

REFLEXIONES  
SOBRE LA SINTESIS ONTOLOGICA

P. CEREZO GALÁN  
UNIVERSIDAD DE BARCELONA

“A Jaime Bofill, amigo, que, en perpetua acción de gracias, vivió ejemplarmente su vocación metafísica.”

Se entiende aquí por “síntesis ontológica” la relación trascendental del tomismo entre el ser y la esencia, en cuanto constitutiva de la realidad, y por lo tanto del lógos del ente en cuanto ente. Con el sustantivo “síntesis”, se designa la unidad dialéctica del acto y la potencia en la condición del principio, mientras que el adjetivo “ontológica” indica el carácter trascendental y *a priori* de esta síntesis, generante de las diferencias formales, en su envergadura infinita.

Las siguientes reflexiones, que no tienen otra pretensión que la de ser unas notas marginales a la doctrina de Santo TOMÁS en el *De ente et essentia*, quisieran mostrar:

1) Que la síntesis ontológica es, al mismo tiempo, la más genuina cualificación de la trascendencia metafísica del hombre, como lugar de la autorrealización del ser del ente. Y por lo tanto, que las pruebas de Santo TOMÁS a favor de esta síntesis, suponen una experiencia radical de la actividad humana, como pregunta o afirmación onto-lógica.

2) Que la síntesis ontológica es una estructura dialéctica, que entraña dos niveles (el originario y el constitutivo), como dos momentos diferentes del desenvolvimiento del principio trascendental.

3) Que dondequiera que se haya perdido la experiencia de la síntesis originaria, forzosamente se liquida la misma síntesis constitutiva (de existencia y esencia), convirtiéndola en una composición óptica.

4) Que la síntesis ontológica posibilita la apertura hacia la Trascendencia y una prueba teorética de lo divino.

5) Por último, y sólo implícitamente, quien lea con atención estas páginas, podrá descubrir hasta qué punto la síntesis ontológica tomista permite un diálogo eficiente con HEGEL y con HEIDEGGER, y en general con toda la tradición idealista. Sobre todo, se deja entrever que la diferencia ontológica de HEIDEGGER entre el ser y el ente, se fundamenta y explica desde la originaria autotrascendencia del ser con respecto a toda expresión finita de su sentido, y, desde su necesaria autodeterminación, como principio y síntesis de toda forma.

#### 1) *La experiencia de la síntesis onto-lógica*

Para plantear correctamente la síntesis ontológica, no puede apelarse sin más, como ordinariamente suele hacerse, a la distinción lógica entre la cuestión esencial (*quid sit*) y la existencial (*an sit*), tal como ya la reco-

noció ARISTÓTELES en el mundo griego. "Hay casos en que nosotros planteamos la cuestión de otra manera — escribe ARISTÓTELES —. Por ejemplo, si existe o no, un centauro o un dios. Yo tomo la expresión, si es o no, en sentido absoluto (*απλως*), y no como cuando digo si él es o no es blanco. Y una vez que hemos conocido que la cosa es, buscamos a continuación qué es lo que es; por ejemplo, qué es por lo tanto dios o qué es el hombre" (*Segundos Analíticos*, II, 89 y ss.). Como fácilmente puede advertirse, la distinción de ARISTÓTELES versa sobre el *esse* copulativo y el *esse* absoluto, es decir, sólo connota la diferencia entre juicios de predicado esencial y juicios de existencia, o lo que es lo mismo, entre una atribución nominal, en que se atribuye al sujeto una de sus formalidades, y la atribución existencial o verbal, en que lo atribuido es el acto mismo del sujeto. Es cierto, por otra parte que, ya en este planteamiento, se insinúa una distinción entre el orden del ser *απλως* y el orden de la esencia o de la quiddidad, pero en tanto no se aclare el fundamento ontológico de esta diferencia puesta en el juicio, no podemos contar con un acceso a la síntesis ontológica. Nos quedamos tan sólo en un plano puramente lógico y desde él no se puede deducir una síntesis ontológica, sin caer en la hipóstasis de la idea o de momentos y estructuras lógicas, que tanto criticó el mismo ARISTÓTELES al platonismo.

Buena prueba de la imposibilidad de este acceso, es lo que le ocurrió a ARISTÓTELES con este problema. Después de distinguir *essentia* y *esse* en el orden lógico, confunde ontológicamente, en la *ousia*, el aspecto esencial y el existencial; es decir, toma la realidad, en acto, como la autorrevelación y presencia de la forma en una materia. El ser *de* la esencia no es pues un principio originante de la formalidad, sino el mismo autodespliegue activo y teleológico de lo que la forma era ya de suyo (*τὸ τί ἦν γέιναι*), antes de su inmersión y manifestación en la aquiddidad de una materia.

ARISTÓTELES fue, en todo caso, consecuente con su propio planteamiento, pues no se puede probar ni justificar la síntesis ontológica desde la mera constatación de la diferencia de nuestros juicios (atribución esencial y existencial), sino que, inversamente, esta diferencia sólo se explica y se fundamenta desde la misma síntesis ontológica de ser y esencia. Si el pensamiento encuentra esta síntesis trascendental, como fundamento de su afirmación en ser, podrá posteriormente distinguir dos clases de juicios, según se exprese en ellos uno de los momentos constitutivos de la síntesis *a priori*, pero no a la inversa, pues la simple diferencia de nuestros juicios no es razón suficiente, en modo alguno, para suponer una estructura ontológica. Para no caer en el riesgo de tomar una distinción lógica por una distinción real, o bien una síntesis lógica por una estructura onto-lógica del *ens qua ens*, es preciso alumbrar una nueva forma de planteamiento.

El análisis lógico de la estructura de nuestros juicios, no es en absoluto equivalente al análisis del *acto mismo judicativo*. Sólo en el segundo caso está nuestro pensamiento realmente implantado en ser, y, puede por consiguiente, tomar como reales las estructuras que en él mismo encuentre. Por otra parte, esta autoexperiencia del propio ser, no puede confundirse con un análisis óptico u objetivo. En el pensar encontramos aquella forma de ser,

que es propiamente lugar de autorrealización de toda otra forma (τόπος εἰδῶν), y por lo tanto, no ya un ente entre otros, sino el lugar de la autorrevelación del ser de todo ente, el horizonte onto-lógico, en cuanto en él se dispensa y se obra el sentido de toda realidad.

He aquí pues, el único lugar de acceso a la síntesis ontológica. Nuestra cuestión se confunde con la misma autofundamentación de la Metafísica, con la cuestión misma de su posibilidad y de su método. El tomismo ha resuelto este problema, con el análisis reflejo (reflexión trascendental), de aquel acto del sujeto, donde se manifiesta a la par su autotranscendencia con respecto a toda forma intramundana y su exigencia y vocación de ser. Si la Metafísica es posible, debe serlo desde el mismo comportamiento trans-físico y trans-objetivo de sujeto pensante o desde el movimiento de traspaso y autotranscendencia, que constituye el ser mismo del pensamiento.

La reducción de la Metafísica a puro conocimiento, olvidando el más genuino y originario ser metafísico del hombre, trae consigo que la reflexión trascendental se limite tan sólo a la esfera del pensamiento. Prácticamente, toda la tradición occidental, si se exceptúa la autofundamentación de la Metafísica, en San Agustín, en el *desiderium naturale* del Absoluto, ha permanecido en la angostura de este planteamiento intelectualista. Hoy sería precisa una nueva fundamentación desde la integridad del ser humano, y por lo tanto sólo en y desde la estructura de la libertad, como fundamento de la diversidad de las potencias y originaria unidad donde experimenta el hombre la autotranscendencia de su ser, en su envergadura infinita. El tomismo, sin embargo, ha permanecido fundamentalmente, en este punto, dentro de la esencial reducción de la Metafísica a puro conocimiento. De ahí que su análisis trascendental del "lugar onto-lógico" se haya limitado a las formas que abren y cierran respectivamente la autodeterminación del pensamiento: la pregunta y la afirmación metafísicas.

No se pretende pues tan sólo dar una prueba teórica de la síntesis ontológica, sino verificar, antes que toda prueba, la experiencia radical del acceso a la síntesis, o si se prefiere, de la síntesis misma en su ejercicio. La pregunta, como ha mostrado CORETH ("Metafísica"), prosiguiendo a RAN-NER, ofrece para ello un punto privilegiado, que aquí tan sólo podemos aludir brevemente. El que pregunta se experimenta en su propio acto de preguntar, como trascendido por el ser y a la par fundamentado por él. Esta doble dimensión le da a su pregunta el sentido de un movimiento de autotranscendencia. Él es el que pregunta, pero su estancia en ser la padece como problemática, esto es, referida intrínsecamente a una plenitud de la que carece. La conciencia de la autorrealización de su preguntar, es ya una autopercepción del ser, pro dinámica y activa, arrebatada, por así decirlo, por el reclamo y la exigencia de un conocimiento absoluto del ser en cuanto tal. En el preguntar mismo, se lleva a cabo la *transcendencia* y superación de lo ya sabido, que es ahora negado y destruido, para que, desde su interna nulidad, pueda brotar la *anticipación* de lo por saber. La pregunta es la mediación misma de este saber, que no se sabe y del no-saber sapiente, como dice CORETH, en cuya unidad dialéctica se origina la *autotranscendencia* (el querer saber) del espíritu.

Pero esta autotranscendencia incluye o “com-pone” al ser, como condición trascendental de su posibilidad. Lo que tiene y mantiene al espíritu trascendido, reteniéndolo así en ser (en su actividad de preguntar), es la misma envergadura infinita del acto de ser, que negativiza la conciencia de lo ya sabido y la abre y proyecta hacia un horizonte de totalidad (el *ens qua ens*). Es el ser, por lo tanto, el que está a las espaldas de mi propio proyecto, como el principio de su prospectividad, y por delante, como el objeto o término de su apelación. Hay ser, y en ese “hay” se da quien pregunta y lo preguntado. Este darse de la diferencia de sujeto y objeto en la pregunta, no es una mera distinción lógica, sino el trasunto ontológico de mi limitación en el ser, de mi incapacidad para disponer de modo absoluto de la economía de su revelación. Yo mismo soy en mi pregunta, pero sólo en la medida en que me siento referido y proyectado, en el preguntar, hacia el ser y por el ser mismo. Yo mismo en cuanto cualificado por el preguntar, por ser que pregunta, me autoexperimento como un “modo del ser”. La distinción ser y modo de ser no se obtiene por una mera distinción lógica, sino en la misma experiencia trascendental de lo humano como lugar onto-lógico, es decir, caracterizado por el modo del preguntar por el ser.

Una experiencia semejante tendríamos desde el horizonte del acto judicial. No precisamente porque existan dos juicios diferentes, el de existencia y el de la esencia, que progresan por dos líneas diferentes: la del ser y la del modo del ser, como quiere RAYMAEKER, sino en el fundamento previo de esta diferenciación, en el acto mismo judicial y sus condiciones de posibilidad. El juicio es la síntesis activa de lo diverso. El espíritu que afirma, ha encontrado un punto de unificación exhaustiva de la diversidad formal, expuesta en el juicio mismo. Este punto de unificación y síntesis de lo diverso es el “es” copulativo, como expresión del acto mismo del ser, fuente de toda diversidad. La copulación de la diferencia, sólo puede efectuarla el principio de la diferencia misma, aquella unidad incondicionada que se autodiferencia en el juicio, para recogerse tras la diferencia en la intimidad de sí. La síntesis copulativa une el sujeto y predicado, porque previamente supone y distiende el sujeto en la autorrevelación de sus diferencias (las categorías o predicados del sujeto). Ahora bien, en el puro acto de la afirmación, prescindiendo de todo contenido concreto particular, se exige entonces, como su condición constituyente, un sujeto trascendental que se autorrevele en la totalidad de los predicados posibles, un efectivo y último sujeto de toda diferencia y de toda forma, que es el *ens qua ens*.

El ente trascendental es, pues, la síntesis de la diversidad formal, y por lo tanto en él debe estar presente, como fundamento de la síntesis, un principio incondicionado de unidad: el ser en sí mismo. El ente en cuanto tal, es la síntesis de la unidad y la diferencia, precisamente porque en él se autodiferencia la unidad del ser. En este sentido escribía Santo TOMÁS: “*Hoc nomen res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen ens ab actu essendi*” (In *Metaph.* núm. 553). Vide etiam *De Veritate*, qu 1, art. 1; *Su Gentes*, I, 22, 208 y II, 54, 1292: *et ipsum esse est quo substantia denominatur ens*). Todo ente concreto, no es más que una forma particular de esta síntesis (la realización de una concreta diferencia), que en el *ens qua*

*ens*, está expresada en la ilimitada amplitud de su horizonte trascendental.

Ahora bien, la afirmación no es más que la efectuación de la síntesis, y por lo tanto, pensada desde el sujeto que la profiere (no ya desde el sujeto que la sustenta: el *ens qua ens*), no es otra cosa que la proyección activa, en el pensamiento humano, de las diferencias del ser. De modo que en el acto judicativo originario, se establece el ajustamiento del pensar y del ente en cuanto ente, en la misma autorrealización de la síntesis ontológica.

## II) Las pruebas de la "síntesis" en el "De ente et essentia"

Que el *esse* sólo se autoexpresa (en el sentido transitivo y reflexivo de la expresión) en el movimiento mismo de la afirmación, como exposición de sus diferencias que le son inmanentes, puede mostrarse por contra o argüitivamente, desde la intrínseca incapacidad del pensamiento representativo para aprehender el ser. Y éste es, a mi juicio, el sentido de la primera prueba de la síntesis ontológica, que encontramos en el *De ente et essentia*. "*Quicquid non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia... Omnis autem essentia vel quidditas* — prosigue Santo Tomás — *potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo... Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate*" (cap. IV, pp. 34, 7-15, de la edición de Roland-GOSSELIN).

La recusación del pensamiento representativo y la denuncia de aquello que se le escapa, sólo tiene sentido si de antemano el pensamiento especulativo o judicativo se ha autoafirmado activamente en el ser mismo, y ha efectuado la experiencia, en el propio movimiento de su afirmación ontológica, de la unidad incondicionada, que es el principio de toda síntesis ("*adveniens extra et faciens compositionem cum essentia*"). De lo contrario, no sería posible. Desde dentro de la representación conceptual, no puede tomarse la decisión sobre si su acuñación en formas inteligibles, puede captar la verdad del ser. Todo intento de fijar el ser en la objetividad de una idea, deja forzosamente sin pensar el proyecto de lo objetivo mismo, es decir, el acto que en la conciencia se expresa y proyecta en sus diferencias. De modo que "algo" puede ser dado a la representación y objetivado frente a ella, si es el mismo ser quien se lo da, o quien en su propio dar-se y otorgar-se, se objecta en sus sentidos esenciales frente al pensamiento representativo. La mera representación, cuando se empeña con su poder objetivo, en penetrar la última verdad del ser, se encuentra con una vacía formalidad, la indeterminación pura, el residuo potencial que queda tras el vaciamiento abstractivo de toda forma o contenido, o bien tiene que trasponerlo a la facticidad de lo existente en el contexto de una experiencia sensible. En ninguno de ambos casos, se sitúa el pensamiento en la autopercepción originaria de su ser, como actividad expresiva y preferencia transitiva de la diversidad.

Por eso puede escribir Santo Tomás, desde la supuesta experiencia del acto judicativo, que en la *comprensión* de la esencia no interviene como un momento interno el ser mismo. No se necesita saber de su ser, para que pueda ser pensada. Otra cosa muy distinta sería si en la *originación comprensiva* de la esencia no interviene el ser; porque si es verdad — como escri-

be Santo TOMÁS — que puede ser entendida una esencia sin referencia expresa a su ser, no podría serlo sin referencia al ser activo del cognoscente, que sólo desde su propia autofirmación en ser, puede anticipar el horizonte de lo pensable. Una esencia o forma inteligible puede por consiguiente ser pensada sin atención a su ser, pero no sin la referencia e incardinación en el ser mismo pensante. De aquí que el pensar de la esencia retrotrae, al fundamento de su posibilidad, en la originaria autopercepción del acto de pensamiento, que desde sí se diferencia en lo pensable, para ganar reflexivamente la intimidad de su subsistencia. (*Redire* — escribe en otro lugar TOMÁS DE AQUINO — *nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa*.) Esta vuelta sobre sí del pensar (*reditio*), de que aquí se nos habla, es el regreso del traspaso del pensamiento conceptual u objetivo al pensamiento judicativo o sintético, donde sólo se nos da la experiencia metafísica del ser, tanto del propio ser pensante, como del principio de todo ente en general (*ens qua ens*).

Pero el traspasar mismo sólo es posible si la conciencia está siempre ya de antemano traspasada por el ser, y abierta así igualmente a la profundidad de sí misma y a la envergadura ilimitada del mundo. De manera que el encuentro con el ser de las cosas, no consiste en un salir fuera de sí, en la enajenación del amor o la alienación de la copia, sino un entrar en sí, un morar e inmorar en lo propio de sí, es decir, en el ser mismo, como principio activo que, en y por la conciencia, se proyecta en el horizonte del mundo.

En definitiva, el ser de las cosas sólo se halla en la profundidad del sujeto pensante y la verdad de las cosas reside en aquella originaria adecuación, en que el pensamiento se encuentra fiel y ajustado a sí mismo, en la hondura de su ser.

La otra prueba, mucho más matizada y compleja, tiene también un carácter de inversión del pensamiento representativo. Diríamos que teóricamente, TOMÁS DE AQUINO quiere mostrar la imposibilidad de las diferencias esenciales, si se niega la síntesis ontológica, y a la vez, cómo el ser de los entes, el ser expuesto en la diferencia, la unidad de lo diferente, encierra dentro de sí, frente al puro Ser subsistente e infinito, su interna nulidad. El mismo acontecer de la síntesis ontológica exige, pues, un elemento interno de indeterminación constituyente. El ser está siempre traspasado por la potencia, y por eso traspasándose hacia la plenitud de sí mismo.

El hilo conductor de la prueba es, sin embargo, diferente. Parte directamente de la necesaria exigencia de plenitud del acto de Ser en sí y para sí, como unidad de autoconciencia y amor. Esta unidad previa a toda diferencia, está exigida tanto desde la misma noción de acto o perfección, como desde la interna dinámica del espíritu que afirma, que necesita un modelo ideal de subsistencia ontológica (*el Ipsum esse subsistens*), para su propio autorreconocimiento. "*Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et preter hoc forma aliqua; et multo minus recipiet additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Unde reliquitur quod talis res quae sit suum esse non potest esse nisi una*" (*De ente et essentia*, cap. IV, ídem).

Esta es la primera parte, en que podíamos dividir el argumento. De nuevo ella supone una experiencia del ser no representativa. Hemos dicho antes que el empeño de llevar el problema del ser por la línea de la forma, sólo puede conducir a una vacía indeterminación. La experiencia, en cambio, del ser como acto, o como "forma de toda forma", en un sentido in-formante y conformante, es decir, energético y transitivo, transcurre siempre por la línea del juicio, como autopercepción del actuar originario del espíritu. Pues bien, desde esta experiencia, habla la primera parte de la prueba. Si se muestra la posibilidad (éste es el sentido del *si autem ponatur* del texto), del puro ser sin más (*esse tantum*), del ser en la plenitud de su acto (posibilidad que no está dada en el acontecer de nuestro espíritu, que es siempre un transcurso del acto mental en sus diferencias noemáticas), entonces en el "ser" puro se encuentra la actualidad de una vida, que es presencia a sí misma y fundamento de sí (*esse subsistens*), y que, por lo tanto no necesita autodiferenciarse en el orden formal o dejarse transparecer en la materia, para encontrar luego reflexivamente, su subsistencia ontológica. (*Hoc esse non recipiet...*)

La primera parte del argumento, es, pues, de una importancia capital. En primer lugar, porque en ella se expone en su máxima intensidad, la experiencia del ser como acto, hallada en el juicio; en segundo lugar, porque sólo desde la interna posibilidad de este acto absoluto y necesario, se hace comprensible para el tomismo la síntesis ontológica.

En efecto, lo experienciado en el juicio es el principio activo de la fundamentalidad de lo diverso, que sólo así, mediándose a sí mismo en sus propias expresiones, alcanza su autofundamentalidad. La autopercepción metafísica del sujeto que afirma, es siempre la de una acción originaria y auto-expresiva, que necesita proyectar frente a sí y por lo tanto objetarse sus propios contenidos inteligibles, para reconocer-se en su ser. El juicio mismo no es otra cosa que la estructura de la autoexpresión, donde el sujeto se expone y distiende en sus predicados, para encontrar en ellos su propio *verbum* interior, la palabra con que decir-nos y entender-se. En la autopercepción del espíritu, que afirma, encontramos pues, un acto que se auto-afirma en su ser y recoge en su intimidad, que vuelve sobre sí (*redire*) tras la primera expresión de su mundo interior, para descansar en la raíz de sí mismo (*subsistere*). De ahí la estrecha conexión para Santo Tomás entre el *redire* y el *subsistere*, porque sólo mediante la reflexión tras su primitiva flexión o versión hacia lo objetivo, el espíritu revierte y se in-flexiona sobre sí, apropiándose de su ser.

Ahora bien, desde esta interna experiencia, el espíritu puede construir la interna posibilidad (*si autem ponatur*), de un acto absoluto, que sea inmediatamente autopresente en la intimidad de su vida; de un espíritu que se sepa ya de antemano, antes de enajenarse en sus expresiones; que no necesite poseerse reflexivamente, sino que siempre inmore en la mismidad y transparencia de sí mismo; que esté, en definitiva, en perpetua e inaltable propiedad de sí (*ens a se*).

Dejemos de lado el problema, de raíz teológica, de si en esta vida se da también la diferencia de la autoexpresión y la autopredilección, como

modos subsistentes de la apropiación de una plenitud absoluta. En todo caso, está claro que esta diferencia no consiste en la exteriorización de lo mismo, sino justamente en lo contrario, en la apropiación e interiorización de la misma vida, y por consiguiente, no comporta ningún índice de potencialidad.

Más aún, esta unidad absoluta la requiere el espíritu que afirma, para su propio autorreconocimiento y autoafirmación. En la subsistencia del puro ser, encuentra el espíritu del hombre una medida para hacerse inteligible su propio transcurso autoexpresivo. La expresión y reflexión que se llevan a cabo en la síntesis ontológica, las entiende ahora el espíritu como el acontecer de su propia subsistencialidad, de modo que en el tiempo y a través del tiempo, se recoge en una base sustancial, en la inmoración y permanencia de su ser, que ha trascendido el horizonte de la temporalidad y está abierto a lo eterno.

Pero el hombre no necesita de Dios, tan sólo para reconocerse, sino consumarse en su ser. La reflexión subsistencial, en que se realiza el espíritu humano, no agota nunca su transcurso ni alcanza una raíz suficiente de autofundamentación. No es definitiva la interiorización de su propio verbum, ni es posible que, de modo reflexivo, se encuentre la absoluta mismidad. La unidad de y tras la diferencia, que la exterioriza, está siempre intrínsecamente referida a ella, que reobra así a su modo sobre la misma unidad de la autoconciencia, no dejándose reabsorber completamente. Hay así, en la síntesis ontológica, una circularidad trascendental, que es para HEIDEGGER, un documento patente de finitud. La autotrascendencia, en fin, del espíritu humano, que acontece en el doble momento de su expresión objetiva y de su reflexión subsistencial, no sería posible sin el traspaso y el reclamo del Ser absoluto.

Se muestra aquí de paso la extraña circularidad que presenta en filosofía el problema de Dios. De una parte, es necesario que el espíritu humano construya la posibilidad del Absoluto desde su misma experiencia ontológica, que ya de por sí es exigencia de Él. De la otra, sólo desde este saber conceptual del Ser necesario, como Perfección subsistente, puede reconocerse el hombre en su más profunda entraña, como *imago Dei*, como el proyecto libre de establecer, entre el tiempo y la eternidad, una intimidad personal, que "imite" su Subsistencia.

El segundo momento de la prueba, se deriva lógicamente del anterior. Podríamos interpretarlo así: Allí donde se da, pues, la diferencia de un mundo inteligible, hay que suponer la síntesis del acto de ser con un elemento de potencialidad o de indeterminación, en cuyo mutuo traspaso se origina la autodeterminación del pensamiento en sus diferencias formales. Por lo tanto, en todo otro ente, que no sea el *Ipsum Esse*, y, en general, en el ente en cuanto ente, es preciso distinguir un elemento incondicionado de actualidad, determinado y confinado en una concreta expresión esencial de sí. *Unde oportet* —prosigue el texto— *quod in qualibet alia re preter eam, aliud sit esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua* (*De ente et essentia*, cap. IV, ídem. Más claramente se subraya el papel activo y principal del *esse* en un texto del *De Veritate*, qu 2, art. 1: *In qualibet*

*autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei et esse ipsum, quo aliquid aliud subsistit in specie illa).*

### III) Los niveles de la síntesis ontológica

Se desprende del análisis de estas dos pruebas, que la síntesis ontológica debe dar razón de la *realidad de la esencia*, que en otro caso no encuentra un criterio suficiente de distinción frente al mero posible, y al mismo tiempo de la *diversidad formal del esse*. Si entendemos ahora a una, esta doble dimensión que posibilita la síntesis, se diría que en la síntesis ontológica, se expresa el mismo *acontecer afirmante de la realidad o del esse en sus diferencias formales*, en que se constituye la autorrealización del espíritu.

Pero esto mismo nos obliga a entender, de modo diferente, la relación o composición trascendental. No se trata primariamente de componer lo diverso, sino de asistir a su *originación* desde lo uno, que se *ex-pone* en sus diferencias, y por lo tanto, en un segundo momento, las *com-pone* y fundamenta en su propio acto. La mera *com-posición* trascendental iría por la pareja existencia-esencia, mientras que, en su nivel más originario, la síntesis ontológica es la de "ser y esencia". Ambos niveles de formalización de la síntesis dependen del punto de vista, que se adopte. Si el pensamiento pretende instalarse en el orden del puro *principio* de la diferencia, entonces encuentra, como unidad trascendental incondicionada, el traspaso dialéctico del ser y la esencia, es decir, la *identidad de lo diferente*, previa a su auto-determinación.

Esta primigenia identidad de lo diferente, donde ya está puesta y a la vez superada en su traspaso, la diferencia, en el seno de lo mismo, es el nivel principal de la síntesis ontológica. En el principio, debe hallarse la total *in-determinación* de las diferencias, no por una vacía consideración abstractiva de lo múltiple, ya dado en el mundo, sino por la interna exigencia de la principalidad de lo diverso, *antes* de toda originación, en su puro momento principal y originario. Pero esto no basta para el tomismo. La pura *in-determinación* del principio es *in-diferente* a sus diferencias y por lo tanto no puede autodeterminarse en ellas. Este problema se recoge en la temática clásica de la crítica al ser como género. El tomismo entiende por el contrario, que la *in-determinación* del principio, es tan sólo el aspecto negativo de su *exceso* ontológico sobre toda diferencia, de su capacidad activa de diferenciación, y por lo tanto de su *sobre-determinación*, como acto. El principiar mismo es aquella actividad, que está vacía de todo, como condición para poder llegar a serlo todo; o dicho de otro modo, que porque *puede* llegar a serlo todo ("*quo omnia facere*"), está también en la *posibilidad de todo* ("*quo omnia fieri*"). Estos dos momentos del principiar ya los reconoció ARISTÓTELES, en el *De Anima*, como la estructura sintética del entendimiento, que es tanto, en su acto originario ("*ὄδε νοῦς ἢ οὐσία ὡν ἐνέργεια*". Γ,5), capacidad activa de ser ("*τῷ πάντα ποιεῖν*"), todo aquello que aún tiene como su posibilidad (*τῷ πάντα γίνεσθαι*), y por lo tanto en el mismo acto de sí, acontece la autorrealización de lo diverso ("*τόπος εἰδῶν*").

El movimiento de auto-determinación del principiar, se origina pues

desde la primitiva in-determinación, en que se encuentra un acto, que por su carácter pro-yectivo e intencional, está por encima de toda diferencia (sobre-determinación), y que en su originario exceder-se y autotranscender-se, tiene ya excedida, antes de su originación, toda diferencia formal posible.

Ahora bien, esta unidad principal de toda determinación y diferencia, que encuentra la mente en la reflexión trascendental sobre sí misma, tiene que tener ya en sí pre-supuesta y superada la diferencia. En cuanto unidad *de* lo diferente, aun por ser (la preposición "de" tiene aquí un carácter generante), tiene que ser una unidad *en* lo diferente, una unidad *de* lo diferente puro y en sí mismo (la preposición "de" tiene aquí por el contrario el carácter de lo constitutivo). Y así es, en efecto, la unidad dialéctica del principiar. En su in-determinación, se traspasan en mismidad la diferencia originaria del acto y de la potencia. En su *poder serlo todo*, está dada a una, la diferencia entre la capacidad de hacer un poder y la inanidad y vacío del poder mismo, antes de haberse puesto a poder. La diferencia de estos dos momentos, tiene que estar puesta en el principio, y pre-supuesta como su interna constitución, y a la vez negada y trascendida, porque antes de hacer el poder, los dos momentos caen juntamente en la in-diferencia. Por eso, el reconocimiento de lo que el principio es, sólo puede hacerse tras de su ponerse en obra, en su misma autorrealización, o bien en la subsistencia del espíritu mismo, que es su resultado, porque antes de toda obra, en la unidad dialéctica de estos dos momentos, naufraga el mismo pensamiento.

Este es, a nuestro juicio, el nivel principal de la síntesis ontológica "ser-esencia". Lejos de tratarse de una dualidad, en sentido cósmico, se trata de la mismidad de lo diferente, del incesante traspaso del acto a la potencia y por lo tanto de un acto, que debe salir de sí mismo (auto-determinación), y consumir su intrínseca potencialidad (el movimiento como traspaso de la potencia al acto), para conseguir su autónomo reconocimiento. La síntesis ontológica significa pues aquí, en este nivel originario, la composición dialéctica de la unidad trascendental de las diferencias y la autosíntesis del acto consigo mismo; la exigencia de su reingreso en sí, tras su expresión y exteriorización en las diferencias formales.

Si abandonamos este punto de consideración, principal y generativo, del *ens qua ens*, y nos instalamos en el ejercicio mismo de la síntesis, es decir, no ya en la unidad del principio, sino en su autoafirmación en obra, aparece un nuevo nivel de comprensión: la pareja existencia y esencia. La existencia no es el ser en la sobredeterminación in-determinada del principio, sino el *ser propio de* una esencia, esto es, aquella actualidad originaria que *se ha puesto en obra*, autoexpresándose en una determinada significación de sí (esencia). Esencia tampoco significa aquí, sin más, la pura indeterminación de la nuda potencialidad del fundamento, sino la determinación o limitación expresiva del acto de ser, y por eso, propiamente, su quiddidad o contenido inteligible.

Existencia y esencia no expresan la unidad *originaria* del ente, sino su propia unidad *constitutiva*. Por supuesto, nadie interpretará este doble ni-

vel como una doble síntesis, sino como el *autodesenvolvimiento* de la síntesis originaria.

La relación trascendental existencia-esencia acontece en el momento de la autodeterminación del principio (síntesis de acto y potencia). Lo así puesto en la propia obra de su autodeterminación, es *el ser*, que ha vencido su primitiva indeterminación y traspaso en la potencia, pero aún se encuentra en la *limitación* de sí. Y por consiguiente, ya no es el ser en la sobredeterminación del principio, sino el *ser de la esencia*, aquel acto propio, en que cada determinación (esencia) *del ser*, se sostiene en sí y desde sí misma (su ex-sistencia).

Puede establecerse también la diferencia de los dos niveles, desde el *método* de su connotación. La unidad trascendental *constitutiva* es propiamente una unidad *analógica*, en la que se expresa la proporción de *acto* y *modo* de ser (existencia y esencia respectivamente), que constituyen la entidad. Esta proporción es intrínsecamente variable en cuanto a los grados de su realización, según la cantidad de la esencia y por ende la perfección propia del existir. En cambio, la *unidad originaria* del principio trascendental, es una unidad "desde lo uno" (*ἀφ' ἐνός*) y también hacia lo uno (*πρός ἓν*), pues el pensamiento la descubre en su autoconciencia, como la fuente primigenia de todo sentido y el polo último de referencia metafísica, en el *nivel trascendental*, de todo ente en cuanto ente. Esta unidad es, pues dialógica y pros-lógica, y envuelve por doquier a la entidad, bien sea como su principio generante (la síntesis dialéctica de acto y potencia), bien sea como su fundamento constituyente (el traspaso incesante de la potencia al acto y la conversión incesante del acto en nueva fuente de potencialidad), o bien como su ideal plenitud (la subsistencia reflexiva del acto, superada ya toda su indeterminación).

Si trasladamos la cuestión al plano del espíritu, *lugar de la síntesis ontológica*, diríamos que mientras que la *unidad analógica* indica la proporción abstracta, internamente variable, entre cada idea y el acto constituyente de la conciencia que la piensa (y por lo tanto la existencia mental de cada esencia), la unidad dialógica y pros-lógica traducen el propio autopropiarse de la conciencia, pro-yectiva de un mundo inteligible, y el punto ideal de su desenvolvimiento, en la identidad de sí misma.

#### IV) *El acontecer de la síntesis ontológica*

Como fácilmente puede entreverse, la comprensión de la síntesis ontológica, en el tomismo, no es distinta de la autoconciencia del lugar de lo onto-lógico, el espíritu del hombre. Por consiguiente, el acontecer de esta síntesis transcurre en el mismo movimiento de autodeterminación y autoexpresión del pensamiento.

##### 1) *El esse como principio de la autoafirmación*

Hemos visto cómo el *esse* debe ad-venir a la esencia, ya que ésta no lo contiene, como un momento intrínseco suyo. (*Hoc est adveniens extra se et faciens compositionem cum illa.*) Es un acto que ocurre a la esencia, abor-

dándola, por así decirlo, desde *fuera de ella*, y de ahí la tendencia a tomar el *esse* como un accidente. (Para AVICENA, la existencia es la esencia en su estado de concreción.) Pero ni siquiera lógicamente puede tomarse este advenir de fuera como un accidente, puesto que el *esse* no es una nueva forma concretiva de la pura esencia o naturaleza inteligible, sino, dentro del acto del juicio, la *externidad* de la cópula con respecto al predicado (esencia), que ella misma deja aparecer desde sí y lo sintetiza con el sujeto. Por lo tanto, el advenir de fuera, no puede interpretarse como un mero sucederle algo a la esencia, pues en tal caso ya no sería pensable la esencia siendo con independencia de este suceso. También para cada noema, el acto de la conciencia constituyente que lo genera (noesis), le viene de fuera de sí mismo, en cuanto él sólo puede entenderse como el objeto del proyecto y exteriorización de la conciencia.

“El advenir de fuera” del ser con respecto a la esencia, hay que tomarlo dialécticamente como “el poner-se fuera de sí del acto del ser” en la expresión de sí mismo. En esta originaria externación del acto, lo “puesto” en la exposición de sí, es el propio acto de ser “en” una de sus posibles expresiones, y por consiguiente, lo propiamente puesto es una “esencia esente”. No es posible, por lo tanto, encontrar en un análisis interno de la esencia, su ser, como uno de sus caracteres, pero es posible exigirlo desde ella. Inversamente, la esencia puede hallarse virtualmente en la capacidad autoexpresiva del ser, como acto originario, y desde allí puede ser deducida como un momento de la revelación del ser.

Este originario advenir revelativo del ser, funda internamente la esencia, la establece y pone desde sí mismo, la hace ex-sistente. La mera esencia, sin el acto, no es efectiva de sí y por sí misma, no es de suyo, *non sistit ex se*. Puesta por el acto de ser y así retenida en ser, es ex-sistente. Es decir, no recibe por esto una nueva cualificación, sino el principio intrínseco de su propio dinamismo, del ejercicio de *lo que es*. La ex-sistencia de la esencia, tiene por lo tanto, un doble sentido. Pensada desde la síntesis originaria del acto y la potencia en el principio, la ex-sistencia quiere decir el sostener-se de la esencia desde el ser que la funda. Pensada, en cambio desde la síntesis constitutiva, la existencia de la esencia, es su propio sostenerse desde sí y para sí misma, en virtud de su propio acto de ser.

En definitiva, el advenir del ser, no es un suceso de la esencia, sino el acontecer del ser mismo, su originario advenir a sí mismo, manifestándose en el brillo de la forma o de la quiddidad, al modo como la conciencia progresa hacia su mismidad, mediante su propio proyecto de un mundo objetivo de representación. La acción sigue y expresa lo que se es (*operari sequitur esse*), porque ya originariamente el ser mismo es acción (*operari est esse*), aquel originario poner-se y autoafirmarse en la plenitud de sí mismo, mediante la erección de un mundo formal. El *esse* no es formal, sino más que formal; no es objetivo, sino trans-objetivo. Sin embargo, no está más allá del objeto inteligible o de la quiddidad, sino *más acá*, como su principio constituyente. El ser es para el tomismo la *perfección pura*; es decir, no aquella perfección que puede ser medida en cantidades objetivas de esencialidad (*perfectio como quantitas essentialae*), sino el *perficere* mismo y desen-

volverse de un acto expresivo en y a través de todas sus posibles medidas inteligibles. En cuanto principio de perfección de la esencia, es el vínculo de todas las determinaciones que componen la esencia y el fundamento de su gravitación hacia sí (ser en sí y para sí de la esencia: sustancia). No sólo la hace ser de suyo y desde sí (ex-sistente), sino fundamento y sujeto de sí misma (sub-sistente).

Pero este fundamento absoluto de la esencia, siendo "en ella" no es "de ella" (en sentido posesivo), como dice GILSON (*El ser y la esencia*, pág. 88). La existencia no echa jamás en la esencia raíces, lo mismo que la conciencia constituyente no reposa nunca en un pensamiento, sino en el propio acto. El acto de ser de cada esencia (ex-sistencia), en cuanto fundamento de ella, debe serle inmanente, porque justamente en él in-mora la esencia, y al mismo tiempo la trasciende, pues le viene de fuera, de la exte-ternación del ser trascendental como principio.

## 2) La Esencia como principio de diferenciación

Desde el punto de vista de la síntesis originaria, entendíamos por esencia la interna nulidad o indeterminación (*potentia* en el vocabulario escolástico), que comporta la sobre-determinación del ser, en cuanto principio de lo diverso. Esta primigenia negatividad, que anonada en el seno del acto de ser, antes de poner-se en la propia obra de sí, indica la "limitación" del ser trascendental, siempre traspasado hacia lo otro de sí, en síntesis con la pura potencia. En este sentido, más que potencia, debería llamarse "negatividad eficiente", porque en tanto niega el ser como puro acto absoluto en sí y por sí mismo, lo hace surgir de sí, lo externa y lo deja transparecer en un "determinado sentido" (La esencia como quiddidad del ser). La limitación que efectúa en el ser la esencia, no equivale a una extrínseca interferencia de su acto, sino que es más bien aquella diferencia en el seno de la primitiva identidad, que lo hace transferirse y expresarse en el mundo formal.

El movimiento de la autodeterminación, es pues conjuntamente, una obra del ser y la esencia. Si el ser es el principio absoluto y la capacidad de la autoafirmación, la esencia actúa como la intrínseca exigencia de exteriorización de un acto, que no puede hallarse a sí mismo, sino tras su expresión limitativa. Ambos, el ser y la esencia, son co-principios originarios del ente en cuanto ente. La expresión co-principios, tiene aquí, sin embargo, un sentido diferente al que usualmente suele dársele. No se trata de dos principios, que por así decirlo, obren conjuntamente, sino de algo mucho más radical y decisivo, de un mismo principiar a una, en la identidad dialéctica de sus diferencias. Co-principiar no es principiar los dos, cada uno a su modo, sino principiar sólo en la unidad de su mutuo traspaso. Ésta es a nuestro juicio la verdadera significación de una relación trascendental, en la que los dos miembros o relatos que constituyen la relación, no pueden aprehenderse aisladamente, con independencia del otro, sino en el mutuo y recíproco movimiento de su traspaso en el opuesto y referencia a lo otro de sí. La relación trascendental no se levanta sobre sus relatos, sino que

más bien estriba en aquella interferencia, en que brotan conjuntamente los miembros de la relación. Por eso, la dinámica *inter*-ferencia de la relación trascendental, sólo puede pensarse adecuadamente con un método dialéctico. Un pensamiento no especulativo la degrada de continuo, al orden óntico y la convierte en relación predicamental.

Desde el punto de vista de la síntesis constitutiva, la nulidad eficiente de la esencia, no es tan sólo limitación *en* el ser (como en la síntesis originaria), sino limitación *del* ser, y por eso determinación del ser en sí mismo. En cuanto nulidad en el ser (la esencia como indeterminación y potencialidad), lo hace transferirse y salir de sí, lo tiene en la necesaria externación de sí mismo hacia lo otro de sí. En esta externación expresiva, acontece la *autodeterminación* del ser (esencia como quiddidad o forma). La negatividad eficiente dis-tiende y con-fina a un tiempo la actuosidad del ser, ciñe y reduce su autoexpresión a un determinado contenido formal (*esse receptum in potentia essensi*) lo con-fina en una de las posibilidades del ejercicio de su perfección pura.

De aquí se sigue que la esencia sea también para el tomismo principio de la multiplicidad formal. En cuanto nulidad eficiente en el ser, no niega la originaria capacidad del acto (entonces estaríamos en la noche de la pura nada, como contraconcepto del ser), sino que se limita, con su limitación, a determinarlo, negando así otras de sus posibles expresiones, que quedan por lo tanto intrínsecamente pres-supuestas en la determinación, como igualmente posibles. Por último, la negatividad eficiente de la esencia, como expresión del ser, es el momento de la reflexión del acto sobre sí mismo, el punto en que comienza el autorreconocimiento del principio en el propio *verbum* o palabra que acaba de expresar, al modo que el pensamiento se sabe en su ser, sólo tras la interiorización de su *verbum mentis*.

La interpretación dialéctica, que aquí se está intentando, de la síntesis ontológica, está de acuerdo con las expresiones antinómicas de TOMÁS DE AQUINO. Después de afirmar repetidas veces, que el ser es el principio de toda forma, puede, sin embargo, escribir que es la forma *principium essendi*. Se trata de una inversión, que lejos de caer en la contradicción de lo impensable, guía sutilmente nuestro pensamiento a través de la interferencia de la relación trascendental. Incluso en la síntesis constitutiva, que es tan sólo un momento del desarrollo dialéctico de la originaria, los co-principios del ente, se traspasan en una misma obra y son también por eso principios *ad invicem*. Un último texto del *De ente et essentia* nos va a servir para montar el último cerco de nuestro problema. "*Sed essentia dicitur* — escribe allí Santo TOMÁS — *secundum quod in ea et per eam ens habet esse*" (ed. ya citada, cap. I, pág. 4).

Dejemos un momento al lado nuestro hábito de tomar al ente por una cosa inerte, e intentemos pensarlo desde este texto, como el transcurso y la decantación de una actividad. El *ente* es un *momento* de la autoexpresión *del ser*, y por lo tanto el ser no puede alcanzarlo, sino a través de su originario establecimiento *en* la esencia. El ser se predica propiamente del ente, del todo sustancial, y no de la forma, pe-ro, sin embargo, es ésta, el medio de la vehiculación del acto de ser (*per eam*) y el modo en que se establece (*in ea*).

Si el verdadero principio *essendi* es pues el ser, lo es tan sólo en su traspaso en y por la forma, en su conjunto co-principiar de la realidad.) “*Forma autem potest dici quo est, secundum quod est essendi principium. Ipsa autem tota substantia est ipsum quod est et ipsum esse est quo substantia denominatur ens*”. S. C. *Gentes*, II, 54 y también I, 26, núms. 240 y 241).

Naturalmente que, para Santo TOMÁS, sigue siendo el ser, acto y principio de toda forma — como expresión suya —, y muy claramente lo dice en el texto que acabamos de apuntar (“*Deinde quia ad ipsam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae cuius actus est ipsum esse*”), pero esto sólo es posible recíprocamente si en el originario principiar-se del acto, ya estaba pre-supuesta la forma en la indeterminación de la pura potencia. De lo contrario, no sería posible expresión alguna.

#### V) *Las interpretaciones de la síntesis ontológica*

Los dos niveles de la síntesis trascendental que aquí se han desarrollado, resultan imprescindibles para una adecuada comprensión del acontecer onto-lógico. Si nos quedamos en la síntesis originaria (o unidad dialéctica del acto y la potencia en el principio), el pensamiento se hunde en el vacío de la sobredeterminación de un acto, que nunca está en su obra, en la nada de un pensamiento que todavía no ha comenzado a pensar. Si nos aferramos, por el contrario, sólo a la síntesis constitutiva (existencia y esencia), sin atender al primer nivel de la originación, el pensamiento no podría comprender el traspaso del co-principiar y su intrínseca inter-ferencia y acabará necesariamente por liquidar la relación trascendental al reducirla a una relación entre cosas (*distinctio inter rem et rem*), que es así absolutamente inexplicable.

Ésta es la causa de la rápida volatilización de la relación trascendental en el tomismo y su degradación en una composición física u óptica, y no ontológica. En TOMÁS DE AQUINO se había ensayado con una profundidad abismática, un tipo especulativo y dialéctico de pensamiento, que quedó en sus primeros tanteos. Fuera de su genial concepción del *esse* como actualidad de toda forma y de la textura dialéctica de este acontecer autoexpresivo, sólo quedaba una dicotomía y antinomia entre la existencia y la esencia que no podía ser trascendida en la unidad de su dinámica inter-ferencia. La distinción real, entendida como entre cosa y cosa o entre elementos constitutivos, era el resultado de la sustantivación óptica de dos co-principios constituyentes, una vez que se había perdido la clave para su comprensión dialéctica. Las críticas de SUÁREZ a la distinción real, así entendida, tienen la consecuencia de un sano sentido lógico, que no se quiere perder en la contradicción, porque no tiene el método de la resolución dialéctica de la antinomia. Pero, como ya es bien conocido, estas críticas no alcanzan en absoluto la originaria síntesis trascendental.

En tal caso, la distinción lógica, ya que no ontológica, entre existencia y esencia se refugia, siguiendo a AVICENA, en una mera distinción entre si-

tuaciones de la esencia. De un lado está la esencia, en abstracto, como puro contenido inteligible, con aptitudinalidad para existir; de la otra, la esencia en concreto *sumpta*. La pérdida de la relación trascendental y por lo tanto del sentido transitivo y reflexivo del acto de ser, acontece simultáneamente con una reducción del pensamiento a pura representación intelectual, sin tener en cuenta el polo activo y proyectivo de la autoafirmación en ser de la conciencia. FABRO ha caracterizado todo este proceso como el tránsito del *acto de ser al hecho de ser*. La esencia señala el orden de lo puramente posible, mientras que el existir es el estado fáctico de la posición absoluta de la esencia, dentro de un contexto experimental. Todavía en LEIBNIZ la construcción de lo real desde lo posible, desde la pretensión de ser de toda esencia, tiene, en última instancia, un sentido pregnante del existir. Más tarde en KANT, se reducirá definitivamente la realidad a la concordancia con las condiciones materiales de la experiencia. Hasta el mismo HEIDEGGER, a pesar de su activo redescubrimiento de la diferencia ontológica, llega a una concepción semejante. La "existencia — escribe en la *Carta sobre el Humanismo* — mienta por el contrario, *actualitas*, realidad, a diferencia de la mera posibilidad como idea "Existencia resulta el nombre para la realización de lo que, apareciendo en su idea, es" (*Brief über den Humanism*, p. 70). Y en otro momento, en *Vorträge und Aufsätze*, refiriéndose al sentido latino de *actus* escribe: "Lo efectivo (lo real), es ahora lo conseguido. La consecución resulta alegada por medio de una cosa que la precede, por medio de una causa. Lo efectivo (lo real), aparece ahora a la luz de la causalidad de la *causa efficiens*. Incluso Dios resulta representado en la teología, no en la fe, como *causa prima*, como la causa primera" (pp. 49-50 y Holzwege, p. 324).

#### VI) *El tránsito desde la síntesis ontológica al Absoluto*

Nuestras reflexiones pretenden mostrar, finalmente, que la creación ni siquiera en la teología, está pensada definitivamente a la luz de la *causa efficiens*, como quiere HEIDEGGER, entendida como la capacidad omnipotente para lo efectivo, propia del ente del Fundamento.

Hasta ahora nuestra consideración se ha movido exclusivamente en el plano de la unidad trascendental de lo múltiple, del *esse* como acto de toda forma, tal como aparecía en la autoafirmación del espíritu. Y es precisamente desde aquí, desde esta unidad dialéctica de la diferencia, desde donde arranca, para Santo TOMÁS DE AQUINO, tanto la posibilidad como la prueba de Dios.

La posibilidad, porque como ya hemos apuntado antes (pág. 10) en el mismo transcurso o autotrascendencia del pensamiento, encuentra el espíritu su exigencia del Absoluto. La categoría de la finitud no es adecuada en modo alguno para la caracterización del acontecer de la síntesis ontológica. En la experiencia metafísica del principio, el pensamiento se encuentra a sí mismo como una sobredeterminación, vacía de toda forma, pero conjuntamente, como una capacidad ilimitada de devenir todo el universo. Consiste ciertamente en la finitud de un acto, que está traspasado a la potencia pura,

pero desde allí arranca su autotranscendencia, como un encaminamiento hacia la intimidad de sí mismo. Es el hombre, por lo tanto, una finitud en marcha, un ser trans-finito, que en su acontecer onto-lógico, sólo puede entenderse como exigencia del Infinito. Más aún, la misma síntesis ontológica, en cierta medida, ya encierra un *absoluto*, en cuanto totaliza en su transcurso, las condiciones necesarias para su subsistencia reflexiva. Se trata, por supuesto, de un "absoluto relativo", es decir, de la unidad que subsiste *en y por la diferencia*, pero, en definitiva, que puede totalizarse y revertir sobre sí misma, *tras* su diferencia.

El acceso a Dios está por lo tanto intrínsecamente dado con la misma dinámica del espíritu trans-finito. Ahora bien, este acceso, estructuralmente exigido, debe probarse desde la misma constitución de la síntesis ontológica. Para TOMÁS DE AQUINO, la unidad dialéctica de la diferencia en el principiar (síntesis originaria de ser y potencia) no puede explicarse desde sí misma; esto es, el mutuo traspaso del acto y la potencia no está posibilitado desde ninguno de los dos miembros de la relación trascendental originaria. Es un *factum*, el *factum* constitutivo de la conciencia, que no tiene en sí una razón suficiente de su ser. La síntesis de la sobredeterminación del acto y de la indeterminación de su potencia o nulidad intrínseca, se reconoce como la condición del principiar de lo múltiple, pero no está lógicamente exigida desde ninguno de los dos miembros de la inter-ferencia. El traspaso del acto y la potencia, no está ni en el concepto mismo de acto como perfección ni en el de potencia como "quasi nada" (*prope nihil*). La unidad originaria de la diferencia, exige, por tanto, una Unidad previa a la diferencia. Éste es el sentido del célebre argumento tomista: *Quae secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquid unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa*. O como dice en este pasaje, refiriéndose al *ens qua ens*: *Ergo oportet quòd omnis talis res cuius esse est aliu quam natura sua, habeat esse ab alio* (*De ente et essentia*, cap. IV, pág. 35).

En otras palabras: un acto, como el trascendental, que es *por modo de fuera de sí*, tiene la razón suficiente de su ser, en el *fuera* de un Acto absoluto. Ahora bien, este absoluto Principio, no puede entenderse de nuevo como un *acto enfuera de sí*, pues en tal caso la exigencia de su fundamentación nos arrojaría en un proceso *ad infinitum*, que es la negación misma de la autofundamentación para el tomismo. El "fuera" del Acto absoluto, no puede interpretarse de nuevo como externación necesaria de su acto, porque estaríamos otra vez en un fundamento in-fundamentado. He aquí el misterio metafísico al que remite necesariamente la trans-finitud del hombre. La exigencia de fundamentación nos fuerza a reconocer un Acto, cuyo fuera de sí, como Unidad absoluta de toda multiplicidad, no sea externación auto-expresiva ni autodesenvolvimiento dialéctico. De lo contrario, no tenemos fundamentación absoluta. Para este "fuera" del Ser de Dios, ya no valen por lo tanto, nuestros conceptos de deducción metafísica ni emanación dialéctica. La fe habla de creación, como una participación misteriosa del Ser absoluto en cuanto tal. La teodicea tomista acaba en definitiva con el mismo reconocimiento: "*Nulla igitur res — escribe Santo TOMÁS — cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius,*

*scilicet ipsius Esse*" (S. *CGentes*, I, 22, núm. 210). Con esta exigencia de participación y comunidad de vida con el Ser absoluto, estamos muy lejos del modo en que HEIDEGGER se imagina, en el tomismo, la causalidad eficiente del ente del fundamento. La realidad no es lo producido y el resultado de la operación de Dios — tal como se puede encontrar en la Teodicea de LEIBNIZ —, sino la irradiación, desde la nada y a través de la nada, del Ser del Fundamento. El ser de la diferencia, no es más que el momento de participación del Acto absoluto, en que se funda la dependencia de la creaturidad. Por lo tanto el ser del ente en cuanto ente, es el punto de la irradiación del Absoluto, en el preciso instante de darse a participar, misteriosa y libremente, en la multiplicidad de las formas reales. La metáfora de la luz, tan querida al pensamiento de TOMÁS DE AQUINO, nos suministra la intuición en que se refugia la inteligencia, cuando naufraga su propio concepto. El misterio de un Fundamento Absoluto, que en su fuera de sí, no abandona su inmoración en la intimidad de su vida, se anuncia en la luz, que se dispensa en esplendor y llama, haciendo traslúcido el aire, desde el mismo foco luminoso. La criatura se incorpora esta luz, sin poder apropiársela definitivamente, porque no echa nunca en ella sus raíces. ("*Quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione solis*". S. Th, I, qu 104, art 3, "*Esse per se consequitur creaturae, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aereo, supposito influxu solis*". *Vide etiam De Potentia*, qu 5, art 3). De ahí que el movimiento más propio de la creaturidad, especialmente de aquella singular criatura que ha sido elegida, como lugar de la síntesis ontológica, para dispensar la economía de la Luz, sea la humilde disposición de la acción de gracias. Sólo así revierte la Luz desde el mundo, y por el hombre, a su originario y absoluto Fundamento.