

pis: “toda la escritura sagrada se debe leer con el espíritu que se hizo”³⁰, e insistiendo sobre lo esencial de cada narración. Según los ejercitantes, convendrá más usar un Evangelista que otro, según se quiera insistir más en la meditación del *Reino* o de *Dos Banderas*.

NOTAS DE EXEGESIS TOMISTA. LA CONSIDERACION ABSOLUTA Y LOS UNIVERSALES

Por J. R. SEIBOLD, S. I. (San Miguel)

En anteriores *notas de exégesis tomista*, que otros autores han publicado en esta misma revista, se ha visto la importancia que la llamada *consideración absoluta* tiene, en la metafísica de Santo Tomás, tanto para el estudio de la *relación de creatura a Creador*¹, como para el de la *composición intrínseca* de la creatura². Y, en este último trabajo, se caracterizó expresamente la dicha *consideración absoluta*, como una operación del espíritu humano que no se encierra ni en el *plano lógico* —de la abstracción— ni en el *plano óntico* ..del juicio..., sino en el *plano ontológico*³.

En el presente trabajo, quisiéramos establecer, dentro siempre de la metafísica de Santo Tomás, las relaciones de la misma *consideración absoluta* —o *consideración ontológica*— con la solución al problema de los universales. Y para facilitar nuestro modesto trabajo de *exégesis tomista*, vamos a partir de un rápido panorama histórico del problema de los universales, y de sus soluciones más características (entendiendo por tales las que mejor nos puedan servir para presentar nuestra solución *ontológica*).

Y comencemos por Platón, en quien ciertamente se da un desequilibrio entre lo *lógico* y lo *óntico*: del menosprecio de lo *óntico*, se produce una falsa apreciación de lo *lógico*, que desemboca en un tercer plano de naturaleza pura, *supra-óntico*. Como muy bien lo ha dicho últimamente Conway⁴, el problema metafísico de Platón era el de la realidad objetiva y el de la necesidad de una esencia inteligible que explicara la realidad óntica. En Platón el problema de los universales no era un problema *lógico* o epistemológico, sino más bien (utilizando

¹ M. A. Fiorito y A. Navarrete, *La relación de creatura a Creador*, Ciencia y Fe, 19 (1963), pp. 59-71.

² M. A. Fiorito y Ig. García-Mata, *La composición intrínseca del ente finito y la consideración absoluta*, Ciencia y Fe, 19 (1963), pp. 371-389.

³ *Ibidem*, 385-389.

⁴ J. Conway, *The Meaning of Moderate Realism*, New Scholast., 36 (1962), pp. 146-147: “The metaphysical problem of the Platonic form or idea was really the problem of the objective reality and necessity of the intelligible essence... Plato’s problem, on the other hand, was primarily, if not exclusively, metaphysical, namely, that of the ontological necessity (not the logical generality) of intelligible essences; in short, the problem of the universal’s comprehensión”.

³⁰ *Imitación de Cristo*, Lib. I, cap. 5.

una palabra actual) un problema existencial, que postulaba la Idea en sí, el universal “ante rem”, como principio explicativo de la complejidad óntica.

En Aristóteles por el contrario el problema de los universales se convierte en un problema *lógico* y epistemológico⁵. Aristóteles suprime el plano supra-óntico, valoriza el plano *óntico* y establece una consideración *lógica*, que trata de determinar científicamente la esencia de lo *óntico*. A este efecto introduce su teoría de la abstracción, por la cual encuentra el mundo del inteligible acuñado en lo *óntico*. El problema de los universales en Aristóteles será pues un problema *lógico*-epistemológico; es decir, el problema de cómo un concepto universal puede ser predicado unívoca y distributivamente de muchos individuos.

El problema de los universales se actualiza y delimita con el *Isagoge* de Porfirio y los comentarios de Boecio. Esta delimitación, que tendrá gran repercusión en la Edad Media, comprendía tres aspectos, como bien lo ha expresado De Wulf⁶. El primero es la reducción del problema a los conceptos de tipo genérico y específico. El segundo aspecto miraba a los conceptos genéricos y específicos de la substancia: hombre, animal, Sócrates. El tercero trataba de la relación de lo *lógico* y lo *óntico*, y no de la génesis psicológica de tales conceptos. Planteado así el problema, es decir si se dan o no en la realidad los géneros y las especies, la respuesta debería bifurcarse en dos direcciones opuestas y a la vez extremas: el realismo exagerado y el nominalismo. Entre ambas posiciones se colocó el realismo moderado, que en siglo XII se presenta ya insinuado en la persona de Abelardo. La solución de Abelardo se basa en una teoría del conocimiento. Por la abstracción, el intelecto capta la “natura rei”, que se expresa por géneros y especies. A su vez establece un criterio gnoseológico: los conceptos son fieles, pero inadecuados. Abelardo, sin conocer la doctrina aristotélica de la abstracción, establece el “canon” del realismo moderado, que será confirmado y especificado en el siglo XIII por la aparición de las doctrinas aristotélicas y que Santo Tomás llevará a su perfección.

La doctrina de Avicena será decisiva. Su influencia en la Edad Media, especialmente en el siglo XIII, ha sido puesta ya de manifiesto

⁵ Ibidem: “...whereas for Aristotle the problem of the «universal» was a purely logical or epistemological problem, the problem of the universal or general concept, viz., how can one concept be predicated univocally and distributively of many individuals; in short; the problem of the universal's extension”.

⁶ M. De Wulf, *Historia de la Filosofía Medieval*, Jus, México, 1945, tomo I, pp. 127-129.

por Gilson⁷, De Wulf⁸, y sobre todo por Goichon⁹, especialista aviceniano. A pesar de su teoría del conocimiento, Avicena afirma la singularidad de lo *óntico*, y la universalidad como un producto del entendimiento. Su consideración absoluta, clave de su sistema, está también relacionada con el problema de los universales. En este sentido es interesante el análisis que hace Goichon sobre este particular. También Carame en su introducción al *Metaphysices Compendium* de Avicena (que además tradujo del árabe al latín) muestra, como primer rasgo de la concepción de Avicena, la *triple consideración* de los universales¹⁰.

Esta triple consideración de los universales de Avicena es el “apriori” obligado por el cual es necesario pasar para comprender la concepción tomista. Por esta razón daremos un esquema de la concepción aviceniana.

Avicena expone su *triple consideración* del universal en su *Metafísica*¹¹. Una, según su naturaleza absoluta, otra según su naturaleza “communis” y otra según su naturaleza particular óntica¹². Avicena trata de distinguir estas tres consideraciones, diciendo que la naturaleza absoluta v.gr. la humanidad en cuanto humanidad no puede ser “común” (el universal propiamente dicho) ni “particular”¹³. Tanto la comunidad como la singularidad brotan de relaciones que

⁷ E. Gilson, *La Filosofía en la Edad Media*, Sol y Luna, Bs. As., 1940, pp. 101-104. Sobre la influencia de Avicena respecto de los universales en la Edad Media; cfr. también E. Gilson, *Avicenna et le point de départ de Duns Scot*, Arch. Hist. doctr. et litt. du Moyen Age, 1927, pp. 89-149.

⁸ M. De Wulf, op. cit., pp. 254-258.

⁹ A. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn sina* (Avicenne), Desclée de Brouwer, París, 1937. Con posterioridad Goichon ha escrito otra obra sobre la influencia de Avicena en la Europa Medieval: *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale*, Librairie D'Amérique et D'Orient, 1951. En su obra sobre la distinción de esencia y existencia, Goichon, dedica una buena parte al problema de los universales, cfr. pp. 67-103.

¹⁰ N. Carame, *Metaphysices Compendium Avicennae*, Pont. Inst. Orient. Stud., Roma, 1926, pp. XIV-XV. Cuando citemos los textos de Avicena, remitiremos directamente al lector a la edición de Carame.

¹¹ N. Carame, op. cit., pp. 56-57: “Intentio universalis in quantum est natura, ut homo, v. g. in quantum est homo, est (significat) aliquid; in quantum autem est communis aut particularis, una aut multiplex... est aliquid aliud”.

¹² Ibid., p. 57: “Etenim in quantum est homo tantum, absolute, absque ulla alia conditione omnino, est aliquid; communitas autem est conditio ei superaddita, in quantum est homo. Sic etiam singularitas”.

¹³ Ibid., p. 57: “Humanitas enim in quantum humanitas, nec communis est, neque particularis, atque neutrum ex duobus est in potentia, neque in actu, sed hoc eam consequitur”.

se sobreagregan a la naturaleza absoluta¹⁴. La predicación se realiza por la consideración absoluta y no por su consideración óptica particular o lógica universal¹⁵. Cada universal tiene un modo propio de existir. Así el universal “in re” se da solamente en el mundo óptico de la multiplicidad, mientras que el universal “post rem” se da sólo en la mente¹⁶. El problema se plantea cuando quiere determinarse el estado de la naturaleza absoluta. Avicena manifiesta que la naturaleza absoluta tiene una prioridad sobre la naturaleza “in re” y sobre el universal “post rem”¹⁷. Algunos autores, como Caramé, Boer, Überweg, han interpretado que el “esse” de la naturaleza absoluta está en Dios, de la misma manera que una o varias ideas tienen su existir inteligente en la mente del que las piensa. Sin embargo, Goichon interpreta, y nos parece con razón, que el “esse” de la naturaleza absoluta es el mismo “esse” divino¹⁸. Esta interpretación está más de acuerdo con todo el sistema cosmogónico aviceniano que implica la creación necesaria de los entes intramundanos. Desde el momento en que Dios piensa las naturalezas absolutas (el Dios de Avicena no conoce directamente el particular) pensando su propia naturaleza, crea otorgando una existencia accidental, que se sobreagregará a la existencia divina que todo ente posee por ser una naturaleza absoluta. Como bien lo dice Goichon, se produce un cambio de estado, que no es un cambio de “esse”. La naturaleza es específicamente la misma en sí, en las cosas y en los espíritus. Ella recibe solamente un estado dife-

rente según las determinaciones extrínsecas que se le sobrevienen¹⁹. Es evidente que esta doctrina lleva a un monismo absoluto, en que la creación no es otra cosa que la expansión de la esencia divina. En este sistema la naturaleza absoluta es un principio de solución “cosificado”. Aquí está su error. A una esencia constituida se le agrega una existencia accidental. La multiplicidad de los entes es explicada por la agregación de principios individuales materiales, que determinan la naturaleza absoluta.

Por el contrario, en Santo Tomás la naturaleza o *consideración absoluta* será un principio de equilibrio, no del orden *óptico*, ni del *lógico* (universal), sino del *onto-lógico*, con una neta separación del orden *teo-lógico*, tal como lo expresa armoniosamente el texto de las sentencias²⁰. No será un principio “cosificado” que tiene su “esse” divino y que para venir al mundo óptico necesita de un “esse” accidental. Para Santo Tomás, tal principio así considerado es superfluo; más aún, lleva a un monismo panteísta. La concepción de Santo Tomás es diversa. Afirma la absoluta trascendencia de Dios. Su creación es libre. Dios conoce en su esencia hasta lo individual, y por esta razón crea al ente entero con sus principios. En cuanto al problema de los universales, introducirá la *consideración absoluta* como principio de solución efectivo en la correspondencia de lo lógico a lo óptico. Y esto es lo que vamos a tratar. Pero antes una advertencia. Trataremos aquí el problema de los universales en sus relaciones con la *consideración absoluta*. No estudiamos toda la concepción de los universales en Santo Tomás. Dejaremos de lado también el problema de la predicación y el del valor objetivo de nuestro conocimiento.

Dividiremos nuestro estudio en tres párrafos. En el *primero* declararemos los diversos sentidos de universal según el triple plan-

¹⁴ Ibid., p. 57: “...semper enim ibi habetur tum humanitas, tum alius respectus relativus praeter humanitatem. Ergo illic datur humanitas et insuper quaedam relatio...”. Cfr. nota 12.

¹⁵ Ibid., p. 58: “Universale in prima consideratione (absoluta) est actu in rebus, et est praedicatum de unoquoque, non quidem quatenus in se est unum vel multiplex”.

¹⁶ Ibid., p. 58: El universal “in re” es un universal en potencia: “Consideratio autem potentiae in esse, ut nempe humanitas sit in esse taliter, ut eadem ac determinata in potentia...” Y más adelante, cfr. p. 59: “Ergo nullum universale commune (communicabile) datur in esse exercito (in rerum natura). Sed universale commune, actu non habet esse nisi in mente”.

¹⁷ El texto de Avicena lo tomamos de Goichon, *La distinción...*, p. 84, nota 4: “Animal... acceptum vero per se est natura de qua dicitur quod esse eius est quam esse naturale sicut simplex prius est composito et cuius esse proprie dicitur divinum esse, quoniam causa sui esse, ex hoc quod es animal, est Dei intentione...” (Met., V, 1, f. 87, r. 2.)

¹⁸ Goichon después de analizar el texto precedente, concluye así en *La distinción...*, pp. 85-86: “On ne peut donc douter que la nature dont l'être est l'être divin lui-même, soit bien la nature secundum se. Elle est donc pensée par le Créateur, bien sûr, mais inséparablement de sa propre essence”.

¹⁹ Goichon, Ibid., pp. 89-90: “... puisque les natures en soi existent de l'existence divine elle-même, elles n'ont pas un être distinct de Dieu lorsqu'elles sont dans les individus, ce qui est seulement un de leurs états, comme on l'a vu. Changer d'état n'est pas changer d'être. La nature est spécifiquement la même, en soi, dans les choses et dans les esprits; elle reçoit seulement dans ces deux cas un état différent qui lui est imposé par des circonstances extrinsèques. Si de soi elle a un être divin, quoi qu'en dise Ibn Sina, il restera divin dans ses divers états... Et si toutes les natures sont divines, en soi et par conséquent dans leurs différents états, il n'y a rien dans la création autre que l'être divin”. Es necesario notar que la existencia finita de las criaturas no es un accidente lógico, sino un *accidente propio*: sigue a la esencia, pero de una manera extrínseca. Cfr., Ibid., pp. 111-112.

²⁰ In I Sent. dist. 36, q. 1, a. 3, ad 2 (Edición Mandonnet): “Ad secundum dicendum, quod esse creaturac potest quadrupliciter considerari: primo modo, prout est in propria natura; secundo modo, prout est in cognitione nostra; tertio modo, prout est in Deo; quarto modo *communiter*, prout abstrahit ab omnibus his”.

teo. En el *segundo* y *tercero*, fundamentaremos esas distinciones en base a la teoría del conocimiento tomista, partiendo de lo *óntico* a lo *onto-lógico*, y de éste a lo *lógico*.

I.— LOS UNIVERSALES, SEGUN EL TRIPLE PLANEO, ONTICO, LOGICO Y ONTOLOGICO

En las *notas de exégesis tomista* que mencionamos al principio de este trabajo, como publicadas anteriormente en esta misma revista, hemos visto la importancia de la *consideración absoluta* en la síntesis metafísica de S. Tomás, y cómo su olvido puede llevar a errores de interpretación o a discusiones interminables entre sus discípulos más fieles. Algo parecido debemos afirmar ahora al hablar de los universales. Pues el universal, tal como lo veremos en la doctrina de Santo Tomás, puede significar diversas cosas según el plano en que se lo considere. Un universal "in re" no es lo mismo que un universal "post rem". De hecho el olvido de estos planos ha llevado en la historia de la filosofía a sentencias extremas respecto de los universales, tal como es v. gr. el realismo exagerado de Platón o de Scoto.

Por esta razón nuestra primera labor será distinguir los diversos tipos de universales, siguiendo los diversos planos *óntico*, *lógico* y *onto-lógico*, tal como Santo Tomás los ha determinado.

Por su claridad iniciamos nuestro análisis con un texto del De Potentia²¹. Santo Tomás está interesado en probar que el universal es "semper". Para ello distingue tres tipos de universales. El primero "secundum quod abstrahit a quolibet esse". Se trata sin lugar a dudas de la naturaleza absoluta, a juzgar por otros textos tomistas²². El segundo es "secundum esse quod habet in singularibus". Es decir la naturaleza individuada del plano *óntico*. El tercero "secundum esse quod habet in intellectu". Se trata del universal del plano *lógico*. Luego

²¹ De Pot., q. V, a. 9, ad 16: "Ad decimum sextum dicendum, quod universale tripliciter considerari potest; et secundum quemlibet modum considerationis aliquo modo verum est quod semper est universale. Potest enim uno modo considerari natura universalis secundum quod abstrahit a quolibet esse... Alio modo potest considerari secundum esse quod habet in singularibus... Tertio modo potest considerari secundum esse quod habet in intellectu; et sic etiam verum est quod universale est semper, praecipue in intellectu divino".

²² Para mostrar el paralelismo con el texto anterior citaremos al menos el Quodl. VIII, q. 1, a. 1, c. (Ed. Marietti, p. 158): "Dicendum, quod, secundum Avicennam in sua Metaphysica, triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae".

veremos que en este plano se dan dos universales, llamados por la tradición —no por Santo Tomás— universal directo o metafísico y universal reflejo o lógico.

Ayudados de otros textos tratemos de determinar ahora el contenido de estos universales en sus diversos planos.

Respecto del universal "in singularibus", no hay peligro de confusión. Santo Tomás lo ha delimitado perfectamente bien dentro del plano *óntico*. No es un universal formal. Es el mismo universal "in re" de Avicena. Es un universal en potencia que no tiene en acto la razón de su universalidad. Luego no puede ser confundido con el universal formal de Scoto que tenía su "comunidad" en las mismas cosas. Santo Tomás insiste sobre este particular para evitar todo malentendido. En lo *óntico* no está la razón de la universalidad en acto²³. Y de la individualidad de lo *óntico* se desprende la imposibilidad de ser al mismo tiempo común a muchos²⁴. Lo captado en el plano *lógico* sólo existe individuado en lo *óntico*: "...humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine"²⁵. Lo captado en el plano *onto-lógico* (la razón propia y absoluta de lo *óntico*) participa de lo *óntico* en cuanto saca de lo *óntico* su razón propia²⁶. De aquí se deduce que el individuo *óntico* es el "apriori" absoluto, tanto de la universalidad formal en el plano *lógico*, como de la razón objetiva del plano *onto-lógico*.

En el plano *lógico* se dan dos universales que la tradición —como habíamos dicho— los ha llamado universal directo y universal reflejo²⁷.

²³ In II Sent., dist. 3, q. 3, a. 2, ad 1: "Ad primum ergo dicendum, quod est triplex universale. Quoddam quod est in re, natura quae est in particularibus, quamvis in eis non sit secundum rationem universalitatis in actu".

²⁴ In I Sent., d. 19, q. 5, a. 1, c: "Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis..."

²⁵ I, q. 85, a. 2, ad 2.

²⁶ In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 1, c.: "Non enim forma existens in intellectu vel sensu, est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communicat cum re exteriori".

²⁷ Juan de Santo Tomás, *Cursus Phil. Thom. T. I, Log. 2da. parte q. 3, a. 1, pág. 314b* (Ed. Marietti 1930): "Primum quomodo explicanda sit distinctio duplicis universalis, alterum metaphysicum, alterum logicum. Quia enim metaphysicus consierat principaliter naturas, logicus intentiones seu relationes rationis, ipsa natura seu subjectum abstractum a pluribus dicitur universale metaphysicum, quia in illo directe et principaliter consideratur natura, abstractio autem seu universalitas tamquam conditio; est enim conditio requisita ad omnem scientiam ipsa universalitas, quia nulla scientia agit de singularibus. At vero universale logicum principaliter respicit ipsam intentionem seu formam, qua aliquid denominatur universale, quae est secunda intentio et relatio rationis". Y en otro texto, p. 333: "...aliud est logicum aliud metaphysicum. Inter quae illa est dif-

El universal directo es obtenido por abstracción²⁸. Por lo tanto existe en el entendimiento una naturaleza abstracta de sus principios individuales: "Et hoc est abstrahere *universale* a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatis, considerare *naturam speciei absque consideratione individualium principiorum*, quae per phantasmata repraesentantur"²⁹. Por esta razón se debe distinguir en este universal dos aspectos importantes: el "id quod" y el "modus quo"³⁰. Esta distinción fundamentará como lo veremos— la diferencia entre el universal directo del plano *lógico* y la naturaleza absoluta del plano *onto-lógico*. Este universal directo es una naturaleza abstraída que no tiene todavía ninguna relación a otras realidades. Esta relación estará dada por una "intentio universalitatis", producto de una reflexión, de una comparación, por la que se constituye un nuevo universal: el universal reflejo. La razón propia de este universal reflejo es la comunidad y la unidad³¹. Según la conocida fórmula, el universal es "quod natum est multis inesse, non autem quod pluribus inest"³². Propiamente es un ente de razón³³. Su fundamento próximo son los universales directos, su fundamento remoto es la realidad óntica³⁴.

ferentia, quod licet utrumque respiciat seu connotet inferiora, metaphysicum tamen respicit illa ut terminum a quo relictum, logicum vero ut terminum ad quem comparatur...".

²⁸ *I*, q. 85, a. 1, ad 1; *I*, 40, a. 3, c.; *In III de Anima*, L. 3, l. 13, n. 784 (Ed. Marietti); *In Physic.* L. 2, lect. 3, n° 331 (Ed. Mar.); *In Boet. de Trin.*, q. V, a. 3, c. pp. 38-41 (Ed. Wyser), etc.

²⁹ *I*, q. 85, a. 1, c.

³⁰ *I*, q. 85, a. 2, ad 2: "Ad secundum, quod cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet *res quae intelligitur*, et hoc quod est *ipsum intelligi*. Et similiter cum dicitur *universale abstractum*, duo intelliguntur, scilicet *ipsa natura rei*, et *abstractio, seu universalitas*".

In Metaphysic., L. 1, lect. X, n° 158 (Ed. Marietti): "Et ideo ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi quo res existit".

³¹ *De Ente et Essentia*, Cap. 3°, pp. 26-27 (Ed. Roland-Gosselin, 1948: "...de ratione universalis est communitas et unitas...").

³² *In Metaphysic.*, L. VII, lect. 13, n° 1574: "Sciendum autem quod ideo dicit quod universale est quod natum est pluribus inesse, non autem quod pluribus inest; quia quaedam universalis sunt quae non continent sub se nisi unum singulare, sicut sol et luna".

³³ *In Metaphysic.*, L. IV, lect. 4, n° 574: "...ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio advenit in rebus consideratis; sicut *intentio generis, speciei et similium*, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur".

³⁴ *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, Sol.: "Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine "homo"; et *talis conceptio intellectus* (universal directo) *habet fundamentum in re immediate*, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus si verus, et quod nomen

Por esta razón su predicación debe ser unívoca, pues no trata directamente de lo *óntico*: de lo contrario debería ser análoga³⁵.

En el plano *onto-lógico* se da la naturaleza absoluta que también es llamada universal. Nos interesa ahora distinguir esta naturaleza absoluta, tanto del plano *óntico* donde está el universal "in re", como del plano *lógico* donde están el universal directo y el universal reflejo. El mismo Santo Tomás lo ha hecho³⁶.

La naturaleza absoluta tiene un doble "esse", uno en los singulares del plano *óntico*, otro en el intelecto por lo que se establece el plano *lógico* de los universales. Pero los tiene de una manera "precisiva", de tal manera que ninguno de estos "esse" se le debe por razón propia. Según ambos "esse", siguen a la naturaleza absoluta los accidentes, ya del campo *óntico*, ya del campo *lógico*. Por lo tanto la naturaleza absoluta se diferencia de lo *óntico* en que éste está individualizado por lo accidental, mientras que la naturaleza absoluta posee sólo la razón específica. Pero esto no significa que sea un universal directo o reflejo. Santo Tomás sale al encuentro de esta dificultad en el *De ente et essentia*³⁷. Su afirmación es tajante. No puede decirse

significans illum intellectum proprie de re dicatur. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam; et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster advenit (universal reflejo); sicut significatum hujus nominis "genus" non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit e intentionem generis et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re, sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa".

³⁵ *Contra Gent.* Cap. 32, p. 33 (Ed. Marietti): "Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accident aut proprium". Mientras que un poco antes Santo Tomás dice que "casa" no se puede decir "univoce" en la predicación: "non enim univoce dicitur domus quae est in arte, et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique".

In Metaphysic. L. IV, lec. 1, N° 535: "Sed sciendum quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eandem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove".

³⁶ *De Ente et Essentia*, Cap. 3°, pp. 25-26: "Haec autem natura (absoluta) habet duplex esse: unum in singularibus et aliud in anima; et secundum utrumque consequitur dictam naturam accidens, et in singularibus habet etiam multiplex esse secundum singularium diversitatem. Et tamen ipsi naturae secundum primam considerationem suam, scilicet absolutam, nullum istorum esse debetur... Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius oerum".

³⁷ *Ibid.* pp. 26-27: "Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis est communitas et unitas, natrae autem humanae neutrum horum convenit secundum absolutam suam considerationem".

que la razón de la universalidad le convenga a la naturaleza absolutamente considerada, pues ésta, en su razón de ser, excluye tanto la pluralidad como la unicidad; mientras que la razón del universal reflejo incluye la comunidad y la unidad. Resuelta la distinción entre el universal reflejo y la naturaleza absoluta, queda sin embargo la duda de saber en qué se diferencian el universal directo y la naturaleza absoluta. ¿Acaso no es lo mismo la naturaleza absoluta y el universal directo?

De hecho muchos autores han afirmado que la naturaleza absoluta es el universal directo. Así, De Tonquédec, en su crítica del conocimiento, habla extensamente del problema de los universales, y establece como principio de solución la naturaleza absoluta de Santo Tomás³⁸. Estamos de acuerdo en que la naturaleza absoluta es principio de solución, pero no en el sentido con que lo expone De Tonquédec. Para nosotros la naturaleza absoluta en su plano *onto-lógico* es como el “nexo” entre el plano *óntico* y el plano *lógico*; es el plano de las razones objetivas que se encuentran individualizadas en el plano *óntico* y universalizadas en el plano *lógico*; es el plano “común” de lo *óntico* y lo *lógico*. Por esto es solución. En cambio De Tonquédec identifica la naturaleza absoluta y el universal directo, y al hacerlo no resuelve nada pues para salvar la objetividad de nuestro conocimiento lógico debe distinguir a continuación el “id quod” y el “modus quo”: “L’universel direct, nature absolue, est dans les choses, quant à ce qu’on en conçoit, non quant au mode selon lequel on le conçoit”³⁹. Para nosotros el “id quod” es la razón objetiva, el contenido del universal directo, es la naturaleza absoluta, que será determinada según los diversos modos de ser. Esta interpretación no es arbitraria. Se basa en la concepción tomista del conocimiento, tal como la veremos en los apartados venideros. Por de pronto nos bastará anotar dos testimonios en favor de nuestra interpretación. Uno moderno y otro clásico. El primero es Simonin que, al hacerle la crítica a la obra de De Tonquédec, le observa el haber identificado erróneamente el universal directo y la naturaleza absoluta⁴⁰. El otro es Juan de Santo Tomás que,

³⁸ J. De Tonquédec, S. J. “La Critique de la Connaissance”, París, 1961, pp. 150-163. Y entre los autores de manuales, por ejemplo L. Salcedo, *Lógica*, B.A.C., 1953, pp. 462-469.

³⁹ J. De Tonquédec, *ibid.* pág. 156.

⁴⁰ H.-D. Simonin, Bull. Thom. VII (1930), pp. 8-9: “...l’auteur identifie explicitement la nature absolue ainsi définie avec ce qu’il appelle l’universel direct, c’est-à-dire, je pense, l’universel métaphysique (pp. 154-156). Or, par définition, un universel, même direct, est un universel, tandis que la nature absolue n’est, de soi, ni universelle ni singulière. Il eût mieux valu dire que la nature absolue est l’élément formel, le contenu de l’universel direct, mais elle n’est pas l’universel direct; elle est la ratio, le principe constitutif de l’essence qui n’est universel que dans l’esprit. La nature absolue n’existe comme telle ni dans l’esprit, ni dans

en su *Curso Filosófico*, trata extensamente el problema de los universales⁴¹.

Con lo dicho creemos haber dilucidado suficientemente el contenido de los diversos universales y sus respectivos planos. Pero con esta labor hemos separado más que unido. Ahora nos toca iniciar una segunda etapa de unión, para captar en toda su riqueza la ligazón interna e íntima unión de los tres planos, *óntico*, *lógico* y *onto-lógico*. Lo haremos en dos apartados sucesivos. El primero mostrará, a través de la teoría del conocimiento tomista, cómo se realiza el paso de lo *óntico* a lo *onto-lógico*. El segundo, cómo se realiza el paso de lo *onto-lógico* a lo *lógico*. De hecho es una división arbitraria, pues se da un solo dinamismo que va de lo *óntico* a lo *lógico*, pasando por lo *onto-lógico*; sin embargo nos ayudará desde el punto de vista sistemático. Como ya lo dijimos, no pretendemos hacer un estudio detallado de toda la doctrina tomista del conocimiento, sino más bien mostrar aquellos elementos de ella que nos permiten pasar de un plano a otro, y justificar así el diverso contenido y plano de los universales.

II.—DE LO ONTICO A LO ONTO-LOGICO

El paso de lo *óntico* a lo *lógico* por lo *onto-lógico* es posible en el hombre por medio de la abstracción. Ahora bien, el proceso abstractivo que culmina en el conocimiento intelectual no es un proceso exclusivo de las potencias superiores ni de las inferiores. Es un proceso de todo el hombre⁴². Pero este hecho no implica que el hombre no pueda valerse de sus potencias. Al contrario, exige un ordenamiento de

les choses; c’est la nature réduite à ses seuls éléments essentiels, à ceux qui intègrent sa définition. C’est parce que cette nature absolue n’est pas de soi universelle que l’esprit peut l’attribuer à un être singulier en disant par exemple: Socrate est un homme. D’autre part cette nature est possédée par l’esprit sous un mode universel, et cela, même dans l’intention première; c’est pourquoi une seconde appréhension peut la saisir sous e mode spécial, de qui constitue l’intention seconde.

⁴¹ Juan de S. Tomás, Log. IIa. q. 3, a. 3. J. de S. Tomás responde a una objeción: “*Sed obicitur, quia D. Thomas 4. cap. de Ente et Essentia dicit, quod natura secundum se est id, quod praedicatur de individuis; hoc autem est proprium universalitatis. Ergo naturam secundum se universalis est. Respondetur quod, ut bene advertit Caietanus ibi circa 3. dub. in natura aliud est res, quae praedicatur, aliud conditio seu status, ut praedicatur. Res quidem, quae praedicatur est natura secundum se; eius enim quidditas communicatur inferioribus. Conditio autem seu status, ut communicetur, est superioritas; haec non convenit naturae secundum se*”. *Ibid.* q. 4, a. 1: Ergo (species producta ab intellectu agente) non repraesentat *solum naturam secundum se* nec cum unitate praecisionis, quam consequitur aptitudo seu non repugnantia ad respiciendum illa et essendum in illis, quod est *universale metaphysicum et fundamentum logici*.

⁴² *De Ver.*, p. 2, a. 6, ad 3: “...non proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet in I de Anima”.

las diversas potencias en orden al fin del hombre. Y en el caso del conocimiento, por ser máxima la distancia entre el plano *óntico* y el plano *lógico*, se necesitan con más razón “muchos intermediarios”⁴³. He aquí el proceso.

Es doctrina común de Santo Tomás que el conocimiento intelectual humano tiene su origen y fuente en el conocimiento sensorial⁴⁴. A su vez el conocimiento sensorial se surte directamente de lo *óntico*, pues su objeto es la forma tal como existe en la materia, es lo particular, los accidentes exteriores, no la esencia de las cosas⁴⁵. Lo *óntico* material inmuta directamente a los órganos sensoriales, pues no se da un intermediario, como será el entendimiento agente en la elaboración de la especie impresa⁴⁶. Los sentidos en este proceso guardan una cierta pasividad que no debe ser confundida con la pasividad de la materia⁴⁷. De la conjunción de lo *óntico* material y de los sentidos, surge la especie por la cual el individuo ejerce su función sensorial cognoscitiva⁴⁸. La “información” del sentido por la especie no es una información “física” sino “intencional”⁴⁹. Intencionalidad que tiene por fundamento una *similitud* por la cual se expresa una “comunidad” entre lo *óntico* y lo sensible y que bien puede llamarse onto-sensible⁵⁰. Pero el conocimiento sensitivo no está replegado sobre sí

⁴³ *Quaest. De Anim. a. 20, c.*: “Cum enim maxima sit distantia inter esse intelligibile et esse materiale et sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur”.

⁴⁴ *In Boet. De Trin. q. VI, a. II, c.* (edit. Wyser) p. 63: “Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu” (cfr. I, 84, a. 6, c. etc.).

⁴⁵ *I, q. 85, a. 1, c.*: “objectum cuiuslibet sensitive potentiae est forma, prout in materia corporali existit”.

I, q. 57, a. 1, ad 2: “ad secundum dicendum, quod sensus non apprehendit essentias rerum sed exteriora accidentia tantum” (cfr. *I, Hae., q. 31, a. 5, c.*; *Met. VII, 1,2, in fine.*).

⁴⁶ *I, q. 79, a. 3, c.*: “Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu”.

⁴⁷ *In De Anim. L. II, lec. 24*: Santo Tomás primero compara la receptibilidad del sentido a la receptibilidad de la cera: “...Quod sensus est susceptivus specierum sine materia sicut cera recipit signum anuli sine ferro et auro”. Pero más adelante distingue estos dos modos (cfr. toda la lec. 24).

⁴⁸ *Quodl., VII, a. 1, c.*; *De Spir. Creat., a. 9, ad 6m.*; *In De Anim., L. III lec. 12, N° 718* (Marietti).

⁴⁹ *In De Anim., L. II, lec. 24, N° 553*; De Tonquedec, opus cit. p. 57: “L'information du sens par l'espèce est donc tout autre chose qu'une «information» physique. La petite image qui se peint sur le globe de l'oeil... la température ascendante de la peau..., no'ont rien à voir avec l'espèce impressa”.

⁵⁰ *In IV Sent. d. 49, q. 2, a. 1, ad 16*: “Similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eandem rationem qua est in re, licet non secundum eundem modum essendi”.

mismo. Al contrario, está al servicio del hombre: “sensus ad duo nobis deserviunt, scilicet ad cognitionem rerum et ad utilitatem vitae”⁵¹. Desde el primer momento que algo es captado en los sentidos, comienza una elaboración por parte de todas las potencias sensitivas⁵². Esta elaboración compleja no debe ser simplificada, pues ella es capital en la captación de las esencias⁵³. En este sentido la doctrina de Santo Tomás es clarísima, aunque no siempre bien comprendida por los autores. En la medida que los sentidos captan los accidentes, yendo de los más generales a los más particulares, en la misma medida el intelecto por su poder abstractivo va captando las diversas esencias de esos accidentes, yendo también de lo más general a lo menos general. No se trata por consiguiente de captar por una sola sensación toda la esencia de lo *óntico*, sino de captar por el intelecto la “quidditas” de lo experimentado sensiblemente⁵⁴. Ahora bien ¿cómo se realiza en su faz decisiva esta captación de las esencias, objeto propio del entendimiento? Lo experimentado sensiblemente, el “phantasma” es un producto complejo, también similitud de lo *óntico*, pero que por su materialidad se hace inepto para inmutar una facultad espiritual como es el entendimiento⁵⁵. Se requiere por lo tanto un agente “superius et nobilius”, llamado entendimiento agente, que haga a los fantasmas inteligibles en acto⁵⁶. Este entendimiento agente,

⁵¹ *In Metaphysic., L. I, lec. 1, N° 5* (Ed. Marietti).

⁵² *Quaest. De An., a. 13*: “Ad perfectam autem sensus cognitionem quae sufficiat animali quinque requiruntur. Primo quod sensus recipiat speciem a sensibilitus et hoc pertinet ad sensum proprium secundum quod de sensibilibus perceptis dijudicet... quod oportet fieri per potentiam... quae dicitur sensus communis. Tertium est quod species sensibilibus receptae conserventur... etc”. Cfr. *I, q. 78, a. 4, c.*

⁵³ *De Divin. Nomin. C. VII, lec. 2, N° 713* (Ed. Marietti): “Veritas enim existentium radicaliter consistit in apprehensione quidditatis rerum, quam quidditatem rationales animae non statim apprehendere possunt per seipsam, sed diffundunt se per proprietates et effectus qui circumstant rei essentiam, ut ex his ad propriam veritatem ingrediantur”.

Contra Gent. III, cap. 56: “...inquantum cognitio intellectus oritur a sensu et sic per sensibilibus accidentium cognitionem oportet ad substantiae intellectum pervenire”.

⁵⁴ *I, q. 85, a. 3, c.*: “...prius secundum sensum dijudicamus magis commune quam minus commune... Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis”.

In Boet. de Trin. q. V, a. 3, p. 38 (Ed. Wyser): “Prima quidem operatio (intellectus) respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa ut totum, sive res incompleta, ut pars vel accidens”.

⁵⁵ *I, q. 84, a. 7, c.*

⁵⁶ *I, q. 84, a. 6, c.*: “Sed quia phantasmata non sufficiunt immuta-

causa principal, actúa sobre los fantasmas y produce las especies (impresas), que informarán al entendimiento paciente, como principio de conocimiento⁵⁷. Esta especie impresa entraña también una similitud de lo *óntico*, que la hace principio de conocimiento, no objeto de conocimiento⁵⁸. Por último, el entendimiento, informado por esta especie impresa, entiende formando un “verbum mentis”, una “intentio intellecta”, una especie expresa, que es como el término del conocimiento y similitud formal de lo *óntico*⁵⁹. Y esta “intentio intellecta”, por ser precisamente “similitudo rei” y no “ipsa res” ni tampoco “ipsa substantia intellectus”, lleva, conduce al conocimiento de la realidad⁶⁰.

He aquí en forma sintética la primera parte del proceso cognoscitivo. Hemos partido de lo *óntico* y hemos llegado a lo *lógico*. Pero esta constatación nos sugiere una pregunta. ¿Dónde está pues lo *onto-lógico*? ¿Acaso no era lo *onto-lógico* el objeto, la meta de nuestra indagación? ¿No debíamos partir de lo *óntico* y llegar a lo *ontológico*? En primer lugar, recordemos lo que habíamos dicho antes. No se trata de llegar a lo *onto-lógico*, sino de *descubrir* lo *onto-lógico* entrañado

re intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem...”.

⁵⁷ *De Ver.* q. X, a. 6, ad. 7; I, q. 85, a. 1, ad. 3 y 4; etc.

⁵⁸ *Contra Gent.* I, cap. 53, c.: “Per hoc enim quod species intelligibilia, quae est forma intellectus et intelligendi principium est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem”.

⁵⁹ Sobre el tema de la “species” y el “verbum” cfr. G. Rabeau, *Species. Verbum*, Paris, 1938. *De Pot.* q. 8, a. 1, c.: “conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem... Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur”.

De Pot., q. 9, a. 5; *De Ver.*, q. 4, a. 2, c.; *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 4; *Contra Gent.*, IV, cap., 11: “dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum”.

⁶⁰ *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 16: “et praeterea, similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eandem rationem qua est in re, licet non secundum eundem modum esendi, et ideo similitudo illa ducit in illam rem directe”.

De Pot., q. 8, a. 1, c.: “conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem”.

En este aspecto es interesante destacar la doctrina de la “intencionalidad” en Santo Tomás, tal como lo ha hecho magníficamente A. Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1954. En varias partes de su obra afirma el carácter esencialmente relativo de la intencionalidad. Así, v. gr., p. 193: “Il semble même impossible de ne pas tenir l'intention pour essentiellement relative”.

en todo el proceso cognoscitivo que va de lo *óntico* a lo *lógico*. Lo *onto-lógico*, representado por la naturaleza absoluta, está tanto en lo *óntico* como en lo *lógico*, pero según modos distintos: en lo *óntico*, según un “esse” material; en lo *lógico*, según un “esse” espiritual. Si es posible un paso de lo *óntico* material a lo *lógico* inmaterial, es porque ambos planos participan de un mismo plano: el *onto-lógico*. El conocimiento es posible porque se da un plano *onto-lógico* donde se encuentra una “ratio” que es común tanto al orden *óntico* como al orden *lógico*. En este sentido, debe llamarse al plano *onto-lógico* como el “apriori” más profundo que posibilita cualquier conocimiento.

Pero para que se vea con más nitidez lo que acabamos de afirmar, vamos a analizar algunos elementos encontrados en el proceso cognoscitivo. Así se verá mejor cómo lo *onto-lógico* está entrañado en lo *óntico* y en lo *lógico*. Estos elementos son, en primer lugar, el “verbum” o especie expresa, en cuanto es “intelligentia indivisibilium”. En segundo lugar, la “similitudo rei”, en cuanto mira a lo *óntico*. Por último, el “nomen”, en cuanto implica una perfección que deberá ser aplicada a diversos individuos.

A. — Verbum

El “verbum” es el fruto del entendimiento y como tal debe tener una estructura determinada. Santo Tomás la explicita perfectamente al decir que “cum dicitur intellectum (res intellecta-verbum) in actu, duo importantur, scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas”⁶¹. Es evidente que tanto la “res” como la “ipsa natura rei” no pueden ser lo *óntico* individual, porque esto equivaldría a afirmar que lo *óntico* individual está en el alma: “lapis non est in anima sed species lapidis sive ratio eius”⁶². Por lo tanto es necesario interpretar esta “natura rei” como una “ratio”; el mismo Santo Tomás lo dice: “species lapidis sive ratio eius”. Queda así constituida la estructura del “verbum” y del universal directo por una cupla integrada de un contenido, una “ratio”, un “id quod”, una naturaleza absoluta, y de un modo, un “modus quo” que en este caso es inmaterial, propio de la abstracción. Pero conviene especificar algo más lo que entendemos aquí por “ratio”, dada la multiplicidad de contenidos atribuidos por Santo Tomás a esta palabra. Lo expresaremos con las mismas palabras de Santo Tomás: “...quod ratio prout hic sumitur nihil aliud est quam id

⁶¹ I, q. 85, a. 2, ad 2.

⁶² *De Ver.*, q. 23, a. 1, c.; *Contra Gen.* IV, cap. 11: “verbum enim hominis non posse dici simpliciter et absolute homo sed secundum quid, scilicet homo intellectus... ratio enim hominis in intellectu non est homo, nam ut Philosophus dicit, lapis non est in anima sed species lapidis”.

quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis”⁶³. Y esta “ratio” es tanto de las cosas que tienen una definición como de aquellas que no la tienen. Se ve bien que Santo Tomás está hablando de un contenido que está tanto en el alma como en lo *óntico*, y para probarlo especifica de qué modo esta “ratio” está “in re”: “*scilicet qualiter ratio esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subiecto: sed dicitur esse in re, in quantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo*”⁶⁴. Es decir que esta “ratio” tiene un doble “esse”, un doble “modus essendi”: uno en el alma, de naturaleza inmaterial; otro en lo *óntico*, de naturaleza material. Por lo tanto, esta “ratio” coincide totalmente con lo que habíamos dicho antes acerca de la naturaleza absoluta.

Se puede concluir entonces que la estructura de toda especie expresada o universal está formada de un contenido, una “ratio”, la naturaleza absoluta, y un “esse” inmaterial, propio del plano *lógico* donde se halla ocasionalmente esa “ratio”.

B. — Similitudo rei

En todo el análisis del proceso cognoscitivo, hemos comprobado la repetición constante de un elemento: la “similitudo rei” que es, como diría Roland-Gosselin, “le noeud de l’explication thomiste de

⁶³ *In I Sent., d. 2, q. 1, ad 1*: “quantum ad primum pertinet, sciendum est, quod ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis: et hoc in his quae habent definitionem, ex ipsa rei definitio, secundum quod Philosophus dicit, «ratio quam significat nomen est definitio». Sed quaedam dicuntur habere rationem sic dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas, et huiusmodi, quae non definiuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. *Un non refert, utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem*”.

⁶⁴ *In I Sent., d. 2, q. 1, ad 2*. Maréchal ha recalado este aspecto, al afirmar que el “id quod” —la naturaleza absoluta— debe ser la misma tanto en lo *óntico* como en lo *lógico*, aunque con diversidad de modos. Cfr. *Le Point de Départ de la Métaphysique*, tomo I, 1927, 2ª ed., p. 82: “J’attribue le contenu de l’universel («id quod» concipitur; «naturam absolutam»), je me garde d’attribuer le mode même d’universalité («modum universalitatis quo» concipitur objectum)”. Y más adelante: “A la distinction du «id quod» et du «modus quo», il faudra donc, pour que la théorie des universaux demeuere franchement réaliste, ajouter un nouveau trait: une constitution des choses d’une part et de l’intelligence d’autre part, telle que le «id quod», isolé, dans l’esprit, du «mode d’universalité» conceptuel, soit rigoureusement identique au «id quod», dégagé, dans les choses, du mode individuel concret”.

l’objetivité de la connaissance”⁶⁵. Ahora nos interesa ver cuál es la estructura de esta similitud en el plano cognoscitivo, y sus relaciones con lo *óntico*, lo *lógico* y lo *onto-lógico*.

Entre el “verbum” y la “similitudo” hay una estrecha unión: “Verbum autem conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae”⁶⁶. ¿Cuál es la estructura de esta similitud que está en el intelecto? Santo Tomás responde que es doble. Una, en cuanto es “similitudo rei”, es decir en cuanto expresa una “ratio” de lo *óntico*. Otra, en cuanto tiene un “esse” inmaterial por el cual le adviene la inteligibilidad o la universalidad⁶⁷. En una palabra, la estructura de la “similitudo rei” coincide con la estructura del “verbum”. Esto se ve aún más claro cuando Santo Tomás distingue, en la similitud, la “ratio” de sus “modus”. La similitud de lo *óntico* está en el sentido o en el entendimiento según su razón propia, pero no según su modo de ser *óntico*⁶⁸. Santo Tomás aplica esta doctrina repetidamente, como ser al hablar v.gr. de la similitud del efecto respecto del agente⁶⁹, o de la similitud de la creatura respecto del entendimiento divino⁷⁰. En

⁶⁵ Roland Gosselin, *Note sur la théorie thomiste de la vérité*, R. S. Ph. Th., 10 (1921), p. 226. Sobre la similitud y el conocimiento cfr. H. D. Simonin, *Connaissance et Similitudo*, R. S. Ph. Th., 20 (1931), pp. 293-303; A. Hayen, *L’Intentionnel selon Saint Thomas*, pp. 212-215.

⁶⁶ *Contra Gent. IV, cap. 11*.

⁶⁷ *In I Sent., d. 36, q. 1, a. 3, ad 3*: “Similitudo rei quae est in anima, dupliciter consideratur: vel secundum quod est similitudo rei, et sic nihil attribuitur sibi nisi quod in re invenitur: aut secundum esse quod habet in anima, et sic attribuitur sibi intelligibilitas vel universalitas”.

⁶⁸ *In IV Sent., dist. 49, q. 2, a. 1, c.*: “Ad hoc autem quod visus cognoscat albedinem, oportet quod recipiatur in eo similitudo albedinis secundum rationem suae specei, quamvis non secundum eundem modum essendi: quia habet alterius modi esse forma in sensu, et in re extra animam. Si enim fuerit in oculo forma citrini, non dicitur videre albedinem; et similiter ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet quod in eo fiat similitudo eiusdem rationis secundum speciem, quamvis forte non sit idem modus essendi utrobique. Non enim forma existens in intellectu vel sensu, est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communicat cum re exteriori”.

⁶⁹ *Contra Gent. II, cap. 46*: “Similitudo effectus ad causam agentem attenditur secundum formam effectus quae praexistit in agente... Forma autem agentis recipitur quidem in effectu quandoque secundum eundem modum essendi quo est in agente, sicut forma ignis generati eundem modum essendi habet cum forma ignis generantis; quandoque vero secundum alium modum essendi, sicut forma domus quae est intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo quae est extra animam”.

⁷⁰ *De Pot., q. VII, a. 7, ad 6*: “Ad sextum dicendum, quod inter creaturam et Deum est duplex similitudo. Una creaturae ad intellectum divinum et sic forma intellectu per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eundem modum essendi; quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est ut in re”.

todas estas ocasiones, se recalca una y otra vez que la similitud de lo *óntico*, en la potencia (sensitiva o intelectual), es recibida según la misma "ratio" que tiene lo *óntico* en la realidad, pero no según el mismo modo, es decir no según su materialidad⁷¹.

Encontramos pues, en la "similitud rei", un contenido que es común tanto al plano *lógico* como al *óntico*. Este contenido, esta "ratio", no es otra que la naturaleza absoluta. Este contenido tiene diversos modos de ser según donde se lo considere. Tendrá un modo de ser material según que se considere su "esse" *óntico*. Tendrá un modo de ser inmaterial según que se considere su "esse" *lógico*. Por lo tanto la "similitud rei", en cuanto dice tener un "esse" inmaterial en el entendimiento, no es la naturaleza absoluta. Porque no es de la naturaleza absoluta tener en su razón de ser un "esse" inmaterial con exclusividad. Pero la "similitud rei" en cuanto expresa un contenido que está tanto en lo *óntico* como en lo *lógico*, es en verdad la naturaleza absoluta y pertenece al orden de lo *onto-lógico*.

Creemos que lo dicho acerca de la "similitud rei" es suficiente para hacernos ver desde otro punto de vista la fecundidad del planteo *onto-lógico*, como clave última y solución de la objetividad del conocimiento.

C. — *Nomen*

Los nombres son impuestos por nosotros en tanto que entendemos, pues los nombres son "intellectuum signa"⁷². El problema de los nombres se plantea de una manera especial en la predicación, pues los nombres en general implican perfecciones que pueden ser atribuidas a diversos individuos. A Santo Tomás le interesa, siguiendo a Dionisio, cómo pueden los nombres ser predicados de Dios. Nosotros nos limitaremos a examinar aquellos nombres que tienen un contenido, una perfección, que puede ser predicada tanto de Dios como de las criaturas.

No cualquier nombre puede predicarse de Dios, pues hay nombres que en su contenido encierran alguna imperfección por el hecho de estar ligados a un modo determinado: "lapis significat aliquid materialiter ens". Estos nombres sólo pueden predicarse metafóricamente de Dios. Pero hay nombres que en su contenido, en su "ratio"

⁷¹ *De Ver.*, q. X, a. 4, ad 4: "Ad quartum dicendum, quod quamvis in mente non sint nisi inateriales formae, possunt tamen esse similitudines rerum materialium. Non enim oportet quod ejusmodi esse habeat similitudo cujusmodi est id cujus (est) similitudo, sed solum quod in re ratione conveniat...".

⁷² *In Metaphysic.*, Lib. V, lec. V, n° 824 (Ed. Marietti): "Nomina imponuntur a nobis secundum quod nos intelligimus, quia nomina sunt intellectum signa". Cfr. *De Sensu et Sensato*, lec. 2, n° 31 (Ed. Marietti).

no encierran ninguna imperfección, v.gr. "ens, bonum, vivens, et huiusmodi". Estos nombres pueden ser predicados de Dios⁷³. E inversamente no toda perfección que se encuentra en Dios puede ser comunicada a la criatura, pues en Dios hay ciertos contenidos que están ligados a su modo, v.gr.: "summum bonum esse, omnipotentiam et huiusmodi". Mientras que otros contenidos pueden ser comunicados a las criaturas, v.gr.: ut potentia, sapientia, bonitas, et huiusmodi"⁷⁴.

Esto implica que entre Dios y las criaturas se dan ciertas perfecciones que tienen una misma "ratio", pero un diverso modo de verificación. Así a toda perfección absoluta le corresponde una verificación máxima en Dios y menor en las criaturas⁷⁵. V.gr. a una perfección absoluta, como es la sabiduría, le corresponde un "modus" en Dios, otro en los ángeles, otro en los hombres y otro en los animales⁷⁶.

Todo este planteo nos muestra que los nombres, que expresan una perfección absoluta, tienen también una estructura doble: "In nominibus quae Deo attribuiuntur, est duo considerare: scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et huiusmodi; et modum significandi": por un lado un contenido, una "ratio", una natura-

⁷³ *I*, q. 13, a. 3, ad 1: "Ad primum ergo dicendum, quod quaedam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus, quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur; sicut lapis significat aliquid materialiter ens; et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione; ut ens, bonum, vivens, et huiusmodi. Et talia dicuntur proprie de Deo.

⁷⁴ *In I Sent.*, d. 43, q. 1, a. 2, ad 1: "Ad primum dicendum, quod quidquid perfectionis est in creatura, totum est exemplatum a perfectione divina, tamen perfectius est in Deo quam in creatura, nec secundum illum modum in creatura esse potest quo in Deo est: ideo omne nomen quod designat perfectionem divinam absolute, non concernendo aliquem modum, communicabile est creaturae, ut potentia, sapientia, bonitas, et huiusmodi. Omne autem nomen concernens modum quo illa perfectio est in Deo, creaturae incommunicabile est, ut est summum bonum esse, omnipotentem et huiusmodi". Cfr. *De Pot.*, q. VII, a. 5, ad 3.

⁷⁵ *I*, q. XIII, a. 3, c.: "Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis".

⁷⁶ *In I Sent.*, d. 44, q. 1, a. 2, ad 3.

⁷⁷ Santo Tomás, al hacer esta distinción, mira más bien al "modus" de lo *óntico* material, a fin de que nada material pueda ser predicado de Dios. Cfr. *I*, q. 13, a. 3, c. Pero también atiende al "modus" propio de la mente cuando quiere salvar la unidad en Dios que se ve amenazada por la multiplicidad de atribuciones que el entendimiento le aplica por su propia limitación. Cfr. *De Pot.*, VII, a. 6, c.: "...multiplicitas in Deo est solum secundum differentiam in intellectu, et non in esse, quod nos dicimus unum secundum rem et multa secundum rationem".

leza absoluta; y por otro lado un “modus” de verificación, que será diverso según el grado *óntico* de los entes. Este diverso modo de verificación funda la analogía de la predicación y nos recuerda que sólo puede predicarse la naturaleza absoluta según el “modus essendi” del sujeto⁷⁸.

Llegamos así al fin de este apartado. Nuestro objetivo no ha sido “llegar” a lo *onto-lógico*, sino “descubrir” lo *onto-lógico* entrañado en lo *óntico* y en lo *lógico*. El proceso cognoscitivo nos ha llevado de lo *óntico* a lo *lógico*, y nos ha hecho descubrir lo *onto-lógico*, como el “apriori” más profundo que funda la posibilidad de todo conocimiento. Los breves análisis acerca del “verbum”, de la “similitudo rei” y del “nomen” nos han mostrado con más evidencia la fecundidad de la concepción *onto-lógica* de Santo Tomás, para armonizar y al mismo tiempo diferenciar lo *óntico* de lo *lógico*. Nos toca ver ahora en particular la relación de lo *onto-lógico* con lo *lógico* en su doble plano del universal directo y universal reflejo.

III.— DE LO ONTO-LOGICO A LO LOGICO

No se trata tampoco ahora de “partir de” para “llegar a”. Se trata de fundamentar lo *lógico* en sus dos planos, directo y reflejo.

En nuestro primer apartado tratamos de diferenciar los diversos universales relacionándolos a sus respectivos planos, *óntico*, *lógico* y *onto-lógico*. Es así como encontramos un universal “in re”, propio del plano *óntico*, un universal “secundum se”, propio del plano *onto-lógico*, y un universal “in mente”, en su doble estructura directa y refleja, propia del plano *lógico*.

En nuestro segundo apartado tratamos de unir estos universales en un único proceso cognoscitivo. Pero, de hecho, en la descripción de este proceso, nos quedamos en el portal de lo *lógico*, es decir, en el uni-

⁷⁸ *De Pot.*, q. VII, a. 7, c.: “Item patet quod etsi una sit ratio formae existentis in agente et in effectu, diversus tamen modus existendi, impedit univocam praedicationem; licet enim eadem sit ratio domus quae sit in materia et domus quae est in mente artificis, quia unum est ratio alterius; non tamen domus univoce de utraque praedicatur, propter hoc quod species domus in materia habet esse materiale, in mente vero artificis immaterialis”.

Este planteo justifica la conclusión de Santo Tomás en el *De Ente et Essentia*, cap. III, p. 26: “Haec natura sic considerata (absoluta) est quae praedicatur de individuis omnibus”; en tanto que la naturaleza absoluta “abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alius eorum”. En este mismo sentido Cayetano, *In De Ente et Essentia*, cap. IV, p. 101 (Ed. Marietti, 1934): “Non enim cum dico, Sortes est homo, est sensus, Sortes est homo secundum esse in intellectu, aut in singulari, aut superiori, aut aequali; sed Sortes est habens humanitatem”. Y agrega Cayetano: “Unde valde attendenda est distinctio inter in quod praedicatur et conditionem praedicati...”.

versal directo. Lo hicimos deliberadamente por criterio sistemático.

Ahora nos proponemos ahondar en lo *lógico*, a fin de captar la estructura del universal reflejo y sus relaciones con el universal directo, el universal “in re” y el universal absoluto.

En este sentido Santo Tomás tiene un texto donde entran en juego todos los universales. En su comentario al libro de Anima de Aristóteles, Santo Tomás distingue muy netamente, tal como lo hiciera en el *De Ente et essentia*, el universal reflejo y la naturaleza absoluta: “...universale potest accipi dupliciter. Uno modo potest dici universale ipsa natura communis, prout subjacet intentioni universalitatis. Alio modo secundum se”⁷⁹. El primer universal es, sin ninguna duda, el universal reflejo, cuya estructura veremos más adelante. Podría dudarse en primera instancia del significado del segundo universal, “secundum se”. Pero este significado se aclara totalmente por el estudio de textos paralelos en los cuales se evidencia el carácter de naturaleza absoluta atribuido a este universal⁸⁰. Más aún, se da una

⁷⁹ *In III de Anima*, Lib. II, lec. 12, n° 378/80 (Ed. Marietti).

⁸⁰ *In Metaphysic*, Lib. VII, lec. 13, n° 1570 (Ed. Marietti): “...universale dupliciter potest accipi. Uno modo pro ipsa natura, cui intellectus attribuit intentionem universalitatis... Alio modo potest accipi universale in quantum est universale, et secundum quod natura praedicta subest intentioni universalitatis; id est secundum quod consideratur animal vel homo ut unum in multis”.

I-IIae., q. 29, a. 6, c.: “Dicendum quod de universali dupliciter contingit loqui: uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis; alio modo, dicitur de natura cui talis intentio attribuitur; alia est enim consideratio hominis universalis et alia hominis in eo quod est homo”.

In III de Anima, Lib. I, lec. 1, n° 13 (Ed. Marietti): “...sciendum est, quod de animali universali possumus loqui dupliciter: quia aut secundum quod est universale, quod est scilicet unum in multis aut de multis; aut secundum quod est animal: et hoc, vel secundum quod in rerum natura, vel secundum quod est in intellectu”.

Santo Tomás contrapone el universal reflejo a la naturaleza absoluta, es decir, a la consideración absoluta “hominis in eo quod est homo”, vel “animal secundum quod est animal”, todas expresiones técnicas de la consideración absoluta. Pero Santo Tomás no se sujeta a un esquema fijo. Ya vimos en el primer apartado cómo distinguía tres universales, en el texto del *De Pot.*, q. V, a. 9, ad. 16. Ahora en estos textos hace fuerza en distinguir un doble universal: el reflejo y el absoluto. Pero también hay otros textos donde distingue un doble universal: el reflejo y el potencial “in re”. Así v. gr. en *I*, q. 85, a. 3, ad. 1: “Dicendum quod universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis... Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus”. En el mismo sentido, *In Ethic.*, Lib. VII, lec. 3, n° 1340 (Ed. Marietti). Pero estas diversas consideraciones no afectan en nada la unidad de concepción propia de Santo Tomás. Es propio del Santo Doctor adaptar sus formulaciones a los diversos problemas planteados. A continuación veremos cómo esta unidad se realiza a través de la naturaleza absoluta, de lo *onto-lógico*.

confirmación de esta interpretación cuando a continuación Santo Tomás subdivide este universal absoluto en dos universales. Uno según el “esse materiale”, y otro según el “esse inmateriale”: *“Ista autem natura, cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex esse: unum quidem materiale, secundum quod est in materia, aliud autem inmateriale secundum quod est in intellectu”*⁸¹. En este breve y denso texto se encuentra toda la concepción tomista de los universales. El universal absoluto será universal directo en tanto se lo considere en el intelecto según su “esse inmateriale”. El universal absoluto será universal en potencia, “in re”, en tanto se lo considere según su “esse materiale”. Es decir entre el universal en potencia y el universal directo se da una diferencia de “modus”, no de “ratio”. Pues el contenido de ambos es el “id quod”, la “ratio” de la naturaleza absoluta, del universal absoluto. Santo Tomás habla también en este texto del universal reflejo al hablar de la “intentio universalitatis”. Esta “intentio universalitatis”, que es el acto por el cual se constituye formalmente el universal reflejo, le adviene a la naturaleza absoluta, no según su “esse materiale”, porque es imposible que una naturaleza material e individual sea común a muchos, sino según su “esse inmateriale”, por el cual una naturaleza está abstraída de sus notas individuantes y por lo tanto apta de ser aplicada a muchos: “Sic patet quod naturae communi non potest attribui intentio universalitatis nisi secundum esse quod habet in intellectu”⁸². De este planteo resulta claro que la “materia” del universal reflejo es el universal directo, o sea la naturaleza absoluta según el “esse inmateriale”. El proceso podría ser el siguiente. Obtenido el universal directo tal como lo hemos descrito en el apartado segundo, se produce una operación intelectual llamada por Santo Tomás “intentio universalitatis” por la que se constituye el universal reflejo. Ahora bien, ¿en qué consiste esta “intentio universalitatis”? En primer lugar, es necesario notar que la universalidad refleja no se sigue del hecho de estar una naturaleza abstraída en el entendimiento según su “esse inmateriale”.

⁸¹ *In De Anima*, Lib. II, lec. 12, n° 378/80. *In De Anima*, Lib. I, lec. 1, n° 13. Sobre el “duplex esse” de la naturaleza absoluta, cfr. *De Ente et Essentia*, cap. III, p. 25 (Ed. Rolland-Gosselin). *Quodl. VIII*, q. 1, a. 1, c. n° 159 (Ed. Marietti, 1949).

⁸² *In De Anima*, Lib. II, lec. 12, n° 378/80: “Secundum igitur quod habet esse in materia naturali, non potest ei advenire intentio universalitatis, quia per materiam individuatur. Advenit igitur ei universalitatis intentio, secundum quod abstrahitur a materia individuali. . . Sic igitur patet, quod naturae communi non potest attribui intentio universalitatis nisi secundum esse quod habet in intellectu”. Cfr. *De Ente et Essentia*, cap. III, pp. 27/28: “Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat humanae naturae secundum illud esse quod habet in intellectu”. En el mismo sentido: *I*, q. 85, a. 2, ad. 2; *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, c.

Se necesita un nuevo acto. Este acto es una comparación: “quia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo omnium”⁸³. Así desde el momento que el intelecto capta “animal” como en muchas especies, le atribuye la intención de género, por la cual se constituye un nuevo contenido “animal commune multis”⁸⁴. Pero esto no significa que en la realidad haya un “animal commune multis”. En la realidad sólo hay un fundamento remoto. Como ya dijimos, el fundamento próximo del universal reflejo es el universal directo⁸⁵. En este

⁸³ *De Ente et Essentia*, Cap. III, p. 28; y un poco antes: “Et ex hoc quod (natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuans) talem relationem habet ad omnia individua, intellectus advenit rationem speciei et attribuit sibi; unde dicit Commentator in primo De Anima quod intellectus est qui agit universalitatem in rebus; hoc etiam Avicenna dicit in sua Metaphysica. Unde quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res quae sunt extra animam quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est quaedam species intellecta particularis”. También *De Pot.*, q. VII, a. 11, c.; *In Periherm.*, lec. X, etc. La misma sentencia la tiene Juan de Santo Tomás en su *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Logica II, q. 4, a. 2, p. 350: “Universale logicum seu relativum et secunda ejus intentio fit per actum comparativum”. Sentencia basada en textos de Santo Tomás.

Es necesario recalcar que la “intentio universalitatis” es una intención, una operación del espíritu que sigue a la primera captación del universal, y que no debe ser confundida con la misma abstracción, como algunos textos lo harían suponer, v. gr., *I*, q. 85, a. 2, ad. 2: “Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis. . .”. En este texto parece que son sinónimos el entender, el abstraer y la intención de universalidad. Sin embargo basta avanzar un poco en el texto para darse cuenta que son tres operaciones distintas: “Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individuans conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu. . .”.

⁸⁴ *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, ad. 2: “. . . ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis. . .”.

⁸⁵ *De Pot.*, q. 1, a. 1, ad. 10: “Ad decimum dicendum, quod intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo immediate, quando videlicet intellectus concipit formam rei alicujus extra animam existentis, ut hominis vel lapidis. Alio modo mediate, quando videlicet aliquid sequitur actum intelligendi, et intellectus reflexus supra ipsum considerat illud. Unde res respondet illi considerationi intellectus mediate, id est mediante intelligentia rei: verbi gratia, intellectus intelligit naturam animalis in homine, in equo, et multis aliis speciebus: ex hoc sequitur quod intelligit eam ut genus. Huic intellectui quo intellectus intelligit genus, non respondet aliqua res extra immediate quae sit genus; sed intelligentiae, ex qua consequitur ista intentio, respondet aliqua res”. También *De Pot.*, VII, a. 6, c.; *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, ad. 2; etc.

Juan de Santo Tomás afirma también que el fundamento próximo del universal reflejo no es el universal “in re”, ni la naturaleza absoluta,

sentido podríamos decir también que el fundamento del universal reflejo es la naturaleza absoluta: considerada según su “esse inmateriale”, será su fundamento próximo; considerada según su “esse materiale”, será su fundamento remoto.

Vemos por lo tanto cómo se da una verdadera armonía en la concepción tomista de los universales. El universal absoluto hace de puente. Si se lo considera en el plano *óntico*, será el universal potencial “in re”. Si se lo considera en el plano *lógico*, será, en primer lugar, el universal directo, pues tendrá un modo de ser inmaterial propio de la abstracción. En segundo lugar, será el universal reflejo siempre y cuando le advenga a este universal directo una “intentio universalitatis”, por la que se constituye formalmente la unidad y comunidad. De esta manera lo *óntico* y lo *lógico* están como enlazados por ese vínculo común que es lo *onto-lógico*.

IV. — CONCLUSION

Hemos llegado así al fin de nuestro estudio. A través del mismo se han ido desprendiendo ciertas conclusiones, que quisiéramos resumir ahora, para que se vea con toda claridad la aplicación de la consideración absoluta al problema de los universales.

1. La problemática de los universales se tejió en un contexto histórico. Ante diversas corrientes, nominalistas, ultra-realistas, etc., Santo Tomás da forma definitiva al realismo moderado, insinuado en la Edad Media por Abelardo, y confirmado por la doctrina Aristotélica y Aviceniense.

2. Santo Tomás recibe de Avicena la concepción del triple planteo, *óntico*, *lógico* y *absoluto* (onto-lógico). Pero le da otro sentido. Avicena había “cosificado” lo *onto-lógico*, la naturaleza absoluta, a fin de explicar la creación. Santo Tomás introduce lo *onto-lógico* en su teoría del conocimiento, como elemento intermedio de lo *óntico* y lo *lógico*.

3. Santo Tomás aplica el triple planteo al problema de los universales. Al plano *óntico* le corresponde el universal “in re”, que por tener en su razón de ser un “esse” *óntico* particular y concreto, no puede tener en acto la razón de la universalidad formal. Al plano *lógico* le corresponden dos universales. El universal directo, producto simple de la abstracción de lo *óntico*, por lo cual tiene en su razón de

ser un “esse” intencional. El universal reflejo, producto de una comparación, por la cual se constituye formalmente el “unum commune multis”. Al plano *onto-lógico* le corresponde el universal absoluto —la naturaleza absoluta—, que no tiene en su razón de ser ninguno de los “esse”, sea *óntico* o *lógico*. Ni los afirma ni los niega: prescinde solamente.

4. Esta propiedad característica de la naturaleza absoluta hace posible el paso de lo *óntico* a lo *lógico*. Así, si consideramos la naturaleza absoluta según su “esse” *óntico*, tendremos una naturaleza particular y concreta que constituirá el universal “in re”. Si por el contrario consideramos la naturaleza absoluta según su “esse” *intencional* o *lógico*, tendremos una naturaleza universalizada que constituirá el universal directo. En este sentido se puede decir que la naturaleza absoluta está tanto en lo *óntico* como en lo *lógico*, aunque de modo diferente: en lo *óntico*, según un “esse” *óntico* individual y concreto; en lo *lógico*, según un “esse” intencional. La naturaleza absoluta es el contenido inmediato de lo *óntico*, del universal “in re” y del universal directo en lo *lógico*. La naturaleza absoluta es el fundamento mediato del universal reflejo, ya que su fundamento inmediato es el universal directo.

5. La distinción de estos planos y contenidos está justificada por la doctrina tomista del conocimiento. El conocimiento parte de lo *óntico* y llega a lo *lógico* por lo *onto-lógico*. El paso de lo *óntico* a lo *lógico* exige un proceso que en su mayor parte es inconsciente. El paso de lo *lógico* a lo *ontológico*, aunque complejo, es directo. No “llegamos” a lo *onto-lógico*, sino que “descubrimos” lo *onto-lógico* partiendo de lo *lógico*. Es un método reductivo, en cuanto que parte de un dato, y busca sus condiciones de posibilidad.

6. De esta manera se encontró que la estructura de lo *lógico* era doble. Por un lado, una naturaleza absoluta, “id quod”, “ratio”, común a lo *lógico* y a lo *óntico*. Por otro lado un “modus quo”, una “abstracción”, que afecta manifiestamente al elemento anterior, pero que no lo destruye. Desde Kant, los autores se han fijado más en el aspecto subjetivo, en el “modus quo”, que como sello ponía su marca unificante a lo dado dispersivamente. Maréchal, siguiendo esta corriente, determinó las características del “apriori” en la facultad intelectual, por la cual todo ente es captado “sub ratione entis”. Esto mismo ha sido estudiado posteriormente por Siewerth, Lotz, Coreth, etc., y desarrollado más extensamente. Nosotros, reconociendo el valor de estos estudios, hemos hecho más hincapié en el “apriori” de la naturaleza absoluta, pues sobre él pesa el valor y la objetividad del conocimiento. Si no se diera una “ratio” común al plano *óntico* y *lógico*, no habría conocimiento. Si lo “dado” no tuviera una “ratio”, sería imposible

sino el universal directo. Cfr. op. c., p. 329: “Ista aptitudo seu non repugnantia, quae est fundamentum proximum universalitatis, nullo modo invenitur in natura secundum se, neque ut contracta in individuis, sed in natura abstracta et praecisa per intellectum”.

dársela, por más facultades que se tengan. Lo "dado" en su informalidad esconde una "ratio", no es pura irracionalidad. La labor del intelecto será descubrir esa "ratio", desprendiéndola de su modo *óntico*, y otorgándole un nuevo modo intencional. Por lo tanto, esta "ratio", esta naturaleza absoluta, es el *apriori absoluto* que posibilita el paso de lo *óntico* a lo *lógico*.

Con lo dicho se evidencia la riqueza de este triple planteo, *óntico*, *lógico* y *onto-lógico*. La diferencia de los planos y de los contenidos esclarece los problemas y hace posible una solución satisfactoria. Este ha sido el mérito grande de Santo Tomás. Por esta razón podemos preguntarnos, y con todo fundamento, si la síntesis lograda por Santo Tomás —tal como lo quiere el P. Geiger— resulta de la neta diferencia de lo *óntico* y lo *lógico*, o si más bien, como lo deja insinuar este estudio, resulta de la intervención de otro plano —el *onto-lógico*— que, como elemento de solución, viene a posibilitar la relación de lo *óntico* y lo *lógico* ⁸⁶.

⁸⁶ Además de las anteriores *notas de exégesis tomista*, publicadas recientemente en esta misma revista y que mencionamos al principio de nuestro trabajo, cfr. *Ciencia y Fe*, 17 (1961), pp. 339-340; 18 (1962), p. 376; 19 (1963), pp. 73-74.

FICHERO DE REVISTAS

Esta sección registra cuanto de filosofía y teología se publica en las naciones de habla hispana y portuguesa: España, Portugal, México, Centro y Sud América.

Y lo mismo hace, por razones de vecindad intelectual, con respecto a las publicaciones periódicas de Norteamérica, de habla inglesa.

En cuanto a las publicaciones europeas y afro-asiáticas, hace una selección muy ajustada de lo más importante que en cada tema se ha publicado.

Presentamos este material en dos partes:

1. **Fichero de Filosofía**, en las primeras entregas del año.
2. **Fichero de Teología**, en las últimas entregas del año.

SIGLAS DE REVISTAS

- | | |
|---|---|
| AA = Anthologica Annu. Roma. | Anth = Anthropos. Freiburg. |
| AAg = Archivum Agustiniano. Valladolid. | Anton = Antonianum. Roma. |
| ACFS = Anales de la Cátedra Francisco Suárez. Granada. | Apol = Apollinaris. Roma. |
| ACME = Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della Università Statale. Milano. | AOr = L'anneau d'Or. Paris. |
| AER = American Ecclesiastical Review (The). Washington. | APH = Archives de Philosophie. Paris. |
| AF = Archivio di filosofia. Roma. | Arb = Arbor. Madrid. |
| AFrH = Archivum Franciscanum Historicum. Firenze. | At = Atenas. Madrid. |
| AFT = Anales de la Facultad de Teología. Santiago de Chile. | ATG = Archivo Teológico Granadino. Granada. |
| AGPh = Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin. | Atl = Atlántida. Madrid. |
| AgSoc = Aggiornamenti sociali. Milano. | AUCE = Anales de la Universidad Central del Ecuador. Quito. |
| AHDLM = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. Paris. | AUCh = Anales de la Universidad de Chile. Santiago. |
| AHSI = Archivum Historicum Societatis Iesu. Roma. | AUCV = Anales de la Universidad Central de Venezuela. Caracas. |
| AIA = Archivo Iberoamericano. Madrid. | AUCVal = Anales de la Universidad Católica de Valparaíso. Chile. |
| AIDS = Arquivos do Instituto de direito. São Paulo. | Aug = Augustinus. Madrid. |
| AIIP = Anales del Instituto de Investigaciones Pedagógicas. San Luis (Argentina). | AugL = Augustiniana. Lovanii. |
| AIAnd = Al-Andalus. Madrid-Granada. | Augustin = Augustinianum. Roma. |
| AISr = Alma Studies. California. | AUSD = Anales de la Universidad de Santo Domingo. St. Domingo. |
| Alv = Alvernia. México. | BC = Bellarmine Commentary. Heythrop. |
| ALw = Archiv für Liturgie-wissenschaft. | BCJC = Bulletin du Centre Saint Jean-Baptiste. Paris. |
| Am = América. New York. | BFCL = Bulletin des Facultés catholiques de Lyon. Lyon. |
| AmCl = L'Ami du Clergé. Paris. | Bib = Biblica. Roma. |
| An = Anima. Freiburg. Schweiz. | BIDC = Boletín del Instituto de Derecho Comparado. Ecuador. |
| AnBol = Analecta Ballandiana. Bruxelles. | Bijdr = Bijdragen. Leuven. |
| AnC = Analecta Calasantiana. Madrid. | BIRA = Boletín del Instituto Riva-Agüero. Perú. |
| Ang = Angelicum. Roma. | Bo = Bolívar. Bogotá. |
| Ann = Annales. Paris. | BoEPo = Boletín de Estudios políticos. Mendoza. |
| | BoMenEst = Boletín Mensual de Estadística. Ministerio de Hacienda. Buenos Aires. |