

LA RELACION TRASCENDENTAL

Introducción

El tema, cuyo núcleo esquemático me propongo mostrar aquí¹ —otros desarrollos aparecerán en un estudio ulterior y más amplio que preparo sobre la relación— está justificado por el especial acento con que la filosofía contemporánea se ha planteado, sobre todo a partir de HEGEL, el problema de cómo puede entenderse “lo real”.

El pensamiento común es en cierta manera víctima de una tendencia “cosificadora” que es característica de nuestro modo de conocer y que procede del hábito dominante del pensar atributivo. Así, la opinión espontánea, pragmática, no pasa de contemplar un universo de “cosas”, cada una encerrada en su autonomía entitativa, y se inclina a estimar que no hay más realidad que la configurada en forma de “cosas”, entendiendo por ello que lo real se agota en ese yuxtaponerse de cosas entre

1. Para este estudio, que recoge nuestra investigación en torno a la relación hasta 1963, se han tenido en cuenta los resultados de los siguientes trabajos: HORVATH, A., *Die Metaphysik der Relationen*, Graz, 1914. ROBLES DE GANO, P., *De relatione*, Avila, 1934. BRETON, S., *L'esse in et l'esse ad dans la metaphysique de la relation*, Roma, 1951. KREMPER, A., *La doctrine de la relation chez S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1952. FERRER ARELLANO, J., *Filosofía de la relaciones jurídicas*, Pamplona, 1963. Los textos originales principales sobre los que se apoya el trabajo son: SANTO TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.*, I^a, q. 27, 28, 29, 40 y 45. *S. c. G.* I, 1, c. 22. *De Potentia* (especialmente q. I y VII). ARISTÓTELES, *Metafísica*, I. IX. HARTMANN, N., *Ontología* (I Parte. Del ente en cuanto ente en general).

las que sólo media una conexión periférica de contacto.

Esa inclinación "cosificadora" del pensamiento humano espontáneo, esencialmente pragmático, dirigido al hacer, puede perjudicar, a veces gravemente, la correcta intelección de los conceptos metafísicos. Nadie discutiría que el primer paso de un planteamiento metafísico consiste en rebasar la realidad bruta de las cosas y alumbrar interiormente en el interior de las mismas estructuras y conexiones, para las que permanece ciego quien no ha adquirido el hábito especulativo metafísico. Entonces se percibe que lo real, y por tanto la noción clave de "ser", no se pueden explicar con nociones que se utilizan para expresar la clausura y absolutez de las cosas. Hace falta introducir de alguna manera conceptos que tengan que ver con ese otro tipo de realidad más sutil, más delgada, más difícil por ello de ser aprehendida: la relación.

Es sabido cómo la filosofía contemporánea ha sido peculiarmente sensible a la dimensión relacional de lo real; de ahí sus descubrimientos y avances por el lado del dinamismo del ser, es decir del devenir.

Esa vocación dinamista y relacional de la metafísica moderna es patente a todos, y no resulta difícil encontrar testimonios bien ilustrativos. Obsérvese, por ejemplo, que el problema central con el que se enfrenta HEGEL es el de resolver cómo lo infinito está en lo finito. No hay —dirá— entre ambos una conexión de "poder y dominación"; hay por el contrario una reconciliación (*Versöhnung*). El intento filosófico se concentra entonces en explicar la estructura de la mediación (*Vermittelung*). Esto no pudo verse con absoluta claridad hasta que se conocieron sus escritos teológicos de la juventud². Pero hoy ya es evidente, con la raíz religiosa de su pensamiento, que toda la filosofía hegeliana es una grandiosa construcción de variaciones sobre el tema de la mediación.

2. Aunque la calificación de "teológicos", procedente del título que le dio NOHL en su edición, no es la más adecuada, por tratarse más bien de ensayos de filosofía de la religión.

LA RELACION TRASCENDENTAL

Un intento gigantesco de comprender la implicación de todo en todo.

Una preocupación ontológica análoga —y ya sin trasfondo teológico— vuelve a aparecer en HUSSERL y HEIDEGGER. Ahora lo que se plantea es la conexión sujeto-objeto. Estos no pueden ya ser entendidos con el antagonismo inexpugnable de dos “cosas” enfrentadas. Toda la corriente fenomenológica puede ser interpretada como una profundización en la teoría del objeto. Y la analítica existencia de HEIDEGGER descubre en el *Dasein* el carácter esencial de “ser-en-el-mundo”, sin que el “en” de dicho existenciario exprese una conexión de exterioridad que enfrentaría a *Dasein* y mundo, sino una interconexión entitativa, según la cual el mundo es una configuración del *Dasein* y solo “es” desde éste. Es decir, una vez más, la sensibilidad relacionalista.

Esta vocación relacional del pensamiento contemporáneo ha sido criticada acentuadamente desde la metafísica tradicional. Me apresuro a decir que la acusación de relativismo, aunque no carezca de fundamento, es en buena parte inexacta.

Más fecundo me parece el esfuerzo de desarrollar desde el contenido metafísico de la filosofía aristotélico-tomista, conceptos capaces de comprender de algún modo las nuevas cuestiones vislumbradas. En esta línea, creo que hay una noción, clásica en el vocabulario filosófico tomista, profusamente utilizada pero poco elaborada especulativamente: la de relación trascendental. A esclarecer dicha noción, que estimamos puede ser útil en la confrontación dialógica con otras corrientes filosóficas actuales, se dedica el presente trabajo.

Nuestro objetivo

El concepto de relación trascendental responde, dentro de una concepción filosófica tomista, a un problema específico que conviene determinar. Encontramos este concepto siempre que se quiere aludir a ese tipo de conexión (que encierra una distinción al mismo tiempo

que una dependencia) que se da entre la potencia y el acto. Lo encontramos también cuando quiere expresarse la manera como el ente finito se enfrenta ontológicamente con el ser de Dios. La potencia dice relación trascendental al acto; el ente creado dice relación trascendental a Dios.

Creo que la importancia del concepto dentro del sistema tomista es muy superior a la que suele concedérsele en los tratados sistemáticos usuales, que apenas se limitan a definirla como un tipo especial de relación que consiste (como toda relación) en una "ordenación a"; ordenación que en este caso no es un accidente de un sujeto (como ocurre en la relación predicamental) sino "un orden incluido en una esencia". En suma, que la relación se confunde aquí con el sujeto que la tiene y no se limita a quedar en situación de adyacencia o tangencialidad entitativa (como ocurre en la relación predicamental).

Y estimo que un desarrollo a fondo de la noción de relación trascendental (noción que sin duda está virtualmente presente en la concepción filosófica de tradición escolástica) puede ser extraordinariamente útil en orden a dos puntos:

a) En primer lugar, en orden a aclarar con una nueva luz el propio sistema filosófico tomista.

b) En segundo lugar, en orden a permitir y facilitar el diálogo en el terreno metafísico con algunas posiciones filosóficas especialmente características de hoy. Con la relación trascendental en suma podemos situarnos en una tesitura particularmente sensible al tipo de problemática predominante en nuestros días.

Por eso he estimado que puede ser interesante e iluminadora la mostración de la tesis nuclear del sistema tomista: principios reales de potencia y de acto dividiendo al ente en dos sectores (Ser Acto puro y ser potencial-actual) justamente desde un ahondamiento de la noción de relación trascendental. Ello es precisamente el objetivo de este estudio.

LA RELACION TRASCENDENTAL

La aporía de lo trascendental

Es escandaloso para cierto tipo de mentalidad filosófica oír que el ser es "relativo"; ello resulta para algunos como una contradicción. Y es que hay demasiado temor a caer en una concepción metafísica movilista según la cual el ser sería devenir; y huyendo de este peligro se cae a veces en otro: aferrarse con excesiva simplicidad a una concepción del ser entendido como algo absoluto y sustante, en sentido de estático y cerrado.

Una concepción como la escolástica que entiende al ente como ser en potencia y ser en acto, no puede en rigor sucumbir a esta dificultad, pero las diversas concepciones del ente que subyacen en las raíces históricas de dicha posición provocan a veces matices en que predomina demasiado una imagen del ser como algo sólido y "cosificado".

Lo que ocurre siempre en estas desviaciones es que se ha errado el nivel del ente en cuanto ente, objeto de la Metafísica. En lugar del ser en general se ha tomado una especificación del ser que se ha generalizado seguidamente de forma indebida.

N. HARTMANN tiene razón al criticar en su *Zur Grundlegung der Ontologie* (Primera Parte. Del ente en cuanto ente en general) toda una serie de concepciones del ente que yerran porque no hacen otra cosa sino definir como *ens ut ens* lo que no es más que una de sus especificaciones. No es que este espejismo —nos dirá HARTMANN— vaya a extrañarnos porque en verdad, al concepto de ente, por abarcarlo todo, no podemos deslindarlo frente a lo extraño a él; sí podemos en cambio apresararlo partiendo de sus especificaciones (ser sustancia, ser forma, etc.); el peligro de quedarnos prendidos en estas especificaciones es evidente.

HARTMANN examina sucesivamente la insuficiencia de esa serie de concepciones:

La primera concepción típica, la más ingenua, entiende

al ente como "cosa material", permaneciendo ciega para lo psíquico espiritual; está en el fondo de la conciencia vulgar, pero no resiste a la más leve crítica de la reflexión.

Otra concepción —crítica de la anterior— entenderá que el ser es "lo dado". (Obsérvese que ésta es la posición del sensualismo metafísico del *esse est percipi*; pero también del monismo de PARMÉNIDES que tomando el ente como puro "ahora", y dejando fuera al pasado y al futuro, es otra forma de atender a lo dado).

Después va a hacerse otro descubrimiento: se cae en la cuenta de que no todos los entes son accesibles a los sentidos ni todos presentes; y entonces se piensa que lo dado es sólo superficie y que el verdadero ente está en "lo interior" de esa superficie, llámese este interior Idea, forma, cosa en sí. Y aquí tenemos ya la noción de sustancia.

En el fondo de la noción de sustancia subyacen varias preocupaciones o prejuicios ontológicos. El primero es este que acabamos de señalar: que el verdadero ente es algo interior en el sentido de sustentante. El segundo es el de que el ente ha de tener unidad, porque se tiene la convicción de que lo múltiple es confuso, contradictorio. El tercero es el de que el ente ha de tener un carácter de persistencia, frente a lo evanescente del devenir; cuando esto se lleva al extremo, se cae en esa repulsa de lo perecedero que hay en el eleatismo y en los platonismos de todos los tiempos.

Preocupados por esta convicción de que el ente debe ser algo uno y persistente, los filósofos antiguos toman dos caminos para entender el ente: unos dirán que ese auténtico ser de las cosas no es otro sino lo indeterminado (ANAXIMANDRO); les asustaba la pluralidad de lo determinado. Otros dirán en cambio que auténtico ser es lo determinado, tanto que el peso ontológico de un ente se mide por sus determinaciones (PITÁGORAS). Y la unión de los dos caminos producirá la teoría aristotélica de la materia-forma. Pero por debajo de las tres soluciones permanece un

idéntico concepto: ente es lo uno, persistente, sustancial, sustrato.

Siguiendo adelante —y continúo resumiendo a HARTMANN— descubriremos nuevos horizontes. Porque en efecto, concebido el ente como lo determinado, como forma, como esencia, era lógico que se abrieran los ojos a una nueva dimensión: el ser de lo general (porque esencia es *species*, o sea algo general frente a los casos singulares de los individuos). Y entonces se cae en la tesis —improcedentemente universalizada— de que el ser es la esencia es decir lo general.

Y procurando evitar esta tesis no era extraño que se cayera en la opuesta, igualmente exclusiva: se busca al ente en la plena forma de lo individual y, como lo que distingue de la esencia el caso individual es la existencia, se llega a que el ente es la existencia. Pero decir que el ser es existencia (prescindiendo de la esencia) no es decir nada, porque cuando hablamos de un existente pensamos en una existencia conformada, determinada por una estructura que no es sino la esencia.

Paralela a la antítesis anterior “individualidad-generalidad” surge otra que no es idéntica a ella: “individualidad-totalidad” (que no es ya una antítesis cualitativa sino cuantitativa). Ciertas concepciones subrayan el valor ontológico del individuo o elemento átomo, esfumando la significación ontológica de los conjuntos; otras subrayan la colectividad, el todo, las ordenaciones, el sistema. Pero ambas perspectivas yerran el ente en cuanto ente, porque éste vive lo mismo en cada individuo y en cada todo.

Aún se ofrecen otras posturas metafísicas que polarizan excluyentemente una u otra dimensión del ser. La que entiende el ente como acto; auténtico ser es lo efectivo, entendido como lo opuesto a lo meramente posible; pero la tesis no es sostenible porque lo efectivo es también posible.

La que entiende el ente como lo real, en cuanto a

opuesto a lo ideal; pero falta averiguar si lo ideal no es también ser.

Y, finalmente, todavía recorre HARTMANN otra serie de concepciones en las que cabe observar la misma insuficiencia. Se trata de las que él llama "concepciones reflejas del ente" (ontología hecha no, como debe ser, con *intentio recta* o sea siguiendo la dirección natural del conocer que se clava en el objeto, sino con *intentio obliqua*, o sea en una torsión hacia la conciencia misma; el modo casi unánime desde el siglo XIX). Pero estas actitudes son aún más radicalmente insuficientes para hacerse con el ente en cuanto ente.

En efecto, de estas concepciones, unas entienden al ente como "objeto de conocimiento" o "como fenómeno" o como "ser útil"; es lo mismo, siempre la actitud consiste en tomar como esencial al ente lo que no lo es; porque es claro que el ser no se agota en el "objeto".

Ahora bien, una vez convencidos de la supraobjetividad del ser, se cae fácilmente en el error opuesto: el ente es precisamente "lo que no queda apresado en el objeto de conocimiento", bien porque "todavía" no se haya logrado objetivar, o bien porque sea algo "imposible de objetivar" ("cosa en sí" kantiana).

Y como ambas posiciones, aunque divergentes, tienen una base común: tomar como punto de referencia al sujeto de conocimiento, no puede extrañar que de aquí surgiera una tercera concepción: poner al ente en el sujeto mismo; para las teorías idealistas, el sujeto es el ente y los "objetivados" son sus representaciones. Y adviértase que el idealismo tiene muchos matices. Unas veces, y para evitar el escollo del quedarse solo del sujeto, se hace retroceder al ente hasta más atrás del sujeto empírico, poniéndolo en un trasfondo desconocido del sujeto (como ocurre en FICHTE), o en un sujeto metafísico, absoluto, trascendental (como ocurre en HEGEL). Otras veces, y para evitar ese mismo escollo, se recurre (caso de HEIDEGGER) al "ser en el mundo", consistente en poner las relaciones

humanas como inherentes al ser del hombre, al ser de cada hombre, con lo cual no se supera el subjetivismo contradictorio.

He seguido la reflexión de HARTMANN en la Primera Parte de su *Ontología*, no porque yo acepte todas sus alusiones históricas (resulta extraño, por ejemplo, que cuando critica el concepto de sustancia entendido como lo persistente opuesto a lo deviniente, diga que esta noción falseada se encuentra “en el platonismo, el neoplatonismo y muchas teorías de la escolástica” y que “el concepto maduro de sustancia —incluyendo la oposición esencial de lo persistente y lo deviniente— únicamente la edad moderna lo ha conocido conscientemente”).

He seguido a HARTMANN porque su reflexión pone muy claramente de relieve el tipo de prejuicio que puede obstaculizar un correcto entendimiento del concepto de relación trascendental. Prejuicio que consiste en un yerro de objetivo: se apunta al ente en cuanto ente y no se da en él; se queda uno engarzado en lo que no son sino especificaciones categoriales del ente.

Apoyados en lo que acabo de exponer, debemos partir del convencimiento que “el ente en cuanto ente es perfectamente indiferente a las más de las determinaciones aducidas”. De algunas de las oposiciones que hemos visto surgir al ir haciendo el recuento de las concepciones del ente ha quedado claro que el ente las supera, no porque sea algo general indiferente a ellas sino porque es algo que las abarca como a factores constitutivos de ese ente en cuanto ente: así el ente es esencia y existencia, es posibilidad y efectividad.

De las otras oposiciones: cosa material, lo dado o algo interior, persistencia o devenir, sustrato o determinación, individuo o totalidad, objeto o sujeto, etc., resulta que ninguna de ellas señala esencialmente al ente en general; por el contrario el ente está por encima de ellas, indiferente a ellas.

“Estas indiferencias —dirá HARTMANN— conciernen muy propiamente al carácter de ser del ente. Muestran

claramente su universalidad en oposición a las categorías especiales del ser". Así el ente es tanto cosa material como no tal cosa, tanto algo dado como algo no dado, tanto sustancia como accidente, tanto persistencia como devenir, tanto sustrato como determinación. Es también el ente indiferente al individuo y a la totalidad, al sujeto y al objeto, al fenómeno y a lo oculto, a lo objetivado y a lo transobjetivo, a lo racional y a lo irracional.

Y HARTMANN termina diciendo que a la serie de estas indiferencias podrían añadirse aún muchas; por ejemplo, la indiferencia a lo absoluto y a lo relativo.

Una precisa conciencia de esa indiferencia es lo único que puede hacernos comprender el sentido de la noción de relación trascendental.

La noción de potencia

Lo dicho hasta ahora sólo pretendía proporcionar los motivos y condicionamientos de nuestro acercamiento al tema. La búsqueda podría empezar ahora, pero antes será conveniente aludir al sistema y perspectiva metafísicos en los que surge el concepto que estudiamos. Se trata de la concepción actual-potencial del ser, cuya descripción no voy a evitar, no obstante ser bien conocida, porque en ella aparecerá con nitidez la exigencia ontológica que lleva a la noción que investigamos.

Prescindiendo de matizaciones historiográficas, nos limitaremos sólo a recoger un esquema sistemático de la problematización que conduce a la noción de potencia y a la de acto puro.

No debe olvidarse que es el hecho del cambio y la multiplicidad el que lleva a admitir una escisión en el fundamento entitativo. En efecto, de lo que se trata es de alcanzar una comprensión del movimiento sin romper el principio de no contradicción. Es conocido el modo como el primer pensamiento griego vio esta dificultad y las vías que se intentaron para superarla.

Si partimos de que sólo puede afirmarse el ser, nunca el no-ser, nos vemos conducidos a negar el devenir y la diversificación. En efecto, en el mundo del movimiento nos aparecen cosas que se hacen; pero como ese algo que se hace no puede provenir ni del ser (porque es ya) ni del no-ser (porque éste no es nada), resulta que hay que decir que el devenir no es. Paralelamente, en el mundo de la multiplicidad, la diversificación no puede venir ni del ser (porque habría un ser fuera del ser) ni del no-ser (porque sería nada); luego la multiplicidad no es.

Otra solución sería aferrarse a la realidad del movimiento y hacer saltar el principio de no contradicción, reduciéndolo a una ley abstracta de un pensamiento inferior incapaz de comprender la riqueza y complejidad de lo real. Esto es el núcleo de la postura de HERÁCLITO, que encierra sin duda un fondo de verdad. La postura de HERÁCLITO no es tanto la solución precipitada de que sólo hay devenir (como una oposición al ser), como un hacerse cargo de la efectiva complejidad de la realidad; complejidad que —eso sí— él no acierta a esclarecer todavía.

Este esclarecimiento se inicia francamente en PLATÓN, cuando, después de la autocrítica a que él mismo se somete a partir del *Parménides*, acaba por afirmar en el *Sofista* que “lo ente... no es lo opuesto a lo ente... sino sólomente lo otro”. Pero es ARISTÓTELES quien perfila y asume la exigencia ontológica subyacente en la problematización platónica, mediante la noción de potencia, tal como se expone desarrolladamente en especial en el libro IX de la *Metafísica*.

De la lectura crítica de los textos aristotélicos y de las precisiones procedentes de los correspondientes comentarios de Sto. TOMÁS, puede colegirse lo que hemos de entender por potencia, en la acepción metafísica que ahora la empleamos. Por lo pronto, habría que decir que es algo intermedio entre ser y nada, pero sin que ello signifique que se trata de algo que no es ni nada ni ser; aun situada como algo intermedio, es preciso que ella quede del lado del ser, porque si así no fuera, no habríamos adelantado

un paso en la aparente antinomia que queríamos resolver. Por otro lado, la potencia, que es real, no es el acto imperfecto, es decir el ser del hacerse, el ser del movimiento; la potencia deberá ser algo real distinto del movimiento. Por último, y en vista de todo ello, la potencia no podrá consistir en otra cosa sino en una "disposición" real, o sea un principio determinable. Determinable en dos sentidos: activa y pasivamente.

Ahora ya, a la luz del nuevo concepto, se comprende dónde se encuentra la dificultad que dejaba —y deja— perplejo a quien se enfrenta con la cuestión sin suficiente cautela. La dificultad surge precisamente de no tomar en todo su rigor el principio de no contradicción —MILLÁN PUELLES lo ha señalado muy certeramente—. El principio es perfectamente lógico y no tiene por qué haber absurdo alguno en su aplicación. Lo que ocurre es que hay que entenderlo exactamente: "lo que es, es; lo que no es, no es", entendiéndolo el no ser de una manera rigurosa, o sea comprendiendo en él no sólo lo que no existe sino también lo que no puede existir. Entonces lo que no existe pero puede existir, se nos pasa al lado del ser. Pero volvamos a fijarnos en la noción de potencia.

La noción de potencia tal como aparece en la concepción aristotélica no tiene sentido si no se correlaciona con la de acto. Es lo que ARISTÓTELES desarrolló en el libro IX de su *Metafísica*, en el capítulo 8 destinado a explicitar la tesis de que el acto es anterior a la potencia.

En suma: todo el ser de la potencia le viene del acto; lo cual es lo que la Escuela ha expresado diciendo que la potencia dice relación trascendental al acto.

La dependencia del ente finito

Lo anterior nos lleva de lleno a otra tesis (nuclear también de la concepción del ser que estamos examinando y en íntima conexión con la precedente): tiene que existir un Acto Puro.

Efectivamente, si resulta, como acabamos de ver, que lo potencial presupone siempre un ser actual, tiene necesariamente que haber un ser actual que excluya toda potencialidad y que será el primer fundamento ontológico, sin el cual no se entendería lo demás.

Ese primer ser, por ser Acto Puro, se enfrenta de una manera especial a los otros seres con mezcla de potencialidad. Porque él es un ser que causa a los otros seres pero que a su vez no es causado, es decir que a su vez no cambia.

Este carácter de ser causa y no cambiar presenta una dificultad. Una dificultad que procede del hecho de que las causas tal como se dan entre los seres potenciales-actuales siempre implican cambio en el agente. Es decir, en el mundo de los seres con potencialidad la causa es a la vez activa y pasiva: activa, porque es principio positivo de actuar; y pasiva, porque implica un cambio del agente. Pero ello no quiere decir que la acción causal sea ella misma un cambio, sino sólo que presupone un cambio, o sea: la razón de causa no implica el cambio del agente.

Así queda resuelta esta dificultad que vuelve a conducirnos al terreno del tema propuesto. No es contradictorio esto de una causa que no implique cambio en el agente. Por el contrario, es lógico que así sea, tratándose del primer ser, porque si no, no sería acto puro, motor inmóvil.

De esta manera todos los seres con mezcla de potencialidad dependen ontológicamente del primer ser, pero no al contrario; algunas relaciones entre los seres potenciales y el primer ser tienen existencia real; mientras que no existe relación real del primer ser a los seres potenciales (sólo puede hablarse de relación de razón). Ello es así por la radical dependencia ontológica en que los seres potenciales se hallan frente al ser Primero.

En esa dependencia se nos hace claro el sentido de la distinción entre esencia y existencia. Entendemos por existencia un acto, precisamente la última actualidad de todo. Ahora bien, los seres potenciales aparecen con un

ser limitado (no son todo, no son siempre); ello no puede venirles sino de algún elemento potencial, esto es determinable, que no sea la existencia misma y que consistirá en una disposición o capacidad real de existir, a la que se llama esencia. Pues bien, en el Ser-Acto Puro la existencia será idéntica a su ser entero; en él no habrá ese elemento receptor y limitador que es la esencia. Esta elaboración conceptual ha sido utilizada por la teología escolástica para expresar con ella la abismal diferencia entre Dios y la creatura.

Diremos por tanto: el ser finito sólo tiene sentido por el ser primero. Una dependencia que se expresa diciendo que el ser finito dice relación trascendental al ser absoluto o infinito.

Entiendo pues que el concepto de relación trascendental nos lo encontramos en lo más central de la concepción filosófica aristotélico-tomista. Su interés es por lo tanto, manifiesto. Es de esperar que su precisión y desarrollo sea fecundo. Ello es lo que se intenta mostrar en esta exposición.

Y lo haremos a través de las siguientes etapas:

1. Análisis de la relación predicamental.
2. Estudio de las relaciones intradivinas, como tipo de relación depurada de la razón de predicamentalidad.
3. En qué sentido cabe hablar de relación trascendental y cuál es su estructura y naturaleza.

Análisis de la relación predicamental

Por lo pronto, es lógico empezar por delimitar bien la noción de relación predicamental, la más evidente a nosotros. De su análisis podemos obtener un resultado que interesa a nuestro propósito: separar la razón de accidente de la razón de relación. Esta distinción (que ahora alcanzaremos sólo parcialmente y que en nuestro segundo paso dialéctico podremos íntegramente lograr) nos será de fundamental utilidad; porque una vez aislada la pura

razón de relación, no será difícil examinar en qué medida se da esa razón en los casos de potencia-acto y de ente finito-ente Absoluto.

La relación predicamental es un accidente que consiste en el *ordo unius ad aliud*. Es un puro respecto que se añade a una esencia absoluta. Todo su ser consiste en el *esse ad*. Es una referencia real cuyo ser es accidental. Por ser accidente tiene un ser de inherencia; por ser relación es un *esse ad*.

No interesa aquí hacer un análisis completo de la relación predicamental, sino sólo en la medida en que ello nos sirve para descubrirnos íntimamente la estricta "razón de relación".

Para esto nos será útil considerar en primer lugar los elementos sin los cuales no puede darse la relación predicamental. Son éstos: sujeto, término y fundamento. Esos elementos son distintos realmente entre sí, siendo la relación una realidad también distinta de todos ellos incluso del fundamento. Hay que insistir en que lo que estamos examinando aquí es la relación como realidad; otra cosa es la comparación de razón por la que aprehendemos la relación. Estamos del lado de lo extramental y no del de lo puramente mental. Añadiremos que el sujeto en cuanto adjetivado con una determinada y concreta relación se denomina relativo.

Y ahora puede entenderse la estructura de la relación predicamental, que es la siguiente: la relación, a) se apoya o comienza en el sujeto, y b) se constituye cuando una determinación del sujeto (que es el fundamento) se orienta a un término.

Por esto, porque ésta es la estructura entitativa de la relación predicamental, es por lo que se derivan algunas consecuencias en torno a la condición de las relaciones y a los criterios para clasificarlas tipológicamente. Por interesar a nuestro objetivo de investigar la razón de relación, voy a referirme, en apartados distintos, a estas consecuencias:

1. Cuando hay un solo fundamento hay una sola re-

lación, aunque haya pluralidad de términos de la misma especie, o aunque haya varios términos que juntos forman un todo del que cada uno de ellos es sólo una parte.

2. Por razón de la estructura entitativa exigida por toda relación, ocurre que no tiene sentido una relación que estuviera fundada sobre otra relación. Ello no resulta viable porque no se dispone de los elementos necesarios: un sujeto y un fundamento.

3. Debido a la estructura entitativa de la relación predicamental, cuando se quiere establecer una clasificación esencial de estas relaciones se recurre al criterio de "las maneras como el fundamento se ordena al término". Y hay, como es sabido, dos maneras típicas de darse esa ordenación: a) el fundamento da el ser al término (relación de causalidad) y b) el fundamento no da el ser al término (relaciones de conveniencia y inconveniencia; de identidad, de igualdad y de semejanza).

4. Por la misma razón, la clasificación en mutua y no-mutuas es, en cambio, puramente accidental, porque sólo radica en que a una relación predicamental ya constituida le responda o no otra fundada en el término de la primera. Pero esta clasificación (que no es esencial porque no afecta a la estructura fundamental de la relación) nos interesa aquí porque ella nos pone de relieve nuevamente el ser de la relación predicamental. En efecto:

a) Hay relación mutua cuando el término resulta afectado o determinado por la relación que en él termina; cuando así ocurre, esa determinación del término es, a su vez, fundamento de otra relación de dirección opuesta.

b) Por el contrario, hay relación no mutua cuando el término no resulta afectado por la relación. Es el caso, por ejemplo, de la relación de conocimiento que, apoyada en el sujeto cognoscente, termina en el objeto conocido; como este objeto conocido no resulta afectado por el conocimiento, no hay en él fundamento alguno sobre el que pudiera basarse otra relación de dirección contraria, que sea real.

Todo lo anterior nos ha ayudado a ir descubriendo algo

que ahora puede formularse con más precisión. Para que haya relación predicamental hace falta necesariamente que se den: 1) un sujeto real; 2) un término real y distinto realmente del sujeto, término que es *conditio sine qua non* de la relación; y 3) un fundamento, distinto realmente del sujeto, que es causa formal de la determinación absoluta del sujeto y de la misma relación. Únicamente cuando se dan estas condiciones es cuando puede tener existencia la relación tal como la encontramos en el ámbito del ser predicamental. En otro caso sólo se dan relaciones de razón.

Sobre estas relaciones de razón hemos de recordar que ellas constituyen uno de los tipos de los llamados entes de razón. Ente de razón se denomina, en la conceptualización escolástica, al que existe *objective* sólo en el intelecto; es decir, que no tiene causa eficiente, aunque sí causa formal o fundamento. Ese fundamento puede estar en nuestro puro arbitrio, pero puede estar también en cierto modo en la cosa, en el sentido de una dimensión referible a la cosa pero incapaz de existencia fuera de la mente. Es el caso de las carencias y negaciones, que el intelecto concibe a manera de entes; y el de las relaciones que el intelecto "pone", también a manera de entes, aunque no tengan existencia extramental (ejemplos: las relaciones constitutivas de los conceptos generales, la relación del objeto conocido al sujeto cognoscente). Son estas las llamadas relaciones de razón.

Pues bien, de todas las consideraciones anteriores se concluye que la relación real, en el orden predicamental, no tiene posibilidad de ser otra cosa que accidente; es manifiesto que en cuanto categorías, relación y sustancia se oponen, de manera que no puede concebirse a la relación como ser sustancial. Por otro lado, queda también establecido que pueden darse relaciones de razón. Es decir que llegamos a que, en el orden predicamental, la relación: o es un accidente real, o es un puro ente de razón.

Ahora podemos formularnos la cuestión. ¿Ocurrirá esto mismo en el caso de la relación trascendental? ¿Es apli-

cable a ésta este dilema: accidente real o ente de razón? Algunos, como KREMPEL³, piensan que así ocurre y por ello concluyen:

- la relación o es accidente o es de razón;
- luego la relación trascendental, que no puede concebirse como accidente, es de razón.

Veremos que la tesis de KREMPEL es insuficiente. Pero antes utilizaremos de manera auxiliar una especulación teológica, que puede proporcionar nueva luz en la tarea que nos hemos propuesto de depurar la estricta razón de relación. Me refiero al tema de las relaciones en Dios. Pero insisto que la cuestión no nos interesa aquí “temáticamente” ni entramos en el valor ontológico de estas tesis. Ellas sólo nos interesan como estructuras lógicas reveladoras de las posibilidades formales del concepto de relación.

Teología de las relaciones intradivinas

“La Sagrada Escritura, refiriéndose a Dios, utiliza palabras que tienen que ver con procesión”, dice sencillamente Santo Tomás (S. Th. I q. 27) para formular la tesis revelada de la realidad trinitaria.

Pero esta “procesión” hay que entenderla de manera que no sea contradictoria con la unidad esencial divina.

En esta contradicción cayeron:

a) ARRIO: entiende que la procesión es transeúnte; y así explica que una Persona procede de la Otra, como un efecto procede de su causa extrínseca.

b) SABELIO: entiende la procesión también como transeúnte, y estimando que tal procesión no es posible en Dios, explica las Personas como determinaciones de algo que es idéntico.

Ambos entienden la procesión como algo que termina al exterior, y de esta manera no consiguen explicar

3. Vid. bibliografía al comienzo de este artículo.

correctamente la vida trinitaria. La dificultad sólo se salva entendiendo la procesión no como el resultado de una acción transeúnte (a la manera de los cuerpos) sino como el resultado de una acción inmanente (a la manera del espíritu que conoce y que ama). Así queda salvada la simplicidad de Dios, que sólo admite pluralidad de personas si éstas son entendidas como término de operaciones inmanentes.

Ahora bien: si hay procesión, hay que admitir que entre aquello de que procede y lo procedente se da, de alguna manera, relación. En Dios hay pues relaciones. Pero esta "relación" hay que entenderla de manera que no sea contradictoria con ninguna de las dos siguientes cosas:

—ni con la Trinidad de Personas (cuidemos para ello de no entenderla como puramente de razón).

—ni con la Unidad Esencial (cuidemos para ello de no entenderla como algo añadido a la esencia).

Por tanto, para aplicar a Dios el nombre de relación tenemos que someter a este concepto a un estiramiento: hemos de quitarle todo su "ser de inherencia" (propio de la predicamental) y quedarnos sólo con su "razón de orden". Pero antes hemos dicho que la relación o es predicamental o es de razón; y ahora nos encontramos con que en Dios la relación no puede tener "razón de inherencia" (accidente), pero tampoco puede ser relación de razón porque eso sería destruir toda distinción entre las Personas.

¿Es esto posible o es contradictorio? Parece pues que tiene que haber: una relación que no sea accidente y que sea real.

Veremos que esto no es contradictorio (la no contradicción de los conceptos que se deducen de las tesis reveladas es justamente el objeto de la especulación teológica). En efecto:

1. La relación en Dios es real. Porque para que se dé relación real son precisas dos circunstancias: a) que haya dos términos reales; y en Dios los hay (según la Revelación); b) que en la naturaleza del sujeto haya un funda-

mento para la relación; esto no ocurre en Dios en su referencia a las cosas creadas puesto que Dios no dice orden a la criatura, pero sí ocurre en Dios cuando se habla de referencias interiores a su naturaleza. Luego: las relaciones en Dios son reales.

2. La relación en Dios no es accidente. Veamos por qué:

Adviértase que la razón de accidente es "ser en otro"; que la razón de accidente absoluto radica en una comparación del ser accidental con el sujeto de inhesión; y que la razón de accidente relativo radica en la comparación del ser accidental con otro ser distinto del sujeto (tangencialidad).

Pues bien, en Dios, en el que no puede concebirse nada distinto de la esencia, no puede haber algo que se inhiera (accidente). Ni puede haber cantidad o calidad (accidente absoluto), porque a estos accidentes no puede depurárselos de su razón de accidentes sin que pierdan también todo su ser. Pero sí puede concebirse en Dios una relación que no sea accidente (referencia a otra cosa, pero referencia no inherida sino idéntica a la esencia). Claro está, finalmente, que esa otra cosa, término de la referencia, no puede tampoco ser nada distinto de la esencia divina sino idéntica a la misma.

Ahora tenemos ya todos los elementos necesarios para comprender con toda claridad el alcance que el concepto de relación tiene en el caso de Dios. Cuando parecía que la contradicción nos estrechaba un cerco asfixiante, hemos podido iluminar con nitidez los términos de esa aparente contradicción.

Hemos llegado a concebir en Dios una relación:

- que es una referencia real.
- que no consiste en algo inherido en otro.
- que no consiste en algo referido a otro.

Entonces ¿qué puede ser este referir, esta relación?

No puede consistir en otra cosa que en una pura referencia, que será interna y que será subsistente ella misma. Dicho de otra manera: es el caso de una subsisten-

cia consistente sólo en una referencia; o sea una relación subsistente.

Esta relación subsistente es la entidad que corresponde a las personas divinas. Sólo siendo relaciones esas subsistencias puede salvarse la trinidad de Personas sin destruir la unidad de Esencia. Que es justamente de lo que se trataba.

Recapitulando: la demostración de esta argumentación empleada por los teólogos nos ha sido útil aquí para poner de relieve cómo el concepto de relación puede ser sometido a una presión significativa tal que se le haga saltar de su perfil predicamental. La consecuencia de este recorrido lógico ha sido conseguir dejar libre la estricta "razón de relación", que es justamente lo que estábamos buscando.

"Razón de relación" que, según hemos podido ir descubriendo, consiste en el puro *esse ad* de una determinada ordenación.

La relación entre potencia y acto

Después de recorrida esta argumentación, nuestra tesis es óptima para preguntarnos: en el orden del ente en cuanto ente, es decir en el orden trascendental ¿cabe y en qué sentido hablar de relación? He aquí la cuestión.

Dentro del sistema aristotélico-tomista que aquí examinamos el ente en cuanto ente sólo es correctamente concebible si se le entiende en función de dos principios metafísicos reales, que dividen al ser como totalidad en dos sectores análogos: ser acto puro y seres potenciales-actuales.

He aquí pues en el seno del ente introducida una doble distinción real:

1. La que hay entre potencia y acto, que son principios metafísicos realmente distintos.
2. La que hay entre los seres finitos y el ser absoluto o acto puro.

Ahora bien, donde hay términos distintos puede haber relaciones. Y si la distinción entre esos términos es real, las relaciones serán reales.

Deberemos examinar ahora en qué sentido se habla aquí de relaciones reales:

A) Por lo pronto entre potencia y acto, entre ser finito y ser-acto puro aparece una primera y evidente relación de diversidad, que:

—es indudablemente real.

—no es predicamental, porque para serlo tendría que haber por lo menos una sustancia que actuara de sujeto y sobre la que se apoyara el fundamento de la relación. Ahora bien, potencia y acto, no son sustancias sobre las que pueda concebirse una relación de este tipo. Y en cuanto al Acto Puro y los entes finitos, aunque puede en ellos hablarse de una relación predicamental de diversidad (puesto que la criatura al ser sustancia exige que su distinción de Dios consista ontológicamente en un ser diferente de la sustancia: el accidente relativo de diversidad); a pesar de ello, digo, esa relación predicamental no expresa con plenitud toda la referibilidad de oposición entre el ente finito y el Acto-Puro; esta oposición es entitativa, o sea real, pero como el ser del ente finito no tiene ningún sentido sin su fundación en el Absoluto, habrá que decir que ente finito encierra una relación de diversidad trascendental con el Absoluto, que incluye otra relación predicamental de diversidad.

B) Pero entre los principios entitativos de potencia y de acto y entre el primer principio y el ente finito no sólo hay una relación de diversidad fundada en la distinción entitativa sino otra relación de dependencia fundada en que por definición la potencia no es sin el acto y el ser creado no es sin Dios. Esta relación:

—es indudablemente real.

—es análoga a la relación predicamental de causalidad, pero no es idéntica a ella, porque en la relación predicamental de causalidad hay sujeto, acción y término, como realidades categorialmente distintas. En cambio,

cuando el principio actual determina al principio potencial, y cuando el Primer Principio da el ser al ente finito, no se constituye relación categorial, porque el principio potencial en el primer caso y el ente finito (en su razón de *esse*) en el segundo, no son realidades categoriales. Aunque en el caso del ente finito y el ente absoluto (que la teología cristiana llama creación), puede decirse que la relación entitativa en que la creación consiste incluye una relación predicamental fundada en el ser sustancial de la criatura.

¿Qué ocurre aquí? Parece que estamos ante un tipo de relación que es sin duda real, pero que presenta la dificultad de que no tiene, como la predicamental, una entidad categorialmente diversa del sujeto del que se dice. ¿Es esto posible?

La contestación que primero se ocurre es decir que no hay relación trascendental. (Sólo podría hablarse de relativo trascendental). Esto es lo que mantiene KREMPEL interpretando según él rigurosamente la posición de Santo Tomás, para el cual la distinción entre *relatio secundum esse* y *relatio secundum dici* tiene un sentido preciso, que es el siguiente:

a) *relatio secundum esse*: es el nombre aplicado a la relación misma.

b) *relatio secundum dici*: es el nombre que se aplica al fundamento de la relación.

Esta distinción no coincide, a juicio de KREMPEL, con la oposición relación predicamental-relación trascendental, con la cual se ha querido identificar por el tomismo tardío, especialmente a partir de JUAN de Santo Tomás. KREMPEL (y otros como CUERVO, etc.), al observar que aquí la relación no expresa una categoría distinta del sujeto que la tiene, como él no admite para la relación otro ser que el categorial, tiene que concluir que lo que se llama relación trascendental no es más que una relación de razón.

Es evidente, sin embargo, que la razón de relación es distinta de la razón de accidente, por lo que puede con-

cebirse sin contradicción alguna una relación que no sea categorial. Es precisamente lo que ocurre aquí: las relaciones de diversidad y dependencia entre el principio potencial y el actual, y entre el ente creado y el Primer Principio son de tipo no categorial, sino metafísico. Para entender qué puede esto significar, piénsese en el concepto de principio metafísico, que nos llevará de nuevo y de una manera definitiva a una definición de la relación trascendental.

La noción de principio

Principio metafísico o entitativo significa relación de origen o fuente del cual procede. La procedencia no es aquí —es claro— cronológica sino ontológica.

Principio actual es la fuente última de este proceder ontológico y actúa en conexión con el principio potencial que es pura “disposición” o capacidad de ser.

¿De qué manera funciona ontológicamente el principio actual como fuente de ser? Para explicar el modo de funcionar ontológicamente enfrentado a la potencia, recurriremos a una metáfora:

El acto ejerce su posición ontológica a la manera como el objeto ejerce su determinación en el sujeto que conoce; en este caso tenemos una causación formal pero extrínseca; en ello hay más un provocar el conocimiento que un producirlo. Esto es lo que ocurre en el sujeto conociendo a un objeto, lo cual es un ejemplo del mundo categorial; por eso aquí se da una relación predicamental de causalidad formal extrínseca.

Tratemos ahora de trasladar esta causación al plano trascendental. El acto ejerce una especie de causación formal extrínseca. Pero esta causación y la relación consiguiente son aquí diferentes a las del ejemplo anterior. En efecto:

—en el conocimiento: hay un sujeto (que es una sustancia) y un objeto que determina cognoscitivamente al

LA RELACION TRASCENDENTAL

sujeto, provocando en él una acción (que es un accidente del sujeto); con todo lo cual surge una relación real predicamental del sujeto al objeto;

—en el nivel trascendental: hay la potencia (que no es un sujeto sustancia sino pura capacidad para algo) y el acto que la trae al ser (y que no es un ente determinante extrínseco sino el principio determinante extrínseco de aquella capacidad); por todo lo cual entre potencia y acto se constituye una relación que no será categorial sino metafísica.

Adviértase que esta será una auténtica relación, porque en ella, a pesar de no darse ningún elemento de los que especifican la relación predicamental, se da no obstante la razón esencial de toda relación: el *esse ad*.

Debe advertirse que ese puro *esse ad* trascendental no es un tercer principio metafísico que hubiera que añadir a los de potencia y acto sino que constituye el ser mismo de la potencia, la cual sólo puede definirse como: relación trascendental al acto.

De la misma manera, no es que haya un ser relativo distinto del ser finito y del primer principio, sino que relación trascendental a éste es lo que constituye el ser mismo del ente finito, la cual sólo se define plenamente como: relación trascendental a Dios (o ser absoluto).

La relación trascendental

Ya podemos formular unas conclusiones precisas sobre la relación trascendental que vendrá definida por los siguientes caracteres esenciales:

a) La relación trascendental en un *esse ad* que es real. Es un ser que tiene el *esse* prestado por otro ser. Por ello tal *esse*, al ser radicalmente dependiente del otro, es todo él un *esse ad*. Así, la potencia es no es *esse* sino *posse* y si es algo y no nada, ¿qué otra cosa puede ser sino pura dependencia de su acto, pura relación al acto, relación real y no de sola razón? De idéntica manera, el ente fi-

nito tiene un ser categorialmente autónomo, pero en su razón de *esse* es también un ser relativo al ser-acto puro.

b) Ahora se advierte en qué consiste la aparente contradicción de lo que habitualmente se enuncia como una nota esencial de la relación trascendental: ser una relación que coincide con un absoluto. Se debe a que se superponen dos niveles entitativos que debieran distinguirse. La verdad es que lo absoluto de un ser categorialmente considerado es compatible con la relatividad de su entidad trascendental.

c) Finalmente, y comparando, en resumen, los tipos de relaciones que no han ido apareciendo, puede concluirse que:

1.º En el nivel categorial: entre los entes categorialmente considerados se dan relaciones predicamentales, que podemos definir como referencias reales que son accidentes.

2.º En el ser de Dios: en el ser divino revelado, en la medida en que puede ser ontológicamente penetrado por la teología, no cabe otra división que el interno proceso de su vida íntima, en el que sólo pueden distinguirse las puras y opuestas referencias de origen coincidentes con la esencia única: por eso Dios es relaciones subsistentes. Realidad que podría ser analógicamente definida como existencia internamente referencial.

3.º En el nivel trascendental: en el orden del ser en cuanto ser, en el cual se da una única escisión, la de potencia y acto, se dan relaciones trascendentales, que podríamos definir precisamente como referencias constitutivas del ente en cuanto ente.

Materia-forma, como relación trascendental

El esclarecimiento que acabamos de hacer en torno a la relación nos permite utilizar el concepto de un modo más fructífero, en orden a comprender con una nueva luz toda la especulación aristotélico-tomista de la poten-

cia y el acto. Lo veremos examinando sucesivamente tres pares de conceptos que son básicos en el sistema tomista, el cual aparece así como un desarrollo totalmente original de las ideas aristotélicas: materia y forma, *essentia* y *esse*, ente e *Ipsum Esse*. Comenzamos por el par materia-forma.

Las nociones de forma y materia, surgidas inicialmente para explicar el movimiento y la multiplicidad en el orden de los seres corpóreos, se establecen como dos principios correlativos. Esto quiere decir que, ya por definición, entre materia y forma hay relación. En seguida advertimos que esa relación es doble y recíproca: de determinación, por una parte, y de dependencia por otra. Más aún, la forma no existe sino determinando a una materia y la materia tampoco existe sino dependiendo de una forma, lo cual nos autoriza a definir la forma como relación de determinación a la materia y nos lleva igualmente a definir la materia como relación de dependencia de una forma.

Ahora bien, hay que observar que esas relaciones no son referencias fundadas en algo "en sí", sino que la forma es "pura referencia actualizante" y la materia "pura referencia potencial". Por otro lado, dichas relaciones se puede decir que tienen términos, pero nos encontramos con que éstos son a su vez referencias que apuntan al punto de partida; de tal manera que como la forma determina a la materia y vuelve a sí, puede decirse que ella es "pura referencia actualizante que revierte a sí misma"; y del mismo modo, como la materia depende de la forma y vuelve a ella, puede describirse como "pura referencia disposicional abierta a la forma".

Según esto, podemos concluir que materia y forma son más bien dos aspectos diversos de la misma relación. Y ahora nos percatamos de que esta relación, que no es indudablemente predicamental, consiste centralmente —como ya ha sido indicado por algún autor— no en un "hacia" (*esse ad*) sino en un "desde" (*esse ab*), que arranca de sí mismo. Entonces se llega a que la correlación

materia-forma puede ser descrita como una "estructura con un polo referencial activo". Sólo habría que añadir que en la hipótesis de la sustancia espiritual, ésta ha de ser comprendida como un acto no estructurado.

Pero este carácter estructural remite a otro plano, el existencial, en el cual aparecen los conceptos de *essentia* y *esse*.

La estructura "essentia-esse"

Paralelamente a lo que ocurría en la reflexión del epígrafe anterior, entre *essentia* (en el sentido de forma, es decir de aquello "por lo que" la cosa es) y *esse* (que puede traducirse por existencia, siempre que se entienda por ello "lo que hace" que la cosa sea), hay distinción y relaciones.

Pero en realidad, lo que hay es una relación doble y recíproca: por un lado de determinación existencial y, por el otro, de dependencia esencial. Y como encontramos que el *esse* no tiene sentido sino determinando y que la *essentia* tampoco la tiene sino dependiendo, podemos concluir que el *esse* es definible como "relación de determinación existencial" y la *essentia* puede ser descrita como "relación de dependencia existencial".

También aquí hay que observar que esas relaciones no se fundan en algo "en sí" sino que el *esse* es "pura referencia existencial activa" y la *essentia* "pura referencia existencial pasiva". Por otra parte, dichas relaciones tienen términos (como no podía menos de ser), pero tales términos son referencias diversas y de signo contrario que apuntan al punto de partida. Por lo cual puede decirse que el *esse* es "referencia existencial que revierte a sí", mientras que la *essentia* es "pura referencia disposicional abierta al *esse*".

Nuevamente volvemos a la misma conclusión que antes. Se trata de dos aspectos distintos de la misma relación. Esta consiste en un "desde" que arranca de sí mismo.

LA RELACION TRASCENDENTAL

O sea una relación circular, desde un foco activo. En esta relación circular es en lo que consiste "subsistir".

Por aquí se llega a que pueda decirse que, en el orden existencial, el ente es estructura con polo referencial activo. Y hay que añadir que ello ocurre igualmente en la hipótesis de las sustancias espirituales. O sea que los entes se constituyen en una multiple interferencia de relaciones trascendentales. Por ello decíamos antes que las relaciones trascendentales son relaciones constitutivas del ente.

Pero también esta estructura existencial de los entes remite a otro plano: el del *Ipsum Esse*.

La relación entes finitos—"Ipsum Esse"

El *Ipsum Esse* es un término que expresa el Absoluto, el Incondicionado. Lo subsistente en sí. Significa ser, en sentido de necesidad (que se opone a contingencia). La identificación del *Ipsum Esse* con Dios no puede hacerla metodológicamente el filósofo. Podrá sugerirla la teología (y desde esa perspectiva realizó tal identificación Santo Tomás), la cual utiliza la noción de *Ipsum Esse* para tratar de penetrar ontológicamente de algún modo en la misteriosa realidad de lo divino revelado. Pero hay que insistir en que el plano del *Ipsum Esse* al que filosóficamente somos conducidos (según el método y la concepción aristotélico-escolásticos) no se identifica sin más con el plano de la deidad misma, sólo accesible desde la experiencia de la fe. E incluso cuando la teología sugiere tal identificación, lo que hace es más bien establecer una concordancia y una correspondencia entre lo onto-lógico y lo teo-lógico. Por ello, las afirmaciones de la Revelación y las proposiciones que elabora la teología para intentar comprender las primeras, obligan al teólogo a acuñar nociones que aunque tienen una resonancia de otros conceptos filosóficamente establecidos, en verdad pertenecen a otro plano y poseen una carga significativa muy diferen-

te. Es por ejemplo lo que ocurre con el concepto de "creación" (que es teológico), el cual queda muy lejos de la correspondiente noción filosófica de "participación". Precisamente es esta cuestión de la participación la que está planteada con la noción de *Ipsum Esse*. Veámoslo.

Empecemos por señalar que las nociones de *esse* y de *Ipsum Esse* utilizadas por Santo TOMÁS han aportado una notable profundización en el concepto de participación, concepto que PLATÓN inventó, pero en cuyo desarrollo la línea platónica no avanzó demasiado. Cuando se examina críticamente la metafísica tomista, al analizarse las referencias que Santo TOMÁS hace de la dimensión del ente en cuanto participa, suele hablarse siempre de ecos neoplatónicos, olvidándose que la originalidad del de Aquino es en este punto decisiva, y precisamente una consecuencia de su renovada noción de acto.

Ateniéndonos al nivel puramente filosófico, el *Ipsum Esse* tiene que ser entendido como "fundamento". Por supuesto, fundamento trascendental. Claro está que ese fundamento es absoluto, incondicionado, necesario. Los entes "participan" del fundamento. Y si examinamos lo que implica esa relación de participación en el fundamento, advertiremos que los entes son "pura relación al fundamento". La subsistencia de los entes no es sino "desde el fundamento", mejor dicho consiste en un "ser desde el fundamento". Y no se olvide que hablamos de fundamento trascendental (en sentido ontológico, no kantiano, por supuesto). Pero a su vez, el fundamento también es una relación fundante de los entes. Volvemos a encontrarnos con una relación circular con un polo referencial activo. También en este plano, la realidad, abordada "ontológicamente", resulta ser una estructura relacional.

Si ahora pasamos al nivel teológico —y no traigo aquí esta cuestión sino con una intención comparativa que puede acabar de esclarecer nuestra tesis—, nos encontramos con el concepto de creación. Esta es también una relación y desde tal carácter podemos intentar una especu-

lación análoga a las anteriores. Pero pronto advertiremos que el mundo objetivo ante el que estamos no es el mismo. En efecto: a partir de la relación de creación llegamos a que el ser creado es “pura relación a Dios”, no es sino “desde Dios”, o también “consiste en ser desde Dios”. Pero en cambio la relación de creación no implica relación trascendental de Dios a los entes, porque Dios es incondicionado en sentido absoluto. No debe hablarse pues aquí de una relación circular sino de “relación de un solo sentido”, aunque sea también una relación consistente en “ser desde”, y precisamente en su acepción más fuerte y primaria.

Las tendencias no sustancialistas

En realidad no hemos hecho otra cosa en los epígrafes anteriores que emplear un lenguaje en parte nuevo, con el que estimamos se arroja alguna nueva luz para comprender la metafísica tomista. Era este uno de los frutos que intentábamos obtener de la investigación emprendida en torno a la relación trascendental. El otro —también anunciado en la introducción del presente estudio— era lograr una tesis intelectual sensible a la problemática que podríamos llamar sin precisión “anti-sustancialista” de ciertas tendencias filosóficas de hoy.

No pertenece a este trabajo el desarrollo de esa tarea. Pero piénsese por ejemplo en el acercamiento comprensivo que podemos realizar, desde nuestro lenguaje, respecto a las reflexiones que HEIDEGGER hace del ser del *Dasein*, ya desde la primera Sección de *Ser y tiempo*. O el relieve que cobran las consideraciones de ZUBIRI, en torno al carácter originario del hombre-persona, que es un “hacerse”, pero que tiene la limitación de “ser-con” las cosas y se enfrenta con la imposición de “haber de hacerse” (ver su artículo “En torno al problema de Dios” en *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, 1948).

AGUSTÍN RIERA MATUTE
CULTURA Y NATURALEZA