

EL ORIGEN DE LA IDEA DE LA NADA EN TOMÁS DE AQUINO

CARLOS LLANO CIFUENTES

The origin of the idea of non-being is a fundamental issue in metaphysics. Its absence would indicate an inability to understand the principle of non-contradiction. This article will study relevant texts in Thomas Aquinas's *corpus*, and will propose an interpretation about the origin of the idea of non-being. The assertion *ego affirmo aliquid esse* ("I affirm that something exists") not only affirms the existence of *aliquid*, but also, in a secondary way, the existence of my assertion, and the existence of my self. The double object of this assertion ("something exists" and "I am") constitutes the first intellectual difference, which is precisely the origin of the idea of non-being.

Keywords: Aquinas, nothing, non-being, metaphysics, Thomism.

El origen o etiología de la idea del no-ser —equivalente a la de la nada— guarda en la metafísica aristotélica una importancia fundamental, porque es uno de los dos ejes centrales del primer principio de nuestro pensamiento, el de contradicción, sin el que nos están vedados todos los demás, aunque sean superiores. En efecto, en la expresión más sucinta de este principio ("no es posible afirmar y negar simultáneamente"¹) se encuentra ya larvada no sólo la idea

1. S. T. AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, c. Citaremos esta obra como *S.Th.* Nos apoyaremos en la siguiente versión de las obras completas de Santo Tomás, a menos que se indique lo contrario: Aquinatis, Sancti Thomae, *Opera Omnia cum Hypertextibus in CD-Rom*, Auctore Roberto Busa, S. J., Thomistica, 1996.

del ser que sustenta la afirmación, sino la idea del no ser o de la nada que sustentaría —y ésta es la cuestión— la negación subsiguiente, ya que no podría ser simultánea”.

La ausencia de la idea de la nada en nuestro entendimiento implicaría por tanto la ausencia de la intelección del principio de no-contradicción: nada puede entenderse —dice taxativamente y seguramente Santo Tomás— *nisi hoc principio intellecto*, si no se hubiese entendido este principio². Con razón dice Luis Clavell que la filosofía del ser se define no sólo mediante el ser, sino a través del estatuto que se concede al no-ser³. Ello es verdad, sin caer en el extremo en el que incurrió el Cardenal Zigliara, en una actitud más audaz, según la cual el primer conocimiento del ser es el del ente “*come contrapposto dell nulla*”, como opuesto a la nada⁴, postura analizada hace años por Manser⁵.

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DEL ORIGEN DE LA IDEA DE LA NADA

El problema de la idea de la nada dista mucho de ser sólo una cuestión contemporánea, por aguda que antropológicamente se nos haya hoy presentado: es un tema perenne de la filosofía, preferen-

2. S. T. AQUINATIS, *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Editio iam a M.R. Cathala exarata, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, Marietti, Milano, 1950. IV, Lect. VI, No. 605. En esto sigue *Met.* IV, 3, 1005b 15, donde Aristóteles afirma: “aquel principio (de no contradicción) que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento”.

3. L. CLAVELL, *Il primo principio della conoscenza intellettuale*, en “Atti VIII Congresso Tomistico Internazionale”, Vol. VII, 1982, Pontificia Academia di Sto. Tommaso, Città del Vaticano, 1982.

4. T. M. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale e del ontologismo*, Roma, 1874, No. 450.

5. G.M. O.P. MANSER, *La esencia del tomismo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1953, Traducción del alemán de Valentín García Yebra. pp. 300 y ss.

temente de la metafísica, desde el *ex nihilo nihil fit* que podría ser un hito de su verdadero nacimiento. La filosofía Occidental comienza con la cuestión parmenídea del ser... y de la nada; problema que la propia filosofía existencial confiesa aún como irresuelto.

Pero dando un salto de siglos, el entendimiento inicia sus análisis sobre la nada, el no-ser, la negación, lo negativo... a partir de vivencias muy heterogéneas, de diverso valor antropológico. Anticipándose a todos, Baudelaire (y después Sartre y Octavio Paz) relaciona la nada con el *aburrimiento*. Kierkegaard parte de la *soledad* del sujeto; Jaspers, del *fracaso*; Heidegger, del *ser para la muerte*; para Marcel la vivencia de la nada surge y se resuelve especialmente de y por la *disponibilidad*; para Camus, el *exilio* en que nos encontramos al hallarnos en este mundo.

Es tal vez en Jean Paul Sartre en donde encontramos una más disímbola variedad de estas vivencias: *la náusea* o sentimiento experimentado al descubrir que detrás de la realidad del ser que nos abotarga no hay nada; la *decepción*, cuando la realidad no responde a nuestras expectativas; la *ausencia*, fenómeno que Sartre relaciona con el anterior y que Machado y Octavio Paz modularán como ausencia del ser amado⁶; la *angustia*, en la que la libertad se capta a sí misma como infundamentada; la *frustración* resultante de transferir nuestras esperanzas a la realidad que no colma las expectativas personales⁷.

Pero quien quintaesencia estos fenómenos existenciales en torno a la nada es sin duda Martín Heidegger, que se densifica en el “encontrarse” —dice— el ser existencial mantenido dentro de la nada fundado sobre la angustia⁸, al grado de que se pueda repetir que estamos ante una *metafísica romántica* intérprete de los *esta-*

6. Cfr. J. P. SARTRE, *El ser y la nada*, Trad. de Juan Valmar, Losada, Buenos Aires, 1966, p. 44-51; A. MACHADO, *Poesías completas*, Espasa Calpe, Madrid, 1969p. 28, 138, 245 y *passim*; O. PAZ, *El arco y la lira*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. pp. 129 y ss.

7. Cfr. L. ELDERS, *Jean Paul Sartre, El ser y la nada*, Emusa, Madrid, 1977, pp. 87 y 88.

8. HEIDEGGER, *Cos' é la metafísica? (¿Qué es la metafísica?)* traducción italiana de Armando Carlini, Nuova Italia, Roma, 1959.

dos de ánimo en clave de experiencia metafísica, la cual, aunque pugna por expresarse en conceptos e ideas, mantiene siempre la referencia al sentimiento, o a trances subjetivos que desencadenan un proceso de análisis más, diríamos, atractivo y emocional.

Ceñimos nuestra investigación etiológica de la idea de la nada a lo que con ella sucede en las facultades fundamentales del hombre, el entendimiento y la voluntad, y especialmente el primero, pues advertimos que la *idea* de la nada es ante todo un problema intelectual, aunque no únicamente. Más aún: ninguna de nuestras vivencias existenciales —ni siquiera las mociones volitivas— puede generar la idea del no-ser, a menos de que sean asumidas por la inteligencia. No obstante, huiremos de la consideración intelectual pura, pues todo concepto contiene profundas incidencias existenciales, basándonos, especialmente, en el principio tomista según el cual no es el entendimiento el que entiende ni la voluntad la que quiere, sino el hombre mismo —*hic homo*—, por medio de ambas facultades.

2. EL PRIMER JUICIO DE NO-EXISTENCIA

En el ámbito aristotélico hay muchas razones para considerar que, si bien existen fenómenos que nos abocan de modo más directo a la *oposición metafísicamente primaria*, la otredad o diferencia entre dos entes pudiera ser la *oposición cronológicamente primera*. En los *Analíticos Posteriores* la demostración *quia*, del efecto o propiedad a la causa o esencia, puede ser temporalmente primera, aunque los efectos sean secundarios a la causa misma⁹. En cambio, las demostraciones *propter quid* —de la causa o esencia al efecto o propiedad— son sin duda ontológicamente primarias, puesto que se demuestra lo que es *a posteriori* —efecto o propiedad— a partir

9. Cfr. S. T. AQUINATIS, *In I Peri Hermeneias expositio*. lect. XXIII, n. 193, 195, 197, 199, así como: *In Aristotelis Libros De Anima Commentarium*, Cura et studio P. F. Angeli y M. Pirota, Marietti, Milano, 1971, III, lect. III, n. 245.

de lo que es ontológicamente anterior o *a priori* —la causa o esencia—. De esa misma manera podría darse cronológicamente un fenómeno genético de la idea de la nada que fuera, sin embargo, racionalmente *a posteriori* del concepto mismo de ella.

Si analizamos algunos textos de Aquino sobre el origen de la idea del no-ser parece que esta idea pudiera brotar en nuestra mente a partir de un fenómeno negativo *secundum quid*, relativo o accidental, sin empacho de que la propia idea general fuera el fundamento último de aquella misma negación parcial o secundaria.

Al juzgar, en efecto, que “esto *no es* aquello” formamos un juicio sobre un fenómeno negativo —la no identidad, la otredad y diferencia— de carácter reducido, pues se circunscribe a la diferencia entre dos entes. Este fenómeno negativo *secundum quid* tendría metafísicamente fundamento en otro que sería negativo *simpliciter*, absoluta y apodícticamente: que *el ser no es el no-ser*, juicio aún —sin embargo— no emitido. La idea del *no es*, en este último juicio, en virtud de su contenido total y plenario, tiene razón de fundamento respecto del *no-ser* de la mera diferencia; pero ello en nada empece para que este primer y relativo *no-ser* sea cronológicamente anterior al segundo y absoluto *no-ser* que, en otro orden —en el orden del fundamento, no del origen— le sirva de base y justificación.

No dudamos que el juicio *el ser no es el no-ser* —que constituye *in nuce* el principio de no contradicción— sea el fundamento lógico para formular el juicio *este ente no es aquel ente*; incluso podríamos afirmar que tal fundamento no sólo es lógico sino también ontológico, teniendo en cuenta que el principio de no contradicción es una ley, no tanto del pensamiento como igualmente del ser. Sin embargo, abrigaríamos serias dudas para afirmar que ese juicio fundamental de la mente humana sea psicológicamente el primero que formulemos en el orden del tiempo, pues no encontramos razón suficiente para el origen directo de la idea del no-ser absoluto.

La razón de esta seria duda ya ha sido expresada antes: el juicio *el ser no es el no-ser* presupone la originación de la idea del *no-ser*, la cual evidentemente no puede ser formada por el mismo ser. Nin-

gún juicio salvo el de existencia constituye a su propio predicado, sino que, al contrario, lo presupone. El otro motivo para nuestra duda (que el principio de no contradicción pensado en la forma de *el ser no es el no-ser* sea psicológica y/o cronológicamente nuestra primera negación, después de la afirmación del ser), se apoya sobre los textos tomistas que se refieren en directo al problema analizado por nosotros.

Los textos referidos constituyen dos parejas de proposiciones que deben analizarse paralelamente para llegar a una conclusión acertada. El primer dúo de proposiciones es el siguiente:

I	II
<p>“Lo primero que cae en nuestra aprehensión cognoscitiva es el ente, cuyo entendimiento se halla incluido en todos los conocimientos que cada uno aprehende. Y por eso, el primer principio es que no se puede afirmar y negar al mismo tiempo, <i>lo cual se funda sobre la noción de ente y de no ente</i>”¹⁰.</p>	<p>“Lo primero que cae en el entendimiento es el ser; segundo la <i>negación del ser</i>”¹¹.</p>

Del Texto I deducimos que el principio de no contradicción nace inmediatamente después de la idea del ser. Pero también se dice que este principio se funda sobre la idea del ser y del no-ser. Lo cual significaría, en buena lógica, que el orden del conocimiento, en su primera aproximación a lo real, sería el siguiente; *ens; non ens*; y finalmente *ens non est non ens* (principio de no contradicción).

10. S. Th. I-II, q. 94, a. 2, c: “*Illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis*”.

11. De Potentia, q. 9, a. 7, ad 15: “*Primum enim quod in intellectu cadit est ens; secundum vero negatio entis*”. Citaremos esta obra como: De Pot.

Pero, por otra parte, en el Texto II se nos presenta otro orden distinto: *ens, negatio entis*. Esto nos pone de manifiesto que Santo Tomás relaciona estrechamente el no-ser con la *negación del ser*, bien como identificación, bien como originación. De no admitir la anterior consecuencia, para nosotros indudable, tendría que considerarse que la *negatio entis* consistiría en la enunciación misma del principio de no contradicción (“es imposible afirmar y negar el ser simultáneamente”). Pero tal posibilidad no puede sostenerse: el principio de no contradicción, en cualquiera de sus posibles formulaciones, no es nunca, ni puede considerarse, una negación del ser, porque es la posición propia del ser en sí mismo y el reconocimiento de su situación fuera de la nada, o, para decirlo con el rigor debido, el reconocimiento de la posición —mental— de la nada fuera del ser.

Pero lo que en esta comparación de textos se hace más obvio, en nuestra opinión, es que la negación del ente se incluye aquí (Texto II) antes que la formulación del principio. Y es que antes de la formulación del principio de no contradicción debe originarse la idea del no-ser, lo cual ocurre, precisamente, en la *negatio entis* según ese mismo Texto II.

En el principio de no contradicción hay incluidas, pues, dos negaciones: una por la que negamos el ser, concibiendo el no-ser, y otra por la que negamos que el ser sea ese no-ser concebido. Sin la primera negación no puede tener lugar la segunda¹². Aquella negación del ser, aunque no nos presente en absoluto ningún objeto, cobra un carácter objetivo gracias al entendimiento mismo sin el cual no podría ser pensada. De esta manera, la inteligencia, al negar el ser, otorga al no-ser una cierta existencia —sólo mental—, convirtiendo el no-ser en un ente de razón (“*non ens est quoddam ens...*”, “el no-ser es un cierto ente”¹³), y haciéndolo así apto para

12. Así, el principio de no contradicción incluye tres entes de razón: la negación del ser, la negación que implica el propio principio, y la negación del mismo juicio.

13. *S. Th.* I, q. 11, a. 2, ad 1. Ya hemos advertido en otra oportunidad que el término *ente de razón* constituye un desacierto de los escolásticos, pues debería hablarse más bien de *razón de ente*. (Ver nota 16).

asumir el papel de predicado en el juicio que expresa el principio de no contradicción.

De Muralt¹⁴, considera que el no ente para Aristóteles es la operación de negar (y precisamente la operación de negar lo contradictorio). Para nosotros, la operación de negar pertenece a la segunda operación del espíritu, el juicio, mientras que el no-ente no es una operación, sino el producto de ella, esto es, una idea, que pertenece a la primera operación del espíritu; es decir, opinar que la idea del no-ser surja, como pensamos nosotros, de la operación de negar el ser, no nos otorga el derecho de confundir ambas operaciones del entendimiento. Amalia Quevedo atribuye esta confusión de De Muralt, sin suscribirla, al “noble afán de no atribuir un *esse obiectivum* al no ente de Aristóteles”¹⁵, es decir, al deseo de discernir el estatuto ontológico del no ente en el pensamiento de Aristóteles, que no tiene el *esse obiectivum* de Scoto.

No debe extrañarnos que una idea tenga su origen en un juicio. No todas las ideas son producto de una *abstractio* positiva, sino también de una *separatio* negativa, como hemos expuesto en otro lugar¹⁶. Así como la idea del ser surge de la afirmación *est* ante la primera realidad que se presenta al entendimiento¹⁷, de manera

14. DE MURALT, “L’être du non être en perspective aristotélicienne”, en *Revue de Theologie et de Philosophie*, 122, (1990) pp. 375-76.

15. A. QUEVEDO, *La privación según Aristóteles*, Universidad de la Sabana, Colombia, 1998. p. 285.

16. C. LLANO, *La abstracción*, “Bases noéticas para una metafísica no racionalista”, Promanuscrito, *Apud* Universidad Panamericana, México, 2003. La colección completa “Bases noéticas”, contiene, además, los volúmenes: *La separación*, *La demostración* y *La reflexión*.

17. En este sentido, Garrigou-Lagrange afirma que el primer juicio de existencia requiere de la conversión inteligente sobre las imágenes sensibles, e incluso, nos proporciona un sugestivo ejemplo: “*Hoc lac est existens*”, esta leche existe, refiriéndose al primer juicio de un niño. Pero igualmente admite que para la afirmación de la existencia no es necesaria la singularidad (ni, por tanto, para estos efectos, la *conversio*), y nos propone la siguiente formulación: “*quelque chose existit*”, “cualquier cosa existe”. GARRIGOU-LAGRANGE, “*Notre premier jugement d’existence selon Saint Thomas*”, en *Studia Medievalia in honore P. Martin Bruges*, 1948, pp. 290-303. Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, “*De intellectu naturali et de primo obiecto ab ipsa cognita*”, en *ACADEMIA Pont. S. Thomae*, VI (1939-1940), pp. 137-149.

semejante surge la idea del no-ser ante la primera otredad presente al espíritu¹⁸. Por otra parte, que de hecho se dé la idea del no-ser, y no sólo la negación del ser, como pretende De Muralt, no significa que la idea del no-ser adquiriera un *esse obiectivum*, aunque *diminuido*, como querría Duns Scoto.

Pese a todo, la estructura del Texto II resulta abrupta: de la afirmación del ser subsigue, sin corte de continuidad, la negación del ser. Tal subsecuencia entre la afirmación del ser y su negación constituye el punto crítico de la etiología de la idea de la nada. Debe analizarse, pues, en qué consiste o en qué se basa esta críptica, lacónica e inexplicable *negatio entis*. Para ello apelamos a otro par de propuestas tomistas a las que antes hicimos referencia.

III	IV
<p>“Lo <i>primero</i> que cae en el entendimiento es el ente: <i>Segundo</i>, la <i>negación del ente</i>: a partir de estos dos (actos) se sigue el entendimiento de la división (pues precisamente porque alguien conoce un ser, conoce que no es este otro ser...)”¹⁹.</p>	<p>“Así, lo <i>primero</i> que cae en el entendimiento es el ser; <i>segundo</i>, <i>que este ser no es aquel ser</i>; y de esta segunda manera aprehendemos la diferencia o división; <i>tercero</i>, el uno...”²⁰.</p>

18. Nosotros hemos propuesto como formulación del primer juicio de existencia: *aliquid est*. El empleo del *aliquid* es menos determinado que el término cosa, o *res*. *Aliud quid* indica sólo algo que está delante del sujeto que hace el juicio, por el cual este algo es visto como ser. La formulación del *quelque chose existit* implica el inconveniente de hacer intervenir en el juicio existencial el concepto de *res*, cosa, que carecería de significado hasta que no se afirmara de ella el ejercicio del ser. Cfr. C. LLANO, *Etiología de la idea de la nada*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003. Cap. II: La primera afirmación del ser, pp. 64 y ss.

19. *De Pot.* q. 9, a. 7, ad 15: “*Primum enim quod in intellectu cadit est ens: secundum vero negatio entis: ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens intelligitur non ens hoc ens).*” Como puede verse, el Texto III es una ampliación del anterior Texto II.

20. *S. Th.* I, q. 11, a. 2, ad 4: “*Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens; et sic secundo aprehendimus divisionem; tertio unum*”.

En la comparación de ambos textos (III y IV) se ve que esta primerísima *negatio entis* consiste en el juicio *hoc ens non est illud ens*, que este ente no es aquel. Este juicio, evidentemente, no niega el ser en sí mismo (“el ser no es”), formulación imposible, pues “*ens esse in communi est per se notum*” (el ser tomado en común es conocido por sí mismo)²¹, y porque el individuo que lo formula tiene que ser para formularlo. No niega, pues, el ser en sí mismo, sino que pone de manifiesto la diferencia entre dos seres.

Queda patente también que el juicio de diferencia relativo o *secundum quid* por el que distingo un ser de otro, es temporalmente anterior a la formulación del principio de no contradicción (comparando el Texto I con el Texto IV). Pero ello no se deduce sólo de la mera y discutible compaginación de textos. Se basa sobre todo en el paralelismo estudiado en los primeros procesos de nuestro propio entendimiento.

La primera negación del ser sigue una pauta paralela a la primera afirmación del ser. Para la formación o aprehensión del concepto de ser se necesita un juicio afirmativo —*algo es*— simultáneo a la dicha aprehensión. Este juicio afirmativo tiene lugar no frente al ser concebido como tal —pues ello sería una *petitio principii*—, ya que el concepto de ser surge de la afirmación de que aquello sensible que se presenta a mi mente es ser y, por tanto, el hecho de afirmar que aquello *es* y el concepto de ser, por el que *veo* a aquello como ser, han de darse, en el mejor caso, de modo simultáneo²².

21. *De Veritate*. q. 10, a. 12, ad 3. Citaremos esta obra como: *De Ver.*

22. Cuando se refiere al *primum cognitum*, las expresiones de Maritain adoptan un tono agudo. Nos dice que cuanto más medita sobre este asunto ve cada vez más claro el modo por el que la inteligencia forma la primera idea del ser: aprehende y juzga al mismo tiempo. Forma la primera idea del ser, haciendo su primer juicio, y hace su primer juicio formando la primera idea. En el momento en el que el dedo designa lo que el ojo ve, la inteligencia —en el orden de la percepción ideativa— pronuncia su primer juicio: “este ser existe”, y forma su primer concepto: “el ser”. Se necesita entre ambos actos una involucración de causas; se requiere la prioridad de este concepto sobre este juicio, uno sobre otro y viceversa, en un orden diferente, pues para juzgar que “este ser existe” hace falta la precisión de la idea del ser; pero, por análogo motivo, para poseer la idea de ser o ente hace

La primera afirmación del ser requiere: la presencia de una sensación empírica, un juicio que afirme esa presencia como ser, y el concepto de ser surgido de esa afirmación, que me permite concebir como ser aquello que, percibido empíricamente, he juzgado como tal. La primera operación del espíritu —conceptualización— y la segunda operación —juicio— siguen un orden de menor a mayor complejidad, pero no necesariamente un orden temporal. Para Gilson el concepto y el juicio no pueden darse sucesivamente y separados, sino juntos en simultaneidad²³. Para nosotros esto es indudable al menos en el caso del primer conocimiento del ser, o juicio de existencia.

Pues bien: en el origen o formación de la idea del no-ser, las cosas no suceden de distinta manera. El entendimiento no adquiere (¿cómo podría adquirirlo?) un concepto trascendental o genérico —incluso absoluto— del no-ser que aplique determinadamente a los fenómenos que presentan limitaciones entitativas: por ejemplo, la carencia, la diferencia y la ausencia. Al contrario, el entendimiento advierte la diversidad empírica entre dos seres, y niega que el uno sea el otro. Por la negación emitida ante este circunscrito y concreto fenómeno empírico, y simultáneamente con ella, el entendimiento, por su capacidad de llevar el conocimiento a su límite, concibe el no-ser total, general y absoluto. Aparece así la idea de la nada que se reaplica al fenómeno de esa misma diferencia que le dio origen (“este ser no es aquel ser”) y a cualquier otro fenómeno que nos presente seres limitados, en los que entiende, otra vez, que son limitados, porque la limitación, o la carencia, o la finitud, o la ausencia, son un no-ser del ser.

falta haber afirmado el acto de existir. La idea del ser precede al juicio de existencia en el orden de la causa material, y el juicio de existencia precede a la idea del ser en el orden de la causa formal. J. MARITAIN, “L’existentialisme de Saint Thomas”, pp. 487 y ss. La inteligencia atiende al acto de existir juzgando, lo mismo que atiende a la esencia concibiendo. J. MARITAIN, *Court Traité de L’existence et de L’existant*, París, 1947.

23. E. GILSON, “La conoscenza dell’essere”, en *Acta Pont. Academiae Romanae*. Nova series. Vol. XIII, Marietti 1947, p. 110. “No hay conceptos sin juicios ni viceversa. Ni la simple aprehensión va exenta de un juicio”.

Téngase en cuenta que el concepto de la nada es un concepto análogo, porque no representa más que al no ser, y este concepto tiene un carácter eminentemente analógico. La negación sobre Dios y sobre las cosas son igualmente negaciones; pero sólo iguales proporcionalmente —*proportionaliter eadem*—: hay tantos modos de negación del ser como modos hay del ser²⁴. Así como la primera afirmación del ser tiene su causa en un hecho empírico presente (la presencia real de una entidad sensible); así también la tiene el primer juicio negativo: la presente diferencia entre dos seres —*hoc et illud*— que el entendimiento capta como distintos. El proceso intelectual descrito se asegura con el análisis literal de los textos. La estructura del Texto IV no deja de resultar peculiar desde su primera hojeada. No se dice —como parecería que debería decirse— que tal proceso tendría los siguientes pasos: *primero*, el ente; *segundo*, que este ente no es aquel ente; *tercero* la aprehensión de la división o diferencia; y *cuarto* la aprehensión de la unidad.

Tomás de Aquino, forzando la sintaxis, identifica en el segundo paso no sólo el juicio por el que diferencia un ente de otro, sino también la diferencia misma juzgada, como si se tratase o bien de un sólo acto o bien de dos actos simultáneos, puesto que leemos: *primero*, la aprehensión del ser; *segundo*, el juicio de que este ser no es aquel ser; *también segundo*, la aprehensión de la división, y *tercero* la aprehensión de la unidad. Se ratifica así, al menos, la simultaneidad del acto de juzgar que lo uno *no es* lo otro y el acto de aprender el *no-ser* lo uno respecto de lo otro. “Esto” y “aquello” son dos seres distintos de hecho, pero, ante su presencia, yo no los conozco formalmente como distintos hasta formular el juicio “esto no es aquello”.

La importancia que la distinción o negación distintiva tiene en la filosofía aristotélica puede incluso exagerarse, como hace Berti²⁵, para quien en Aristóteles coexisten dos interpretaciones di-

24. L. DE RAEYMAEKER, *Metaphysica Generalis*, Louvain 1935, p. 41.

25. BERTI, “Être et non-être chez Aristote: contraires ou contradictories?”, en *Revue de Theologie et de Philosophie*, 122, 1990, p. 370.

versas del no ente. La primera, concebiría el *no-ente* como contradictorio del ente. La segunda, que representa una herencia platónica, concibe el *no-ente* como lo otro y lo múltiple. No se le ocurre a Berti que la otredad —el no-ser lo otro— pueda ser el origen del *no-ser*, precisamente porque el *no-ser* lo otro es una manera de *no-ser* que resulta susceptible de universalizarse, juzgando en su totalidad que lo absolutamente otro del ser es la nada.

Este error, o, más bien, esta *inocurrencia*, puede derivar en Berti por el hecho de que confunde dos formas de no-ser que son para nosotros muy distintas: piensa que la distinción entre dos seres es una forma de privación: el *ser no-así*, designaría la privación del ser expresada por la fórmula *no-ser así*²⁶. Amalia Quevedo se enfrenta con esta errónea interpretación de la otredad o diversidad como privación. Es para ella errónea porque la privación es la carencia de una forma debida, mientras que el no ser algo no se refiere necesariamente a un algo que debería serse. Por ello —dice Quevedo— hay distintas oposiciones que son modos de ser del ente y del no ente²⁷.

Este juicio por el que *divido, diferencio o distingo* a este ente de aquel ente, o —lo que es lo mismo— por el que capto la otredad de ambos, reviste un cierto carácter de necesario, según la expresión literal del Texto III. Leemos allí críticamente que “precisamente porque alguien conoce el ser conoce también que no es este ser”. La intelección del sentido de esta frase no resulta fácil, pues parece que quiere distinguirse entre *el ser* concebido en general y *este ser* concebido en particular²⁸. Y podríamos dar esta explicación por

26. BERTI, “Être et non-être”, p. 374.

27. Cfr. A. QUEVEDO, *La Privación*, pp. 280 y ss. Lo más que pudiera decirse en esa línea es que el no ser otro es una forma de finitud, en el sentido de no ser el ser total o absoluto, pero constituiría un error pensar que todo lo que una realidad no es constituye una privación para esa realidad, como si a esa realidad le correspondiera o le fuera debido poseer todas las formas. La absoluta totalidad del ser —que a Dios corresponde— no ha de confundirse con la posesión de todas las formas específicas, pues Dios no es susceptible de especificación alguna.

28. En esta línea, y basándose en otros textos de Santo Tomás, Ambrosio McNicholl afirma que: “Negation is, then, first found in the contrast —known through reflection— between being as such and particular objects known as

buena si no fuera porque en el texto paralelo IV, no se habla del ser en general y del ser en particular, sino de dos seres claramente particulares: este y aquel.

No podemos ocultar que la vinculación de los cuatro textos que se han expuesto y comparado no se distinguen bien en un lugar principal en que Santo Tomás aborda el tema de la alteridad precisamente en relación con el no ser. Nos referimos a la *Exposición del "De Trinitate" de Boecio*²⁹, en donde enuncia que la alteridad es causa de la pluralidad. Parece que se cruzan allí los dos niveles del no-ente que detectamos en el núcleo de *El Sofista* platónico: el no-ente absoluto, en cuanto absoluta oposición al ente, y el no-ente relativo, en cuanto que representa el no ser de un ente respecto de otro (*alter*) ente.

Nos dice, en principio, que "lo único distinto del ente es el no ente", en donde parece referirse al no-ente en su plano absoluto. Pero acto seguido afirma que "este ente sólo se distingue de aquél, porque en el primero se incluye la negación del otro." Es evidente que aquí negación tiene un sentido objetivo y no judicativo. Un ser no hace *la negación* del otro; la negación (como hemos advertido antes en varias ocasiones) debe entenderse sólo en el sentido de que un ente *no es* el otro; a partir de este *no ser* el otro, la mente emite el juicio de que ambos *no son* iguales, o que el uno *no es* el otro.

being. Although this negation has to do with a particular object, it nevertheless bears on being as such: A is not being as such. That is why St. Thomas can say that we first know being and not-being (In I Sent. 24, q. 1, a. 3, ad 2.); and that division follows on the very negation of being ("ex ipsa negatione entis." S.Th. I, q. 11, ad 4). This helps to explain the logical place of the notion of not-being. If we can distinguish A from not-A we can also distinguish being from not-being, and so formulate the principle of no-contradiction, at the same time realizing that the relation of being to not-being is no more than a mere relation in thought, a 'relatio rationis'. (In I Sent., d. 24, q. 1, a. 3, ad 1)". A. MC NICHOLL, Negation, "Atti all Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario", No. 6, Roma, 17-24 de abril de 1974. pp. 659-660.

29. *Santo Tomás de Aquino. Exposición del 'De Trinitate' de Boecio*, Introducción, Introducción y notas de Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández, Eunsa, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, 1987. II, q. 4, a. 1.

No obstante, Santo Tomás insiste en que “la primera razón o principio de la pluralidad o división se encuentra en la negación y afirmación”. Parece que aquí a lo noético —afirmar o negar— se le otorga primacía sobre lo ontológico (ser plural), lo cual no podría ser aceptado por el propio Tomás. Debemos, pues, atenernos a un plano meramente y sólo noético: gracias a la afirmación (*este ente es*) y a la negación (*pero no es este otro*) nuestra inteligencia advierte o tiene noción de una pluralidad que realmente existe antes de la afirmación o negación, pero que no sería formalmente pluralidad expresa, ya que cada ente es lo que es *e ignora* —a menos que posea inteligencia— que no es el otro. Por ello Aquino nos dice ahí mismo que sin la negación y afirmación no se *entendería* el origen de la pluralidad (que es precisamente que lo uno no sea lo otro).

Empero, no se agotan aquí las dificultades, pues que “en primer lugar se han de entender el ente y el no ente”. La pregunta, para nosotros, es ineludible: ¿qué es, pues, lo primero? ¿la negación y afirmación? o bien ¿el ente y el no ente? La respuesta de Santo Tomás parece ser definitiva, pero lacónica: a) “un ente se dice diverso respecto a otro porque *no es* aquél”; b) en la pluralidad “permanece... la fuerza de la primera oposición entre el ente y el no ente”. Por un lado, parecería que la alteridad u otredad, al suscitar el juicio: este ente *no es* aquel ente, da *origen*, según dijimos arriba, a la idea del no ser; pero, por otro, parece que la *primera oposición* del ente y el no ente *da fuerza* a aquella diversidad, otredad o alteridad. No encontramos más remedio que aplicar aquí las dos categorías conceptuales antes arbitradas: el ente y el no-ente (tomados en su máxima universalidad), como oposiciones fundamentales, son *primarias* en el orden conceptual o formal; mientras que el *es* y el *no es* (referidos a este ente y a aquel ente concretos) son *primarios* en el orden genético judicativo eficiente. Es un caso más de la circunvolución de causas —aquí *quasi* formal y *quasi* eficiente— por la que éstas son causas entre sí, pero en un distinto orden.

3. REFLEXIVIDAD DEL JUICIO Y ORIGEN DEL NO-SER

Aunque haya otros fenómenos que pueden abocarnos a la idea de la nada con mayor fuerza y radicalidad, parece que la negación cronológica primera se asienta en el juicio por el cual, al afirmar el ser, tomamos conciencia de su distinción respecto del que lo afirma, fenómeno del que subsigue, de un modo continuado y necesario, un segundo juicio por el que decimos que uno *no es* el otro.

No obstante, el gozne de ese principalísimo juicio se encuentra en la posibilidad de que seamos capaces de captar nuestro propio juicio en el momento en que estamos juzgando. Dicho técnicamente, el conocimiento de la diversidad del sujeto respecto del objeto depende todo él de la capacidad que tengamos de un conocimiento reflejo sobre nuestro conocimiento directo. Para que esta básica afirmación pueda entenderse debidamente, es necesario tener en cuenta la explícita consideración del doble estado en que puede encontrarse la verdad en el entendimiento: como meramente *tenida* (en el acto ideatorio, concepción o simple aprehensión) y como *conocida* (en el juicio)³⁰.

En el caso del juicio, como escribe Santo Tomás, “la verdad está en el entendimiento como *tenida* y como *conocida* por él. Es *tenida* por la operación del entendimiento (o la *acompaña* o *sigue*) en la medida en que el entendimiento se refiere a la cosa tal y como ella es. Pero es *conocida* por el entendimiento en la medida en que reflexiona sobre su propio acto, y no sólo en tanto que conoce su acto, sino en tanto que conoce la relación [adecuación] de él con la cosa, relación que no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del mismo acto, lo cual no es posible a su vez sin conocer la naturaleza del principio activo que es el entendimiento mismo, a la cual corresponde acomodarse a las cosas”³¹.

Estamos hablando del “conocimiento que tenemos de la naturaleza del alma en virtud del juicio por el que afirmamos *que así*

30. *De Ver.* q. 1, a. 9, c.

31. *De Ver.* q. 1, a. 9, c.

es”³². El lugar paralelo de la *Suma Teológica* dice así: “La verdad se define como la conformidad del entendimiento con la cosa. Por ello, conocer esta conformidad es conocer la verdad. Y esto de ningún modo lo conocen los sentidos: pues aunque la vista posea una semejanza del objeto visible, desconoce la relación que hay entre la cosa vista y aquello que aprehende de ella. En cambio, el entendimiento puede conocer la conformidad del propio entendimiento respecto de la cosa inteligible. Sin embargo, no la aprehende cuando conoce la esencia de la cosa, sino cuando juzga que la cosa se encuentra en la realidad tal como es la forma aprehendida de la cosa: entonces por primera vez conoce y expresa lo verdadero. Y esto lo hace componiendo y dividiendo [juzgando afirmativa o negativamente]... Por consecuencia, hablando de modo propio, la verdad reside en el entendimiento que compone y que divide [que juzga afirmativa o negativamente]: no en los sentidos, ni en el entendimiento que conoce la esencia”³³.

Pérez Guerrero lo expone palmariamente así: “es la composición o división del intelecto lo que permite hablar de adecuación [o verdad] puesto que, al ser algo propio sólo del intelecto, es aquello en lo que primariamente radica la razón de la diversidad entre entendimiento y cosa”³⁴. El juicio es una forma dinámica y regresiva de nuestro pensamiento. No lo podemos representar correctamente con una imagen lineal, sino circular: por el hecho de que el hombre conoce algo fuera de sí —las cosas reales— sale de algún modo al exterior, trascendiendo los límites de su propio ser, pero en la medida en que no sólo conoce esas realidades, sino que conoce que las conoce, vuelve de nuevo sobre sí mismo, para salir otra vez en un nuevo juicio.

Por este *regreso* sobre sí mismo —vale decir, sobre su propio juicio— es por lo que de hecho sólo en el juicio se encuentra formalmente la verdad. Si la verdad es la adecuación del pensamiento

32. *De Ver.* q. 10, a. 8, c: “*cognitio quam de natura animae habemus quantum ad iudicium quo sentimus ita esse*”.

33. *S. Th.* I, q. 16, a. 2.

34. J. GUERRERO PÉREZ, “La segunda operación del intelecto según Santo Tomás de Aquino”, en *Tópicos*, México, n. 15, 1998, p. 158.

con la cosa, lo que hace el juicio —y sólo hace eso— es afirmar esa adecuación (y mal podría hacerlo si no tuviera conciencia de los dos extremos —el pensamiento y la cosa— que mutuamente se adecuan). En el juicio, insistimos, no sólo se da la verdad, sino que se da la verdad conocida como tal, en cuanto verdad, formalmente, gracias a la conciencia que posee respecto de la adecuación de *dos cosas que considera diversas* pero sobre las que afirma su conformidad: “la verdad es conocida por el entendimiento cuando el entendimiento posee algo propio que no tiene la cosa, pero es correspondiente a ella”³⁵.

Es preciso acentuar que la reflexión practicada sobre el juicio no es un factor adventicio suyo, sino que es el juicio mismo. Por ello preferimos no hablar de la reflexión sobre el juicio, sino referirnos a su *reflexividad intrínseca*. En el capítulo “Verdad conocida y verdad tenida” de su libro *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, Jesús García López nos dice que “el entendimiento debe conocer la verdad que posee, y si no la conoce, no posee la verdad propiamente o en cuanto que es entendimiento”³⁶.

Ello se encuentra dicho por Santo Tomás, de otra manera, en el primer artículo de la primera cuestión de su tratado *De Veritate*: “La primera relación del ente respecto del entendimiento es que el ente se corresponde con el entendimiento, correspondencia ésta a la que se llama adecuación de la cosa y el entendimiento, y en la que se completa formalmente la razón de verdadero”³⁷. De hecho, únicamente en el juicio se encuentra formalmente la verdad formal: reiteradamente lo dice en su tratado *De Veritate* (especialmente en q. 1, a. 3: *Si la verdad se halla totalmente en el juicio*): “entonces el mismo juicio del entendimiento es algo propio del entendimiento, que no se encuentra fuera en la cosa y cuando se adecua a lo que hay fuera en la cosa se dice que el juicio es verdadero”³⁸.

35. *De Ver.* q. 1, a. 3, c.

36. J. GARCÍA LÓPEZ, *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, Pamplona, 1962, pp. 59 y ss.

37. *De Ver.* q. 1, a. 1 c.

38. *De Ver.* q. 1, a. 3, c.

Encontramos así, formulándose de una manera más elaborada, el juicio *hoc ens non est illud ens*: mi acto de pensar es propiamente mío, no de la cosa; la cosa está fuera de mí. Y se ve que esta *negación distintiva* es el requisito previo para la afirmación formal del juicio: con ser distintos mi persona y la cosa, mi pensamiento ha de adecuarse a la cosa para ser verdadero. Pero en la expresión, aparentemente obvia, según la cual “el mismo juicio del entendimiento es algo propio del entendimiento” se intenta decir algo más: que ese algo propio es conocido como *propio*, como exclusivo del entendimiento y que no está en la cosa, aunque sea correspondiente a ella, lo cual exige la comparación con la realidad³⁹. En donde vemos que la *distinción* entre pensamiento y cosa se advierte precisamente en vistas a la verdad, esto es, a la emisión del juicio concomitante, y se da precisamente en el primer juicio.

Como lo dice Alejandro Llano, “el éxito de la teoría de la verdad depende de que acierte a mostrar la interna articulación de estos dos aspectos: el de la adecuación y el de la reflexión. Porque no hay adecuación veritativa sin reflexión ni reflexión veritativa sin adecuación. Ambas dimensiones, lejos de contraponerse, se exigen mutuamente”⁴⁰. “La verdad cumplida —la adecuación conocida— sólo acontece en el juicio: porque en él alcanza la mente a actualizar su estructura reflexiva”⁴¹. Como dice Tomás de Aquino⁴², “el intelecto puede conocer su conformidad con la cosa cuando juzga que la cosa es como la forma que aprehende; y esto no sucede en las sensaciones ni en la conceptualización sino únicamente en el juicio...”.

39. Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *Doctrina*, p. 68.

40. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984. p. 179. En otro texto, afirma que: “como al poseer la verdad el sujeto tiene que *saber* que la posee, la verdad se transforma en un *saber del saber* o, más rigurosamente, en un *saber como saber*, es decir, en la conciencia de una representación. Lo cual equivale a decir que *se sabe el saber como lo sabido*”. A. LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999. p. 33.

41. A. LLANO, *Metafísica*, p. 179. Cfr. A. LLANO, *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona, 1984, pp. 146 y ss.

42. *S. Th.* I, q. 16, a. 2.

En los anteriores análisis de Alejandro Llano se encuentra subyacente el otro elemento de la estructura judicial que, por el motivo de nuestro trabajo, hemos tenido que resaltar: la distinción —y no sólo la adecuación— entre pensamiento y cosa. De manera que tal estructura se articula mediante tres elementos: la *reflexión* sobre el pensamiento y la cosa, que advierte la *distinción* entre el pensamiento y la cosa, y afirma la *adecuación* del pensamiento con la cosa. Reflexión, distinción y adecuación son los pivotes fundamentales en la construcción de todo juicio. La distinción, por la que nos hemos interesado, es captada por la reflexión, la cual es, así, la causa por la que surge la idea del no ser, ya que la reflexión es la que se percató de que mi pensamiento *no es* la cosa.

La reflexión implícita o funcional, que tiene lugar en el ejercicio del acto de juzgar (*in actu exercito*, dicen los escolásticos), es diversa de la reflexión explícita, en un acto distinto (según los escolásticos, *in actu signato*). La reflexión implícita es la que todos hacemos en cualquiera de nuestros juicios. La reflexión explícita es la que estamos haciendo precisamente ahora, cuando no juzgamos sobre el objeto, sino sobre el juicio del objeto. La reflexividad del juicio es un dato noético (tan descuidado como importante) que se da en la mente humana y que constituye un hecho indudable. Conozco mi conocimiento y me conozco a mí mismo: poseo la potestad de reflexionar sobre mí. Esto es básico porque para algunos filósofos modernos constituye la causa o el signo formal de la singularidad particular de la persona; porque es para otros la razón de la dignidad personal; para nosotros —y hasta para el propio Sartre—, prueba de la espiritualidad del alma; y para no pocos, el acto noético que posibilita la conciencia moral. Por otra parte, la reflexión personal sobre nosotros mismos es la única posibilidad de la existencia de la libertad: sin ella no habría autodomínio; y, finalmente, como hemos visto, es la única posibilidad de la existencia de la verdad.

Gracias a la reflexión, nos percatamos de que tenemos ideas representativas de las cosas, y podemos relacionar en el juicio las primeras con las segundas: “el entendimiento conoce la representación inteligible [o idea], no por su esencia [el alma] ni por

medio de otra representación, sino al conocer el objeto del cual es representación, por medio de la reflexión”⁴³. Tal vez, para mayor claridad, debería decirse: después de conocer el objeto, del que tiene una representación intelectual, el entendimiento conoce por reflexión la representación de la cual es el objeto. Aparece así de nuevo la reflexión como causa de la primera otredad, de la más primitiva alteridad o heterogeneidad cronológicamente inicial: la diferencia entre el yo que afirma y lo afirmado por el yo, que hará posible, de un lado, el más interesante, la posibilidad de la adecuación veritativa; y de otro lado —que es el que coyunturalmente nos interesa— el origen de la idea del no-ser. Para un estudio de la etiología de la nada, el análisis de esta reflexión, que tiene lugar en el juicio, resulta inexcusable⁴⁴.

La solidaria presencia del objeto para la captación del conocimiento es un lugar permanentemente aceptado dentro de la filosofía aristotélica tomista: “no percibimos que tenemos entendimiento más que en la medida en que percibimos que entendemos (como nos muestra el Filósofo en el IX libro de su *Ética*). Nadie, en efecto, entiende que entiende algo más que en la medida en que entiende algo inteligible. De ahí resulta obvio que el conocimiento de cualquier realidad inteligible precede al conocimiento por el que alguien conoce que entiende, y *por consiguiente* el conocimiento por el que alguien conoce que posee entendimiento”⁴⁵.

43. *De Ver.* q. 10, a. 9, ad 10.

44. Nuestro primer conocimiento es una afirmación de lo real. Ahora bien, fijémonos primordialmente no en lo real afirmado sino en la afirmación de la inteligencia. La fórmula completa del primer juicio de existencia sería, pues: *ego affirmit aliquid esse: yo affirmit que algo es*, por lo cual no sólo afirmo la existencia objetiva del *aliquid*, sino también, aunque de un modo secundario, la existencia de mi propia afirmación y de mi yo, que la afirma. El juicio *algo es* afirma, primera y principalmente, la existencia de un objeto presente. Pero, en el hecho mismo de afirmar esa presencia, conozco, gracias a mi naturaleza espiritual y reflexiva, la existencia de esta misma afirmación, de *mi* acto de afirmar, la existencia de *mi* entendimiento y la existencia del *yo* que entiende. Es decir, *aquí se nos manifiesta la primera alteridad*. Cfr. C. LLANO, *Etiología de la idea de la nada*, Cap. XIII: la otredad, p. 315.

45. *In Boet. de Trin.* q. 1, a. 3.

Aunque no se desprende del texto, debe admitirse que el *per consequens*, o por consiguiente, del mismo, implica una consecuencia no sólo natural sino necesaria o indefectible. Tan cierto es que el yo no se puede conocer en cuanto cognoscente si no conoce un objeto, como lo es que no puede conocer un objeto, en el sentido pleno del acto, si no soy yo el que al mismo tiempo, aunque secundariamente, me conozco como un ente. El *aliquid esse* no puede desgajarse del *ego affirmo*. La relación que se establece en el juicio entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido ha de ser una relación de adecuación para que el juicio sea verdadero, y se considere como verdadero formalmente. Pero esta adecuación implica la diferencia, la otredad entre el yo y el objeto: el juicio “este ser (el yo) no es aquél (el objeto)” es un juicio que sigue de manera continua y necesaria al juicio de existencia, al punto de identificarse con él.

No debe decirse, sin embargo, que toda reflexión, aun siendo implícita, pueda ser sólo connotada. Basta una ligerísima advertencia para que en el “yo conozco el objeto”, el *yo conozco* sea lo denotado en directo, mientras que sólo se connote en oblicuo el objeto conocido. Este ligerísimo cambio equivale en el pensamiento, analógicamente, a lo que resultaría de poner en cursivas lo denotado, o levantar ligeramente la voz en el momento en que lo denotado se pronunciase. Así, en el conocimiento directo escribiría: el objeto (que yo conozco); mientras que en el conocimiento reflejo diría: yo conozco (el objeto). Lexicográficamente, lo connotado quedaría entre paréntesis. Con esto queremos decir que en todo conocimiento directo (el conocimiento usual y normal del hombre) hay implícito un conocimiento reflejo, y ambos se distinguen entre sí no como dos actos distintos concomitantes, sino como dos dimensiones o aspectos de uno y mismo acto. “Por medio de la misma operación entiendo lo inteligible y entiendo que yo entiendo” (*eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere*⁴⁶). Las afirmaciones tomistas en este sentido son reite-

46. *In Scriptum super Sententias Petri Lombardi*. I. d. 1, q. 2, a. 1, ad 2. Aquí, curiosamente, lo que se encuentra elíptico es el *obiectum*, pues cuando se

rativas: “en el mismo acto el entendimiento se entiende a sí mismo y también entiende que él entiende” (“*eadem actu intellectus intelligit se et intelligit se intelligere*”⁴⁷)⁴⁸.

Dicho de otra manera repetitiva, el que conoce directamente el objeto es consciente (reflexivamente) de que conoce, y no en dos actos, sino en uno solo. En uno solo, además, que puede reiterarse y se reitera hasta el infinito. Porque, por lo mismo, es consciente de que es consciente de que conoce, y así en puntos suspensivos infinitos. No nos importa repetir que esta reflexión es paradigmática en el caso del juicio, porque en él no nos damos cuenta sólo de que conozco, sino de que:

- a) Yo soy el que juzgo.
- b) Juzgo la distinción entre el yo judicante (sujeto) y el objeto juzgado.
- c) Juzgo que mi conocimiento concuerda con el objeto conocido.
- d) De este modo me percató de que mi juicio es verdadero.

En estos cuatro puntos se ubica la originalidad de la gnoseología de Tomás de Aquino. Para acceder a estos cuatro puntos básicos de nuestro pensamiento basta la reflexión implícita, aunque la explícita la refuerce científicamente. Según García López en ninguna parte Santo Tomás dice que para el reconocimiento de la verdad del juicio se requiere una reflexión explícita⁴⁹, sino que basta la reflexión implícita, a la que califica de *habitual*⁵⁰.

dice que entiendo lo inteligible no se está refiriendo sin duda a la *idea inteligible* sino al *objeto inteligible* por la idea. Citaremos esta obra como: *In Sent.*

47. *In I Sent.* d. 10, q. 1, a. 5 ad 2.

48. Igualmente, aquí también el objeto se encuentra en estado elíptico, pues cuando se dice “y también entiende que él entiende”, se está queriendo decir que él entiende el *objeto* y no a sí mismo.

49. J. GARCÍA LÓPEZ, *Doctrina*, p. 124.

50. J. GARCÍA LÓPEZ, *Doctrina*, p. 124.

Pero dijimos que este conocimiento directo (con su reflexión implícita, funcional, en el mismo ejercicio del acto) puede hacerse objeto de otro tipo de reflexión, explicitadora de la primera. En tal caso, no estamos hablando ya del mismo conocimiento sino de otro; no de un solo acto de conocer, sino de dos actos; no de un solo juicio, sino de dos. Esta reflexión explícita intencional (porque intencionalmente la realizo) no se da en nuestros primeros conocimientos, sino en el desarrollo posterior científico de la epistemología y de la metafísica. Se trata de una reflexión en acto expreso.

Por esta causa, encontramos en el seno del tomismo afirmaciones que parecen contradictorias de las que acabamos de hacer, hablando de la identidad del acto cognoscitivo directo y el acto cognoscitivo reflejo explícito:

- a) “Uno es el acto por el que el conocimiento conoce la piedra, y otro el acto por el que conoce que conoce la piedra”⁵¹, teniéndose en cuenta que en este tipo de reflexión explícita es más fácil la remitencia al infinito que ya entrevimos en la implícita. En la mente humana las relaciones inteligibles se multiplican sin término, porque en un acto el hombre conoce la piedra, y en otro acto distinto conoce que conoce la piedra, e incluso en otro conoce que conoce esto último, vale decir, conoce que conoce que conoce la piedra...
- b) “Primero es conocer algo y después conocer que se conoce”⁵².
- c) “Es distinto conocer una cosa que conocer el concepto de ella”⁵³.
- d) “Lo mismo que son diversos los actos por los que el entendimiento conoce al caballo y al hombre, también son diversos en

51. *S. Th.* I, q. 28, a. 4, ad 2.

52. *De Ver.* q. 10, a. 8: “*Primo est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere*”.

53. *Contra Gentes*, IV, c. 11: “*Aliud sit esse intentionis intellectae et aliud intellectus ipsius... aliud est esse intellectus et aliud ipsum eius intelligere*”.

número los actos por los que conoce al caballo y por el que conoce a su acto”⁵⁴.

Pero lo importante es retener que tanto la reflexión explícita como la implícita son reflexión de la conformidad con su objeto (directo o reflejo). Algunos incluso, como Van Steenberghen⁵⁵, quieren ver no sólo conformidad sino *identidad perfecta*. De cualquier manera tanto en la reflexión implícita como explícita no hay posibilidad de equívoco y menos aún en la reflexión explícita. Esta no requiere de un criterio extrínseco, sino que incluye en sí misma su justificación. Esta *transparencia* de la verdad del juicio, hace que la reflexión tenga un papel decisivo, no ya sólo en el origen de la idea del no-ser, como hemos visto, sino incluso en el conocimiento del principio de no contradicción en el que esta idea del no-ser interviene, como veremos.

4. REFLEXIVIDAD DEL JUICIO Y PRINCIPIO DE NO CONTRADICCIÓN

El rol principal de la reflexión del entendimiento sobre un juicio es la *distinción* entre el sujeto que conoce (y su conocimiento) y el objeto conocido. Gracias a esta distinción, que se expresa en el juicio tantas veces dicho *hoc ens non est illud ens*, el propio entendimiento adquiere o se procura a sí mismo la idea del no ser, y, al mismo tiempo, capta la adecuación que corresponde entre el uno y el otro de los dos seres así distinguidos. No puede haber adecuación si no hay distinción. El *éxtasis* descrito por Courtés⁵⁶, en

54. *In I Sent.* d. 17, q. 1, a. 5 ad 4; Cfr. *S. Th.* I, q. 85, a. 2; *De Pot.* q. 9, a. 5.

55. F. VAN STEENBERGHEN, *Epistemologie*, Lovain, 1947.

56. P. COURTÉS, “L’ être et non-l’être selon Saint Thomas”, en *Revue Thomiste*, T. LXVI, N° 4, Octubre-diciembre 1966, p. 435. “Lo ideal sería el éxtasis en el ser y la abolición del sujeto”, en una versión panteísta de la unidad cognoscitiva; o bien una situación cognoscitiva “en donde el ser y el pensar son absolutamente recíprocos”, y se funden —ahora sí— en una “unidad pura y sim-

donde el sujeto y el objeto se identifican, y aun trascienden la identidad, sólo se da en Dios, cuyo ser es *noésis noéseos*, como apuntó Aristóteles en el libro *Lambda* de su *Metafísica* y glorificó Hegel en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Pero el reconocimiento de tal adecuación entre lo distinto se da en esta transparente e inequívoca reflexión de un modo tan claro que el entendimiento se percata de que aquello que se dice o se juzga *no puede ser de otra manera*, es decir: si es verdad que es de esta manera, es imposible que también sea verdad de la manera contraria. Nuestra tesis, que puede parecer audaz, pero no lo es, reside en pretender que la misma seguridad que el juicio posee en la verdad de su propuesta es precisamente el principio de no contradicción. En este *no poder ser de otra manera*, y en este eliminar la posibilidad de que no sea lo que es —la posibilidad de aseverar que si lo que se está afirmando que es, es verdadero, será falso lo contrario— consiste el principio de no contradicción.

Este principio no podría ser formulado si antes no hubiese tenido origen la idea del no ser, pues lo que se asienta es que aquello que se juzga no puede ser de *otra* manera, que no es posible negar lo que se está afirmando, con pretensión de que esa propuesta negativa sea también verdadera. El principio de no contradicción representa la seguridad de que nuestro juicio es inequívoco, en el sentido de que el juicio contradictorio será falso si el primero goza de verdad. Pero es, igualmente, un principio que se obtiene en la vivencia y ejercicio mismos de un acto concreto de juzgar, y no en la consideración abstracta y lógica de un juicio *químicamente puro*, absuelto de todas sus adherencias existenciales. En definitiva, “en cada acto singular de juicio se está conociendo la conformidad entendimiento-cosa”⁵⁷. Tal adecuación no media entre entendimiento y cosa: “está en el entendimiento, puesto que es el entendimiento el que se adecua a la cosa, y no al revés”⁵⁸.

ple”, lo cual no puede ocurrir más que en Dios en el que el ser y el pensamiento se hallan incluso más allá de la identidad. Cfr. COURTÉS, *Idem.*, p. 429.

57. J. GUERRERO PÉREZ, “La segunda operación del intelecto”, p. 165.

58. J. GUERRERO PÉREZ, “La segunda operación del intelecto”, p. 165.

¿Hay entonces, con *El Sofista* platónico, una identidad entre el no-ser —la no adecuación— y lo falso? “En un juicio erróneo no se produce una disconformidad entre entendimiento y cosa, sino una disconformidad entre lo afirmado y negado en tal juicio y lo afirmado o negado en el correspondiente juicio verdadero”⁵⁹. No hay disconformidad entre el pensamiento y la cosa, porque *no hay cosa*, es decir, no hay ser. Por esto el principio de no contradicción se enuncia en términos judicativos: “*impossibile est affirmare et negare simul*”. Pero esta enunciación es segura, porque es seguro —no hay certeza equiparable— que el ser no puede ser al mismo tiempo el no ser.

Que nuestro primer juicio —*aliquid est*— sea indefectiblemente acompañado del principio de no contradicción (“no puede ser de otra manera”) se basa fundamentalmente en un texto del *Tratado sobre la Verdad* de Aquino según el cual en todo juicio no sólo se conoce el acto de juzgar sino la relación o proporción del juicio con la cosa⁶⁰; proporción sobre la que no cabe duda alguna, por la transparencia reflexiva de la que hablamos. Pero este *no caber duda alguna* es lo mismo que decir: no puede afirmarse y negarse lo mismo al mismo tiempo. No significa que *tiene que ser verdadero* sino sólo que no puede ser verdadero si su juicio contradictorio también lo es.

Como lo dice acertada y precisamente Jesús García López, lo que este principio manifiesta es precisamente la esencial y necesaria ordenación de nuestro entendimiento con respecto a la realidad⁶¹. Si no hay esa seguridad, no puede saberse si lo que se juzga es verdadero: pero el que no sabe si lo que juzga es verdadero no puede juzgar, porque definitivamente hemos asentado que juzgar es asumir precisamente que el juicio es verdadero.

59. J. GUERRERO PÉREZ, “La segunda operación del intelecto”, p. 173.

60. *De Ver.* q. 1, a. 9, c.

61. J. GARCÍA LÓPEZ, *Doctrina*, p. 147.

Con toda razón, pues, dice Aristóteles, que el que niega el principio de no contradicción no sabe lo que dice⁶², esto es, no sabe lo que juzga, no sabe juzgar, no juzga: deberá llevar una vida elementalmente vegetativa. Pero el calado de la marginación del principio de no contradicción es de mayor alcance, y ello tiene lugar principal en la etiología de la idea de la nada. Porque no sólo resulta confundida la relación, proporción y adecuación entre el sujeto cognoscente y el objeto real, sino que, *al mismo tiempo, se confunde o imposibilita la distinción entre ambos: sujeto y objeto*; el juicio *hoc ens non est illud ens* se haría específicamente imposible (como se ha hecho genéricamente imposible todo juicio). En efecto, dice Tomás: “Lo que es a la vez ente y no ente en realidad no es aquello ni esto (*nec illud nec hoc*)”⁶³.

Ello, en principio, no quiere decir exactamente que la verdad es el ser y la falsedad (o error) es el no ser, asunto discutidísimo en *El Sofista*. Pensamos que en este punto no se han distinguido nítidamente los diversos planos noéticos. El ser y la nada corresponden al plano de la primera aprehensión. El primero es un concepto con una denotación absolutamente real (denota la realidad misma). El segundo es un concepto que pertenece igualmente a la primera aprehensión, aunque es un peculiar concepto que no denota ni puede denotar realidad alguna: el primero denota el ente real y el segundo es un ente de razón (que sólo puede connotar negativamente al ente real); que ambos conceptos puedan y deban tener su origen gnoseológico en sendos juicios (*aliquid est*, y *hoc ens non est illud ens*), en nada les desmerece su calidad de simples conceptos.

La verdad y la falsedad, en cambio, pertenecen al ámbito del juicio. No son paralelamente equiparables al ser y al no ser. Pues la verdad no es pensar el ser; y la falsedad no es pensar el no ser: “Verdad es pensar que es lo que es, y que no es lo que no es, y error es pensar que es lo que no es y que no es lo que es”⁶⁴. Pre-

62. Cfr. *Met.* XI 5, 1062a 31 y ss. Cfr. también *In XI Metaph*, lect. V, n. 2222.

63. *In I Sent.* d. 42, q. 1, a. 7, c.

64. ARISTÓTELES, *Peri Hermeneias*, cap. 6, 17a 25-30.

cisamente por esta razón no hemos incluido el error o falsedad entre las causas o motivos de la idea del no ser. La falsedad no produce el no ser. Es, en todo caso, su consecuencia: pensar que es lo que no es, o que no es lo que es. Presupone que la conformidad entre el juicio y la cosa es posible; y presupone, sobre todo, que cosa y juicio son distintos. La falsedad es una propiedad del juicio, no de la cosa (no hay cosas falsas; no hay falsas perlas, sólo vidrios reales considerados como perlas). Y el juicio es, a su vez, propiedad del sujeto, no del objeto.

Negarle la verdad a un supuesto juicio no es negar el ser: es negar el valor de una construcción mental. Como diría Alejandro Llano⁶⁵, estamos entonces negando el ser veritativo, el ser de la proposición, pero no el ser real y propio de la cosa a la que la proposición se refiere: a la cosa no le sucede nada ni en el caso afirmativo ni en el caso negativo, ni en el caso falso ni en el caso verdadero. La falsedad pertenece al terreno de la privación⁶⁶, pero de una privación *sui generis*, porque sería la falta de una cualidad debida, pero no debida a una substancia real sino a una construcción mental: el juicio. “Cuando una proposición no es verdadera, nada le falta para ser una verdadera proposición, pero le falta todo —el ser veritativo— para ser una proposición verdadera. Nada falla en la realidad conocida ni en los elementos entitativos que el juicio sintetiza, pero la verdad no comparece, precisamente porque es algo más que lo que puede aportar la realidad o su representación. La privación de ese *plus* veritativo, 'el lugar vacío' que deja su ausencia, es justamente el no ser de la falsedad... que se halla tanto en las afirmaciones falsas como en las negaciones falsas”⁶⁷.

Sin embargo, cabe aún preguntarse si la falsedad pertenece al no-ser como privación o al no-ser como ausencia⁶⁸. Si consi-

65. A. LLANO, *Metafísica*, pp. 171 y ss.

66. C. LLANO, *Etiología de la idea de la nada*, Capítulo VII: *Limitación, privación y negación*, pp. 159 y ss.

67. A. LLANO, *Metafísica...*, p. 188.

68. C. LLANO, *Etiología de la idea de la nada...*, Capítulo XII: *Ausencia*, pp. 250 y ss.

CARLOS LLANO CIFUENTES

deramos la falsedad como una producción del juicio, tendríamos un juicio no verdadero, y en esa su carencia de verdad detectaríamos la privación, que se distingue del juicio que cuenta con la cualidad que al primero le falta (siempre advirtiéndolo que el sujeto falso y el sujeto verdadero no son aquí sujetos reales, sino meras construcciones mentales). Pero, bien pensadas las cosas, si el juicio no es verdadero no es juicio (como no hay cosas falsas, no hay juicios falsos, sino sólo considerados como juicios). En tal caso, la falta de verdad no es la falta de cualidad de un sujeto (privación) sino la falta del sujeto mismo (ausencia). No es que al juicio le falte la verdad: es que no hay juicio. Los llamados juicios no verdaderos no son más que proposiciones falsas, en las que el sujeto —el juicio— no es carente de algo, sino ausente de sí mismo.

Carlos Llano Cifuentes
Universidad Panamericana, Ciudad de México
cllano@ipade.mx