente es no-ente. Por eso su afirmación: “el ente es uno”. La clave para comprender la posibilidad de superación de esta *aporía* se encuentra justamente en la lectura trascendental de la tesis parmenídea. Aristóteles afirma en *Metafísica X*, (1053 b 16-24) que lo universal no puede ser una sustancia subsistente por sí misma. Y como tanto ‘ente’ cuanto ‘uno’ están presentes en todas las cosas a modo de predicados de las mismas, dicha naturaleza común les impide de suyo ser sustancias de las cosas. Esta predicación común a muchas cosas o a todas las cosas se desprende de lo desarrollado por Aristóteles en *Metafísica VII*, donde se llega a la conclusión de que la comunidad de la unidad es incompatible con su sustancialidad.⁸

⁷ Karl Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, Teil 1: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum, Walter de Gruyter, Berlin, 1972, pp. 154 ss.

⁸ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 16 (1040 b 15-20; 1041 a 5): “Puesto que ‘uno’ tiene tantos significados como ‘ente’, y la *ousía* de lo que es uno es una, y las cosas

Aristóteles había iniciado un camino de sistematización orientado hacia los conceptos más generales. En esa dirección Porfirio continuó la tarea y en su *Isagogé* buscó la posibilidad de un sistema categorial universal. Si las categorías se dicen siempre en relación a una sustancia individual, los predicamentos de género, especie, diferencia, accidente y propio ordenan aquellas voces referidas a la sustancia subsumiendo las especies en los géneros. Se obtiene de este modo la mejor definición de la sustancia al articular adecuadamente los conceptos predicamentales hasta alcanzar el género de mayor universalidad. En esta *Isagogé* o *Introducción al Tratado de las categorías de Aristóteles*, como es su título completo, Porfirio recupera algunos fragmentos de los *Tópicos* y menciona que un género abarca en sí variadas especies que a su vez cuentan con los llamados *proprios* o *accidentes sustanciales* y los *accidentes* en el sentido simple del término. Un ejemplo podría ser el siguiente: género: vegetal; especies: coníferas y palmeras, que se diferencian por el tipo de hojas; accidente sustancial o propio: las coníferas presentan semillas o estructuras especializadas llamadas conos; accidente simple: las palmeras son en su mayoría monopódicas (un único tronco o tallo central) pero puede ocurrir que ocasionalmente haya palmeras de tronco ramificado.

Es factible entonces constatar en estas divisiones y subdivisiones un desarrollo intelectual que parte de la experiencia sensible y la va dejando atrás al organizarla en diversos niveles de inteligibilidad que van más allá de la mera presencia del caso singular. De este modo el mundo es articulado como un conjunto que se distribuye jerárquicamente y en el cual cada sustancia ocupa un sitio determinado. Hasta aquí las intuiciones de Porfirio y su búsqueda de una categoría universal omniabarcante sistematizan de una manera aún más completa el programa iniciado por Aristóteles, pero no

cuya ousía es numéricamente una son numéricamente una, es obvio que ni el uno ni el ente pueden ser *ousía* de las cosas [...] De lo dicho, resulta claro que ninguno de los llamados universales es *ousía* y que ninguna *ousía* se compone de *ousías*".

incluyen, como lo hará Agustín, al ser como el género último y máximamente abarcador. El Obispo de Hipona es en este sentido fiel a la herencia neoplatónica que incorporaba en los tiempos de la redacción de su *De libero arbitrio*, y propone al ser como un último principio bajo el cual es posible subsumir todo lo que *es* y se halla manifiesto en las diferentes especies de entes. Pero como bien comprendieron los escolásticos, el problema aquí es que este género supremo accesible sólo por la razón adquiere una formalidad tal que impide el reconocimiento de las particularidades del ente; es capaz de unificar de manera absolutamente genérica a lo real, pero en ese mismo acto asume el elevado costo de perder las instancias concretas, lo *proprio* de cada ente. En el ser el ente (concreto) se diluye, porque el ente (cada ente) no es abstracto. La gran cuestión a plantear es entonces la de la conveniencia con lo real como límite en la propuesta de un principio de fundamentación cuyo núcleo mismo sea formal, en el sentido de formalizante total, precisamente porque lo real es tal en la medida que engloba a ambos extremos: lo concreto material y lo abstracto formal. El inconveniente radica en lo mismo que caracteriza esencialmente a los sistemas predicamentales: que son independientes de nuestra experiencia; su único compromiso, como hemos mencionado arriba, es con el esfuerzo cultural-científico de nuestro espíritu, y se consolida diversamente de época en época, de tradición en tradición, de paradigma en paradigma.

La orientación de la ciencia actual es un ejemplo claro de la obsolescencia de sistemas categoriales precedentes, como señala P. Gilbert.⁹ Si se toma el caso mencionado de la *Isagogé*, resulta insuficiente aplicar en este contexto contemporáneo un sistema como el de los predicamentos de Porfirio sencillamente porque el marco de elaboración para las definiciones ya no es el nominal sino el operativo: el horizonte desde el cual opera la ciencia actual y hacia el cual se orienta a paso firme prescinde de las esencias jerárquicas

⁹ P. Gilbert, *Metafísica. La paciencia de ser.*, Sígueme, Salamanca, 2008, pp. 222-225.

para ocuparse de las cuestiones metodológicas. La tarea de la ciencia hoy no es *definir* en el sentido de una descripción de esencias, sino *hacer* en el sentido de una reducción constante a la experimentación modelo o a la producción de una fórmula matemática. De manera cada vez más notoria, aquellos conceptos que son pensados bajo una estructura de categorías y predicamentos se muestran insuficientes para ofrecer una unificación universal del mundo real en su conjunto sin dejar de lado las diferencias inmanentes. Son precisamente esas diferencias las que posibilitan la variedad multifacética de los entes, y que no quedan incluidas al pensar el ser como el género mayor.

Singular y universal como diferencia entre uno y único

La distinción entre singular y universal puede ser considerada, como lo hace Aristóteles en *Metafísica*, X, 1, a la manera de una diferencia que destaca a cada ente de los demás (singular) y a cada ente como una coherencia propia consigo mismo (universal).¹⁰ Por eso en toda la tradición clásica, a partir de estas notas distintivas, encontramos que el concepto universal está unido en sí mismo de modo prácticamente axiomático. La propia y auténtica coherencia consigo mismo es aquello que permite expresar del concepto universal que su unidad significa precisamente el articularse a sí mismo independientemente de la acción de los otros. Debido al hecho de que esta independencia respecto a los otros que no son él mismo lleva casi automáticamente a pensar en una determinación, y por tanto a una exclusión de otras determinaciones, es preciso indicar que la negación en este contexto no es de orden lógico, como cuando se dice “si Juan es alto, no es bajo”. Por el contrario, se trata de una determinación de orden interna que significa una unidad en el sentido de total inmanencia o, en otras palabras, de completud consigo mismo. No hay aquí una alteridad que deba ser negada, sino una

¹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, X, 1 (1052a 29-30): “Unas cosas, entonces, unas en cuanto son un continuo o un todo; otras, son aquellas cuyo enunciado es uno”.

unidad tan plena, que no conlleva en sí ninguna limitación y por tanto se posiciona ampliamente en el acto de ser. Como se ve, la importancia de una teoría de los trascendentales radica en que cada uno de ellos muestra en su propia especificidad conceptual diversos rasgos esenciales a la estructura del *ens*.

En el contexto de estas especificidades propias, la relación entre Uno y Ente muestra ya desde los textos del *Corpus Aristotelicum* una preeminencia respecto de las relaciones que guardan los otros trascendentales con el Ente. K. Bärthlein señala en este sentido una “ventaja sistemática” (*einen systematischen Vorteil*) en la relación, porque la unidad permite descubrir la determinación mínima de los entes en cuanto tales. Y dicha determinación posibilita al investigador situarse en un claro punto de partida para avanzar sistemáticamente hacia una visión de conjunto de todos los conceptos trascendentales. Cuenta de ello es la profusión de referencias en los textos aristotélicos a esta relación entre Unidad y Ente, referencias que superan a las de Verdad y Bien.¹¹ Esta “ventaja sistemática” es de suma relevancia, porque su expresión muestra la estrecha dependencia de los trascendentales como ontológicamente primeros -en su mutua convertibilidad con el Ente-, y como presentes en los entes concretos materiales -singulares- que despliegan en su existencia temporal, junto a las notas de sus naturalezas universales, un conjunto otro de innumerables notas propias, siempre nuevas y siempre sorprendentes. Es decir, imposibles de reducir a criterios de universalidad, pero sí susceptibles de expresar en ellas a cada uno de los trascendentales. Por otra parte, que los trascendentales sean ontológicamente primeros es un importante corolario de la relación que establece Aristóteles entre ontología y teología, porque antes de

¹¹ K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, de Gruyter, Berlin, 1972, pp. 109-110: “Darüberhinaus hat die Verbindung de Einen mit der des Seienden auch noch einen systematischen Vorteil: sie wird es uns eher ermöglichen, die Minimal-bestimmtheit des Seienden als solchen anzugeben”.

ser determinaciones del ente en cuanto ente, los trascendentales son determinaciones de lo divino.¹²

Y es este último sentido el que manifiesta la trascendentalidad de lo uno y refuerza la posición aristotélica frente a la concepción platónica -y pitagórica- de la sustancialidad. Mientras que esta postura conduce, como el mismo Aristóteles sostiene, al monismo, la tesis de la convertibilidad permite sortear el escollo del ente que no puede diversificarse por algo externo a él mismo. De ahí la afirmación parmenídea “el ente es uno”, reutilizada en su versión escolástica como *ens est unum*. Esta expresión y la doctrina que se encuentra detrás de ella claramente evita, para Tomás de Aquino, el problema de la unidad sustancial separada que hace imposible hallarla presente simultáneamente en una multiplicidad, por lo cual se vuelve insostenible.¹³

La concepción trascendental se sustentaría entonces en primer lugar en el hecho de que la existencia de cada ente expresa la unidad indisoluble entre uno y ente, ya que si un ente no tuviera ser habría que dar cuenta del no-ser y estaríamos nuevamente frente al planteo parmenídeo; también, se debe a que el uno se encuentra en todas las categorías y no queda limitado a una sola de ellas; asimismo, el uno no añade una naturaleza diferente al sujeto del cual se predica. Por eso dice Aristóteles que, en un sentido, ambos significan la misma realidad, dejando en claro que se trata del sentido no-sustancial y diferenciándolo del sentido causal. Tomás, en una posición aquí más

¹² *Ibid.*, p. 111: “...die transzendentale Bestimmtheiten wären dann zuerst Bestimmtheiten transzendenten Grössen, also des Göttlichen, nicht des transzendentale Seienden als solchen”.

¹³ Cf. Tomás de Aquino, *In Met.*, VII, lect 16, n. 1641: “dicit quod hoc ipsum quod est unum, non potest apud multa simul inveniri. Hoc enim est contra rationem unius, si tamen ponatur aliquod unum per se existens ut substantia. Sed illud quod est commune, est simul apud multa. Hoc enim est ratio communis, ut de multis praedicetur, et in multis existat. Patet igitur quod unum quod est commune, non potest esse sic unum quasi una substantia”. Cf. Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 208-209.

cercana al platonismo, apoya sin embargo esta argumentación aristotélica, entendiendo que es la única posibilidad de salvar la aporía mencionada por el Filósofo en el libro III de la *Metafísica*.¹⁴

Los conceptos trascendentales y las estructuras categoriales

En la búsqueda de conceptos que reúnan la variada gama de lo real, la postulación de los diversos grados de generalidad lleva en su abstracción la ventaja de la universalidad, pero esos conceptos no quedan libres de las limitaciones que les impiden incluir los rasgos propios de cada ente. En este sentido, la reflexión que ha ido desarrollándose en el curso de la antigüedad clásica y el medioevo, encuentra en los trascendentales una vía de acceso para pensar con renovada profundidad las cuestiones metafísicas.¹⁵

Las categorías, tal como las ha propuesto Aristóteles, pero también en cualquier otro sistema categorial, presentan una predicación en referencia a un sujeto, y en esa atribución necesariamente dejan de lado otros predicados posibles, es decir que en la atribución limitan a los sujetos al separarlos de otros sujetos que poseen otros predicados. Los trascendentales han llamado la atención de los pensadores porque poseen en cambio una validez que se extiende a todos y cada uno de los entes. Por eso Aristóteles insiste en afirmar que el *uno* y el *ser* no sólo no son categorías, sino que tampoco pueden ser considerados como géneros bajo los cuales se encuentran los entes a la manera de especies. El inconveniente que veía Aristóteles es que al perderse la univocidad de cada ente se vuelve imposible la definición científica, porque no se atiende a las diferencias de cada especie. Y, por otra parte, también consideró

¹⁴ Aristóteles, *Metafísica*, X, 2 (1054a 13-19) y Tomás de Aquino, *In Met.*, X, lect. 3 n. 1974 y n. 1977.

¹⁵ Cf. P. Gilbert, *Metafísica. La paciencia de ser*, Sígueme, Salamanca, 2008, p. 159.

necesario que el género no sea atribuible a las diferencias de las especies: el género *animal*, por ejemplo, puede serlo de la especie *hombre*, pero no es aplicable atributivamente a la diferencia *racional*, que es propia de esa especie en particular. Su universalidad le impide llegar hasta la nota propia de cada especie. Expresado de otro modo: el trascendental difiere del género porque conviene tanto al género como a la especie como a los singulares, mientras que el género difiere de suyo de la especie y de la diferencia específica. Tal distinción hace que sea imposible extender la función atributiva.¹⁶

Preocupado como estaba por fundar y practicar las ciencias, Aristóteles encuentra aquí una dificultad de orden operativo que le impide consolidar una auténtica doctrina de los trascendentales. La dificultad consiste en que, habiendo afirmado que los géneros son los principios (*Met.*, 998b 27-28), y si ‘ente’ y ‘uno’ no son géneros, entonces tampoco son principios. Por consiguiente, no pueden ser utilizados como una estructura que permita dar cuenta de lo real sobre la base de una lógica formal. Es preciso recordar aquí que el esfuerzo intelectual aristotélico se había fijado en una estructura formalizante aplicada a la ontología. Su clasificación categorial es una doctrina de gran impronta lógica que, al servir de explicación no de una realidad determinada sino de toda realidad pensable bajo el concepto de ser, podía por tanto valer como una doctrina metafísica, en el sentido de una metafísica general u ontología. Pero para desarrollar sistemáticamente una profundización de los trascendentales, hubiera debido cambiar de registro hacia una ontología de estructura existencial que pensara la diferencia entre el ser y la esencia, como lo hizo Tomás al concebir el concepto cumbre del *actus essendi*. Esto implica el reconocimiento de que los principios formales de la definición no son los principios últimos del ente. Por eso es importante la doctrina de la participación, ya que, en

¹⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, III, 3 (998b 26-27): “Si el ‘uno’ o el ‘ser’ son géneros, [no puede llamárseles diferencias específicas y] ninguna diferencia podrá ser ni ‘ser’ ni ‘uno’”.

su sentido más riguroso, no significa tanto formar o tomar parte de algo, cuanto ser o poseer una perfección determinada, aunque de manera parcial. Algo se posee parcialmente por haberlo recibido de una realidad que lo tiene o lo es de manera absoluta. Es en este contexto que indica acertadamente Gilbert: “la reflexión sobre los trascendentales exige de hecho ir más allá del saber formal, dejarse sorprender por el ente que es, por el existente”.¹⁷

En efecto, el ente en cuanto ente singular, concreto, tiene de por sí una característica fundamental en el hecho de que en primer lugar no es de orden formal, sino existencial. Lo primero y más importante que se desprende de un ente es la constatación efectiva de que dicho ente *es*. Y los trascendentales aportan aquí al pensador una clave hermenéutica fundamental: se encuentran presentes en el ente tanto en su existencia como hecho primero, cuanto en su existencia como despliegue temporal de todos y cada uno de los momentos diversos que jalonan el desarrollo natural de su esencia. Pero para considerarlos como fundamento explicativo de la realidad es preciso atender a los rasgos que hacen de ellos justamente no unos principios formales o de orden lógico, sino un acceso al ente más allá de las divisiones que provienen de la distinción sujeto-objeto. Este acceso es factible porque el trascendental conviene tanto a uno como a otro, al ente subjetivo y al objetivo, al ente sensible y al ente mental, como un acto de unidad que es aplicable del mismo modo a todo lo que es.

Así lo comprendieron aquellos pensadores que continuaron la tradición aristotélica, pero buscaron desarrollar una sistematización atendiendo a la consideración del ser en acto. Para avanzar tuvieron que privilegiar un modo de reflexión superador de aquella que se mantiene en el ámbito de la esencia inteligible. El existente es, en última instancia, sino irreductible a la explicación científica, al menos mucho más rico que lo vislumbrado por las estructuras

¹⁷ P. Gilbert, *Metafísica. La paciencia de ser*, Sígueme, Salamanca, 2008, p. 227; T. Alvira, L. Clavel, T., Melendo, *Metafísica*, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 274.

categoriales. Fue preciso dar el paso hacia lo transcategorial que se desprende de las ataduras del esencialismo aristotélico.

Tomás de Aquino y la vía trascendental en el pensamiento filosófico

La importancia de los términos trascendentales en la historia del pensamiento filosófico encuentra una validación de peso en la teoría presentada por Tomás en cuanto una afirmación del pensamiento trascendental frente al pensamiento neoplatónico centrado en el Uno como principio metafísico supremo. En este sentido, la doctrina elaborada cobra relevancia al asumir las distinciones aristotélicas y a la vez propone un modelo de interpretación que permite el acceso a una metafísica menos formalizante y más existencial.¹⁸

La primera nota distintiva meritoria de Tomás consiste en reconocer que la argumentación aristotélica sobre la unidad avanza en la dirección contraria al platonismo, pero no llega a fundamentar ontológicamente la identidad real entre ente y uno. En *Metafísica X* (1053 b 16-24) se había descartado la sustancialidad del uno sobre la base de la universalidad de predicación: si ente y uno se predicán de todas las cosas, es imposible que sean sustancia de las cosas. Pero Tomás presenta una propuesta que no excluye en modo absoluto las tesis platónicas. Esta orientación queda estructurada sobre la base de una doble perspectiva frente a la unidad: por un lado es reconocida la formulación aristotélica que hace hincapié en la comunidad del uno como comunidad de predicación, y en este sentido reconoce que no puede sostenerse una sustancialidad del uno a la manera de los platónicos; pero por otro lado resalta la llamada comunidad por

¹⁸ Para una visión de conjunto sobre el tema de la unidad en Santo Tomás de Aquino véase el clásico estudio de L. Oeing-Hanhoff, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1953.

causalidad, que permitiría sostener una unidad separada como principio y causa metafísica de la unidad de todos los entes.¹⁹

La deducción de esta doble perspectiva parte de su análisis del *De hebdomadibus* de Boecio, en el que se presentan una serie de axiomas sobre la consideración de lo simple y lo compuesto. En su lectura del texto boeciano, Tomás relaciona estos axiomas con el uno porque los conceptos *compuesto* y *simple* pertenecen a la *ratio* de ‘uno’. Esta relación entre simplicidad y composición permite interpretar a lo simple como aquello que es indiviso tanto actual cuanto potencialmente, mientras que lo compuesto no tiene ser en la medida en que sus partes no están juntas, esto es, unidas. A partir de aquí, es posible pensar la indivisión que el uno añade al ente no en el sentido de que uno signifique una negación, i.e. la negación de la división del ente, sino fundamentalmente en el sentido en que ‘uno’ significa el ente mismo, es decir, la sustancia de una cosa junto con su indivisión: es lo mismo uno que ente indiviso. A esta conclusión se llega en la *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 1, en donde Tomás sostiene la mutua convertibilidad entre ente y uno a partir de su noción de *esse*: “todas las cosas conservan su unidad en cuanto conservan su ser”. Como acto, el ente es también principio de unidad en aquello que es compuesto. El *esse* se relaciona con todas las cosas como el acto con la potencia, y por el mismo acto por el cual una cosa es, es ‘una’.

La formulación de Tomás permite validar la convertibilidad aristotélica entre ente y uno haciendo posible al mismo tiempo

¹⁹ Tomás de Aquino, *In Met.* III, lect. 12, n. 501: “Huius autem dubitationis solutio ab Aristotele in sequentibus traditur. Quod enim sit aliquod separatum, quod sit ipsum unum et ens, infra in duodecimo probabit, ostendens unitatem primi principii omnino separati, quod tamen non est substantia omnium eorum quae sunt unum, sicut Platonici putabant, sed est omnibus unitatis causa et principium”. Cf. St. Kowalczyk, “Une tentative de description de l’unité transcendente”, en *Saint Thomas d’Aquin. Pour le septième centenaire de sa mort*, Lublin, 1976, pp. 143-170.

distinguir entre dos significados de la expresión “ente es uno”: de una parte, a la manera en que era pensado por Parménides, el ente niega la multiplicidad, y en este primer significado, es imposible desarrollar una ontología, pero por otra parte, el enunciado es verdadero cuando hace referencia a las sustancias o accidentes.²⁰ La oposición entre ente como uno y multiplicidad como muchos, es aquí el núcleo de la cuestión, ya que la indivisión que ‘uno’ añade a ente debe ser entendida no como una diferencia del ente respecto de otros entes, es decir, como lo uno frente a los muchos, sino como indivisión interna de cada ente en el sentido mencionado de una necesidad propia de su existencia: el ente es indiviso *en sí mismo*. Solamente en esta perspectiva trascendental puede superarse el monismo parmenídeo a la vez que se reconocen como válidas, sin oponerse, la propuesta aristotélica y la neoplatónica.

La perspectiva trascendental en metafísica ofrece por tanto la posibilidad de superar tesis antagónicas que la filosofía escolástica había recibido del pensamiento clásico y que le obstaculizaban el abordaje a cuestiones teológicas de interés capital para la doctrina cristiana, a la vez que permite ampliamente un abordaje ontológico no-formal en la medida en que señala los lineamientos de una ciencia del ente que incluye, como señala P. C. Courtès, la individualidad o indivisión de cada ente singular.²¹ Una de estas cuestiones teológicas es la derivación de la multiplicidad a partir de la unidad, tesis que invalida la simplicidad divina. Tomás resalta aquí la propia universalidad del ente (*ens*) en el sentido en que la relación del mismo con los demás entes es diferente de cómo se relacionan los géneros y las especies. En la medida en que la perspectiva trascendental permite sostener que aquello que cae bajo el ente no

²⁰ Tomás de Aquino, *In Phys.* I, lect. 6, n. 39: “Cum dicit quod ‘ens est unum’ verum est si accipiatur pro aliqua una substantia vel pro aliquo uno accidente: non tamen verum erit in illo sensu quod quidquid est praeter illud ens, sit non ens”.

²¹ Cf. P. C. Courtès, “L’un selon saint Thomas”, en *Revue Thomiste* I, 1968 (68), pp. 198-240.

añade ninguna determinación fuera de su propia naturaleza, se avanza hacia la consideración de una identidad causal del ente y de sus diferencias, es decir, de la pluralidad en cuanto conjunto de diferencias.²² La argumentación utilizada aquí por Tomás es aquella según la cual una causa universal produce un efecto universal; si esta proposición es aplicada a Dios, entendido como la causa más universal, se comprende que su efecto propio es lo más universal ya que es el *esse* mismo. Y como el *esse* está presente tanto en la unidad de los particulares como en la multiplicidad, las diferencias entitativas bien pueden ser consideradas como provenientes de causas particulares. Es decir, que no necesariamente se deduce que de la graduación neoplatónica el hecho de que la simplicidad del principio deba ser causa directa de una pluralidad en cuanto pluralidad.

A este respecto, es altamente significativo también el tratamiento que hace Tomás del tema de la unidad en el compuesto humano, porque su argumentación en este ámbito antropológico es de índole metafísica al sostener que los componentes alma y cuerpo se relacionan entre sí como la potencia al acto.²³ No sólo es considerada la diferencia entre esencia y *esse*, sino también su unidad, y precisamente esta estructura epistemológica que se apoya en los conceptos trascendentales como instrumentos para el conocimiento del ser en general permite afirmar que algo es llamado *ens* en cuanto que posee actualidad, y es llamado *unum* en cuanto es indiviso por el acto de ser. A la convertibilidad entre ente y uno, ya presente en los

²² Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3, a 16, ad 4: “sed quae continentur sub ente, non addunt aliquid supra ens quod sit extra essentiam eius [...]. Oportet autem illud quod est causa entis in quantum est ens, esse causa omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudinis entium”.

²³ Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 3: “Nullum individuum substantiae esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, in quantum id quod est potentia fit actu”. Asimismo, *In Met.* VIII, lect. 5, n. 1767 y *De An.*, a. 11: “Et ita etiam non erit homo ens simpliciter, quia unumquodque in tantum est ens, in quantum est unum”.

textos de Aristóteles, Tomás añade la posibilidad de considerar a la individualidad como un predicado trascendental, porque no se trata solamente de reducir la individuación a la materia como a su principio, sino comprender que si “individual” es convertible con “uno”, entonces la individuación de una cosa debe ser explicada por los mismos principios que explican “uno” y “ente”.²⁴ Esto lleva a la diferenciación de una individualidad numérica que se da en los entes materiales y una individualidad que no forma parte de la especie porque remite a un principio de orden trascendental. Por eso hay unidad en el ser humano y no multiplicidad de formas sustanciales, y por eso es posible también explicar la unidad de las dos naturalezas en la segunda Persona divina. En definitiva, se trata de una perspectiva que se aplica a la estructura ontológica de la realidad en su conjunto.

Conclusiones

En una reflexión que consolida la presencia de los conceptos trascendentales del ser como elementos instrumentales propios de la comprensión metafísica de los entes, debe tenerse presente que la teoría o doctrina de los trascendentales es susceptible de ser considerada como la expresión misma del modo de pensar metafísico. En este sentido, no parecería una teoría más, aislada del resto, sino una manifestación radical de sus notas esenciales, en parte porque incluye en su articulación a los fundamentos del ente en cuanto ente, y en este sentido abarca los principios en tanto principios a la vez ontológicos y gnoseológicos, y en parte porque si bien el

²⁴ Cf. I. Klinger, *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin, Versuch einer Interpretation und Vergleich mit zwei umstrittene Opuscula* (Münsterschwarzacher Studien, 2), Vier Türme Verlag, Münsterschwarzach, 1964, pp. 76-78. A pesar de negar el autor la autenticidad del opúsculo *De principio individuationis*, se ha sostenido que sus estudios no rechazan la doctrina que se encuentra en el mismo. Así, P. Faitanin, *Tomás de Aquino. Sobre el principio de individuación*, Cuadernos de Anuario Filosófico Nro. 85, Pamplona, 1999, p. 49.

ente, en cuanto ser, es naturalmente lo primero conocido, el mismo no consiste en una condición apriorística del pensamiento como elemento formalizante.

Pero además de estas notas características, en el caso de la propuesta de Tomás de Aquino puede verse una clave resolutive en la deducción de los conceptos trascendentales, según la cual los mismos representan, en la común referencia al *esse*, un modo de considerar a la multiplicidad entitativa que constituye el conjunto de lo real como *realmente* resuelta en el *ser*, es decir, como una realidad que sólo puede ser tal en la medida en que cada ente se resuelve finalmente en aquello que es y en su ser, y concomitantemente en el resto de los *communia*. Por eso la estrecha conexión entre gnoseología y ontología, en la cual algo es en la medida en que tiene actualidad y es conocido como ente por encontrarse en acto; y por eso también, la primacía del *ens* en el orden de los trascendentales.

Por otra parte, el *unum* comprendido en su sentido trascendental y no sustancial o accidental, es de una importancia radical para acceder a su vez al alcance gnoseológico y ontológico del modo de pensamiento basado en la doctrina de los conceptos trascendentales. Al analizar la perspectiva aristotélica que enfrenta la sustancialidad platónica del ente, Tomás realiza un avance a partir de lo desarrollado por el Filósofo y logra expresar la diferencia entre identidad sustancial e identidad causal como elemento clave para la comprensión de su propia perspectiva. En ella, la teoría de la convertibilidad se resuelve mostrando la naturaleza común de cada uno de los trascendentales y cómo la unidad es indiscernible del ente en función de la realidad misma, verificando en ella que es imposible la existencia del ente sin la unidad.

En los estudios medievales sobre los conceptos trascendentales se ha destacado el hecho de que la unidad representa la primera explicación del ente, es decir, se encuentra primera en la secuencia de lo demás debido a su proximidad al ente. Los otros trascendentales representan atributos del ente que no se encuentran visibles en la expresión del concepto *ente* tal como sí ocurre con el de unidad, en

la medida en que no añade nada al ente *qua ente*, si consideramos a la indivisión en cuanto una negación del concepto positivo de división. El ente, todo ente, es de por sí indiviso. Y es además el trascendental en el que los autores medievales han encontrado, junto al concepto de ente, una estructuración en el pensamiento de Aristóteles que los ubica en una zona extracategorial. El lugar que le dedica el Filósofo en los libros de su *Metafísica*, junto a los desarrollos aportados por Tomás de Aquino, comportan un conjunto de sustanciales referencias comunes, de elaboración de fuentes y a la vez un modelo representativo de cómo la doctrina medieval ha sabido reconocer en la unidad uno de los conceptos pilares que ocupan a la reflexión metafísica de todos los tiempos.