

ESBOZO DE UNA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL: INTRODUCCIÓN

IGNACIO FALGUERAS

I mind by transcendental philosophy the pure inquiry of the ultimate realities also called transcendental realities . The whole inquiry is divided in two parts. The first one is dedicated to study the unconditional transcendentals, and the second one to study the conditional transcendentals. Both parts are preceded by one introduction, whose content constitutes the present paper.

I. PLANTEAMIENTO.

El nombre de «filosofía trascendental goza de conocidos precedentes históricos. Fue introducido y mantenido por Kant, desde la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) hasta el *Opus postumum*, para designar su más importante contribución a la filosofía especulativa¹. La filosofía trascendental, cuya tarea coincide, salvo en extensión, con la crítica de la razón pura, tiene por cometido específico, según él, examinar las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*². Se la denomina trascendental porque atiende más que a los objetos (de la experiencia) al modo de conocerlos³, es decir, precisamente por su carácter *a priori*, en lo que va implícitamente dicho que es denominada trascendental en razón de la diferencia entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, o sea, entre lo nouménico y lo fenoménico, entre lo inteligible y lo sensible. Es peculiaridad de tal filosofía el que ningún problema de la razón le sea insoluble⁴, de manera que en ella se supera toda perplejidad. A ese fin le incumbe establecer el conjunto completo y apodócticamente cierto (o sea, el sistema) de los principios de la razón⁵. Dicho sistema es sólo formal, y concierne al sujeto en la medida en que es autor del método, alcanzándose en él, gracias a la filosofía trascendental, la autocracia de las ideas,

¹ Con este nombre se designa en la *KrV*, una filosofía de la razón pura y meramente especulativa (A 15 B 29).

² I. Kant, *Über einer Entdeckung...*, 2. Abschn., Ak. 8, 244; *Vorlesungen über die Metaphysik*, 1) Ontologie, herausg. von Pölitz, Ehrfurt 1821, 77: "Die transcendente Philosophie ist die Philosophie der Principien, der Elemente der menschlichen Erkenntnisse a priori...".

³ I. Kant, *KrV*, A 11-12, B 25.

⁴ I. Kant, *KrV*, A 476-478 B 505-507.

⁵ La filosofía trascendental es definida como el sistema (conocimiento completo y cierto) de todos los principios de la razón pura (*KrV*, A 13, B 27).

las cuales dan lugar a una verdadera autoconstitución del sujeto o yo humano⁶.

También Schelling, el primer Schelling, hizo uso de la expresión «filosofía trascendental». En su obra *System des transcendentalen Idealismus* entiende por filosofía trascendental una de las dos ramas fundamentales de la filosofía, concretamente la *filosofía del espíritu*, o el sistema del *saber* entero, diferenciada sólo cuantitativamente de la otra rama, la *filosofía de la naturaleza*; y le atribuye como tarea partir de lo subjetivo como de lo primero y absoluto y derivar de él lo objetivo, es decir, la naturaleza⁷. Aquí el carácter propedéutico de la filosofía trascendental kantiana ha desaparecido, su verdadera tarea es, en cambio, la de expresar el universo entero desde el lado del sujeto, de la misma manera que la filosofía de la naturaleza lo expresa desde el lado del objeto. Pero conserva en parte la tarea de resolver el problema de la razón, entendido ahora como la diferencia sujeto-objeto, y mantiene la índole subjetiva de la filosofía trascendental, sólo que entendida como proceso equivalente al de la naturaleza.

Hegel, al menos en sus inicios, acepta la versión de la filosofía trascendental de Schelling⁸. Sin embargo, al final de su vida, en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, critica del proyecto schellinguiano de filosofía trascendental su carácter estético-imaginativo, y señala que la única vía para poder realizarlo es la vía lógica del concepto⁹, que Schelling nunca supo alcanzar; por lo que se puede deducir que lo que corresponde en Hegel a la filosofía trascendental es su Lógica¹⁰.

Si en Kant el apelativo «trascendental» está justificado por la prioridad de lo intelectual sobre lo sensible, en Schelling se ha perdido toda referencia al sentido originario del término, y viene a ser equivalente a

⁶ En el *Opus Postumum* por filosofía trascendental se entiende el sistema formal de las Ideas por cuyo medio el sujeto se hace a sí mismo objeto, o también la autocracia de las Ideas en un sistema completo de los objetos de la razón pura (Ak. 21, 373), una especie de idealismo en el que el sujeto se constituye a sí mismo no en el modo de conocimiento de un objeto cualquiera de la filosofía, sino sólo en un preciso método o principio (formal) para filosofar (Ak. 21, 368).

⁷ Schelling, Einleitung, §1, *Münchener Jubiläumsdruck (MJ)*, herausg. von M.Schröter, München, 1958, 2.Band, 342.

⁸ Hegel, *Differenzschrift, Hegel Werke (HW)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970, 2, 101.

⁹ Hegel, *HW* 20, 426 ss.

¹⁰ En este sentido, en Hegel la trascendentalidad ha sido substituída por el universal concreto, por el concepto, cuyo último desarrollo ya no es llamado como en Kant, idea trascendental, sino idea absoluta. De hecho, así lo sugiere en *Die Wissenschaft der Logik, Allgemeine Einteilung der Logik, HW* 5, 60-61, donde considera el desarrollo de las determinaciones *a priori* del pensamiento como una tarea no realizada por Kant y que, en cambio, realiza ella.

subjetivo, sentido con el que parece estar de acuerdo Hegel, pero entendiéndolo como la absoluta prioridad de lo lógico.

En nuestro siglo, y tras las elaboraciones hechas por el neokantismo, Husserl resucitó la denominación de filosofía trascendental en la línea iniciada por Kant¹¹. Y tras él Heidegger¹² y Sartre, entre otros, utilizan el adjetivo trascendental en diversos sentidos, más o menos vinculados al sentido de Kant y de Husserl.

Sin embargo, a ninguno de estos sentidos es al que quiero referirme con el uso de dicha expresión por mi parte. Por filosofía trascendental entiendo simplemente la *filosofía que investiga los trascendentales*. Llamo la atención sobre el género plural del término en tal descripción: no digo «o trascendental», sino «los trascendentales», y eso por una razón sencilla, a saber, porque el ámbito de lo trascendente, como veremos, no es único, sino plural. De este modo queda aún más patente la diferencia inicial con Kant¹³ Schelling, Hegel, Husserl, Jaspers etc., para quienes el referente de «trascendental» es único.

¹¹ En su obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften (KEW)*, Husserl denomina trascendentalismo a la doctrina que afirma que el sentido de ser del *Lebenswelt* ya dado es una formación subjetiva. Y tras oponer la filosofía objetivista con la filosofía trascendental, propone que la fenomenología es la forma última de filosofía trascendental que incluye también la forma última de la filosofía psicológica, llamada a erradicar el sentido naturalístico o fiscalista moderno (§14). Husserl se refiere expresamente a la filosofía trascendental kantiana y a su precedente humeano como la vía única para conseguir que la filosofía llegue a ser realmente una ciencia (§§56 y 57). En última instancia, para Husserl la filosofía trascendental es la filosofía del sujeto trascendental (no empírico). La esperanza del último Husserl consiste en reunir la psicología y la filosofía trascendentales, el sujeto en el mundo con el sujeto fundante, para obtener así una autoconciencia pura o ciencia absoluta.

¹² En el primer Heidegger la trascendencia es una cualidad del existente humano (o de la razón finita) por la que sobrepasa de antemano al ente, que no sólo no ha creado, sino al que está destinado para poder existir. La trascendencia es, en concreto, la comprensión previa que tenemos del ser, la posibilidad interna de la síntesis onto-lógica en la que se revela la subjetividad del sujeto humano. Heidegger funda la trascendencia en el esquematismo trascendental, que reúne la imaginación y el tiempo trascendentales, por lo que afirma que la antropología es el fundamento de la metafísica, la cual a su vez es una elucidación del *Da-sein* (*Kant und das Problem der Metaphysik*). Sólo tras el fracaso de este proyecto, traspasó la trascendencia al ser, en el sentido de la abismal diferencia ontológica ser-ente, quedando el hombre relegado a la condición de *medio* de la manifestación del ser, es decir, invirtiendo el orden del primer proyecto: no es el hombre el que ha de fundar la metafísica, ni la metafísica la que ha de revelar al hombre, sino que es el ser el que funda al hombre y se revela a sí mismo a través del hombre.

¹³ Kant, aunque lo concibe también como único o sistemático, a veces se refiere a lo trascendental en plural, concretamente, por ejemplo, al hablar de las ideas o conceptos de la razón, haciendo un uso equívoco del término.

Brevemente expresado: sin despreciar ni marginar los mencionados usos idealistas de la voz «trascendental», mi uso entronca con un pasado y una temática, histórica y nocionalmente, anteriores.

Parece que el término «trascendentales» se introdujo en el léxico filosófico a través de la discusión de un problema lógico-metafísico planteado en el seno de la escuela escotista, por lo menos a partir de Francisco de Mayrones, a saber: el problema de las relaciones trascendentes, bajo cuyo nombre se aludía a conceptos tales como el de identidad, diversidad y distinción que según este autor se predicaban incluso de los trascendentes mismos¹⁴, y a los que, bastante tiempo después, nuestro sincrético Suárez empezó a llamar de modo muy coherente “relaciones trascendentales”¹⁵. Con el paso del tiempo este nuevo adjetivo pasó a substantivarse y a substituir al término «*transcendentia*» con que, al menos desde san Alberto Magno, se venían designando las realidades que se sitúan más allá de los géneros o categorías en que se encuadra todo lo *predicamental*, que es el término contradistinto.

El término «*transcendentalia*» es la substantivación plural de un adjetivo «*transcendentalis*» formado a partir de «*transcendens*», que es el participio de presente del verbo «*transcendo*». Como tal, en él se contienen cuatro importantes indicaciones: la primera es la alusión en su raíz a lo trascendente, es decir, a lo que está más allá de lo predicamental y objetivable; la segunda es su carácter adjetivo o relativo, implícito en el sufijo «-al»; la tercera es la referencia a la realidad, contenida en su substantivación; y por último, su número plural, que es indicio de que lo trascendente no es único.

En general, la formación de un adjetivo a partir de otra palabra, por ejemplo, de un sustantivo, conserva en su sentido la indicación semántica de dicha palabra, y así significa muchas veces «relativo o perteneciente a» lo indicado por ese sustantivo: como «local» significa lo relativo o perteneciente al lugar, «focal» lo relativo o perteneciente al foco, «elemental» lo relativo o perteneciente al elemento, etc. Si se tiene en cuenta que el adjetivo cuya formación examino se hace a partir de un participio de presente, es natural que conserve el carácter activo del verbo en cuestión así como su indicación semántica. Pero puesto que, a su vez, cualquier participio de presente puede ser utilizado como una forma adjetiva del verbo, hemos de suponer que esta forma de adjetivación terminada en «-al» es una adjetivación del participio de presente, aunque entendido como sustantivo. De ahí que el adjetivo «trascendental» signifique, a mi juicio, y en primera instancia: «relativo o perteneciente a lo trascendente». Ahora bien, en una segunda instancia, esta adjetivación es de nuevo substantivada, adquiriendo en-

¹⁴ H. Knittermeyer, *Der Terminus Transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, 1920 [Dissertatio] 70 ss.

¹⁵ H. Knittermeyer, 89.

tonces el significado de «realidad que posee las características de lo trascendente». Precisamente, si se aplican estas últimas aclaraciones al término latino «*transcendentalia*» manifiestan su aportación novedosa respecto del primitivo «*transcendentia*». «Los trascendentes» es una substantivación plural del participio de presente entendido como adjetivo del verbo trascender, y significa: las realidades que trascienden. En cambio, «los trascendentales» es una substantivación segunda y plural de una adjetivación (*transcendentalis*) de un participio de presente verbal (*transcendens*) entendido como sustantivo, cuya significación es, más bien, la de *realidades que poseen las características de lo trascendente*. Ambos términos coinciden en significar realidades plurales, pero mientras que el primero sólo puede referirse a realidades que trascienden activamente algo por sí mismas, y por ello han de ser relativas a lo trascendido; el segundo, gracias a su doble substantivación, se puede referir a realidades que no trascienden activamente algo, sino que estén simplemente más allá de todo, por lo que la relatividad implícita en su adjetivación, intermedia entre las dos substantivaciones, puede hacer referencia a una relatividad intrínseca y vigente entre esas mismas realidades.

En definitiva, el contenido semántico que propongo para el término «los trascendentales» es el que sigue: como substantivación segunda y plural de una adjetivación (*transcendent-alis*) de un participio de presente verbal usado como nombre sustantivo (*transcendens*), tiene por referente ciertas *realidades plurales, que poseen la calidad de lo trascendente*, es decir, están situadas más allá de todo, pero que *son activas y relativas o relacionales unas con otras*. De manera que, tal y como ha ocurrido otras veces en la historia de la filosofía, el uso un tanto anecdótico o, al menos en este caso, *colateral* de un término ha venido a convertirse, por su riqueza semántica, en una feliz aportación nomenclacional respecto de las ultimidades de lo real.

Aunque el sentido que doy aquí al término «trascendentales» enlace, como he dicho, con el que tuvo en la filosofía medieval, sin embargo debo advertir, a quien me honre con su atención, que no se reduce él, sino que incorpora profundas novedades, tales que permiten conectar tanto con el sentido agustiniano como con el griego, sin excluir tampoco el uso moderno, como espero quedará claro en el conjunto de mi exposición.

A los efectos de una cierta caracterización previa del tema que quiero esbozar, y como orientación radical que sirva a quienes sigan esta investigación, conviene destacar, abundando en lo ya insinuado, que lo menos que ha de pensarse de los trascendentales, si es que merecen verdaderamente alguna atención filosófica, es, sin duda, que son *realidades*, no meros conceptos o ideas, y que asimismo, si se es congruente con su indicación nominal, ha de pensarse de ellos que son *las realidades últimas*, o más allá de las cuales no existen otras.

El tema, pues, de este esbozo son los trascendentes relacionales plurales. No se pretende aquí abordar meras nociones, sino las *realidades* trascendentes relacionales y plurales. En pocas palabras, filosofía trascendental significa, para mí, *búsqueda pura de las realidades últimas, plurales y relacionales*.

Sin duda, la primera cuestión que ha de plantearse respecto de tan alto cometido y tema es la de cómo se puede acceder a tales realidades, o sea, la cuestión del método. Un método lo es si conduce adonde se pretende llegar, lo que, expresado en términos más apropiados, quiere decir que la característica diferencial del método filosófico es, sin duda, su congruencia con el tema. Por tanto, si queremos llegar a las realidades trascendentes relacionales y plurales no podremos usar un único método, dado que su tema es plural ni tampoco podremos utilizar cualesquiera métodos, sino que los procedimientos requeridos serán siempre modos de *trascender* distintos, pero relacionados.

La primera vía para poder acceder a los trascendentales tiene como tarea trascender cognoscitiva y gradualmente el campo objetivo. Ese esfuerzo comenzó a llevarse a cabo en la filosofía griega desde muy pronto, pero sólo respecto del mundo físico-sensible. Ya con Anaximandro empezó una búsqueda de la *arché* que iba más allá de lo sensible y que se fue elevando por obra de los pitagóricos y de los planteamientos heraclíteos y eleáticos hasta ciertas causas no sensibles de lo real. Con Sócrates, por un lado, se descubrió el universal, que trasciende lo singular declarando su esencia; por otro, se hace patente que el saber trasciende lo sabido; y, finalmente, se lleva a la vida práctica, e incluso hasta la muerte el reconocimiento del valor trascendente de la verdad. Platón quiso poner en lo suprasensible, en las ideas o universales, el trascender de la verdad-realidad; con ello introducía la confusión entre los universales y lo trascendente, pero rebasaba lo meramente mudable-sensible: lo trascendente es lo ideal o modélico. A su vez, los universales platónicos necesitaban ser explicados, si no en la línea del fundamento, por cuanto que eran inmutables o eternos, sí en su carácter modélico, de ahí que Platón propusiera la perfección de lo modélico en la idea de Bien, la cual reunía la eficacia atractiva de la belleza con la difusividad ideal de la iluminación, haciendo así posible el establecimiento de lo modélico, o ejemplar, junto con la tarea de la imitación. Sin embargo, aunque la idea de Bien señala ya un cierto sentido del trascender, no alcanza en modo alguno el estatuto real de lo trascendente y, menos aún, de los trascendentales¹⁶. Como en casi todo,

¹⁶ El *Parménides* pone de manifiesto la precariedad del trascender platónico: las ideas no son activas ni se comunican ni pueden ser imitadas sin pérdida al mundo sensible. Igualmente, la actividad de la idea de Bien parece afectar sólo a las otras ideas, no al mundo visible. Por lo demás, incluso el mundo de las ideas aparece repartido entre pares de opuestos, tales como las ideas de Uno-Otro, Igual-Diferente, Grande-Pequeño, etc. Es chocante que el posible influjo unificador de

fue Aristóteles el primero que acertó a dar un salto desde los universales hacia la realidad de lo trascendente, y lo hizo cuando señaló que lo uno y el ente no son géneros o predicamentos¹⁷: la unidad y el ente no son substancias ni accidentes, sino las dimensiones últimas de lo real y, como tales, compartidas por todo lo real. Pero, con todo, tampoco desarrolló el estatuto real y las relaciones de los metagéneros señalados. Por último, siguiendo la estela de Platón y Aristóteles, aunque con decisivas influencias judías y budistas, los neoplatónicos se preocuparon por ordenar el estatuto especial de los metagéneros, poniendo por encima de todo al Uno-Bien –que más que trascendente era sólo trascendente–, y por debajo al entendimiento y al ente. En resumen, la vía griega hacia los trascendentales puede ser denominada vía físico-metafísica, en la medida en que se parte de la *physis* para alcanzar lo trascendente o meta-físico.

Pero existe otra vía hacia lo trascendente, la vía antropológica, que fue inaugurada originalmente por Agustín de Hipona. De todos es conocido el famoso: “no te vayas fuera, vuelve hacia ti mismo, en el hombre interior habita la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete también a ti mismo”¹⁸. En estas palabras se enuncia un programa que ha sido escasamente aprovechado después en filosofía¹⁹. Por lo general, se tiende a creer que Agustín es un puro epígono del neoplatonismo, a cuya doctrina incorporaría diversas ideas de la filosofía greco-romana (fundamentalmente estoicas) y añadiría la confusión de la teología revelada con la filosofía. Pero no es así. Los neoplatónicos no llegaron a vislumbrar nunca el gran descubrimiento filosófico del Obispo de Hipona, a saber: el carácter trascendente de la verdad y la vinculación intrínseca del hombre con ella (“en el hombre interior habita la verdad”). Como he indicado antes, los neoplatónicos habían propuesto el trascender del Uno-Bien incluso por encima de los del ser y la verdad, por eso su objetivo no era alcanzar el conocimiento del Uno-Bien, sino disolverse en él. Al descubrir la altura también

la idea de Bien no sea invocado por encima de la distribución genérica de las ideas. Posiblemente la razón de esta omisión concuerde con la indicación aristotélica según la cual las ideas platónicas son géneros.

¹⁷ Aristóteles, *Metaph.* III, 3, 998 b 22 ss.

¹⁸ S. Agustín, *De Vera Religione* 39,72.

¹⁹ No es que no se hayan hecho intentos de aprovechamiento de la idea agustiniana. El argumento *a simultaneo* de Anselmo de Canterbury fue un conato de trascender el pensamiento; la docta ignorancia o el método conjetural de Nicolás de Cusa se proponía sin duda trascender cierto conocimiento objetivo; Pascal siguió expresamente a san Agustín en este punto, señalando el autotranscendimiento del hombre; entre los existencialistas, Jaspers y G. Marcel han intentado también el trascendimiento de la objetividad por la existencia. Ch. Mounier interpreta el trascender como la experiencia de un movimiento indefinido de la persona hacia un “ser más”. Pero todos estos intentos, cuando no han desvariado el sentido agustiniano, se han quedado cortos respecto de él, ya que en Agustín el autotranscendimiento termina en la detección de los trascendentales.

máxima del trascender de la verdad, Agustín rompió la unicidad sincrética de lo trascendente en el neoplatonismo y, al disociar el *Unum* del *Bonum* como trascendentales distintos junto a la *Veritas*, abrió propiamente el panorama de los trascendentales.

Fue, pues, Agustín de Hipona quien, desarrollando de modo original la inspiración cristiana, entrevió por primera vez en filosofía la doctrina de los trascendentales últimos y de los trascendentales humanos como una pluralidad real, iniciando el método del autotranscendimiento e indicando la condición de posibilidad del mismo, a saber: la inhabitación de la luz de la verdad en el interior del alma²⁰. Además, si bien los neoplatónicos habían avanzado que el mal no es nada positivo, no por eso llegaron a comprender, como Agustín, que todo lo que es es *uno*²¹ y *bueno*, y que todo lo uno y bueno es *verdadero*²², que son los enunciados primeros en que se expresa la posteriormente denominada «conversión de los trascendentales».

Los medievales siguieron, primero, ingenuamente la línea agustiniana, y más tarde, tras conocerse la metafísica aristotélica, intentaron la síntesis de ambas vías. Los primeros en procurar dicha síntesis fueron Alberto Magno y Tomás de Aquino. Con ellos aparecieron ya los desarrollos doctrinales básicos acerca de los trascendentales metafísicos, más allá de los cuales se ha avanzado muy poco desde entonces, entre otras razones porque desde Duns Scoto hasta nuestros días la noción

²⁰ Como he señalado en varios escritos anteriores, la relación de inhabitación implica la superioridad del inhabitante sobre los inhabitado (Agustín, *Confess.* VII, 10, 16). Si la inhabitación de la verdad se entiende como mera inmanencia panteística o sin superioridad, carece de sentido autotranscenderse. El autotranscendimiento no consiste en ninguna ascética, purificación o autoanulación al estilo budista o molinista, sino en una ascensión cognoscitiva que nos es posible gracias a la trascendentalidad de la verdad. Subrayo el «gracias a» porque ése es el implícito de la inhabitación: que la verdad viva en nosotros implica que su superioridad nos abre el camino para el autotranscendimiento. Dicho en términos más llanos: sin la existencia de unos trascendentales supremos carecería de sentido la pretensión de autotranscenderse; más aún, sin el reclamo de aquéllos, al hombre ni se le ocurriría intentarlo; y aunque esa llamada la sienten todos los hombres, dado que en todos inhabita la luz de la verdad, sin la ayuda especial de su superioridad (en concreto, de la revelación) es imposible lograrlo. Por tanto, la filosofía es incitada y ayudada, no substituída ni violentada, a realizar esta tarea por la revelación y por la gracia de Cristo. Si la cultura y el trabajo humanos son una *continuatio naturae*, la revelación y la gracia son una *continuatio intelligentiae et vitae*, si bien en un modo absolutamente donal. Aunque L. Polo aclara que la fe no es propiamente una continuación de la inteligencia (*El ser*, 317), entiendo que se refiere a una continuación lineal de la inteligencia, a iniciativa y con las solas luces de la inteligencia, pero no excluye una continuación trascendedora de la misma con la ayuda de la revelación y de la gracia.

²¹ «*Nihil est esse quam unum esse*», *De moribus maniqueorum* II, 6, 8. La diferencia con los neoplatónicos estriba en equiparar el ser con el uno, que era más bien para éstos un «hiperente».

²² S. Agustín, *Confess.* VII, cc.12 y 15, nn.18 y 21.

de los trascendentales ha quedado truncada para muchos. En efecto, con este autor el tratamiento de los trascendentales pasa a ser no ya preponderantemente, sino exclusivamente lógico: los trascendentales clásicos serán para él términos unívocos de alcance máximo²³, o sea, ideas generales, las cuales, en verdad, no trascienden, tan sólo homogeneizan o igualan. Si no hubiera caído en esta confusión de lo trascendental con lo general, no se le habría ocurrido introducir junto a los trascendentales clásicos, denominados por él "*passiones convertibiles*", unos trascendentales «disyuntos»²⁴, que son tales porque se reparten entre ellos el universo de discurso²⁵.

Sin embargo, en nuestros días y en la línea del verdadero trascender metódico, L. Polo²⁶, ha propuesto el método del abandono del límite mental, es decir, del abandono de la objetividad, método que prosigue

²³ La univocidad es definida por Duns Scoto como aquella unidad del concepto que es suficiente para evitar la contradicción. Pero no contradecirse significa sólo excluir la oposición predicativa, es decir: no afirmar y negar a la vez lo mismo de lo mismo (*Opus Oxoniense* 1, 8,3 nº4 ss.). Según esto, la univocidad entraña siempre una referencia excluyente (negación) a algo opuesto (negación), por lo que es puramente lógica. Así, el concepto comunísimo de ente, el que cae primeramente bajo la concepción del intelecto, o él ente trascendental, es aquel que excluye la nada y, en virtud de ello, incluye tanto al ente real como al ente de razón o irreal. El ente trascendental es, pues, un "concepto" que incluye dos opuestos (lo real y lo irreal) gracias a su exclusión del opuesto máximo: la nada (que es en estricta verdad aquello que incluye contradicción) (Duns Scoto, *Quaest. Quodlib.* III, art. 1). He ahí, justamente, una idea general: la unión, en virtud de una negación más abarcadora, de dos opuestos para componer una idea que por incluirlos es más amplia que ellos y los determina. Naturalmente, este concepto de ente comunísimo o trascendental no puede ser real, sino meramente lógico, dado que iguala lo real con lo irreal. Los trascendentales convertibles son también comunísimos por la misma razón, y la distinción entre ellos no es real, sino sólo formal.

²⁴ Aunque Duns Scoto defiende el carácter trascendental de opuestos como acto-potencia, necesario-contingente, infinito-finito, en razón de que ninguno de esos opuestos incluye a quienes se les aplica en alguno de los géneros o predicamentos concretos, el nombre de "*passiones disiunctae*", que les da, deja muy claro que no se trata de actos, y que, por disyuntos, se reparten el universo de discurso. De hecho, estos trascendentales disyuntos carecen de la característica más distintiva de los trascendentales: el ser común a todas las cosas. Sólo su disyunción lo abarca todo. Naturalmente, la distinción entre ellos pretenderá ser una distinción real, pero en verdad estará basada en la oposición o exclusión mutuas.

²⁵ Zubiri acepta esta clasificación de los trascendentales de Scoto, cayendo así en la triple confusión de lo trascendental con lo universal y con lo general. De esta catástrofe le libra sólo la trascendentalidad del "de suyo", que aunque tampoco es verdadera, por lo menos alude a alguna realidad (la causalidad) y no sólo al pensamiento.

²⁶ Sin la inspiración de L. Polo yo nunca hubiera sabido entender y aprovechar el pensamiento de san Agustín tal como aquí se propone, pero con la ayuda de ciertas sugerencias agustinianas creo posible prolongar la inspiración de L. Polo al campo de los trascendentales, en la misma línea propuesta por él en *El ser*, c. 6, 311 y 324.

y mejora el sentido realista tanto de la vía metafísica como de la vía antropológica hacia los trascendentales. La objetivación es el obstáculo inmediato del trascender metódico y, por tanto, de la vía de acceso a los trascendentales. Sin embargo, podría parecer que este método con ser el primero e imprescindible no fuera suficiente para alcanzar los trascendentales últimos, porque, como Agustín propone, es preciso trascender también todo lo mudable, o sea, algunos trascendentales metafísicos e incluso los trascendentales humanos –en concreto, la luz iluminada que es nuestro entendimiento–, para alcanzar los trascendentales supremos. Tal dificultad desaparece, sin embargo, si se prosigue la detección del límite mental mediante el abandono metódico del propio entendimiento agente, que es justamente lo que intento.

Una vez indicados el tema y el método de lo que me propongo considerar, debo dejar claras, finalmente, las limitaciones de mi trabajo. La primera limitación, aunque sólo aparente, afecta al valor entero del mismo. Puesto que se trata de alcanzar lo último, aquello más allá de lo cual no hay nada, todo el trabajo no tiene otro valor que el heurístico, que es, por otra parte, el propiamente filosófico: un trascender cognoscitivo, que ni puede ni pretende demostrar nada, tan sólo busca la congruencia del conocimiento con la realidad última.

Además, como sugiere su título, el presente trabajo pretende ofrecer sólo un *esbozo* de lo que debería ser una filosofía trascendental. Ahora bien, al tratar de ofrecer un *esbozo*, esto es, un panorama esquemático de la misma, ni el tema referido podrá ser elaborado con toda la amplitud que requiere ni el método expositivo del trabajo habrá de coincidir exactamente con el heurístico, si bien intentaré ser lo más respetuoso que pueda con ambas exigencias.

En este sentido, la exposición que sigue no va a proceder desde abajo hacia arriba, como correspondería a un método trascendedor, sino que más bien se ordenará de modo didáctico, como es congruente con una presentación esquemática del ámbito de los trascendentales, a saber: empezando por buscar las características preliminares de los trascendentales en referencia a los hallazgos ya obtenidos a lo largo de la historia de la filosofía, para luego pasar al estudio descriptivo de los trascendentales mismos.

Por último debo advertir que por razones de espacio y de tiempo he debido ceñir esta exposición sólo a su introducción, dejando el desarrollo de su contenido principal (el estudio descriptivo de los trascendentales incondicionales, y de los condicionales) para una futura ocasión.

II. CARACTERIZACIÓN PRELIMINAR DE LOS TRASCENDENTES.

1. El problema de la noción de «trascendente».

Puesto que, como he hecho notar antes, el primer implícito del término «trascendentes» es su referencia a lo trascendente, resulta imprescindible aclarar de entrada la noción de trascendente, la cual lleva consigo una dificultad semántica que requiere solución.

Quien, a mi juicio, se hizo más claramente eco del problema anejo a la indicación semántica de *transcendere* fue Schelling, que escribía en su último periodo filosófico: “todo trascendente es propiamente relativo, existe sólo en relación a algo que es trascendido”²⁷. En realidad, Schelling no hace otra cosa que declarar el implícito de la voz latina «trascendo», que está compuesta de «trans» y «scando», y connota ciertamente un *pasar subiendo*, un ir más allá de algo, generalmente superando un obstáculo o límite, sentido en el que aparece usado comúnmente, es decir, sin relevancia filosófica especial, incluso en Cicerón y Séneca. Parece, pues, inevitable –como dice Schelling– que todo trascendente necesite un referente obligado, un límite a franquear sin el cual el propio trascender carece de sentido. Y, en la medida en que, etimológicamente, «trascendente» es aquella actividad que sobrepasa hacia arriba un límite, habrá sin duda de ser un término relativo. Sin embargo, al ser introducido en el léxico propiamente filosófico por Agustín de Hipona (“*transcende et teipsum*”), es aplicado en concreto al hombre, y si bien recoge ese superar, lo entiende como un superarse a sí mismo: el hombre sería trascendente en la medida efectiva en que vaya más allá de todo lo mudable, no sólo de las cosas sensibles y del mundo, sino incluso más allá de sí mismo. Se trata evidentemente de un uso amplificador y traslaticio del término. Este uso aporta una clara novedad, ya que trascenderse a sí mismo, si se entendiera como superar algún límite, habría de tratarse de un límite *interno*, y, por ello, el ir más allá del mismo no sería simplemente dejarlo atrás (cosa imposible), sino neutralizar su carácter de límite, eliminar funcionalmente su vigencia como límite, convirtiéndolo en camino o indicación de lo que está más allá, o, como dice L. Polo, abandonar el límite. Aún más, un abandono

²⁷ Schelling, *MJ* 6.Eb. 169-170. Igualmente, para él, ninguno de los conceptos que pudieran indicar separación o alejamiento de Dios es verdadero, como el de sobrenatural o el de supramundano. Tales conceptos son siempre relativos: sobrenatural es relativo a natural y supramundano a mundo (Schelling, *MJ*, 185-189). Nótese que, al hablar del problema de la libertad trascendental, ya en el *Vom Ich* la entendía Schelling como libertad respecto de límites y objetos, diferenciándola cuantitativamente de la libertad absoluta o no respectiva a nada (Schelling, *MJ* I, 159 ss.).

del límite *de sí mismo* implica una apertura irrestricta, o sea, una apertura al ámbito de la máxima amplitud y de la verdadera libertad: pues si alguien es capaz de actuar superándose a sí mismo y abriéndose a lo que está más allá, no podrá quedar atrapado por nada, será un ser ilimitadamente abierto. El trascender agustiniano implica, pues, un abrirse a la máxima amplitud, a aquello inmutable, que no es ya inmutable por relación a algo mudable, es decir, porque haya dejado de ser mudable o rebasado la mutabilidad, sino porque no puede ser afectado por mudanza alguna. Apunta, pues, aquí el nuevo sentido de lo trascendente aportado por la filosofía: trascenderse es abrirse a lo inmutable, al ámbito de la máxima e irreferente amplitud; el hombre se refiere intrínsecamente a ese ámbito, pero dicho ámbito no se refiere a nada²⁸.

Así pues, si bien el trascender humano se eleva por encima de límites, para lo cual ha de tenerlos realmente en cuenta, al elevarse sobre sí mismo consigue no convertirse en límite o medida del conocer propio. Se muda, por tanto, a sí mismo, de manera que deja de ser límite y de depender de límites y, convirtiéndose en indicio y camino para lo que está más allá de uno mismo, se introduce en el campo de lo inmutable, pasando a beneficiarse del carácter inmutable del campo en que se introduce.

En el mismo sentido que Agustín, utilizan el término «trascender» Boecio, Escoto Eriúgena, san Anselmo, Pedro Lombardo e incluso Raimundo Lulio, quien habla de un trascender con el entendimiento la naturaleza, las operaciones cognoscitivas inferiores y aun a sí mismo en la fe y en la opinión²⁹. Muchos siglos después el sentido agustiniano del trascender reapareció en Pascal³⁰ y, últimamente, en algunos existencialistas.

Sin embargo, el descubrimiento de la física y metafísica aristotélica ayudó a explicitar el sentido metafísico de lo trascendente, sentido que es distinto, aunque no incompatible, con los hallazgos hechos por la vía antropológica. En efecto, Aristóteles se había referido al Ente y al Uno como principio y causa, respectivamente, de las substancias, y como

²⁸ Aunque por lo general Agustín aplicó el trascender al hombre (*De Vera Religione*, 39, 72.; *Confess.* VII, 10, 16 ; X, 25, 36; *In Jh. Tract.* I, 5 y 8), este sentido absoluto de lo trascendente también mencionado por él (*De Ordine* II, 9, 27: "auctoritas divina... quae transcendit omnem humanam facultatem..."; *De Vera Religione*, 36, 67: "Deus enim... ipsi menti supereminet"; *Confess.* IX, 10, 25: "aeternam Sapientiam super omnia manentem"), ya que, por lo general, él aplicó el trascender al hombre.

²⁹ H. Knittermeyer, 9-11 ss.

³⁰ Pascal, *Sur la conversion du pécheur, Oeuvres Complètes (PG)*, J. Chevalier, Gallimard, Paris, 1969, 550, donde dice "Cette élévation est si éminente et si transcendante, qu'elle ne s'arrête pas au ciel... Elle traverse toutes les créatures, et ne peut arrêter son cœur qu'elle ne se soit rendue jusqu'au trône de Dieu...". Y en sus *Pensées* afirma que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre, *PG* 1207 (438).

equivalentes entre sí³¹, es decir, como realidades distintas y superiores a los géneros, y parece sugerir de ellos que son más bien predicados de las cosas, que no géneros³². Alberto Magno no dudó en denominar trascendentes a los *términos* que se refieren a esas realidades³³. Conjuga así, junto al tratamiento lógico, un tratamiento metafísico de lo trascendente, que ya no será lo que activamente supere a otra cosa o se supere a sí mismo, sino lo que está allende lo predicamental. Estar más allá de lo predicamental no implica ser relativo a lo predicamental, sino tan sólo que es hallado por nosotros más allá de lo predicamental. Hablando con propiedad, lo último no trasciende activamente nada, sino que está situado sin referencia alguna a lo inferior, más allá de todo. Conviene notar que el modo griego de señalar lo trascendente se contiene en expresiones como “*epekeina tes ousias*”³⁴ y semejantes³⁵. El interés de esta alusión terminológica estriba en que el adverbio *epekeina* («más allá de») es un adverbio de lugar que indica una *situación* que en cierto modo puede ser considerada como absoluta. El estar más allá de algo no define necesariamente a lo que está más allá, es tan sólo una indicación externa útil para quien se orienta y mueve hacia él, pero no intrínseca para lo situado más allá, especialmente cuando se usa, como hace la filosofía, en sentido traslaticio, esto es, haciendo referencia a lo que está más allá de todo. Sólo se puede estar más allá de todo, si no se es relativo a nada. Lo cual está en cierto modo implícito tanto en Platón como en Plotino, para quienes el Bien y el Uno-Bien, respectivamente, no son relativos a las ideas y a las cosas, sino las ideas y las cosas a ellos.

Hay, pues, dos sentidos del trascender: el trascender humano, activo (descubierto por Agustín), y el trascender irreferente y absoluto de los principios de la naturaleza (descubierto por los griegos). Los aristotélicos medievales se sirvieron de un derivado (*transcendens*) de la voz «*transcendere*» para designar el sentido griego y metafísico de lo último, relegando el sentido antropológico a un segundo plano del orden trascendental. En estricta consecuencia, los trascendentales últimos alcanzables por vía antropológica quedaron también postergados respecto del trascender absoluto propio del trascendental metafísico. Tal postergación supone un olvido de los hallazgos agustinianos y un error, ya que si no hubiera un trascender humano no sería posible descubrir ningún trascendente metafísico. Es decir: aunque existan dos vías para alcanzar los trascendentales, ambas han de ser recorridas por el hombre. Por ello, ninguna de las dos es inferior a la otra, sino que sus hallazgos han de tener igual rango real. Mas todo esto no elimina, por otra parte,

³¹ Aristóteles, *Metaph.* IV, 2 1003 b 17-36.

³² Aristóteles, *Metaph.* III, 3, 999 a 1-16.

³³ H. Knittermeyer, 17.

³⁴ Platón, *República*, 509 b ss.

³⁵ Plotino, *Enéada* I, 8, 2, trad. esp., Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1982, 310.

la exigencia de que, previa e independientemente del hombre, y a fin de que éste pueda trascender y trascenderse, haya de existir lo trascendente.

Lo trascendente ofrece, por lo tanto, dos caras distintas a la investigación humana: la faz metafísica y la antropológica. Ambas son verdaderas y reales, aunque distintas y compatibles entre sí. Por lo que se debe considerar a lo trascendente como plural. Resulta natural, en congruencia, que siendo lo trascendente un ámbito plural, quepa hablar de *trascendentales*.

Y también la investigación humana de lo trascendente muestra dos pasos distintos: uno por el que se eleva por encima de todo lo predicamental, sea físico o antropológico, y otro por el que se eleva por encima de sí misma. En cuanto que se eleva por encima de lo predicamental, la búsqueda humana de lo trascendente es ella misma trascendente. En cuanto que se eleva por encima de sí misma, no es ella ni el único ni el más alto trascendente. Si el trascender humano no fuera trascendente, no sería *capaz* de alcanzar lo trascendente. Pero entonces hay dos sentidos de lo trascendente: el trascender relativo y el absoluto.

Se adivina ahora una cierta complejidad en todo este proceso. Existen dos sentidos de lo trascendente (metafísico-antropológico) y dos alturas en el trascender: el trascender lo inferior, el trascenderse a sí mismo. Por tanto, deben hallarse dos alturas diferentes en los trascendentales metafísicos e igualmente dos alturas diferentes en los trascendentales antropológicos. A estas dos alturas han de corresponder dos tipos de trascendentales: los que se alcanzan al trascender el hombre las realidades predicamentales, y los que se alcanzan al trascenderse el hombre a sí mismo. Sin embargo, todas las realidades halladas por el trascender humano en una de sus alturas han de tener el mismo rango entre sí, pero no con respecto a las que son halladas a una altura diferente de transcendimiento.

Habida cuenta de todo lo expuesto, distinguiré en adelante dos tipos de trascendentales: los trascendentales condicionales y los trascendentales incondicionales. Los primeros son condicionales porque requieren a los segundos; los segundos son incondicionales, porque no requieren a los primeros ni a nada. Por trascendentales condicionales entiendo aquellos que el trascender humano alcanza cuando se eleva activa y relativamente sobre las realidades inferiores, bien se trate de los propios actos y potencias inferiores del alma, bien se trate de los actos y potencias inferiores del mundo. Estos trascendentales son diferentes entre sí, ya que los trascendentales humanos son crecientes respecto de sus inferiores, mientras que los mundanos están simplemente situados más allá de los suyos, pero en ambos casos su trascendentalidad ha de ser entendida de modo intrínseco y relativo, en la medida en que dicen referencia a sus trascendidos. Los trascendentales incondicionales, en cambio, son aquellos que, habiendo sido alcanzados

cuando el hombre trasciende su propio trascender y el trascender de lo extramental, están al margen de toda heterorreferencia, por lo que para ellos la propia denominación de trascendental es extrínseca, *no digo en modo alguno falsa*, sino sólo «denominación extrínseca», que ha de ser entendida, además, de modo negativo, a saber, como irrelatividad a los trascendentales condicionales y a cualesquiera otras realidades que no sean las suyas. De este modo queda resuelta la dificultad planteada por Schelling: no todo lo trascendente es relativo, antes bien, para que puedan darse trascendentes relativos es preciso que existan trascendentes absolutos. La distinción que propongo entre dos órdenes de trascendentales, aunque estaba ya implícita en el pensamiento de Agustín de Hipona³⁶, no fue tenida en cuenta ni desarrollada por los medievales, precisamente porque consideraron el tema de modo lógico o general, no de modo real.

Antes de terminar conviene aclarar, sin embargo, que a partir del movimiento modernista y de su condenación por la Encíclica *Pascendi*, la terminología filosófica en lo que respecta al concepto de lo trascendente se ha complicado, a mi juicio de un modo erróneo e innecesario.

En efecto, este movimiento introdujo el llamado *principio de inmanencia*, cuyo sentido puede ser resumido en estas palabras: “no hay nunca para nosotros un dato puramente externo”³⁷. Este principio, que adopta las posturas teóricas de Espinosa³⁸, Kant³⁹, Fichte⁴⁰,

³⁶ Hay una trinidad metafísica en toda criatura, según Agustín, que son la medida, el número y el peso (*De Trin.* XI, 11, 18); esa trinidad es un vestigio divino, que en el alma humana se convierte en una imagen y semejanza de Dios (memoria, entendimiento y voluntad). El hombre es, conoce que es y ama el ser y el conocer, en esto no cabe engaño alguno (*De Civ.* XI, 26 ss.). Dicha imagen de la Trinidad nos permite acercarnos a ella y entender algo de ella, porque, aun siendo tres, las facultades se integran en la unidad del alma que es inmortal y, por tanto, trascendente. Sin embargo, esa trascendencia del alma es absolutamente incomparable a la Unidad y Trinidad divinas (S. Agustín, *De Trin.* XV, *passim* y especialmente el c.22).

³⁷ Le Roy, *Dogme et Critique*, Paris, 1907, 9-10.

³⁸ Espinosa introdujo en la modernidad el adjetivo «inmanente», que había tomado de Heereboord, en compañía de la noción de causa, pero intensificando su sentido hasta significar «causa sui», es decir, suficiencia causal absoluta, que excluye la posibilidad de intervención de cualquier causa ajena. Para Espinosa todo es realmente inmanente: las cosas son sólo modos de la substancia o *causa sui*.

³⁹ Kant fue el primero que opuso inmanente y trascendente, cuando distinguió entre unos principios del conocimiento inmanentes y trascendentes (*KrV* A 296, B 352), así como cuando distinguió entre el uso trascendente e inmanente de esos principios (*KrV* A 296, B 352, y *Prolegomena*, §40). Estas distinciones tienen como base la necesidad de ponerse a sí mismo límites del conocimiento a fin de no caer en perplejidad. La autolimitación cognoscitiva consiste precisamente en no usar nunca de forma trascendente los principios inmanentes del conocimiento. El término trascendente tiene aquí sentido antropológico. Pero, aunque se reconoce que los principios *a priori* del conocimiento trascienden de la mera sensibilidad, éstos sólo deben ser usados en relación a lo trascendido, nunca para

Schelling⁴¹, Hegel⁴² y también de Husserl⁴³, tiene un doble inconveniente: introduce, primero, en el plano de los principios un *substantivo abstracto* (inmanencia) allí donde la escolástica, refiriéndose a la vida

intentar trascender al objeto, ni para autotranscenderse, todo lo más para autoafirmarse. En consonancia con todo esto, Kant no puede admitir ninguna auténtica revelación.

⁴⁰ Según Fichte, nada puede ser conocido que no sea para el Yo por el Yo y en el Yo. En efecto, el núcleo central de la discusión Reinhold (Kant)-Schulze estriba, para Fichte, en la admisión, o no, de un *tránsito* de lo exterior a lo interior, o viceversa. La tarea de la filosofía crítica consiste en mostrar que no necesitamos ningún tránsito, que todo cuanto aparece a nuestro espíritu ha de explicarse y comprenderse totalmente a partir de él mismo. La filosofía crítica nos muestra el círculo del que no podemos salir, pero dentro del cual se alcanza la más profunda coherencia de nuestro conocimiento (J. G. Fichte, Recensión al *Aenesidemus*, *J.G. Fichtes sämtliche Werke (SW)*, herausg. von I.H. Fichte, Berlín 1965, I, 15). El yo es lo que es y porque es para el Yo. Más allá de este principio no puede ir nuestro conocimiento. Precisamente la diferencia entre Hume y la Filosofía Crítica estriba en que aquél deja abierta la posibilidad de sobrepasar ese círculo, mientras que ésta demuestra la imposibilidad de hacerlo (Fichte, *SW*, I, 16-17). En congruencia con esto, tampoco para Fichte era posible una verdadera revelación, o sea, un conocimiento de lo trascendente que venga de lo trascendente (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, *SW* 5, 102 ss).

⁴¹ Para el primer Schelling (*Über Offenbarung und Volksunterricht*, *MJ* I, 398 ss.) la esencia del espíritu radica en la actividad y, por ello, una revelación o una influencia de un ente más alto haría al hombre esencialmente pasivo, contradiciendo su naturaleza espiritual. De manera que un concepto semejante de revelación es completamente falso (*MJ* I, 401). Schelling admite sólo un concepto de revelación como medio útil para la enseñanza moral de la humanidad. Tal enseñanza no se funda en el conocimiento de los principios morales, sino que tiene un carácter puramente histórico y simbólico, es como un avance inconsciente de lo que la razón puede conocer en directo por sí misma (*MJ* I, 404). Para el último Schelling, la creación entera no es sino una autorrevelación de Dios, el cual es causa de su propia existencia o manifestación, en cuanto que transforma libremente las determinaciones *inmanentes* y ocultas de su esencia en potencias *transitivas* o manifestativas de sí mismo (*MJ* 5, 332). Por ello, la revelación en sentido estricto no es más que relativa: el grado superior de la autorevelación de Dios, o de la historia universal.

⁴² Para Hegel la realidad es toda ella la historia de la autoconstitución de Dios o del Sujeto Absoluto en la eternidad y en el tiempo, por lo que no hay nada que no sea un momento inmanente a la autoconstitución divina. Todo lo que es esencialmente real queda incorporado al último momento o resultado de aquel proceso, no lo particular, lo exterior, la cáscara, la existencia, que simplemente es anulada en el proceso. El trascender sólo es real como poder del negativo que elimina en el proceso toda indeterminación o particularidad y conserva lo universal del objeto. Pero ni al principio ni al final existen trascendentales, sino (comienzo y término) absolutos.

⁴³ Husserl considera la existencia como puro prejuicio a eliminar por la *epojé* trascendental; lo que él llama trascender es sólo abrirse al objeto, darle sentido y constituirlo, pero el objeto no es superado ni superable. Incluso su intento final de apertura al mundo de la vida no es en modo alguno un trascenderse a sí mismo, tan sólo es un racionalismo entendido como un constante movimiento de autoaclaración de la razón (E. Husserl, *KEW*, §73).

había usado un *adjetivo activo* (*actio inmanens, motus inmanens*); e induce por oposición a él, en segundo lugar, la transformación del término «trascendente» también en un sustantivo abstracto, a saber, «trascendencia»⁴⁴, que significa lo exterior, lo que está fuera de la inmanencia. Aceptar la oposición trascendencia-inmanencia es incurrir, por un lado, en olvido del acto, substantivando abstractamente actividades reales, e incurrir, por otro, en olvido de lo realmente último, que es la indicación más propia de lo trascendente, substituyéndola por la indicación fuera-dentro⁴⁵, que no es la referencia originaria de esos términos, sino una indicación marginal y desorientadora para el hallazgo de los trascendentales⁴⁶.

La introducción de esos términos con tales significados, salvo que se haga con fines de refutación, no añade ni aclara nada, sólo sirve para confundir nociones. Téngase en cuenta que lo trascendente –si es lo último– no debe tener opuesto, y, por tanto, oponerlo a lo inmanente es una incongruencia nocional. Y, de modo paralelo, oponer lo inmanente a lo trascendente implica malentender lo inmanente, que se diferencia más bien de lo transitivo⁴⁷. La diferencia entre transitivo y trascen-

⁴⁴ Este término ha sido introducido propiamente por algunos existencialistas.

⁴⁵ Sertillanges, *Dieu ou rien?*, París, 1933, trad. it. Nivoli, Torino, 1940, 54.

⁴⁶ Jaspers, por ejemplo, está plenamente inmerso en este equivocado planteamiento. Para él, la cisura sujeto-objeto es el lugar en el que aparece para nosotros todo lo real, hasta el punto de que lo que no aparece allí no existe para nosotros. Es un límite infranqueable y cerrado, cuya única apertura es temporal. Esa cisura como totalidad sujeto-objeto es la *inmanencia* (inacabable), y como fenomenización de todo lo real es la *conciencia o lo envolvente*. La trascendencia es *exterior* a la conciencia, y, en esa misma medida, su noticia sólo se nos puede hacer presente como cifra o enigma, en la ambigüedad de lo indirecto. Es normal que, en tales condiciones, sólo pueda admitir una concordia de fe filosófica y fe en la revelación mediante la reducción de esta última a cifra, con negación expresa de la divinidad de Cristo (K. Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, trad. esp. C. Díaz, Madrid, 1968, 538 ss.). Lo asombroso es que, habiendo caracterizado a la trascendencia como el poder que envuelve al envolvente, o sea, como el poder que nos arroja al mundo o produce la conjunción sujeto-objeto (K. Jaspers, 117), y que es descubrible gracias a la existencia, sostenga que la trascendencia no puede ser conocida más que en forma de cifra. Pero, ¿la noción de poder es cifra? ¿La noción de lo omnienvolvente es cifra? ¿La noción de cisura sujeto-objeto es un conocimiento indirecto y ambiguo? ¿Cae la cisura dentro de la cisura? Es obvio que no. Luego se tiene algún conocimiento no cifrado de lo trascendente y de lo transcendido. Para lo cual hace falta que no todo lo real esté incluido en la cisura sujeto-objeto: la conciencia no debiera ser, pues, el único modo de conocimiento para nosotros, ni tampoco la cifra el único modo de darse a conocer lo trascendente. Una cosa es que no podamos agotar el conocimiento de lo trascendente, otra que nuestro conocimiento verdadero sea ambiguo o perplejo.

⁴⁷ Como ya he indicado, el primer filósofo moderno en hablar de la inmanencia como único modo verdadero del ser fue Espinosa, al proponer como única causa verdadera a la causa inmanente (Espinosa, *Tratado breve*, I Dialogo 1º (12); II, 26 (7) 5). Pues bien, Espinosa contrapone inmanente a transitivo (*Eth.* I, 18), no

dente es notoria: *lo trascendente no necesita transitar*. Poniéndonos en el caso del hombre, que es el que pudiera crear algún equívoco, cuando Agustín dice “trasciéndete también a ti mismo”, el “también” indica que antes debe haber trascendido las cosas mudables exteriores, y después a sí mismo, pero todo ello ha de suceder en el *interior* del hombre, no es ninguna transición de fuera adentro, ni de dentro afuera: “no te vayas fuera, vuelve hacia ti mismo... en el hombre interior habita la verdad”. En ningún trascender filosófico hay un salir ni un entrar transitantes, por lo que, en sus sentidos originarios, ni «trascendente» se opone a «inmanente», ni significa lo exterior respecto de lo interior⁴⁸. La denominación apropiada del mal llamado principio de inmanencia debería ser más bien la de *principio de clausura*, el cual sí sería opuesto al principio de apertura (“el ente se dice de muchas maneras”⁴⁹) que rige en el ser para los grandes clásicos de la filosofía y que, en cambio, no es opuesto a la inmanencia en su sentido originario.

El recurso a la historia del pensamiento como ayuda para entender adecuadamente las indicaciones nocionales, en nuestro caso la de lo trascendente, es siempre clarificador. Según los datos aportados, el término que primero se usó, históricamente, fue el verbo «*transcendere*» (Agustín) y con posterioridad en el medievo el término «*transcendentia*», plural neutro de «*transcendens*», con la misma significación que después ha venido a tener «*transcendentalia*», o sea, los trascendentales. De «*transcendentalia*» derivó, después, a partir de Kant, el adjetivo «trascendental» que vino a significar: condición *a priori* y subjetiva del conocimiento humano, situada más allá de los datos empíricos. Asimismo, Kant introdujo el adjetivo «trascendente», para calificar a los principios que sobrepasan los límites de la experiencia e incitan (incorrectamente) a sobrepasarlos en nuestro uso del entendimiento, en oposición al adjetivo «inmanente» que califica a los principios que regulan el uso (correcto) del entendimiento dentro de

a los trascendentales, que son meros conceptos vacíos o generalísimos para él (*Eth.* II, 40, Sch. I; *Cogitata Metaphysica* I,6). Igualmente, ya he indicado más arriba que también para Fichte y para el último Schelling lo inmanente se opone a lo transitivo, y el trascender no es más que la gradación relativa de las potencias.

⁴⁸ Por tanto, mi afirmación de que el autotranscendimiento nos introduce en el ámbito de la máxima amplitud requiere una difícil y esmerada aclaración, que sólo más adelante podrá obtenerse con mejor conocimiento de causa. Por el momento baste con recordar que el autotranscendimiento es inescindible de la inhabilitación de la verdad en el interior del hombre. Por lo mismo, autotranscenderse no es salir de sí y entrar en un ámbito nuevo y distinto, sino empezar a descubrir algo que es más íntimo a mí que yo mismo y superior a lo más alto de mí mismo (S. Agustín, *Confess.* III, 6, 11), o sea, una realidad en la que estamos incluidos como condición previa para autotranscendernos y con la que entramos en relación activa *por nuestra parte* al trascendernos.

⁴⁹ Aristóteles, *Metaph.* IV, I 1003a 33; 1003b 5; V, 10, 1018 a 35-36.

los límites de la experiencia posible. Con el movimiento modernista ha aparecido el sustantivo abstracto «inmanencia» como aquel principio según el cual todo lo real es interior a todo, quedando así abolido cualquier trascender. Y finalmente, los existencialistas han utilizado el término «trascendencia» como el sustantivo abstracto correspondiente a trascender y opuesto a la inmanencia del conocimiento humano. Todos estos sentidos modernos del trascender y de lo trascendente, cuando no han sido abiertamente negativos, han sido por lo menos sentidos *restrictivos*, que no corresponden a la *realidad última* aludida, desde sus inicios, por la noción de los trascendentales.

Por mi parte, y ateniéndome a la guía histórica del pensamiento, he comenzado por el trascender humano, he pasado del trascender a lo trascendente, no intentando iluminar la noción de lo trascendente desde la noción abstracta de trascendencia ni desde la noción de trascendente como opuesto a inmanente, sino desde la noción de trascendente como último, en que coinciden las vías metafísica y antropológica. Y, de ahí he llegado, finalmente, a la noción de los trascendentales. Por lo que, en definitiva y en congruencia con todo lo dicho, propongo entender con el término «trascendentales» aquellos hallazgos hechos por el trascender humano que son últimos, abiertos e intransitivos, y que si no fueren por sí mismos absolutamente irreferentes o incondicionales, lo son de modo relativo o condicional por estar abiertos a los absolutamente irreferentes.

2. Características distintivas de los trascendentales.

Más arriba he indicado que los primeros en estudiar con detenida atención los trascendentales fueron los filósofos del medievo, si bien la vía de la interioridad abierta por Agustín de Hipona no fuera desarrollada por ellos con todo el esmero que requiere. Tomando sus averiguaciones como punto de partida, señalaré algunas de sus deficiencias, y, por tanto, algunas mejoras imprescindibles en la doctrina medieval sobre los trascendentales.

Los medievales, que tienen el mérito de haber desarrollado tan decisiva doctrina, mezclaron, no obstante, la cuestión de los universales con la de los trascendentales. En efecto, para una inmensa mayoría de los escolásticos los trascendentales son en sí mismos *términos o conceptos*, de ahí el tratamiento prevalentemente *lógico* que suelen darle y que perdura incluso entre los modernos neoescolásticos. Ya en un trabajo anterior mostré mi radical desacuerdo con este enfoque⁵⁰. Si presto toda mi atención y un notable esfuerzo a la investigación de los

⁵⁰ "Los principios radicales de la filosofía de Leonardo Polo", en *Anuario Filosófico*, 1992 (25), 59 ss.

trascendentales, es porque, en vez de considerarlos como meros conceptos fabricados por el entendimiento humano, con mayor o menor fundamento en la realidad, entiendo que son *realidades* que sobrepasan nuestra comprensión, aunque no nuestro conocimiento ni nuestra capacidad de búsqueda. Téngase en cuenta que Aristóteles trató de ellos al hablar de los *principios*, pero los principios que investiga la filosofía han de ser, ante todo, los principios *reales*.

Empezaré por considerar la aludida confusión entre los trascendentales y los universales⁵¹, en la que se evidencia el enfoque prevalentemente lógico que hasta ahora se les ha dado. Es verdad que existe alguna afinidad entre los universales y los trascendentales, pero no es verdad que los trascendentales sean los universales, ni siquiera los universales por antonomasia. Desde luego, si los universales son entendidos como meros predicables, nos seguimos moviendo en el terreno del pensar y no en el de la realidad, es decir, seguimos considerando a los trascendentales como pensamientos nuestros y no como realidades. Pero, aun si consiguiéramos entender al universal en su dimensión real, es decir, como “uno en muchos”⁵², haciendo expresa declaración de su fundamento real –que son la causa formal en concurrencia con la causa material–, y aunque a esas formas reales concausales con la materia les compete cierto sentido de la prioridad, se puede descubrir que su prioridad no es prístina, sino derivada. Los trascendentales no pueden ser sólo “uno en muchos”, ni siquiera “uno en todos”, porque ellos están muy por encima de las causas, aunque las causas tengan una cierta prioridad real. Desde luego, los trascendentales son prioridades, pero no meras prioridades causales. Más exactamente: las prioridades causales son modos de la *potencialidad* del ser mundano, mientras que los trascendentales a que aludo han de ser *actos*.

⁵¹ Confusión en la que incurre el propio Tomás de Aquino. Aparte de una clara ambigüedad en el uso de las voces «esse» y «ens», y a pesar de que distingue dos sentidos de la voz «ens», de los que el primero significa la *esencia* y coincide con la cosa, y el segundo significa la *verdad de la proposición* (ST I, 48, 2 ad 2; ST I, q.3, 4, ad 2), sostiene, sin embargo, que el ente común (que se predica de todas las cosas) es aquello que primeramente cae bajo la concepción del entendimiento y en lo que se resuelven todas sus concepciones (*De Ver.* 1,1), o sea, el objeto propio del entendimiento (ST I, 5, 2 c; 55, 1c). La confusión se percibe cuando propone que el entendimiento, sea *divino* (!) o humano, ejerce su operación respecto del ente en universal (ST I, 79,2 c y ad 2) u objeto comunísimo (ST I, 78, 1c). No existe, pues, diferencia entre el entendimiento divino y el humano por el lado del objeto (ente universal), sino por el modo de entenderlo (como acto y potencia, respectivamente). Si el intelecto divino tiene como objeto al *ens in universali*, entonces el *ens in universali* es el ente real (confusión de universalidad y trascendentalidad). La consecuente necesidad de distinguir entre este ente real y Dios le obliga a sutilezas lógicas perfectamente evitables (ST I, 3, 4 ad 1).

⁵² L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV*, Pamplona, 1994, 109 ss.

He ahí, por consiguiente, la primera caracterización distintiva de los trascendentales: los trascendentales son *actos*⁵³. Pero nada más averiguar esto se ha de añadir que no pueden ser cualesquiera actos, sino los actos trascendentes, *radicales*, como diría Ortega, es decir, últimos o primeros, pero más allá de los cuales no existe nada en su línea: serán, pues, realidades *insuperadas* en su propio plano. Esos actos han de ser, en coherencia con lo dicho, actos *prístinos*, *irreductibles* y *perfectos* en su línea, puesto que si no lo fueren, no serían realmente insuperados ni últimos, y tendrían algún acto más allá de ellos.

En cuanto que actos prístinos, irreductibles y perfectos, los trascendentales no pueden ser ni substantivos ni elementales ni quietos, ni tampoco pueden estar supuestos. No pueden ser substantivos, porque la substancia es un predicamento o género, por cierto el básico o más bajo, pero los actos trascendentales han de estar más allá de todos los predicamentos, según dijo Aristóteles y según es fácil entender, pues la substancia no es acto perfecto, sino concausalidad hilemórfica capaz de servir ulteriormente de apoyo para los accidentes, que la perfeccionan. Los trascendentales no pueden ser *elementos* de ninguna otra cosa, dado que lo elemental es perfeccionado en su línea por la composición. En realidad, los elementos son substancias capaces de componer otras substancias, que por ello se denominan mixtas. La elementalidad, como la substantividad, es un sentido de la prioridad inferior a la concausalidad total, es una concausalidad parcial, por tanto ni siquiera última en el orden de la causalidad. Tampoco pueden ser quietos o inertes, puesto que «acto» connota actividad: nada real puede ser inerte, mucho menos las realidades últimas. Esto implica que su actividad ha de ser perfecta, es decir, en algún sentido, *vital*. Pero aún menos pueden estar supuestos, dado que «suponer» lleva consigo la anterioridad del pensamiento a lo supuesto, ahora bien los trascendentales son aquellos actos que no admiten en su línea ningún tipo de prioridad respecto de ellos, y en ese sentido dije que son prístinos.

⁵³ El “de suyo” de Zubiri es real, pero no verdaderamente trascendental, sino meramente físico. Lo mismo que Duns Scoto había sostenido que hay una presencia del objeto anterior al acto de entender (I. Miralbell, *El dinamicismo voluntarista de Duns Scoto*, Eunsa, Pamplona, 1994, 258), así Zubiri sostiene que hay una actualidad o presencia del “de suyo” anterior al acto (tanto de conocer como real), al que él confunde con la existencia o respectividad mundanal de la esencia. Por ser una formalidad anterior al acto y común a todas las esencias, Zubiri lo considera el trascendental por antonomasia, anteponiéndolo a los trascendentales clásicos, que incluye en el plano del acto. Pero en realidad el “de suyo”, que es característico de la naturaleza, es posterior a la actividad (sentido correcto del acto), pues un “de suyo” sin actividad es como un móvil sin movimiento o un mecanismo sin energía. Además, no es común a todas las cosas: existen realidades, como la libertad que no son de suyo, sino que carecen de toda estructura previa. Y, desde luego, no es un principio último, puesto que pretende tener el principio en sí mismo, en vez de ser un principio sin principio.

A algunos, tales características podrían parecerles, a su vez, simples declaraciones de implícitos de la noción de «trascendentales», por lo que se me podría objetar que aún no he abandonado del todo el plano de consideraciones lógicas que yo mismo critico por insuficiente. Ruego a éstos que no confundan *búsqueda* con *lógica*, y que tengan en cuenta que cuanto vengo haciendo es intentar, a partir de los hallazgos clásicos, caracterizar con mayor precisión las *realidades* que busco.

Ciertamente, con las características que acabo de esbozar no se establece la existencia real de aquello que se busca, es decir, de los trascendentales, pero sin ellas tampoco podríamos reconocerlos, si los encontráramos. Sigamos, pues, buscando y esperemos lo inesperado, como aconsejaba Heráclito: esperar lo inesperado no es eliminar de antemano toda sorpresa, sino disponerse activamente a ser sorprendido: estar abierto y atento a los distintivos de los trascendentales.

Pues bien, siguiendo el espíritu de las investigaciones medievales, lo más destacado y característico de los trascendentales es que son *comunes a todas las cosas*, por lo que no deberían ser ninguna cosa en particular. Ya he indicado reiteradamente que los medievales no trataron de modo adecuado nuestro tema, al definirlos como *conceptos* (ente) o como los *modos generales* que acompañan a todo ente⁵⁴, y al incluirlo dentro del ámbito de los *predicables*⁵⁵. En la natural, aunque inaceptable, tendencia humana a facilitarse la comprensión de los hallazgos grandes y difíciles, tentación de la que nadie está libre, muchos medievales redujeron esta característica a una mera propiedad lógica: los trascendentales serían unos predicables que lo abarcan todo, es decir, unos *términos* omniabarcantes. De este modo ni siquiera eran entendidos por algunos como conceptos universales, sino más bien como ideas generales, las ideas más generales de todas, dando pie a la posterior crítica medieval y moderna respecto de los trascendentales, a saber: que tales conceptos cuanto más abarcan menos informan y, por lo tanto, son términos irrelevantes para el conocimiento real, puros comodines para la pereza intelectual⁵⁶. Justamente esta confusión elimina los trascendentales, pues los convierte en géneros, que debieran ser lo superado por ellos.

Pero, insisto, si se quiere proseguir el espíritu, que no la letra, de las averiguaciones medievales, en especial si se quiere proseguir el *realismo*, o prioridad del ser sobre el pensar, que es la doctrina y orienta-

⁵⁴ Tomás de Aquino, *De Veritate* 1,1.

⁵⁵ Alberto Magno, *De Praedicabilibus*, 41 A, Opera I, citado por Knittermeyer, 25.

⁵⁶ Ver textos de Ockham, Clauberg, F. Bacon, Espinosa, Berkeley, etc. en I. Falgueras, "Los orígenes medievales de la crisis de la metafísica", *Thémata*, 1992 (9), 137-138.

ción de sus talentos más destacados⁵⁷, cabe traducir la característica de validez común de los trascendentales del siguiente modo: hay actos cuya actividad lo abarca todo sin restricción alguna, que por ello no excluyen ningún otro acto; más aún, que son compatibles *sin merma ni partición* con todo otro acto. Esta característica constituye un gran paso adelante para entender el distintivo real de los trascendentales.

Algo semejante presintieron vagamente ya los grandes filósofos antiguos, pues, como dice Hegel⁵⁸, a la antigua representación de Dios como Némesis, en la que lo divino y su efectividad era interpretada como una fuerza homogeneizante que destruía lo alto y lo grande, contrapusieron Platón⁵⁹ y Aristóteles la concepción de un Dios que no es envidioso. También Agustín de Hipona había barruntado algo semejante en el campo antropológico, cuando dijo que el bien verdadero es aquel que ni lo recibes ni lo pierdes contra tu voluntad⁶⁰, es decir: aquel acto que ni excluye ni restringe la libertad del que lo recibe. Y Tomás de Aquino supo darse cuenta de esta decisiva característica de lo último, y la expresó con mayor claridad que los anteriores, cuando dijo que hay bienes que al ser compartidos no se dividen ni se pierden, y esos son los bienes superiores⁶¹.

Explicando con ejemplos concretos de la vida humana la profunda verdad que propongo, cabe observar la existencia de perfecciones que cuando se dan se pierden. En las perfecciones materiales esto es evidente: quien da su capa, su comida o su dinero a otro deja de tenerlos él, y si se reparten entre muchos, ninguno de ellos los recibe enteros, sino sólo una parte, por lo que su comunicación entraña pérdida, tanto por el cabo del que da como por el cabo de lo dado. Sin embargo, cuando se da el ser, no sólo no se pierde ni se mengua el propio, sino que se enriquece el que lo da (paternidad) y se beneficia el que lo recibe. Asimismo, cuando se explican las propias ideas, las ideas mismas no se trocean, ni el que las propone ni el que las entiende pierden nada, antes bien ambos ganan: el que las explica gana en claridad y penetración al hacerlo, y el que las entiende, pudiendo estar de acuerdo o en desacuerdo con ellas, gana al entenderlas, pues le sirven como adqui-

⁵⁷ Así Alberto Magno dice que los trascendentales se predicán con predicación de principios, no de género, y que cuando se aplica el término «ente» a Dios no se lo ha de entender como género (H. Knittermeyer, 25 y 32). La noción tomista de esse, entendida como prioridad última, según el principio "*ipsum esse rei (non veritas eius) causat veritatem... intellectus*" (Tomás de Aquino, *In I Sent.* 19, 5, 1 c) es el más alto logro del realismo medieval.

⁵⁸ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III, §564, HW 10, 373.

⁵⁹ Platón, *Timeo* 30a

⁶⁰ S. Agustín, *Sermo* 72, 5, 6.

⁶¹ Tomás de Aquino, *ST* III, 23, 1 ad 3.

sición de conocimientos y de orientación. Lo mismo se diga del amor⁶²: en el amor no hay pérdida, porque el amor no se tiene antes de amar, y, por supuesto, no disminuye en nada la perfección de los amantes ni se divide en partes, sino que cada uno de los que se aman crean y gozan íntegramente su amor.

Eso mismo ha de ser dicho de las perfecciones trascendentales, pero advirtiendo que, en este caso, más que de bienes, ha de hablarse de actos: existen actos cuya actividad abarca a todo otro acto sin que se divida ni se pierda, y sin que mengüen en nada ni ellos ni los actos a los que afectan. Precisamente porque en nada interfieren, menguan ni perturban a ningún otro acto, ni tampoco sufren interferencia, mengua o perturbación en sí mismos, carecen de opuesto, y en esa misma medida esos actos son *irrestringidos* y *comunicables*. Los actos que buscamos son, pues, actos prístinos, irreductibles, perfectos, irrestringidos y comunicables.

Pero de lo recién destacado se deduce aún algo más: ser, entender y amar son actos que no se excluyen, sino que positivamente se interrelacionan. Amar implica entender y ser; entender implica ser, pero también una relación con el amar; y ser implica relación con el conocer y amar. Ser, entender y amar no sólo no se oponen ni estorban en ningún caso, antes bien se relacionan activa y mutuamente, de modo especial cuando se trata del ser, entender y amar *supremos*. Los actos trascendentales han de ser, pues, actos inamisibles, compatibles y *mutuamente relativos*.

Con esta tercera característica enlaza otra que, como adelanté, fue descubierta y enunciada en términos reales ya por Agustín de Hipona, y que recibió una elaboración más depurada en la Edad Media bajo la doctrina de la *conversión* de los trascendentales: el ente, la cosa, lo algo, lo verdadero y lo bueno se convierten entre sí. El término «conversión» es tomado aquí de la conversión lógica, que es un procedimiento ya indicado por Aristóteles⁶³, en virtud del cual a partir de una proposición o silogismo, mediante el cambio de la disposición y de la cualidad (afirmativa o negativa) de sus términos, se obtiene otro equivalente (es decir con la misma extensión) o semejante (con menor extensión), según sea la conversión simple o *per accidens*. La conversión de los trascendentales sería una conversión extraordinaria, en la que sin cambiar la cualidad (afirmativa), sino sólo la disposición de los términos, se conserva en todos los casos la misma extensión (universal): *todo lo que es* es algo, cosa, uno, verdadero y bueno; *todo lo que es*

⁶² Cabe decir algo parecido de las virtudes morales, que son requeridas todas para ser virtuoso (Agustín, *Ep.* 167), es decir, no sólo no se excluyen, sino que se exigen para ser virtuoso. Y quizá quepa también decirlo de otras perfecciones humanas. Pero adviértase que tales perfecciones suponen un paso de la potencia al acto, y por lo mismo no pueden aplicarse a los trascendentales.

⁶³ Aristóteles, *I Analyt.* I, 2 24b 31 ss. y II, 8 59b 1, respectivamente.

algo es ente, cosa, uno, verdadero y bueno; *todo lo que es cosa* es ente, algo, uno, verdadero y bueno; *todo lo que es uno* es ente, algo, cosa, verdadero y bueno; *todo lo que es verdadero* es ente, algo, cosa, uno, y bueno; *todo lo que es bueno* es ente, cosa, algo, uno y verdadero⁶⁴. Se trata de una conversión directa sin mediación de lo negativo ni de lo particular, que hace total y completamente intercambiables a tales términos y proposiciones.

De nuevo, nos encontramos en esta doctrina con un enfoque lógico, ahora lógico-proposicional, para describir algo que debiera ser considerado no *como pensado*, sino *como prístinamente real*. En efecto, si algo debiera deducirse en sentido real de la conversión de los trascendentales, sin duda sería que *los trascendentales tienen todos el mismo rango real*. Pero no ha acontecido así, sino que los más realistas entre los estudiosos de los trascendentales consideraron a unos como meras *versiones* del ente, al que sólo añadirían consideraciones de razón, y a otros como *propiedades relacionales* del ente. De donde se deduce que, para ellos, sólo el ente es *realmente* trascendental, los otros trascendentales tienen un rango inferior.

Existe al respecto un problema de congruencia en la filosofía clásica. En efecto, ¿cómo es posible que el ente tenga *propiedades relacionales*? ¿Cómo, con qué y para qué podría tenerlas, si nada hay fuera de él? Relación supone distinción, pero fuera del ente no hay nada. ¿Serán, pues, relaciones del ente consigo mismo? En ese caso, o tales relaciones no son reales, o el ente se desdobra realmente, pues —como digo— toda relación supone distinción. Admitamos el primer supuesto, que es el que corresponde a la consideración de los trascendentales como «*versiones*» del ente: ¿qué acontecería si las relaciones del ente no fueran reales? Pues que serían meramente *pensadas*. Pero, en este caso, el pensamiento mismo no podría ser irreal, pues si lo fuera, esas relaciones ni siquiera serían *pensadas*, esto es, ni siquiera podrían ser irreales. Por tanto, para que tales relaciones irreales tuvieran algún lugar posible, habría al menos de existir una relación real, la del ente con el pensamiento.

Consideremos ahora la otra posibilidad, que es la que corresponde a la interpretación de los trascendentales como «*propiedades relacionales*», a saber: la posibilidad de que el ente se relacione consigo, desdoblándose. Si se desdobra, es que adquiere alguna distinción real, ya que si su desdoblamiento es puramente irreal, el ente se relacionaría o con la nada, o de nuevo con el pensamiento, en vez de consigo mismo. Ahora bien, si adquiere una distinción real, entonces lo distinto ya no se reduce realmente al ente, sino que le añade algo realmente nuevo, y eso

⁶⁴ Para la doctrina neoescolástica aquí aludida, A. González Álvarez, *Tratado de metafísica. Ontología*, Gredos, Madrid, 1967, 113 ss. y en especial para la conversión de los trascendentales, 121.

nuevo debería ser anterior a la relación misma, dado que la relación es posible gracias a la novedad aportada por el desdoblamiento real del ente. Antes, pues, que la relación habría de desarrollar el ser sus propiedades como distintas de él, y luego relacionarse con ellas. Dicho de modo más directo, antes que la relación misma, habrían de ser producidos en el ente un entendimiento y una voluntad con los cuales pudiera entablar relación. Por eso, resulta sorprendente la ingenuidad con que se afirma que, sin distinguirse realmente de él, lo verdadero y lo bueno son las relaciones del ente con la inteligencia y con la voluntad: ¿cómo podría relacionarse el ente con ellas, si al menos la inteligencia y la voluntad no fueran realidades *distintas* del ente y *tan previas* a la relación como el ente mismo?

De lo recién expuesto se deduce que, tanto si los trascendentales son entes de razón, como si son entes reales, el entendimiento y la voluntad han de ser tan originarios como el ente mismo. Insisto. No modifica para nada a este problema la consideración de que el *verum* y el *bonum* sean propiedades del ente, porque lo que afirmo es que para que pudieran serlo es preciso que el entendimiento y la voluntad sean a la vez que el ente y tan reales como él. Las diferencias de rango con el ente no afectarían al entendimiento y a la voluntad, sino todo lo más a las relaciones, bien de razón o bien reales, que surgen gracias a ellos. Carecería, también, de sentido sostener que entendimiento y voluntad sólo se distinguen conceptualmente del ente, porque la distinción conceptual vuelve a exigir la realidad del entendimiento que distingue. Todas las consideraciones, pues, que suelen hacer los escolásticos acerca del *aliquid*, del *unum*, de la *res*, del *verum*, del *bonum*, etc. se basan en el acto del entendimiento y, en su caso, en el de la voluntad.

De donde se concluye que los trascendentales reales *últimos* son los actos del ente, del entendimiento y de la voluntad. Ahora bien, el acto del ente es el ser, el del entendimiento es el entender, y el acto último o trascendental de la voluntad es el amar. Esos son los trascendentales por antonomasia o reales.

Tras esta importante aclaración, podré precisar ahora mejor la convertibilidad real de los trascendentales. Como he adelantado más arriba, el distintivo real de estos tres actos es su inamisibilidad, su compatibilidad y su mutua relatividad. El acto de ser no se pierde al transmitirlo, ni tampoco el de entender ni el de amar; más aún, tales actos no excluyen nada ni merman en nada la actividad de los otros, por lo que pueden ser compartidos sin mengua, disminución ni desaparición: son actos sin oposición posible. Lo opuesto al acto de ser es la nada. Lo opuesto al acto de entender es también la nada, lo opuesto al acto de amar es, de nuevo, la nada. En cuanto que no tienen opuestos son, pues, actos equivalentes por su amplitud y enteramente compatibles entre sí.

En consecuencia, los actos trascendentales, en la medida en que carecen de opuesto, son *equivalentes* en la *irrestricción* de su amplitud.

Tal equivalencia es sólo el aspecto negativo de una equivalencia más profunda: la identidad de rango real de los mismos. Pero la carencia de toda oposición afecta realmente y de modo positivo a la compatibilidad de sus actividades: *siendo distintos*⁶⁵, estos actos irrestrictos no se es-torban ni ponen obstáculos entre sí. Y esa compatibilidad no se puede reducir a una mera no exclusión mutua o ausencia de oposición entre ellos –en cuanto que carecen de todo opuesto–, sino que, si ha de ser entendida en términos reales, debe indicar positivamente que cada uno de ellos *coexiste* de modo activo con los otros. Por lo tanto, los actos trascendentales son actos realmente equivalentes, realmente compati-bles, y realmente relativos o *remitentes* los unos a los otros.

Con estas señas tan absolutamente únicas y sorprendentes, sí que es posible establecer ya la identidad *real* de los trascendentales. En primer lugar, los trascendentales han de ser *actos*. Dicho requisito no es cumplido por los conceptos o predicables trascendentales. El ente será el primer concepto en el que se resuelvan los demás, pero, así conside-rado, no es acto real. El transcendental «ente» ha de ser entendido más bien como «ser», pues *ser* indica acto o actividad real. Tampoco el *aliquid* ni la *res* ni el *unum* (si se lo toma como indivisión) indican en ma-nera alguna *actos*, y menos aún actos real e íntegramente comunicati-vos, sino conceptos que expresan negación u oposición (pensadas) respecto de la nada, de la apariencia y de la división⁶⁶, es decir, que connotan más bien cierta exclusión e incompatibilidad, por lo que no pueden ser considerados en modo alguno como trascendentales reales. En cuanto a lo verdadero y a lo bueno, cabe distinguirlos de la verdad y del bien o bondad, como hace Agustín⁶⁷, o tratarlos como equivalen-

⁶⁵ Quiero hacer notar la intencionada elección del término «distinto» para cali-ficar a la pluralidad de los trascendentales últimos en este esbozo. No digo ni «diversos» ni «diferentes». Distinto viene de *dis-stinguo*, que significa «no extinguirse o desaparecer»: lo distinto es lo que no desaparece en otro, no se resuelve en otro, o en otras palabras, lo que no se confunde con otro. En cambio, «diverso» es lo que se orienta de otra manera (por ello se opone a «conversión»); «diferente» es lo que lleva en direcciones dispares; y «dispar» es lo no equiva-lente. Por ello ninguno de estos últimos es término apropiado a la «conversión» de los trascendentales, sino sólo el primero («distinto») que afirma la no confu-sión de los actos últimos.

⁶⁶ A. González Álvarez, 123 ss.

⁶⁷ Si se distingue con san Agustín la *veritas* del *verum* (S. Agustín, “*veritas est ea qua vera sunt omnia*”, Soliloquia II, 11, 21), se ha de entender con él que la verdad trascendental incondicional (“*quae in seipsa et per se ipsam vera est*”, Soliloquia II, 11, 21) es el *lumen illuminans* que “*a seipso lumen est et sibi lu-men est*” (S. Agustín, *In Jh. Tract.* XIV, 1; *Ep* 140, 3,7-8). Así entendidos, lo verdadero es lo que mi luz intelectual, o acto de entender, ilumina (verdades deter-minadas), y la verdad es aquel acto de entender que me ilumina a mí. En este sentido, aunque uno consiga, trascendiéndose a sí mismo, alcanzar el conoci-miento de la verdad trascendental o entendimiento divino, no lo alcanza como a un verdadero cualquiera, es decir, porque nuestro entendimiento la ilumine, sino porque ella nos ilumina a nosotros, o sea, es hallada como una actividad superior

tes a ellos⁶⁸, que es lo que comúnmente se hace; pero en cualquier caso, si se consideran como relaciones o propiedades del *ente* tampoco indican directamente acto alguno⁶⁹; sólo si, en cambio, se las considera como el entender y el amar, es decir, como actos relacionales, entonces sí que corresponden a actos reales prístinos y son real y plenamente convertibles, es decir, trascendentales.

En resumen, mi intento es el de proseguir en la investigación clásica de los trascendentales, pero haciendo valer su imperioso alcance real. A ese fin, y tras resolver problemas nocionales mediante la distinción entre trascendentales incondicionales y condicionales, sostengo –primero– el carácter de acto de los tres trascendentales; añado –después– una característica real de los mismos no tenida en cuenta hasta ahora, a saber: la comunicabilidad sin pérdida de sus actividades; y cambio –por último– la interpretación predominantemente lógica de la conversión de los trascendentales por una realista: si la conversión de los trascendentales ha de ser real, no puramente pensada, entonces será una *coexistencia activa*.

Ignacio Falgueras Salinas
Departamento de Filosofía
Campus de Teatinos s/n.
Universidad de Málaga
29071 Málaga España



que nos ilumina. Algo semejante cabe decir de lo bueno: lo bueno no es el bien o la bondad. Lo bueno es, primero, la amabilidad de todo lo real, y más propiamente son los actos que realiza el hombre en concordia con su recta conciencia. La bondad es el acto de la voluntad divina que hace buenas todas las cosas y a nuestra voluntad.

⁶⁸ El peligro de esta segunda posibilidad es el reduccionismo de lo trascendente a lo objetivo. Así cuando dice Kant que sólo es buena una buena voluntad, por una parte se equivoca, pues sólo es absolutamente bueno amar, y por otra cae en reduccionismo. En efecto, la santidad para Kant es una *ley*, la ley moral que corresponde al ente absolutamente perfecto (I. Kant, *KpV*, Ak. V, 82) cuya voluntad es incapaz de ninguna máxima que contradiga a la ley moral, pero que en realidad no pasa de ser una *idea práctica*, útil como arquetipo al que nos hemos de acercar indefinidamente los humanos (*KpV*, Ak. V, 32). Aunque no por completo desdñable, este sentido antropológico y meramente regulativo de la bondad es insuficiente para lo trascendente.

⁶⁹ Lo verdadero y lo bueno pueden servir en el uso corriente como denominaciones para las realidades trascendentes, pero –una vez admitida la distinción agustiniana entre la verdad y de lo verdadero y entre la bondad y lo bueno– en cuanto que resultados del entender y del querer humano, yo los reservaría como máximo para trascendentes en potencia, tales como el ser y la esencia del mundo, que son inteligibles y amables, pero no son inteligentes ni amantes. Por su parte, la verdad y la bondad pueden ser utilizadas bien como sinónimos del *verum* y del *bonum*, bien como denominaciones menos propias –por no indicar el acto– de los trascendentales, como hace Agustín, pero hablando con más propiedad son denominaciones extrínsecas de lo trascendente.