

## PRIMO CADIT ENS

RAFAEL TOMAS CALDERA

La asimilación de una doctrina filosófica, así como el juicio acerca de su validez, requiere en todo caso replantearse sus tesis principales y, juntamente con ellas, los supuestos que les otorgan su pleno sentido. Esto es, requiere repensar sus fundamentos. Aún más, si el paso del tiempo ha traído consigo cambios de perspectiva en el enfoque de los problemas o, incluso, el cambio mismo de los problemas.

Ambas razones se cumplen a la hora de estudiar la doctrina de Tomás de Aquino sobre la relación primaria entre el ser y el entendimiento. Tenemos allí un punto fundamental y sobre el cual gravita ineludiblemente el ciclo de la modernidad con su énfasis en el problema del conocimiento. De tal modo que, embebidos en este ambiente, podemos no entender la tesis del maestro medieval, al no poder hacernos cargo de su alcance, validez y fecundidad.

Santo Tomás, en efecto, afirma de modo reiterado que el ser es el primero que capta el entendimiento: *primo in intellectu cadit ens*. El ser sería por tanto el comienzo del pensar y, correlativamente, el pensar estaría esencialmente referido al ser.

Ahora bien, la mayor parte de los intérpretes que sostienen la validez de esta afirmación del Aquinate la toman *en sentido analítico*. Esto es, Santo Tomás estaría afirmando solamente que al descomponer cualquier otro concepto, siempre se encontrará en el fondo, como punto último alcanzable por el análisis, irreductible a ningún elemento anterior, la noción de ser. O, si se prefiere, la noción de ente: "lo que es". La de ente resultaría entonces la noción más general que, de algún modo, abarcaría a toda otra que pueda formar la inteligencia. Sería por ello también la *primera*. En el lenguaje de los lógicos, la de mayor extensión.

Sin embargo, reducida la prioridad del *ens* a lo analítico, parece difícil evitar la identificación entre el modo de considerar la noción de

ser en lógica y el modo de considerar el ser en la filosofía primera. A la máxima extensión corresponde, quiérase o no, la mínima comprensión, el menor número de notas definitorias. Luego, la noción de ser resulta casi vacía, de tal manera que, incluso cuando se tiene la precaución de insistir en que no se trata de un *género* supremo sino de una noción trascendental, con unidad de analogía, lo cierto es que se la aplica por igual a todo ser real o posible.

No parecería eso lo que estaba afirmando Santo Tomás, para quien la captación del *ens* es el principio del pensamiento y para quien confundir lógica y metafísica sería trasponer indebidamente a lo real las condiciones del pensamiento humano.

Ahora bien, el redescubrimiento de la doctrina tomasiana del *esse*; mejor, del significado e importancia del *esse* o acto de ser en el conjunto del pensamiento de Santo Tomás, ha permitido recobrar el sentido existencial de esta filosofía. Ello a su vez nos ha colocado en mejor posición para entender la tesis acerca del comienzo del pensamiento. Porque, en definitiva, el *ens* captado es —dirá Santo Tomás— un *habens esse*. Más aún, el nombre mismo de «ens» deriva del acto de ser: *ens dicitur ab actu essendi*.

Se trata entonces y antes que nada de volver a leer los textos pertinentes, sopesando en su tenor exacto su contenido existencial, no meramente analítico. Se trata, sobre todo, de repensar la cuestión misma para intentar alcanzar ese punto en la comprensión en el cual se recobra el sentido de una doctrina y, a la vez, se puede trascender su expresión histórica concreta.

## I

La afirmación de la primacía noética del *ens* —*primo in intellectu cadit ens*— que, según Joseph Rassam, es principio y epítome de la doctrina metafísica de Santo Tomás<sup>1</sup>, puede atestigüarse bien con textos de las obras que jalonan las etapas principales de su carrera. El

---

<sup>1</sup> Joseph RASSAM, *La métaphysique de Saint Thomas*, Paris, P.U.F., 1968, p. 1: *Primo in intellectu cadit ens* (C.M., I,2). "L'être est le premier connu (S.T. I, q.5, a.2). Cette simple affirmation contient toute la métaphysique de saint Thomas, depuis l'analyse de la réalité concrète jusqu'aux preuves de l'existence de Dieu. Pour exposer cette métaphysique, il suffirait d'expliquer pourquoi l'être est l'objet formel de l'intellect et comment tout ce que l'intellect conçoit se réfère à cette saisie première de l'être (C.M., IV, 6)".

examen de tales textos y su cotejo ha de ser el primer paso en la indagación del sentido de la doctrina.

Ya en el prólogo del conocido opúsculo *De ente et essentia*<sup>2</sup> puede leerse:

"ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in primo libro sue *Metaphysice*"<sup>3</sup>.

En este pasaje, sin embargo, junto a *ens* se nos habla también de *essentia* —es el tema mismo del tratado— como de aquellas cosas que el intelecto concibe en primer término, lo que no será ordinariamente el caso en los textos posteriores, que se limitan a decir *ens*. Por otra parte, se señala como fuente inmediata de esta doctrina, que Tomás ha hecho suya, al libro primero de la *Metafísica* de Avicena<sup>4</sup>.

De la misma época, de su primer magisterio parisino, data el *Escrito sobre las Sentencias*<sup>5</sup>, su primera obra mayor. Tratando allí de

<sup>2</sup> *Le "De Ente et Essentia" de S. Thomas d'Aquin*. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Etudes historiques par M.D. ROLAND-GOSSELIN O.P. París, Vrin, 1948.

<sup>3</sup> "Pues ente y esencia son las primeras cosas concebidas por el intelecto, como dice Avicena en el primer libro de su *Metafísica*".

<sup>4</sup> El texto de Avicena, según se puede leer en: Etienne GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, París, Vrin, reprise 1981, pp. 148-149, nota 2, dice como sigue:

"Dicemus igitur quod ens et res et necesse talia sunt quae statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se... Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum etc. Et ideo nullo modo potest manifestari aliquod horum probatione quae non sit circularis, vel per aliquid quod sit notius illis. Unde quisque voluerit discutere de illis incidet in volucrum, sicut ille qui dixit quod certitudo essentis est ex hoc quod vel est agens vel patiens, quamvis haec divisio sit essentis; sed tamen ens notius est quam agens vel patiens. Omnes enim homines imaginantur certitudinem entis, sed ignorant an debeat esse agens vel patiens, quod et mihi quoque usque nunc non patuit nisi argumentatione tantum. Qualis est ergo iste qui id quod est manifestum laborat facere notum per proprietatem quam adhuc opus est probari ut constet esse illius". *Metaph.*, Tract. I, cap. 6, f. 72 rv.

Como vemos, Avicena habla aquí de *ens et res* y, viceversa, de *res et ens*, sin otorgar la primacía al *ens*. Veremos en cambio que Santo Tomás otorga cada vez más claramente la prioridad al *ens*.

<sup>5</sup> *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, París, Lethielleux, tomos I y II, edición al cuidado del R.O. Mandonnet O.P., 1929;

los nombres divinos, se pregunta si el nombre "El que es" es el primero entre ellos<sup>6</sup>. Un pasaje de la respuesta atañe a nuestra cuestión:

"Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quod nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte<sup>7</sup>, sicut in principio; ex quo etiam habet quandam decentiam ut sit propriissimum divinum nomen"<sup>8</sup>

El de *ens*, 'ser', resulta muy apropiado como nombre de Dios porque de algún modo, aunque "unida e indistintamente" en él se contiene todo como en su principio. Y ello por ser lo primero que cae en la "imaginación" y sin lo cual ninguna otra cosa puede ser apprehendida. E igual ocurre con los primeros axiomas o dignidades, en particular con el principio de no contradicción, que son lo primero a lo cual asiente —"*cadit in credulitate*"— el entendimiento y son, por ello, regla formal de todo juicio.

Al tratar, más adelante en la misma obra, sobre la verdad, y examinando si acaso ésta se identifica con la esencia de la cosa, se lee en la respuesta a una de las objeciones<sup>9</sup> lo siguiente:

"ens est prima intentio intellectus; unde enti non potest aliquid opponi per modum contrarietatis vel privationis, sed solum per modum negationis: quia sicut ipsum non fundatur in aliquo, ita nec oppositum suum; opposita enim sunt circa idem. Sed unum, verum et bonum, secundum proprias intentiones, fundantur supra intentionem entis, et ideo possunt habere oppositionem

---

tomo III, 1933 y tomo IV, 1947, edición al cuidado del R.P. María Fabianus Moos O.P.

<sup>6</sup> *In I Sent.*, d. 8, q.1, a.3, *in c.*

<sup>7</sup> Sigo la lección de Parma; Mandonnet trae "distincte".

<sup>8</sup> "Lo primero que cae en la imaginación del intelecto es (el) ente, sin lo cual nada puede ser apprehendido por el intelecto; como lo primero que cae en la credulidad del intelecto son las dignidades, y principalmente ésta, que las contradictorias no son verdaderas simultáneamente; de ahí que todas las otras cosas se incluyen de alguna manera en (el) ente, unida e indistintamente, como en el principio; por lo cual tiene también cierta conveniencia para ser un nombre divino apropiadísimo".

<sup>9</sup> *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a.1, *in ad ult.*

contrarietatis vel privationis fundatam super ens, sicut et ipsa super ens fundantur"<sup>10</sup>.

Siendo la de *ens* la primera noción —*intentio*— del entendimiento, no tiene ningún opuesto a modo de contrario o de privación, sino sólo por modo de negación simple. La oposición de contrarios requiere un mismo sujeto o género, que haga de substrato. Lo mismo ocurre con las privaciones, que son siempre privación de algo del ser. *Ens*, en cambio, es una posición absoluta y primera. Además, sirve de fundamento a las otras nociones trascendentales, de las cuales se mencionan en este texto lo uno, lo verdadero y lo bueno.

En la primera cuestión disputada *De veritate*<sup>11</sup>, donde se nos presenta, en el primer artículo, un esquema de deducción de las nociones trascendentales, leemos:

"Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio *Metaphysicae* suae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens"<sup>12</sup>.

Encontramos aquí, de nuevo, la referencia a la *Metafísica* de Avicena, al reiterar la doctrina: que *ens* es lo primero concebido *quasi notissimum*. Se hace explícito además que, por ser la primera noción, es también el último punto en el proceso analítico, resolutorio, aquello en lo cual el entendimiento *omnes conceptiones resolvit*. Pero, a pesar de la referencia a Avicena, se ha limitado a decir *ens*, precisamente porque va a determinar un cierto orden de prelación en las nociones trascendentales. *Res*, que refiere a la esencia, vendrá enseñuida, que-

---

<sup>10</sup> "(El) ente es la primera intención del intelecto; de ahí que a(l) ente no pueda oponerse nada por modo de contrariedad o de privación, sino sólo por modo de negación: porque así como él mismo no se funda en ninguno, así tampoco su opuesto; las cosas opuestas son acerca de lo mismo. Pero (lo) uno, (lo) verdadero y (lo) bueno, según sus intenciones propias, se fundan en la intención de ente, y así pueden tener oposición de contrariedad o de privación fundada en (el) ente, como ellos mismos se fundan en (el) ente".

<sup>11</sup> *De Veritate*, I, 1, in c.. Cito por la edición de R. SPIAZZI O.P., *Quaestiones Disputatae*, en dos vols., Turín-Roma, Marietti, 1964.

<sup>12</sup> "Aquello que el intelecto concibe de primero y como lo más manifiesto, y en lo cual resuelve todas las concepciones, es (el) ente, como dice Avicena en el principio de su *Metafísica*. Por ello es necesario que todas las otras concepciones del intelecto se tomen por adición a(l) ente".

dando *ens* como lo absolutamente primero y como aquello a partir de lo cual se forman las otras nociones.

Cómo ha de entenderse ese "*ex additione ad ens*", según la cual se forma toda otra noción, no es cosa fácil de determinar, ni sería el lugar para ello. Por lo pronto, ello significa que *ens* es el objeto propio del entendimiento, o que éste concibe todo a modo de *ens*. Así, en el libro segundo de la *Summa contra Gentiles*, capítulo ochenta y tres, leemos al respecto:

"Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur, cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam *ens*. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit *ens*, et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut *non esse simul affirmare et negare*, et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus tam sensibilia communia quam sensibilia per accidens"<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> *Summa contra Gentiles*, edición bilingüe en dos vols., de La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, nn. 94 y 102, Madrid, 1967 y 1968 (Esta edición reproduce el texto de la Leonina). "Puesto que la naturaleza se ordena siempre a una sola cosa, conviene que por naturaleza haya un solo objeto de cada potencia: como el color de la vista y el sonido del oído. Siendo el intelecto una facultad, le corresponde un objeto natural del cual tiene conocimiento por sí mismo y de modo natural. Este ha de ser aquello bajo lo cual se comprende todo lo que es conocido por el intelecto, como bajo el color se comprenden todos los colores, que son visibles de por sí. Lo cual no es otra cosa que el ser (*ens*). De modo natural nuestro intelecto conoce el ser (*ens*), y todo aquello que de por sí es del ser (*entis*) en cuanto tal; conocimiento en el cual se fundamenta la noticia de los primeros principios, tales como *no se puede afirmar y negar simultáneamente* y otros semejantes. Pues sólo estos principios conoce nuestro intelecto de modo natural, y por medio de ellos conoce las conclusiones: como la vista conoce por medio del color tanto los sensibles comunes como los sensibles *per accidens*".

Por eso, como dirá posteriormente en el mismo libro de la *Contra Gentiles*, capítulo noventa y ocho: "todo lo que puede ser, puede ser entendido"<sup>14</sup>.

En el *Comentario a los Libros Metafísicos*<sup>15</sup> de Aristóteles, que data de su segundo magisterio parisino, encontramos la misma doctrina, poniéndose de relieve sin embargo el modo de la operación del entendimiento:

"magis universalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo"<sup>16</sup>.

"sciendum est quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependit ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividit. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo"<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> II *Contra Gentiles*, 98: "Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile; quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles; quicquid enim esse potest, intelligi potest".

<sup>15</sup> *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. R. Spiazzi O.P., Turín-Roma, Marietti, 2ª ed. 1971.

<sup>16</sup> *In I Metaphys.*, I. II, n. 46: "las cosas más universales según la simple aprehensión son las conocidas de primero, pues primero en el intelecto cae (el) ente, como dice Avicenna, y animal cae en el intelecto primero que hombre".

<sup>17</sup> *In IV Metaphys.*, I. VI, n. 605: "Debe saberse que hay una doble operación del intelecto: una por la cual conoce lo que es, la cual es llamada inteligencia de los indivisibles; otra por la que compone y divide; hay en ambas algo primero: en la primera operación hay algo primero, que cae en la concepción del intelecto, a saber, esto que digo 'ente'; ni por esta operación puede la mente concebir algo, si no entiende (el) ente. Y porque este principio, que es imposible ser y no ser a la

El contexto difiere en cada caso. El primer pasaje ocurre en el comentario al libro primero, donde se está tratando de la noción misma de sabiduría, y el planteamiento bajo consideración es si acaso ese saber más general, propio de la sabiduría, que a todo se extiende, no es lo más difícil de adquirir por el hombre, precisamente por ser el saber más remoto o lejano de los sentidos, en los cuales toma su origen el conocimiento humano. Santo Tomás está de acuerdo con el planteamiento; pero suscita la *dubitatio* de que tal doctrina parece contradecir lo visto en la *Física*, donde se dejó establecido que lo más universal nos es más conocido y en primer lugar, precisamente porque en la génesis del conocimiento —como en toda generación— se pasa de lo imperfecto a lo perfecto.

Para responder, distingue entonces entre la primera aprehensión del entendimiento, en la cual se capta *ens*, la noción más general de todas; y el laborioso proceso de la investigación de las causas y principios de lo existente, en particular la investigación de las primeras causas y los primeros principios, cúspide del conocimiento humano. En otros términos, y es lo que nos concierne en este momento, afirma que la captación de *ens* de la cual ha hablado como "primera", es una aprehensión simple —*simplex apprehensio*—, todavía no una proposición articulada.

Es eso, por otra parte, lo que hallamos, más desarrollado, en el segundo de los textos, que pertenece al comentario del libro cuarto y concierne al principio de no contradicción, cuya primacía en el conocimiento se trata de mostrar. Al desplegar su argumentación, Santo Tomás hablará de una *duplex operatio intellectus*, de una doble operación o actividad del entendimiento: una, por la cual conoce lo que es (*quod quid est*), que recibe el nombre de "inteligencia de los indivisibles" (*indivisibilium intelligentia*) o también, como en el texto precedente, *simple apprehensio*; otra, por la cual "compone y divide",

---

vez, depende de la intelección de ente, como este principio, que cualquier todo es mayor que su parte, de la intelección de todo y de parte: por eso también este principio es naturalmente primero en la segunda operación del intelecto, a saber la del que compone y divide. Ni puede entenderse algo según esta operación del intelecto, a menos de haber entendido este principio. Así como el todo y las partes no se entienden si no se ha entendido (el) ente, así tampoco este principio de que todo todo es mayor que su parte, a menos de haber entendido el antedicho principio firmísimo".



que suele llamar "intelecto componente y dividiente" (*componens et dividens*) o, en otros casos, *juicio*<sup>18</sup>.

Ahora bien, hay algo primero —afirma— en cada una de estas operaciones, un punto de partida o principio: lo que llama "*ens*", en el caso de la inteligencia de los indivisibles; el axioma "es imposible ser y no ser al mismo tiempo" para el intelecto que compone y divide. Pero, la composición y división es posterior a la aprehensión simple, que la precede como su condición de posibilidad. Luego lo primero en el orden de la aprehensión simple será lo absolutamente primero en el conocimiento y aquello sin lo cual no puede la mente concebir nada más. Y esto es lo que se llama *ens*.

La tesis es constante y —como vemos— se halla bien atestiguada<sup>19</sup>: *ens* es lo primero que el entendimiento concibe. El vocabulario, por otra parte, sin ser rígido, presenta también pocas variaciones: se habla siempre de *ens*, al cual en una ocasión se añadió *essentia*; puede emplear *cadit*, por estar refiriéndose al orden en la captación (así, "cae" o "viene" en tal lugar) o usar *apprehendit* o *concipit*, que denotan más bien la acción del entendimiento, connotando el primero el momento trascendente del conocimiento y el segundo su momento immanente; alguna vez dice *intentio* ("*prima intentio intellectus*"), palabra que —como es sabido— equivale a concepto o noción en el vocabulario de la Escuela, cuando se aplica al conocimiento, y designa por lo tanto el producto de la acción de entender.

Hay, sin embargo, un texto de la primera parte de la *Summa theologica* que requiere especial atención, por contener —a mi juicio— un aporte de singular importancia para la comprensión de esta doctrina. El texto se encuentra en la cuestión quinta, donde Santo Tomás trata del bien en general (*de bono in communi*). Al preguntarse allí, en el artículo segundo, si el bien es, en su razón, anterior al ser *-utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens-*, responde:

<sup>18</sup> No debe, sin embargo, reducirse la noción de juicio a la simple composición y división de conceptos, como ha sido frecuente en los tratadistas, influidos quizá por una visión predominantemente lógica de las operaciones de la inteligencia. Al respecto puede verse mi trabajo sobre *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*, París, Vrin, 1980, pp. 49-54. Por lo demás, nuestro autor no se ciñe a una sola manera de designar estas operaciones, como hemos visto aquí, y aún podríamos añadir el texto del *Escrito sobre las Sentencias* citado más arriba, donde se habla de "imaginación" y de "credulidad" del entendimiento, que corresponderían respectivamente a las dos operaciones que ahora consideramos.

<sup>19</sup> Podrían citarse aún: *De Ver.*, 21, 4, c; *De Pot.*, 9, 7, ad 15m; *In IV Metaphys.*, III, n. 566; *S. Th.*, I, 11, 2, 4m; I-II, 55, 4, 1m; I-II, 94, 2, c.

"ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem: illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in *IX Metaphys.* Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum"<sup>20</sup>.

¿Qué se plantea en este texto? Santo Tomás analiza en esa cuestión el *bonum* y se pregunta, en el artículo segundo, si en el orden de las nociones trascendentales la de bien es anterior o posterior a la de ente. Hay, implicada allí, una disyuntiva importante para la metafísica: ¿es el bien la noción fundamental, a la cual se reduce toda otra y, por lo tanto, conforme a la cual ha de disponerse todo el conocimiento de la realidad? ¿O, por lo contrario, es la de ente la primera noción, debiendo tratarse al mismo bien como algo del ente?

Para dilucidar la cuestión, se parte de la base de que hay que determinar cuál es el orden en la aprehensión del entendimiento porque tal será el orden de las nociones mismas, puesto que una noción (*ratio*) es lo que el intelecto concibe de la cosa (*id quod concipit intellectus de re*) y que, en el caso de los trascendentales al menos, hay una cierta implicación de unas nociones en otras. Ahora bien, *ens* es lo primero que aprehende el intelecto; por tanto, la noción de ente ha de ser anterior a la de bien que, como toda otra noción, se fundamenta en ella.

Lo propio de este pasaje, sin embargo, es que —a diferencia de los anteriores— encontramos aquí la articulación de un razonamiento para certificarnos de la primacía noética del *ens*. Dice, en efecto, que *ens* es lo primero concebido *porque (quia)* algo es cognoscible en cuanto está

---

<sup>20</sup> "Según razón, el ser (*ens*) es anterior al bien (*bonum*). Lo que el nombre significa es lo que el intelecto concibe de la cosa, y lo significa por la palabra; es pues primero según razón aquello que cae primero en la concepción del intelecto. Mas, primero en la concepción del intelecto cae el ser (*ens*), porque algo es cognoscible en cuanto está en acto, como se dice en el *Libro IX de los Metafisicos*. Por ello el ser (*ens*) es el objeto propio del intelecto; y así es lo primero inteligible, como el sonido es lo primero audible. Así pues, según razón el ser (*ens*) es anterior al bien (*bonum*)".

## PRIMO CADIT ENS

en acto. Y la referencia esta vez no es al primer libro de la *Metafísica* de Avicena, sino al noveno de los *Libros Metafísicos* de Aristóteles.

Al desglosar el párrafo, se tienen las siguientes cuatro proposiciones:

- (I) Primo autem in conceptione intellectus cadit ens:
- (II) quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu (ut dicitur in *IX Metaphys.*)
- (III) Unde ens est proprium obiectum intellectus:
- (IV) Et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile.

El autor nos presenta dos afirmaciones principales: (I) el *ens* es lo primero que cae en la concepción del intelecto; y (III) de ahí que el *ens* sea el objeto propio del intelecto. Entre estas dos afirmaciones, hallamos expresada la razón de la prioridad noética del *ens*: (II) porque algo es cognoscible en cuanto está en acto. Tenemos entonces articulado aquí el tránsito de un *dato* (I), mediante su *razón* (II), a una *afirmación esencial* (III), a la cual sigue ahora una *consecuencia necesaria*: (IV) y así *ens* es lo primero inteligible.

No se trata pues de un mero hecho, por demás difícil de verificar: se trata de algo necesario. Se ha determinado, en realidad, la esencia del entender y, con ello, la esencia del intelecto: el *intellectus* es lo que aprehende el *ens*; entender es captar el ser.

Se revela ahora, con toda fuerza, la importancia de esta doctrina, que resulta lugar privilegiado para aplicar el esfuerzo del análisis. Ello nos ha de permitir, simultáneamente, entrar en la metafísica de Santo Tomás y trascender su expresión histórica concreta, ya que no su contenido esencial. Puede cumplirse de esa manera una verdadera apropiación de lo recibido, haciendo de la tradición no un obstáculo para la vitalidad presente, sino una de sus fuentes más puras.

Para llevar a cabo ese análisis, podemos tomar como etapas principales las mismas que ha señalado ese último texto y que se articulan como momentos de una única doctrina. Sin embargo, la reflexión va a confrontar aquí una dificultad en cierto modo insuperable, en la medida en que se trata del principio mismo del pensar. De hecho, el texto citado es ya una articulación, un análisis, de la experiencia; pero la experiencia se da como un todo que, en su propio plano, no está compuesto de elementos *anteriores* a él. Por eso, cuando se trata de conducir la reflexión hasta ese principio que hace

posible todo el resto, difícilmente se podrá evitar una cierta reiteración en el desarrollo.

## II

1. *Ens* es lo primero que concibe el intelecto. Al abordar el análisis del texto para penetrar en el sentido de la doctrina, encontramos de inmediato una dificultad: ¿qué significa aquí 'primero'? A la cual ha de añadirse enseguida la pregunta por el significado de «ens», cuya misma traducción al castellano ya plantea problemas: ¿deberá decirse "ser" o "ente"? ¿O —quizá mejor— traducirlo por una frase: "lo que es"? Sea como fuere, y tendremos que ocuparnos de ello posteriormente, importa ante todo determinar el significado de 'primero', también para poder controlar luego lo que se dirá sobre el significado de «ens».

Por lo pronto, si casi nadie pondría en duda que el entendimiento conciba de alguna manera lo que «ens» significa, pocos —si acaso alguno— se hallarán dispuestos a admitir que se trate precisamente de lo primero en ser concebido, esto es, de nuestra primera noción. Se alegrará incluso, revocando en duda la afirmación, que no toda lengua tiene un término para designar "ser"<sup>21</sup>, menos aún "*ens*", cuya traducción misma, como hemos visto, no resulta fácil.

Pero, de ser verdadera la tesis ¿cómo podría caber duda al respecto? Se está hablando del inicio del pensamiento, no en una persona determinada o en un grupo de personas vinculadas entre sí por la pertenencia a una cultura común, sino en todo hombre, de cualquier época. ¿No tendría que ser entonces una proposición evidente, evidente por sí misma y para todos? Esto es, enunciada la tesis, todos deberían poder reconocer en ella de inmediato la formulación de su propia experiencia. Lo cual no parece ser el caso.

Para resolver la dificultad, algunos se han preguntado si no se trata acaso de una prioridad *analítica* más que de una prioridad *temporal*<sup>22</sup>. Esto es, si *ens* es, en esta doctrina, no el primer conocimiento inte-

---

<sup>21</sup> Ver Jacques MARITAIN, *Court traité de l'existence et l'existent*, París, Paul Hartmann, 2ª ed. 1964, p. 47, nota 1. Hay traducción castellana: *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente* Buenos Aires, Club de Lectores, reimpresión de 1982, pp. 36-37, nota 15.

<sup>22</sup> Así Joseph BOBIK, *Aquinas on Being and Essence*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1965, pp. 3-4.

lectual efectivamente adquirido por todo ser humano sino (solamente) la noción básica, implícita en toda otra noción y, por ello, el último punto alcanzable en el proceso resolutorio, analítico, de la razón.

No resulta difícil afirmar la prioridad analítica. Podemos de alguna manera reducir toda otra noción a la de *ser*, que aparece entonces como el concepto más general de todos. Etienne Gilson, quizás en lo último que escribiera sobre el tema, comentando en forma breve el texto citado del prólogo del *De ente et essentia*, escoge esa interpretación: "Esto no quiere decir que, en el tiempo, esas dos nociones [*ens et essentia*] sean formadas explícitamente antes que todas las demás, sino que se revelan en el análisis como presupuestas por todas las demás, no presuponiendo ellas mismas ninguna otra"<sup>23</sup>. Y, como hemos visto, el propio Santo Tomás afirma esta prioridad analítica en la primera cuestión *De Veritate*: *ens* es aquello "en lo cual [el intelecto] resuelve todas sus concepciones".

Por otra parte, una prioridad temporal debería poder ser comprobada empíricamente. Pero ¿cómo determinarla por observación, si se trata del inicio del pensamiento? Para poder observar lo que ocurre — por ejemplo, en el niño— cuando se comienza a pensar, hay que tener ya en claro lo que significa tal comienzo. En otras palabras, se requiere tener una comprensión del pensamiento lo suficientemente refinada como para no recubrir con ese término, sin hacer distinción entre ellos, toda una pluralidad de procesos mentales de cualidad diversa. Y ¿cómo establecer ese significado sin referimos a esta misma tesis?

Además, no parece tratarse de una experiencia sino de aquello que, en cierta manera, hace posible la experiencia misma y que, en todo caso, se requiere para poder comprenderla. Su análisis y —digamos— su comprobación sólo podrían hacerse en el ámbito de comprensión en el cual hemos sido situados por ese mismo comienzo.

Ello no obstante, el texto de Santo Tomás está afirmando *ambos* modos de prioridad, analítica y temporal. Más aún, está afirmando una cierta jerarquía entre ellos, haciendo derivar la prioridad analítica de la prioridad temporal: "*illud ergo est prius secundum rationem*,

---

<sup>23</sup> Etienne GILSON, "Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être", recogido en: *Autour de Saint Thomas*, París, Vrin reprise, 1983, p. 97. Un autor reciente adopta la misma interpretación: "La noción de ente es, por tanto, el *primum transcendente*, ya que constituye el principio de todo conocimiento intelectual (...). No se trata, por lo tanto, de una precedencia temporal, sino de una principialidad nocional". A. LLANO, *Gnoseología*, Pamplona, EUNSA, 1983, p. 124

*quod prius cadit in conceptione intellectus*"<sup>24</sup>. Así también, en el pasaje, citado arriba, de la primera cuestión *De Veritate*, antes de afirmar la prioridad analítica, ha dicho que *ens* es "aquello que el intelecto concibe de primero y *quasi notissimum*", como lo más manifiesto.

No parece, por tanto, que pueda reducirse el sentido de su doctrina a la afirmación de una prioridad analítica de la noción de *ens*. Al menos, no sin disminuir el significado inmediato de los textos. Pero, si mantenemos éstos en lo que parecen estar diciendo, ¿qué prueba podría darse de ello? En todo caso, ¿cómo resolver la aporía de que lo más manifiesto necesite ser probado?

Llegados a este punto, la pregunta se desplaza hacia el significado de «ens»: ¿qué es este principio del pensamiento, esto que el entendimiento concibe en primer lugar?

Antes, sin embargo, es importante notar que la prioridad del *ens*, ciertamente su prioridad analítica pero incluso su prioridad en el tiempo, no puede referirse simplemente a que allá atrás, en el inicio de la vida racional de la persona, habríamos formado como primera noción la de *ens*. La consciencia no es un estado permanente; al contrario, nuestra vida está marcada por la alternancia de situaciones de consciencia e inconsciencia. Por eso, que el *ens* sea concebido en primer lugar ha de ocurrir también cada vez que recobramos la consciencia, por ejemplo, al despertar. En otras palabras, resultaría irrelevante centrar la discusión en el pasado de la persona porque lo que en definitiva se está afirmando es que la aprehensión del *ens* es el principio de la consciencia. De ello tenemos clara indicación en la segunda afirmación principal del texto, a saber, que el *ens* es "el objeto formal del intelecto".

Así, para determinar el sentido final —la justificación— de ese 'primero', podemos examinar el cotidiano venir a la consciencia que llamamos *despertar*.

2. Uno más en el conjunto de los existentes, el hombre que duerme está como inmerso en las cosas, perdido entre ellas. Que se produzca un ruido, por ejemplo, algo que altere el relativo equilibrio de la situación, y vendrá a trasponer un umbral, saliendo de su mero

---

<sup>24</sup> En *S.Th.*, I, 5, 2, C. Ver una afirmación semejante en I, 16, 4, 2m. Y en I-II, 94, 2, *in c.*, precisa: "In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit".

estar entre las cosas para colocarse allí de un modo nuevo: despierta. Cae en cuenta de ese ruido. Si aquello no obedece a su proyecto propio —como en el caso de un reloj despertador—, el ruido *significará* a lo menos que "hay algo" o que "algo pasa". Porque despertar quiere decir, antes que nada, volver a darse cuenta. El ruido, captado, lo ha traído a la consciencia. Y ahora, aún quizás en contacto con la almohada, como lo estaba un momento antes, cuando no había traspuesto todavía el umbral de la consciencia, ahora se da cuenta de esa almohada...

Simultáneamente, entonces, ha recobrado las cosas y se ha recobrado a sí mismo. Por ello el despertar puede ser descrito bajo esos dos aspectos: (I) como un "abrir los ojos" a la realidad y entrar en ella" (II) como un "volver en sí". Esta última es la forma usual de expresar que se ha recuperado la consciencia, en particular después de un desvanecimiento, donde se acentúa quizá la toma de posesión del sujeto por sí mismo precisamente porque su pérdida habría sido involuntaria. A lo primero, al volver a la realidad, se ha referido Heráclito al afirmar que si bien los que duermen están cada uno en algún mundo suyo, para los que están despiertos hay uno solo y el mismo mundo<sup>25</sup>.

Así, el despertar aparece como un *distanciarse* en el cual, por sorprendente que parezca, *se está unido* a lo otro y a sí mismo. Es lo que vemos en el caer en cuenta como acto: estamos unidos —hemos caído en cuenta— a algo otro —que, por tanto, está separado—. No se trata, no todavía, de "sujeto" y "objeto" o nociones similares, que son producto de un análisis posterior de la experiencia. Se trata del "darse cuenta" tal y como efectivamente tiene lugar.

Tenemos aquí, por lo tanto, el *dato* inicial, que ha de controlar toda la elaboración racional posterior. A saber, la captación de algo, lo que sea, como otro que yo y, por eso, presente a mi que estoy (ahora) también presente a ello.

No se trata tampoco —es importante notarlo— del registro de un mero estímulo, como en el "mecanismo" estímulo-respuesta, que puede operar aun sin la consciencia. En la presencia del estímulo, estoy unido a él como a algo que actúa sobre mí, que me modifica, pero que precisamente no se distancia o se separa de mí. De tal manera que la presencia del estímulo no es todavía presencia de la realidad o, mejor, de lo otro como otro.

---

<sup>25</sup> Fragmento 89.

Estamos en el primer momento del venir a la consciencia. Si ha de hablarse, pues, de lo primero en ser captado o concebido, habrá de subrayarse que se trata antes que nada de ese recobrar las cosas y recobrar a sí mismo. Es decir, más que algo delimitado, con un nombre, lo captado —sea lo que fuere— puede simbolizarse por la exclamación "¡es!"<sup>26</sup>.

El contenido de esa afirmación, sin embargo, de cualquier manera que se lo traduzca, es *pre-analítico*. Y, en sentido estricto, como veremos, *pre-racional*. Nos hallamos ante el principio del pensar: el acto de la consciencia. Por tratarse del principio no hay, en su orden, nada anterior a él, a lo cual pueda ser reducido. Al contrario, toda afirmación posterior ha de ser una explicación o despliegue de lo que se encuentra virtualmente contenido en su compacta significación.

De allí, por otra parte, la resistencia que opone a la conceptualización y a su expresión articulada. Para reducir lo captado, simbolizado en el 'es', a concepto quiditativo, habrían de acotarse sus límites. Pero, por ser lo primero, carece propiamente de tales límites. O, mejor, éstos se determinan en su interior. Podemos acotar las cosas; pero aquello primero que, al mismo tiempo, aparece como algo "de" la cosa y como algo "mío", así como "ámbito" en el cual la cosa misma y yo, que estoy presente a ella, tenemos lugar, eso ¿cómo definirlo?

Por de pronto, hemos usado un símbolo para marcar el contenido de la captación: '¡es!'. Y para entender su significado, hemos de mantener presente la experiencia, sin perderla de vista. Así podremos determinar de algún modo el significado de «ens». Antes de examinar ese término, sin embargo, es conveniente que completemos el examen de la situación inicial.

---

<sup>26</sup> Eric VOEGELIN, "Reason: The Classic Experience", in: *Anamnesis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1978. Ver pp. 94-95: "Parmenides had given the name *nous* to man's faculty of ascending to the vision of being, and the name *logos* to the faculty of analyzing the content of the vision. He concentrated the preanalytical content of his vision in the nonpropositional exclamation *Is!* The experience was so intense that it tended toward the identification of *nous* and being, of *noein* and *einai* (B 3); in the rapture of the vision the knower and the known would fuse into the one true reality (*aletheia*), only to be separated again when the *logos* became active in exploring the experience and in finding the suitable language symbols for its expression".



3. Al despertar como acto, sigue el *estar despierto* como estado o situación: la vigilia. Si nos preguntáramos ahora cuál es el elemento constante, que sostiene la situación de vigilia, por fuerza habríamos de concluir que no es otro que la consciencia de sí. Esto es, en lo dado, de lo cual me doy cuenta —sea en el centro de la atención o de modo concomitante—, hay una ininterrumpida percepción de mí mismo como fuente de acciones o sujeto de experiencias. Varían las cosas que se me hacen presentes; permanezco constante en mi consciencia de mí.

Esto significa, por otra parte, que, para dar cuenta de la vigilia, no necesito hipostatizar la consciencia, haciendo de ella una consciencia en general. Se trata de un acto, sostenido mientras se mantiene la consciencia de sí. Y es ese acto, con su paradójica estructura de unión y separación, lo que en primer lugar da sentido al término 'consciencia'. Por lo tanto, no un órgano o una facultad, de lo cual podrá hablarse después.

Del mismo modo, la consideración de este elemento constante de la consciencia —que subraya el aspecto de "volver en sí" del despertar— permite entender por qué en lo primero concebido nos encontramos no sólo con el dato de *algo* sino, por eso mismo, como con un "ámbito" en el cual ese algo es. Todo lo cual lo afirmo al decir "es". Porque en ningún caso se trata de la captación de algo aislado; y ello, no sólo porque lo captado lo es en medio de una pluralidad de otras cosas, que están a lo menos compresentes, sino por ser captado como algo que es: por tanto, como separado de mí, algo otro.

Por eso, si no he de postular una consciencia en general, tampoco tengo aquí un ser en general, suerte de realidad envolvente y de la cual estaría hecho lo captado, al igual que yo mismo que lo estoy captando. Se trata de una pluralidad, irreductible, que es, de la cual he caído en cuenta al caer en la cuenta de algo.

Ahora bien, en el foco de la atención suelen estar, a lo largo de la jornada, las cosas varias que vamos experimentando o con las cuales tenemos que ver. O, también, diversos proyectos y actividades que desplegamos, ejecutamos, llevamos a cabo. La consciencia de sí es, de ordinario, concomitante. Cuento conmigo, pero no pienso en mí (salvo en la situación neurótica, caracterizada por un continuo pensar en sí que, por eso mismo, es patológica y patógena). Igualmente, al atender a las diversas cosas que ocupan el foco de la consciencia, queda como en sordina precisamente lo que ha sido objeto de la primera captación: el *es*. Atiendo a lo que se me va presentando, pero no

de modo explícito —salvo en situaciones críticas— a su realidad, que doy por descontada. El intento se pone sobre todo en la captación de las semejanzas y diferencias entre las cosas, esto, se tematiza lo quiditativo, lo que me puede permitir responder a la pregunta "qué es esto". De su *es* sólo nos hacemos cuestión si —por ejemplo— desaparece. O si se halla amenazado por un grave daño, que no esté a nuestro alcance evitar. Además, como hemos visto, lo primero captado encierra en sí las diferencias, pero no es reductible a ellas. Al contrario, es —desde este punto de vista— como un factor común a todas ellas que, sin embargo, pone esas diferencias como tales diferencias. Las dificultades de expresión se agudizan aquí al máximo, lo que no tiene por qué sorprendernos puesto que ello es lo que corresponde al carácter de lo primero captado.

Hemos visto, entonces, qué significa 'primero' al hablar de lo primero que cae en la aprehensión del intelecto. La segunda dificultad de la tesis está representada por la palabra «ens»: ¿qué significa «ens»?

4. Al intentar expresar el contenido de la primera captación, hemos dicho que puede ser simbolizado con la exclamación "¡es!". El texto de Santo Tomás, sin embargo, dice «ens», palabra de difícil traducción en castellano, porque la de 'ente' que suele utilizarse no es —como la original— participio de presente del verbo ser (que en castellano debería dar algo así como 'sente' o 'siente': el que es o está siendo). ¿Hay alguna diferencia? Y, si la hay, ¿en qué consiste y cómo se justifica?

Para evitar cualquier confusión, ha de descartarse antes que nada el que se trate sin más del objeto de la metafísica, que Santo Tomás, de acuerdo con Aristóteles, pone en el *ens qua ens*. Si así fuera, siendo el *ens* lo primero conocido, tendríamos una extraña situación en la cual, como el personaje de la comedia clásica, la mayor parte de la gente haría metafísica sin saberlo. Ahora bien, aun cuando el conocimiento metafísico habrá de estar en continuidad con el primer conocimiento, espontáneo, del ser, su formalización —en la medida en la que sea posible— ha de ser por fuerza muy posterior. En todo caso, el propio Santo Tomás la coloca de modo explícito como la última

parte de la filosofía en ser aprendida: "...*metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda*"<sup>27</sup>.

Pero, si no se trata del objeto de la metafísica, por su carácter de primero en la aprehensión tampoco puede tratarse formalmente de algo que sea separado sólo por medio de un análisis ulterior. En tal análisis, precisamente, se determina como significado absoluto (*simpliciter*) del término «ens» el ser substancial. Para determinar el sentido de la afirmación de Santo Tomás hemos de movernos, por lo tanto, entre esos dos extremos: (I) el *ens* es lo primero en ser captado: (II) el significado absoluto de «ens» es la substancia.

La segunda afirmación puede verse en el texto siguiente:

"Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter"<sup>28</sup>.

Como se ve, la significación propia de «ens» es la de "ser en acto" o "que algo es en acto". Aunque «ens» significa como nombre, no como verbo, se trata de un derivado verbal, cuya significación viene dada por la del verbo del cual deriva, en este caso el verbo *ser* (*esse*). Pero, los verbos significan acción; el verbo *ser* significa, antes que nada y de modo propio, la "acción" de ser, esto es, ser-en-acto. «ens», a su vez, significa igualmente, pero a modo de nombre, ser-en-acto: algo que es en acto. En este primer paso del análisis, por tanto, la noción de *ens* es explicada por medio de la noción de *acto*.

La noción de acto, sin embargo, es correlativa de la de potencia.

Puede afirmarse entonces de algo que "es en acto" cuando (ya) se lo puede discernir de lo que sólo es en potencia.

Ello ocurre, en primer término, por el "ser substancial de la cosa" (*esse substantiale rei*).

---

<sup>27</sup> I *Contra Gentiles*, 4: "...la metafísica, que versa sobre lo divino, es la última en ser aprendida entre las partes de la filosofía..."

<sup>28</sup> *S. Th.*, I, 5, 1, in 1m: "Puesto que *ens* diga propiamente algo que es en acto, y el acto tiene propiamente orden a la potencia, algo es llamado *ens* de modo absoluto según aquello por lo que es primeramente discernido de lo que es en potencia. Pero esto es el ser substancial de cada cosa; luego todo es llamado *ens* de modo absoluto por su ser substancial".

Ese es el último paso de este análisis, donde se determina la condición de posibilidad. Ahora puede efectuarse la reducción y explicar el *ens* por la noción de ser substancial: ser por sí o en sí. Concluye pues: algo es llamado *ens* de modo absoluto por su ser substancial.

El medio para esta reducción ha sido la noción de acto, que nos indica lo que hemos de entender por *ens* antes de todo otro análisis. Será también la noción de acto la que nos permita "dar razón" de la primacía noética del *ens*.

Ahora bien, retroceder desde esta reducción de *ens* a *substancia* para situarnos de nuevo en la noción pre-analítica de *ens* es lo que nos puede permitir acotar de alguna manera y como desde dentro el objeto de nuestra primera captación intelectual.

Al venir a la consciencia, hemos caído en cuenta de algo que, precisamente, se nos da como separado —otro— de quienes lo captamos. Simultáneamente, por ello, hemos caído en cuenta de nosotros mismos. Ahora bien, porque la consciencia es, a la vez, de otro y de mí, tengo desde el inicio una pluralidad, irreductible. Así, al exclamar "¡es!" no estoy sustantivando, como si designara el todo, sino, dentro de eso, diciendo: uno o algo es (como también yo, que lo digo, soy). El "es" inicial es propiamente, por ello, un "es" ya acotado: *ens* (aunque —como hemos visto— pueda abarcar incluso el "ámbito" en el cual el *ens* se da).

«*Ens*» por tanto quiere decir algo otro, dado, en un darse en el que justamente se pone como otro y, por tanto, como suyo, aun cuando aparezca al principio como una masa, un tanto confusa, cuyo perfil esencial —lo que aquello es— no se alcance a discernir todavía. Y el entendimiento, como facultad de la consciencia, es el "lugar" donde puede ser acogido como otro.

Justamente, «*ens*» no refiere directamente a esa determinación esencial, sino al acto mismo de ser:

"nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse"<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> I *Contra Gentiles*, 25: "El nombre de 'cosa' se impone por la quiddidad, como el nombre de 'ente' por el ser". Ver también: *In I Sent.*, d.8, q.1, a.1; *De Ver.*, I, 1, in c; *In IV Metaphys.*, 1, II, n. 558; II *Contra Gentiles*, 54.

Siguiendo la doctrina gramatical de Prisciano<sup>30</sup>, la edad media latina dirá que lo propio del nombre es significar *substantiam cum qualitate*, esto es —como explica Chenu<sup>31</sup>— "no que el nombre designe siempre una 'substancia' existiendo en verdad como tal, según los predicamentos ontológicos, sino que expresa a modo de substancia la cosa que designa. Así, la blancura no es una substancia, sino un accidente; sin embargo, gramaticalmente la palabra blancura significa al modo como es significada una substancia; y además su contenido implica una forma, una cualidad por la cual la cosa se dice blanca. Tal es el *modus significandi* del *nomen*, que por esta causa es llamado *substantivum*". En el caso que nos ocupa, vemos que el *esse*, el acto de ser, es la "cualidad" a partir de la cual se denomina el *ens*. Y, por ello, que tanto el 'es' inicial como el «ens» significan lo mismo, aunque de modos diversos, uno como verbo —la acción—, el otro como nombre —substancia con cualidad—.

Decir «ens» es por tanto referirse inmediatamente a la realidad de algo, a su ser en acto, dejando a un lado lo que ello sea, su quiddidad. Pero, al mismo tiempo, es connotar la limitación: se trata de algo que es, no del *es* total. Esta articulación, o primera delimitación interna del primer *es*, es la única que comporta por sí misma la noción de *ens*. Ello planteará luego la pregunta acerca de la relación entre un *ens* y el ser, cuando —negado todo límite— se afirme de Dios que es *El Mismo Ser Subsistente (Ipsum Esse Subsistens)*.

Por otra parte, «ens» simboliza otro elemento importante de la experiencia inicial: se trata de *algo siendo*, no del todo, y no sólo por contraposición al yo, sino también a la pluralidad de lo captado por los sentidos. De tal manera que —como hemos señalado— al *ens* (uno entre varios) corresponde un ámbito y como un horizonte que, necesariamente, se da con él. La reflexión sobre esta estructura nos permitirá luego el tránsito a la noción ser como totalidad de lo que hay.

---

<sup>30</sup> *Grammatica*, II, 5. Citado por M.D.CHENU, *La théologie au douzième siècle*, París, Vrin, 3ª ed. 1976, p. 101. Ver el siguiente texto de Santo Tomás: "Dicendum quod in quolibet nomine est duo considerare: scilicet *id a quo* imponitur nomen, quod dicitur *qualitas nominis*; et *id cui* imponitur, quod dicitur *substantia nominis*. Et nomen, proprie loquendo, dicitur *significare* formam sive qualitatem, a qua imponitur nomen; dicitur vero *supponere* pro eo cui imponitur". *In III Sent.*, d. VI, q.1, a.3, in c..

<sup>31</sup> CHENU, *La théologie au douzième siècle*, cit., pp. 101-102.

Además, es lo dado en la consciencia, con lo cual la consciencia misma —como acto— se da. Puede entonces aplicarse el término «ens» por extensión a todo lo que se hace presente o se me da. En tal sentido, dirá Gilson<sup>32</sup>, que "incluso allí donde falta la palabra, el lenguaje encuentra equivalentes para significar su sentido, que es el de un objeto en general". O, quizás con mayor exactitud, puesto que la noción de "objeto" es posterior, puede decirse con L.B. Geiger que *presencia* es uno de los significados de ese ser que se dice de muchas maneras<sup>33</sup>.

Pero, como hemos visto, su primer análisis se lleva a cabo por medio de la noción de *acto* y, a través de ésta, el análisis puede completarse hasta alcanzar la noción de *substancia*. La noción de acto emerge entonces como pieza clave que permite la subsiguiente articulación del razonamiento.

5. *Ens*, como hemos visto, significa propiamente ser-en-acto, algo *siendo*, como Santo Tomás lo afirma de manera explícita: "*cum ens dicat aliquid proprie esse in actu...*"<sup>34</sup>.

La noción de *acto*, sin embargo, no se determina sin la noción correlativa de *potencia*<sup>35</sup> por lo cual se ve también —los contrarios pertenecen a un mismo género— que no es la noción absolutamente primera. Ambas nociones, acto y potencia, se inscriben en la más general y primera de *ens*, y en cierto modo la dividen:

"Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem: potentia autem et actus dividunt ens commune..."<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> ETIENNE GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, París, Vrin, 1983, p. 24: "Mais là même où le mot fait défaut, le langage trouve des équivalents pour en signifier le sens, qui est celui d'un objet en général".

<sup>33</sup> L.B. GEIGER, "Ce qui est (το ὄν) se dit en plusieurs sens", en: *Socolastique, certitude et recherche*, en hommage à Louis Marie Regis, Montreal, Bellarmine, 1980.

<sup>34</sup> *S. Th.*, I, 5, 1, in Im. También I, 5, 3, in c: "Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu..."

<sup>35</sup> I *Contra Gentiles*, 22: "actus enim et potentia ad se invicem dicuntur". Y en la misma obra, II, 53: "Id autem cui actus inest, potentia est; nam actus, in quantum huiusmodi, ad potentiam refertur".

<sup>36</sup> II *Contra Gentiles*, 54: "Y así es patente que la composición de acto y de potencia se halla en más que la composición de forma y de materia. De ahí que la

Decir 'acto' es, en efecto, decir "siendo", como contrapuesto al "puede ser" que decimos al decir 'potentia'.

Sin embargo, hay una cierta jerarquía entre ellas, una anterioridad del acto respecto a la potencia, tanto en el orden del ser como en el del conocimiento, aun cuando la potencia pueda ser anterior, en sentido temporal, en el llegar a ser de algo que es.

Igualmente, hay un orden de anterioridad y posterioridad en la aplicación del término «ens». En primer lugar y en sentido absoluto, *ens* es el ser-en-acto y sólo de modo derivado el ser-en-potencia. De tal manera que, rigurosamente, más que hablar de *ens* real o posible, habría que decir el *ens* (real) y el ser-posible.

*Ens* simboliza, pues, lo actual como actual, en primer término no en abstracto —donde puedo decir "algo que es" prescindiendo de si es real o posible—, sino precisamente en lo concreto. Pero, eso —el ser actual— escapa a la conceptualización quiditativa: no es un algo, sino el estar siendo de algo. De allí la enorme dificultad que encontramos en tematizarlo y la constante tendencia a dejarlo de lado en la consideración científica de la realidad.

Sin embargo, es el inicio del conocimiento —el principio de la consciencia—, de tal manera que todo es entendido en relación al *ens*, y que 'es' es utilizado como cópula:

"Ideo autem dicit quod hoc verbum EST consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam EST, simpliciter dictum, significat *in actu esse*; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum EST, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum EST, vel *simpliciter* vel *secundum quid*: simpliciter quidem secundum praesens tempus; se-

---

materia y la forma dividan la substancia material; mas la potencia y el acto dividen el ser común..."

cundum quid autem secundum alia tempora. Et ideo ex consequenti hoc verbum EST significat compositionem"<sup>37</sup>.

De todos modos, *ens* significa como nombre. Por tanto, aun cuando en sentido propio signifique algo actual, no significa —como el verbo— composición, sino algo compuesto<sup>38</sup>. También por ello tiende a quedar en sordina su estar siendo, reduciéndose su significación a la de *cosa*, un algo, un "que". Eso ha permitido, por ejemplo, que se compongan largos discursos sobre el ente donde ya no se habla de su ser actual. Dados los términos del problema, casi podría decirse que se tratará de una tendencia constante. El ser actual, más que tema de discurso, es realidad a la cual uno ha de referirse; su captación tiene valor operatorio: es consciencia desde la cual se habla. En forma directa, el ser actual es objeto de atención silenciosa; le corresponde —como lo ha desarrollado J. Rassam<sup>39</sup>— un silencio "interior al discurso".

Todo esto nos permite precisar mejor lo afirmado un poco más arriba sobre la metafísica. La captación del *ens*, principio de la consciencia, tiene lugar —como vemos— en su formalidad de algo que es; por tanto, el *ens* es captado *qua ens*. De tal manera que el contenido de la primera captación coincide con el objeto de la metafísica, lo cual no puede sorprender si ésta es en verdad "filosofía primera", incluso antes de ser "metafísica" y "teología". La diferencia, crucial, está en que la filosofía primera se constituye al intentar desarrollar una reflexión *temática* sobre el *ens qua ens*, que tiene en la primera captación sobre todo un carácter operatorio. Por otra parte, ello quiere decir que más que una abstracción posterior, intrínsecamente dependiente de otros conocimientos (aunque de hecho sea posterior en el tiempo),

---

<sup>37</sup> *In Peri Herm.*, I, V, n. 73: "Asimismo dice que este verbo ES consigna composición, porque no la significa de modo principal sino por consiguiente; pues significa primero aquello que cae en el intelecto por modo de actualidad absoluta; pues ES, dicho absolutamente, significa *ser en acto*; y así significa por modo de verbo. Porque la actualidad, que significa principalmente este verbo ES, es comúnmente la actualidad de toda forma, acto substancial o accidental, de ahí que cuando queremos significar que alguna forma o acto actualmente es en algún sujeto, lo significamos por medio de este verbo ES, o *absolutamente* o *en un cierto sentido*: de modo absoluto, según el tiempo presente; bajo un cierto respecto, según otros tiempos. Y así por consiguiente este verbo ES significa composición".

<sup>38</sup> *Ibid.*, n. 71.

<sup>39</sup> Joseph RASSAM, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1980.



corresponde a la filosofía primera una abstracción anterior a toda otra, para mantener la atención fija en el dato inicial en el cual se nos ha dado algo siendo. La filosofía primera será, entonces, difícil de alcanzar y sólo se llegará a ella tardíamente; pero estará en perfecta continuidad con el conocimiento espontáneo del ser<sup>40</sup>.

Ahora bien, la noción de acto es introducida, por otra parte, para poder dar una nueva articulación del contenido intuitivo primigenio. En efecto, en el texto que comentamos, dice Santo Tomás que *ens* es lo primero que el intelecto aprehende "*quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu*", porque algo es cognoscible en cuanto es en acto. Esto es, se nos presenta como razón (*quia*) de la primacía noética del *ens* su actualidad.

En otros términos, el acto de consciencia —caer en cuenta— es, precisamente, de algo que es en acto. Ello traduce un aspecto importante del principio, tal y como puede verse al examinar el despertar, a saber: que *venimos* a la consciencia y, por lo tanto, que nos es dada. Por eso, aunque primera en su orden, al menos en el sentido en que sólo desde la consciencia cabe hablar de un fundamento, no puede hacerse de ella el fundamento mismo. Así, *intelligibile in actu est intellectus in actu*<sup>41</sup> lo inteligible en acto es el intelecto en acto. El ser-en-acto de lo que tomo consciencia, incluyendo mi propio ser-en-acto, fundamenta mi acto de consciencia. La consciencia es el acto en el cual el sujeto inteligente y el sujeto inteligible se han unido.

Se trata —como vemos— de una reiteración de lo dicho, no de una demostración. Pero, esta nueva articulación, a través del acto y la potencia, nos refiere a la noción de *substantia*, permitiéndonos con ello explicar lo entendido. Porque, para que algo sea captado y captable, ha de tenerse, ha de estar dado. Ahora bien, algo es llamado *ens* de modo absoluto por aquello por lo que primeramente se distingue de lo que está sólo en potencia, y eso es el "ser substancial de la cosa".

Es claro que la caracterización de *substantia* aquí es mínima, a través del contraste con lo que (todavía) es sólo un puede-ser. *Substantia* es lo que (ya) se tiene en el ser<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> "El inicio de la metafísica se confunde con el primer despertar de la conciencia cuando el alma advierte por primera vez que 'algo hay'". C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, Pamplona, EUNSA, 1978, p. 589.

<sup>41</sup> Ver I *Contra Gentiles*, 51 y 52, *Adhuc. E In III De Anima*, IX.

<sup>42</sup> Se toma en el sentido de *subsistentia*, no de *ousia*: ver S.Th., I, 29, 2, c. Además, para formar una noción más completa ha de introducirse la oposición al accidente. Ver I *Contra Gentiles*, 25: "Oportet igitur quod ratio substantiae

Al mismo tiempo, aparece en relación con el darse cuenta: es aquello de lo que caigo en cuenta en primer lugar. Se explica entonces por qué aparece como término distinto del sujeto de la consciencia — otro que yo—, corroborando el sentido de la captación inicial.

De esta manera, se puede caracterizar al entendimiento —facultad de la consciencia— como aquello que hace posible la distancia al otro al acogerlo; o mejor, lo que capta al otro como otro en su mismo darse. En breve, lo que capta el ser.

Tal es precisamente el contenido de la afirmación siguiente sobre el objeto formal del intelecto.

6. *Unde ens est proprium obiectum intellectus*: de allí que *ens* sea el objeto propio del intelecto, afirmación que se presenta como derivada ("*unde*") de lo anterior en el texto que analizamos y que se refiere sobre todo al entendimiento mismo.

En otros términos, lo que se propone ahora a nuestra consideración es la naturaleza misma del entender.

Hablar, en efecto, de *objeto propio* es hablar de aquello que corresponde —conviene— a una determinada facultad del sujeto. Ello presupone, por una parte, la relación potencia-acto; por la otra, la definición o delimitación de cada facultad a un determinado ámbito del ser. El objeto propio es aquello que actúa o sobre lo cual actúa la potencia de una determinada facultad<sup>43</sup>. Aislar por el análisis tales objetos propios es, justamente, lo que permite hacer una diferenciación entre las facultades del sujeto<sup>44</sup>.

Ahora bien, así como los sentidos externos tienen cada uno su ámbito de receptividad —el ojo capta colores o, si se quiere, gradaciones de luz y de fulgor<sup>45</sup>; el oído sonidos—, así nuestro intelecto lo

---

intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniat esse non in subiecto; nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse; et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio".

<sup>43</sup> *S.Th.*, I, 1,7, in c: "Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum: sicut homo et lapis referuntur ad visum in quantum sunt colorata, unde coloratum est proprium obiectum visus".

<sup>44</sup> *S.Th.*, I, 77,3.

<sup>45</sup> "De ahí que lo que el ojo dice al cerebro mediante el millón de fibras del nervio óptico son una abstracción de contrastes de brillo y color". Ver John C.

tiene y es ello lo que le da su definición. Ese objeto es el *ens* que, como sabemos, significa algo que es o algo siendo, que se nos da como otro, i.e., que es captado como otro en su mismo darse:

"Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur, cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colores comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam *ens*. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut *non esse simul affirmare et negare*, et alia huiusmodi"<sup>46</sup>.

Entender, por tanto, es captar el ser.

Esto quiere decir que el intelecto está abierto a la captación de todo *ens*, de todo lo que puede ser<sup>47</sup>. Pero quiere decir asimismo que sólo capta el ser a través de o en el *ens*, no de modo directo o en una forma pura. Aunque, como hemos dicho, puede reflexionar sobre la universalidad de lo existente, sobre la totalidad, poniendo en sordina las diferencias esenciales para fijarse en el *es* del todo, tomando como una

ECCLES y Karl R. POPPER, *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor, 1982, capítulo E 2, n. 10, pp. 294-298. La cita es de la p. 296.

<sup>46</sup> *II Contra Gentiles*, 83: "Dado que la naturaleza se ordena siempre a algo uno, conviene que de una virtud haya por naturaleza un objeto, como el color de la vista y el sonido del oído. Así, pues, el intelecto, como es una potencia, tiene un objeto natural, del cual tiene conocimiento naturalmente y de por sí. Este conviene que sea aquello bajo lo cual se comprenden todas las cosas que el intelecto conoce, como bajo el color se comprenden todos los colores que son de por sí visibles. El cual no es otro que el *ens*. Nuestro intelecto, por tanto, conoce de modo natural el *ens* y lo que es propio del *ens* en cuanto tal; en cuyo conocimiento se fundamenta la noticia de los primeros principios, como *no se puede afirmar y negar simultáneamente* y otros de esta suerte". Ver también *S.Th.*, I, 79, 7, in c: "Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis..."

<sup>47</sup> *II Contra Gentiles*, 98: "Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile; quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis posibles; quicquid enim esse potest, intelligi potest".

suerte de masa indistinta y como un ámbito en el cual el sujeto mismo es. Hablaríamos de "experiencia del ser" para referirnos a esos momentos de reflexión, ocasión privilegiada en la cual, en algo que es, caigo en cuenta explícitamente de su *es* y, por tanto, del ser mismo. Aunque también en un caso así lo captado puede recibir otro nombre: realidad, belleza, bondad. Del mismo modo que el significado de 'ser' puede reducirse, de hecho, en el uso del sujeto, a este objeto de su experiencia privilegiada.

En todo caso, el *dato* inicial es la captación de *algo que es*. Precisamente, la consciencia es el acto en el cual caemos en cuenta de algo que es. La noción misma de "consciencia", sin embargo y, aún más, la de intelecto como facultad de la consciencia, son producto de elaboración posterior.

Pero ya desde ahora puede verse que sería incompleto caracterizar a la consciencia como un mero "darse cuenta" o reducirla a un cogitar que sea sólo un comparar y combinar representaciones. Consciencia es, ante todo, captar algo que es.

Por ello, las nociones de intención, intencionalidad y entendimiento han de ser referidas a este momento primigenio en el cual entiendo algo que es, es decir, estoy con ello en esa relación en la cual se me da como siendo.

Se recobra entonces el sentido primario del término 'intención' en el ámbito del conocimiento, que denota no simplemente un concepto, resultado del acto, ni tampoco sólo una relación y referencia del sujeto al objeto en el acto de consciencia, donde este término al cual el acto se refiere sería puesto como objeto; sino como un movimiento o tensión hacia otro sujeto, que se me está dando en el acto de consciencia y que objetivo de diversas maneras y por medio de diversos conceptos, pero que, trascendente a tales objetivaciones, permanece —en su darse— como el punto de referencia que les otorga sentido. Y, podría añadirse, que impide a la razón racionante instaurar una logomaquia en el lugar de los procesos reales. El conocer aparece así como una dialéctica o "movimiento" entre lo que concibo y el ser mismo del sujeto del cual concibo estas objetivaciones, y que tiene como principio y término la intención, el entender el ser mismo del sujeto que es conocido por parte del sujeto que lo conoce<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> M. UBEDA PURKISS, O.P.: "Introducción al tratado del hombre", en *Summa Teológica* de Santo Tomás de Aquino, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, tomo III, p. 87: "La inmanencia es algo propio de todo conocimiento

En este sentido primario, la intención del entender está muy próxima en su significado a la intención del querer. Y se comprende que, en castellano clásico, "entender en algún asunto o negocio" signifique no tanto entender en el sentido actual —esto es, captar en la consciencia— sino ocuparse de ello, por tanto, hacerse cargo, ponerse activamente en alguna tarea.

La doctrina del *primo cadit ens* indica, entonces, que lo primero y lo propio del entendimiento es aprehender el ser actual, no en el sentido de que formemos de ello una noción esencial, quiditativa, sino en cuanto que se pone —digamos así— la distancia y el ámbito en el cual todo lo que es puede dársele en su ser. Más que una noción, se trata de la condición de posibilidad de toda noción y lo que le otorga su sentido. Tiene, pues, como hemos considerado, carácter operatorio, antes que temático.

No puede sorprender entonces que el ser mismo haya sido comparado a la luz, al igual que el entendimiento. Escribe Santo Tomás en su comentario sobre el *De Causis*: "*ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius*"<sup>49</sup>. La actualidad de la cosa y, en primer lugar, su mismo ser como primera actualidad suya<sup>50</sup>, es una luz gracias a la cual puedo verla. Por otra parte, es en el entendimiento donde esta luz del ser —actualidad de la cosa— puede ser recibida. Venir a la consciencia es, por ello, un venir a la luz, luz en la cual los sujetos se me dan como tales y que resulta, antes que un objeto, el medio universal que hace posible todo atender, toda intención.

intelectivo, y por ello ha de ser definido como acción metafísica. Y es que toda intelección —desde esta perspectiva es ahora más fácil comprender su esencia— es, más bien que representación, acción intelectual. Esto es lo que la define en última instancia. El conocimiento esencialmente consiste en la misma operación intelectual. La adquisición de la idea, o de la imagen mental, es algo en virtud de su peculiar modo de existencia y de la situación materializada de su objeto, que exige esto como un requisito imprescindible. De todos modos, la formación de conceptos no es lo esencial de la intelección, sino que más bien consiste en la operación misma. Juan de Santo Tomás decía por eso que 'el acto de entender formalmente no es una representación, sino una operación y tendencia al objeto' (*Cursus philosophicus*, 2, q. 22, a. 4. Ed. Reiser, Torino, 1937, t. I, pp. 712 b 48 - 713 a 3)".

<sup>49</sup> *In De Causis*, I, 6: "La misma actualidad de la cosa es como una cierta luz suya".

<sup>50</sup> *S. Th.*, I, 3,4, *in c*: "esse est actualitas omnium formarum vel naturarum". También I,5,1, *in c*: "esse enim est actualitas omnium rerum".

Dato inicial de la consciencia, todo habrá de ser analizado luego por reducción al ser. Incluso la consciencia misma, que aparece como *acto* del caer en cuenta, y el entendimiento, que aparece como potencia o facultad de la consciencia. Así, aun cuando resulten coextensivos el ser y la consciencia, la primacía absoluta en este orden corresponde al ser, siendo descubierta la propia consciencia en el interior de lo que *es*.

Ahora bien, siendo un dato en el sentido indicado —esto es, como luz, antes que como cosa—, no ha de sorprender que quede implícito. La atención va a las diferencias de las cosas más que a su misma existencia, que sólo suele ser objeto de consideración, reflexiva, temática, en casos límite. De tal manera que la realidad de los datos que manejamos se coloca en otro plano; no es un dato más, en sentido quidditativo, sino algo más allá del género:

"Oportet autem omnia quae sunt in eodem genere, in quidditate generis convenire: quia de omnibus genus in quod quid est praedicatur. Esse igitur cuiuslibet in genere existentis est praeter generis quidditatem"<sup>51</sup>

Algo, por lo tanto, que está "*extra genus notitiae*"<sup>52</sup> fuera del conocimiento —de la noción— del género y, con ello, fuera del discurso demostrativo. Aquí hemos de buscar la razón de por qué habiendo dicho Santo Tomás que el *ens* es el objeto propio del intelecto, afirmará en otros textos que ese objeto propio es la "*quidditas rei*", la quiddidad de la cosa.

7. En la cuestión diecisiete de la primera parte de la *Summa theologiae*, trata Santo Tomás sobre la falsedad. Y en el artículo tercero, donde se pregunta si la falsedad se halla en el entendimiento, examina como primera objeción la siguiente:

---

<sup>51</sup> En *I Contra Gentiles*, 25: "Es necesario que todas las cosas que pertenecen al mismo género, convengan en la quiddidad del género, porque de todas es predicado el género en lo que es. Mas el ser de lo que existe en un género está más allá de la quiddidad del género".

<sup>52</sup> Ver *De Ver.*, III,3, ad 8m: "Simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiae ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur, sed ad excludendum admixtionem eius quod est extra genus notitiae; sicut est existentia rerum, quam addit scientiae visionis; vel ordo voluntatis ad res scitas producendas, quem addit scientia approbationis; sicut etiam ignis dicitur corpus simplex, non ad excludendum partes essentielles eius, sed commixtionem extranei".

"Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium quest.: Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit. Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione, secundum quod per eam fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas*"<sup>53</sup>.

Y responde:

"Ad primum ergo dicendum quod, quia quidditas rei est proprium obiectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere, quando, reducentes illud in *quod est*, sic de eo iudicamus: sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini, quod *omnis qui fallitur, non intelligit in in quo fallitur*: non autem ita, quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur"<sup>54</sup>.

El texto de la respuesta es formal: no sólo se afirma —como en otros lugares<sup>55</sup>— que la *quidditas rei* es el objeto propio del intelecto, sino que se precisa por ello mismo que entender algo es captar *lo que ese algo es (quod est)*.

¿Hay acaso contradicción entre ambos textos, el de la cuestión cinco (artículo dos) y éste de la cuestión diecisiete (respuesta a la primera objeción del tercer artículo)? Hablar de un cambio en la doctrina o de evolución en el pensamiento del autor no tendría aquí mucho sentido, porque son textos de la misma parte de la misma obra, sepa-

---

<sup>53</sup> "Dice Agustín, en el libro de las *Ochenta y tres cuestiones*: Todo el que se equivoca, no entendiéndolo en lo que se equivoca. Pero se dice que lo falso se halla en algún conocimiento según que por él nos equivocamos. Por tanto, en el entendimiento no hay falsedad".

<sup>54</sup> "A lo primero hay que decir que, porque la quiddidad de la cosa es el objeto propio del intelecto, por eso decimos propiamente entender algo cuando, reduciéndolo a lo que es, juzgamos así de ello: como ocurre en las demostraciones, en las que no hay falsedad. Y de esta manera se entiende la palabra de Agustín de que todo el que se equivoca no entendiéndolo en lo que se equivoca; y no de tal manera que [quiera decir que] nadie falle en ninguna operación del intelecto".

<sup>55</sup> *S. Th.*, 85,5, *in c.*: "Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam". Ver también el artículo 6 de la misma cuestión 85.

rados apenas por una docena de cuestiones. ¿Cómo explicar entonces la diferencia?

Antes que nada, ha de determinarse bien en qué consiste tal diferencia. En otros términos, hemos de examinar el significado de la expresión '*quidditas rei*' y, luego, su relación con *ens*, puesto que de ambas cosas se afirma que son el objeto propio del intelecto.

¿Qué significa '*quidditas rei*'?

Leemos en el *De ente et essentia*, capítulo primero:

"Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per definitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomine quidditatis mutatur; et hoc est quod Philosophus frequenter nominat *quod quid erat esse*, id est hoc per quod aliquid habet esse quid"<sup>56</sup>.

La esencia define al sujeto y, como tal, es la respuesta a la pregunta "qué es". El nombre de 'esencia' es cambiado así por el de 'quiddidad', para subrayar justamente la *quiedad* de algo, su presencia al entendimiento como dotado de definición real y, por tanto, como susceptible de definición conceptual por parte del sujeto que lo conoce. Así, mientras que "*essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*"<sup>57</sup>, esto es, se habla de esencia según que por ella y en ella el *ens* tiene el ser, "*quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur*"<sup>58</sup>: el nombre de 'quiddidad' se toma de que es significado por la definición.

La quiddidad significa entonces no que la cosa *es*, a secas, sino *lo que es*, su carácter de ser algo definido y, por ello, captable en su definición. Tocamos aquí otro aspecto del dato primario: lo que se me da siendo, se me da como delimitado, dotado por lo tanto de cualidad propia, cualidad por la cual inquiero al preguntar *qué* es aquello. Constatada entonces la existencia de algo, si tal es el caso, preguntar de ello *qué es* es preguntar por su ser. En otras palabras, no estaría

---

<sup>56</sup> "Y porque aquello por lo cual la cosa es constituida en el propio género o especie es lo que se significa por la definición que indica lo que la cosa es, de ahí que los filósofos hayan cambiado el nombre de 'esencia' por el de 'quiddidad'. Esto es lo que el Filósofo llama frecuentemente el *quod quid erat esse*, i.e., aquello por lo cual algo tiene un ser-que".

<sup>57</sup> También en *De ente et essentia*, capítulo 1.

<sup>58</sup> *Ibid.*



completa la captación o aprehensión de lo que entiendo, mientras no haya logrado determinar *lo que* ello es. Porque, sea lo que fuere, aquello que es es de un modo determinado: su estar siendo es, al propio tiempo y de modo indisoluble, un ser tal, un ser así, sin lo cual, simple y llanamente, no sería.

Ahora bien, mientras 'quiddidad' designa este carácter de lo que es en cuanto término de la cuestión "qué es", 'esencia' lo designa —según hemos visto— como algo absoluto, independiente de su posible relación al entendimiento nuestro y, por lo tanto, como algo primario: por ella y en ella el *ens* tiene ser. Se habla entonces de '*res*' para significar de este nuevo modo algo que es: "*nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis*"<sup>59</sup>. Es el *ens*, algo que es, pero como ser-enciado y que es lo que es por cuenta propia, sin relación necesaria —por tanto— a los sentidos o a la inteligencia<sup>60</sup>. De allí el término 'realidad' para designar el carácter de aquello que es con independencia de su ser también en la mente del hombre o, mejor, como opuesto a lo que sólo es en nuestra mente. O, usado como sustantivo, para designar el ámbito, el conjunto de lo real.

Por ser delimitado el *ens*, tenemos desde el comienzo una multiplicidad; no una multitud en sentido cuantitativo, numerable, sino una multitud transcendental, una pluralidad irreductible de seres porque un *ens* no es el otro<sup>61</sup>. En la determinación de las propiedades

<sup>59</sup> *De Ver.*, I,1, in c. También: *In I Sent.*, d.8, q.1, a.1; *I Contra Gentiles*, 25.

<sup>60</sup> *S. Th.*, I, 13,7, in c: "Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum. Et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis. Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quae quidem, in quantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis: et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae, sunt extra ordinem huiusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus".

<sup>61</sup> *II Contra Gentiles*, 21: "nam secundum quod est hoc aliquid, unumquodque est ab alio certum". Por ello, como se lee en *S. Th.*, I, 11,2, in 4m: "Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio unum; quarto, multitudinem".

En *De Pot.*, 9,7, in 15m lo expone con más detalle: "*Primum* enim quod in intellectum cadit, est ens; *secundum* vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur *tertio* intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); *quarto* autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non est in se divisum; *quinto* autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc

transcendentales del ser tenemos así la afirmación inicial "¡es!", que significa algo siendo (*ens*), que es de determinada manera (*res*) y por ello es uno (*unum*) en sí mismo y otro (*aliquid*) que los demás; que el entendimiento capta (*verum*) y la voluntad apetece (*bonum*)<sup>62</sup>.

La expresión '*quidditas rei*' significa, entonces, la esencia, aquello por lo cual y en lo cual el *ens* tiene ser (*esse*), en cuanto susceptible de ser captada por el entendimiento. Significa, por tanto, el modo de la actualidad del sujeto, que la definición expresa. Al decir "*quidditas rei*", no dejo de decir "*ens*", pero me fijo en su delimitación, en *lo que es*, más que en su *siendo*.

Si consideramos ahora que el *ens*, en cuanto que significa algo que es actualmente, no es reductible a concepto genérico —no es susceptible de definición—; si, por otra parte, todo lo que es tiene "*esse terminatum*"<sup>63</sup>, un ser determinado, veremos que la captación de algo por el entendimiento supone que sea captado tanto como *ens* —algo que es— cuanto como *res* —algo que es de un modo determinado—. Lejos de contradecirse, los dos textos sobre el objeto propio del intelecto hacen explícita la entera realidad del asunto: propio del intelecto es captar *lo que es*, subrayando la expresión entera. Las dos preguntas iniciales serán *an est* y *quid est*, y nuestro conocimiento de lo real se actuará como una dialéctica entre la determinación de lo que es el *ens* y la intención de su ser actual. Se procede así aún en nuestro conocimiento de Dios donde, sin embargo, todas estas nociones pasan al límite, porque no hay en Él dualidad: *El Es* o, como dijera San Agustín: *Es Es*<sup>64</sup>. De tal manera que no puede ser captado por nuestra parte, sino sólo objeto de intención.

Por otro lado, parecería que la diferencia de formulación —el que se destaque un aspecto u otro— en cada uno de esos textos obedece sobre todo a la perspectiva particular de cada cuestión tratada: en el artículo dos de la cuestión cinco, la pregunta concierne al orden de prelación de las nociones transcendentales y, en particular, del *ens* y el *bonum* (así como en la cuestión dieciséis, que trata sobre la verdad,

*ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum".*

<sup>62</sup> *De Ver.*, I, 1, c.

<sup>63</sup> *De Ver.*, 5, 2, 7m.

<sup>64</sup> *Confess.* XIII, 31, 46: "...ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est est".

se compararán *ens*, *verum* y *bonum*, sin que deban hacerse explícitas las nociones de *res*, *unum* o *aliquid*). En la cuestión dieciséis, en cambio, al preguntarse por la falsedad —si ésta tiene lugar en el intelecto— y tener que hablar de la demostración, había que recurrir necesariamente a la *quidditas rei*, cuya determinación hace posible la articulación del razonamiento, sobre todo, el razonamiento *propter quid*. La definición es el medio de la demostración<sup>65</sup>.

En efecto, la noción de "propio" o "propiedad", es decir, de aquello que corresponde a un sujeto pero no es el sujeto mismo, supone la determinación del sujeto: su esencia o quiddidad. Pertenecer es *ser de*, donde el 'de' puede aplicarse a: (I) los elementos, que están *en* un compuesto, componiéndolo, pero ninguno de los cuales se identifica con el todo; (II) algo que, sin ser intrínseco a modo de elemento, tiene lugar *por* o *en* aquello de lo cual se dice pertenecer. Pero, en ambos casos, hay un vínculo necesario entre los términos: de los elementos para con la esencia del sujeto que componen; de la esencia para con las propiedades, relaciones, acciones que de ella se derivan.

Al hablar, por eso, del objeto *propio* del intelecto, se entra por fuerza a determinar el modo de ser, la esencia, del intelecto. Y hemos visto así que el entendimiento es (aquel) lo que (que) capta lo que algo es. O, de modo abreviado, lo que capta el ser.

Como consecuencia necesaria, Santo Tomás afirmará enseguida que *ens* es el primer inteligible. Es el último momento del texto que analizamos, en el cual el dato primario se recobra formalizado, con carácter de afirmación racional necesaria.

8. La afirmación de que el *ens* es el objeto propio del intelecto trae como consecuencia necesaria esta otra afirmación, con la cual se formaliza el dato inicial: *et sic est primum intelligibile*. En el despliegue del razonamiento en este texto, hemos pasado de un dato -*ens* es lo primero aprehendido- a la formal afirmación de su necesidad: *ens* es el primer inteligible o, en otras palabras, lo primero que puede ser entendido.

Para aclarar de algún modo su pensamiento, Santo Tomás añade una comparación con lo sensible: *sicut sonus est primum audibile*. Analizar, siquiera brevemente, esta referencia al oído nos ayudará a penetrar en la doctrina sobre la esencia del entender.

---

<sup>65</sup> *In Post. Analyt.*, II, lect. I: "Non ergo demonstratio resolvit in primam causam, nisi accipiat ut medium demonstrationis definitio subiecti".

*Sonus est primum audibile*, el sonido es el primer o lo primero audible. En otros términos, oír es captar sonidos, captar lo que se nos hace presente como sonido. No, por descontado, "el sonido", como algo impreciso, sin definición, en realidad noción abstracta; sino un o unos sonidos, más o menos determinados. 'Audible' señala entonces un modo de presencia. De esta manera, se delimita un ámbito de percepción, con su rango propio y sus modalidades, irreductible al de los otros sentidos externos, que pueden ser de esta manera separados en nuestro conocimiento.

Ahora bien, en este modo de presencia—lo audible— destaca ante todo la presencia misma. Quizá por ello prefirió Santo Tomás recurrir aquí al oído como término de comparación, en lugar de la vista, la cual es sin duda el término tradicional de comparación para hablar de la inteligencia, como el gusto lo es para la afectividad<sup>66</sup>. Pero, por otra parte, recurre al oído y no al tacto, que podría parecer preferible para señalar la mera presencia, porque el oído y la vista son los sentidos "más cognoscitivos"<sup>67</sup>.

En efecto, la vista es el sentido que nos hace presentes, con mayor claridad, una multitud de diferencias<sup>68</sup>. Por medio del color, percibimos sobre todo la figura de las cosas, que las delimita y diferencia dentro del campo visual del sujeto. Nuestra atención va, espontáneamente, a tales diferencias, quedando implícito el hecho mismo de la presencia. Con el oído no ocurre así: percibimos el sonido "puro", podríamos decir, antes de discernir la estructura de la composición de la cual pueda formar parte. Porque, si la figura está dada y la puedo captar como un todo, el sonido en cambio se da transcurriendo y ha de ser integrado en la consciencia—memoria— para que pueda revelar su sentido. Recurrir, pues, al sonido como término de comparación, más que al color, permite poner de relieve la presencia, por encima y antes de la determinación. Por otra parte, lo que nos trae a la consciencia cuando despertamos suele ser un sonido, que resulta de esta manera como naturalmente anterior a la visión, y es, también en

<sup>66</sup> *In III Sent.*, d.35, q.2, a.1, qa. 3.1.: "cum ergo sapor ad gustum pertineat, qui ad affectum transfertur, sicut visus ad intellectum".

<sup>67</sup> *S.Th.*, I-II, 27, 1, *in* 3m: "Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes: dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapes aut odores".

<sup>68</sup> ARISTOTELES, *Metafísica*, I, 1.

este sentido, un término de comparación más adecuado para hablar de lo primero que capta el entendimiento.

Esta comparación permite subrayar que la captación inicial es, antes que nada, de la actualidad de aquello actual que se me da y, por eso mismo, que tiende a ocultarse en la captación de la quiddidad. Ocurre con ello como ocurre con el color y el sonido: medios para la captación, se ocultan ante el valor visual de la figura o la significación de lo manifestado, respectivamente, que pasan a ser el objeto de la atención de la persona. Así con el estar siendo, que queda en sordina al ponerse la atención en la cualidad del sujeto —qué es—, siendo objeto de consideración sólo en situaciones límites en las que, precisamente, no puede dársele por supuesto.

Pero, al mismo tiempo, todo lo que entendemos lo entendemos como algo que es, como *ens*:

*"id quod primo cadit in intellectu est ens: unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens"*<sup>69</sup>.

Aún más, el *ens* es "conocido en el conocimiento de cualquier cosa"<sup>70</sup>, pudiendo afirmarse a la inversa que "todo lo que puede ser puede ser entendido"<sup>71</sup>.

No se está diciendo con esto que todo lo entendido sea, por ello mismo, declarado *real*, en el sentido —que hemos visto— de opuesto a lo que existe sólo en la consciencia, a lo meramente pensado, ficticio, inexistente. Eso falsearía nuestro conocimiento. Se está señalando como lo propio de la aprehensión intelectual captar el ser de las cosas: captar algo, siendo, otro que yo, que se tiene (*habens esse*) o que pertenece a algo que se tiene de por sí (*non quia ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est*)<sup>72</sup>. Así, "la diferencia que separa radicalmente a todo conocimiento intelectual, sea cual fuere su modo de conocer, de todo conocimiento sensible, incluso esquematizado, es

<sup>69</sup> *S.Th.*, I-II, 55,4, 1m: "lo primero que cae en el intelecto es *ens*: de aquí que atribuyamos a todo lo aprehendido por nosotros que sea *ens*".

<sup>70</sup> *De Ver.*, 10,11, in 10m: "...ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuiuslibet, nullius proportionem excedit; et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur".

<sup>71</sup> *Il Contra Gentiles*, 98: "Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile; quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis posibles; quicquid enim esse potest, intelligi potest".

<sup>72</sup> *S. Th.*, I-II, 55, 4, 1m.

que por él conocemos o podemos conocer el ser de cada uno de los objetos, su esencia, mientras que en el plano del conocimiento sensible no tenemos sino representaciones cuyo valor de ser nos permanece oculto"<sup>73</sup>.

Por ello, todo, incluso el acto mismo de consciencia, principio del conocimiento, es reconducido al ser y entendido como algo que es. Reconducido, por tanto, a aquello que otorga su primer sentido al término 'ser' y que controla toda aplicación posterior: al *ens*, que *es*. A partir de ahí puede desarrollarse en metafísica la filosofía primera y extenderse a todo lo que existe, para ascender luego —teología natural— hasta el fundamento de la totalidad de lo existente, el *Ipsum Esse Subsistens*. Pero también, colocado ahí, en la intención de lo presente, en ese lugar de silencio donde encuentra su inicio el pensar con el caer en cuenta de algo que es, realiza la persona su apertura transcendental, en un abrirse al todo que es, al mismo tiempo, un autotranscenderse y la acción en la cual se actúa lo íntimo del sujeto, la consciencia.



---

<sup>73</sup> L.B. GEIGER, *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1952, p. 56: "La différence qui sépare radicalement toute connaissance intellectuelle, quel que soit son mode de connaître, de toute connaissance sensible, même schématisée, c'est que par elle nous connaissons ou nous pouvons connaître ce qu'il en est de chacun des objets, son essence, alors que sur le plan de la connaissance sensible nous n'avons que des représentations dont la valeur d'être nous demeure cachée".