

SESION 2

- 2.1 Determinación existencial del ente en cuanto ente
- 2.2 Las concepciones del ente en la filosofía griega
- 2.3 Las concepciones escolásticas del ente
- 2.4 Las concepciones del ente en la filosofía moderna
- 2.5 La naturaleza del ente metafísico

EXISTENCIA DEL ENTE TRASCENDENTAL

ARTÍCULO ÚNICO.—DETERMINACIÓN EXISTENCIAL DEL ENTE EN CUANTO ENTE

1. Sentido del artículo. 1. Intentamos aquí, como reza el título, una indagación existencial del ente en cuanto ente. Las cuestiones existenciales se resuelven mediante una inquisición inductiva de lo significado por el nombre. *Ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen* (I, q. 2, a. 2, ad 2). Para nosotros, ente en cuanto ente significa nominalmente objeto propio de la metafísica. Debemos, en consecuencia, determinar que hay un objeto —el ente metafísico— que ninguna otra disciplina lo puede tomar por objeto de su estudio.

2. ¿Hacia qué ámbito deberá dirigirse nuestra indagación? En seguimiento de Aristóteles, decía Santo Tomás que es propio de la razón ordenar y conocer el orden. Mas el orden se dice respecto de la razón de cuatro maneras diferentes: orden *racional*, orden *real*, orden *moral* y orden *cultural*. De ahí que una primera catalogación de los entes deba distribuirlos en esos mismos cuatro repertorios.

El ente racional —*ens rationis*— o lógico es aquel al que sólo compete existir en la mente y por la mente, bien que con un fundamento en los contenidos conceptuales que mediante la abstracción nos vienen de las cosas. Todo el universo de nuestros conceptos, juicios y razonamientos pertenece al ámbito del ente de razón. El entendimiento lo produce reflexionando sobre su propio acto. *Ordo quem ratio considerando facit in proprio actu.*

El ente real —*ens reale*— es aquel al que compete existir formalmente en la naturaleza de las cosas con absoluta independencia de la razón. Todo el universo de las cosas naturales —*ordo quem ratio non facit sed solum considerât sicut est ordo rerum naturalium*— pertenece al ámbito del ente real. El entendimiento humano lo encuentra delante de sí, y aunque puede conocerlo, y, en cuanto conocido, está también en el entendimiento, el conocimiento mismo, lejos de producirlo, lo supone constituido como tal. Más

Tratado de metafísica. Ontología

que actuado, elaborado o creado por el entendimiento, como quiere el idealismo, el ente real actúa eficientemente al entendimiento sacándole de su pasividad y disparando el proceso cognoscitivo. Y más que informado por el humano entendimiento, como pensara Kant, él lo informa especificando la operación cognoscitiva.

El ente moral —*ens morale*— o ético es aquel al que compete existir en las operaciones de la voluntad humana ordenadas a su fin por medio del entendimiento. Todo el orbe de nuestras actividades volitivas circunstanciadas y especificadas por el fin de la obra y por el fin del operante pertenece al ámbito del ente moral. La razón lo produce también, pero no en su propio acto, como al ente lógico, sino en los actos de la voluntad —*ordo quem ratio facit in operationibus voluntatis*.

Por último, el ente cultural, que pudiéramos denominar también ente artificial, o artístico, o técnico, o estético, es aquel al que compete existir en las operaciones de la razón humana que recaen sobre una materia exterior. Todo el universo de los artefactos que resultan de la operación del hombre sobre cualquier elemento procedente de la naturaleza pertenece al ámbito del ente cultural. También el ente cultural es producido por el entendimiento, mas no en su propio acto especulativo, como en el caso del ente de razón, ni en la acción de la voluntad, como el ente moral, sino en las operaciones exteriores —*otdo quem ratio facit in operationibus exterioribus*— que toman los nombres de efeciones, efectuaciones o producciones.

Debe observarse cuidadosamente que el primero —el ente de razón— y los dos últimos entes particulares —el ente moral y el ente cultural— se constituyen bajo un cierto respecto del orden real. El ente racional en cuanto lo supone; los entes moral y cultural en cuanto de alguna manera encarnan en la realidad cobrando positividad y concreción. Por eso, si se pretende, como en nuestro caso, una búsqueda del ente, no en cualquiera de sus particularidades —como racional o real o moral o cultural—, sino en su absoluta generalidad, por encima de toda determinación, es decir, como ente —*ens transcendental*— deberá hacerse precisamente en el ámbito del ente real.

3. Nos situaremos, pues, desde el primer momento, en los dominios del ente real. Mas, ¿qué vía noética habremos de seguir para que nos aparezca el ente desnudo de toda particularidad hasta tal punto que ninguna de las ciencias, fuera de la metafísica, pueda tomarle por objeto? La historia de los caminos recorridos puede ilustrarnos en orden a la solución sistemática que debemos

aportar.¹

2. Dimensión Histórica. 1. No pretendemos recorrer la historia entera del problema que nos ocupa. Algunos hitos capitales bastan a nuestro propósito actual. El primero lo constituye Duns Escoto. Teólogo de profesión, sintió muy al vivo la necesidad de asegurar un conocimiento del ente en cuanto ente, objeto de la metafísica, pues de ella precisamente debe recibir el suyo la teología. Sólo el conocimiento del ente como tal puede conducirnos al conocimiento del ente infinito, es decir, de Dios. Sin metafísica, pues, no habría teología. Mas sin un concepto del ente no habría metafísica. «Se trata, pues, de saber si el intelecto humano, tal como se comporta trabajando sobre los datos de que dispone, puede formar una idea del ser, capaz de soportar nuestra metafísica». Puede formarla, en efecto. Varios procedimientos de indagación podemos seguir para determinarlo.

Contra Santo Tomás, que ponía el objeto propio de nuestro intelecto en las esencias de las cosas materiales, defiende Escoto que tal objeto sólo puede ser el ente. Como una facultad se define precisamente por su objeto propio no puede jamás trascenderlo. Constreñido nuestro entendimiento en los límites de la *quidditas rei materialis*, objeto de la física, ¿cómo podríamos alcanzar la metafísica y concebirla como la ciencia del ente en cuanto ente? ¿No dotaríamos a la metafísica de un objeto imposible de conocer en sí mismo de una manera positiva e independientemente de toda determinación? La sola presencia de la ciencia del ente en cuanto ente —y ahí está la metafísica de Aristóteles atestiguándolo— basta para probar que tenemos un conocimiento anterior por naturaleza al de la esencia de las cosas materiales. A la misma conclusión se puede llegar desde una perspectiva teológica. Encasillado nuestro intelecto en el ámbito de las cosas materiales, ¿cómo podríamos conocer a Dios y a las sustancias inmateriales que pertenecen a un orden radicalmente diferente? Y ¿cómo podrían captar intuitivamente la esencia divina los bienaventurados en el cielo, aun supuesto el *lumen gloriae* si su entendimiento no pudiese trascender el ámbito de los seres materiales? También la teología, pues, impide aprisionar a nuestro intelecto en tan reducido dominio. El objeto primero, inmediato y propio de nuestro intelecto tiene que ponerse en el ente sin restricción alguna. Debemos tener, pues, conocimiento del ente.

Importa mucho que nuestro concepto del ente sea uno y distinto de todos los demás. Para ponerlo de relieve utiliza Escoto esta regla: «el concepto del que

1 Dimensión histórica.

tenemos certeza es distinto de todos aquellos de los que dudamos»². «Basta aplicar esta regla al «ente» mismo para asegurar que tenemos su concepto. Lo tendremos, en efecto, si nos es posible concebir «ente» sin adición de determinación alguna. Ahora bien, podemos»^{2 3 4}; Escoto mismo lo ha dicho: «Experimentamos en nosotros mismos que podemos concebir *ente* sin concebirlo como un ente en sí o un ente en otro»⁵. En esta misma línea dice Raymond, comentando a Escoto, que «nuestro conocimiento no es innato; se desarrolla lentamente a medida que las nociones se forman y se organizan. No hay duda de que la noción de ente sea la primera que entra distintamente en el dominio del pensamiento. Sobre toda representación, por otra parte confusa o compleja, emerge ella neta, precisa y siempre la misma. ¿Cuál es esta realidad presente a la conciencia? No se sabe aún. ¿Es esto? Tal vez. ¿Eso? Puede ser. Se duda. Algo, sin embargo, es indubitable: no es nada; *6S* algo, un existente, un ser⁶. Y completa A. Marc: «Incierto de la naturaleza de un objeto no lo estoy de su ser. Pero la duda y la seguridad son dos actos, dos estados distintos del espíritu: es necesario que el concepto *de* que estoy seguro sea distinto de aquel sobre el que vacilo. Porque este concepto es distinto, es decir, dividido de los otros, indiviso en sí, es uno»⁷.

A esta misma conclusión de que poseemos un concepto unitario de «ente» puede llegarse analizando nuestros conceptos: «¿No tenemos conceptos compuestos, y no podemos ver cuáles son sus elementos últimos, irreductibles y simples? El concepto de Sócrates, por ejemplo, se disocia primeramente en los de hombre e individuo. Éste, que determina a aquél, es la diferencia individual y la determinación suprema, que determina sin poder ser ulteriormente determinado, sin ser determinable, por consiguiente. Después, el concepto de hombre se resuelve en los de animal y racional, determinable uno y el otro determinante. Pero, a su vez, el de animal se desagrega en los de viviente, de cuerpo, de sustancia y de ente, siempre más indeterminados, y, por tanto, también siempre más determinables. Ahora bien, de la misma manera que descendiendo hacia el individuo llegamos a una última determinación que no es sino determinación determinante, ascendiendo en sentido inverso

* GILSON, E., *Avicenne et le point de départ de Scot*, en «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du M A.», 1927, pág. 101.

3 «Ille conceptus de quo est certitudo est alius ab illis de quibus est dubius» (*Op. Oxon.*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 12).

* GILSON, Ê., *Jean Duns Scot*, Paris, 1925, pág. 92.

* *Quaest. in Met.*, lib. IV, a. 1, n. 6.

⁶ FR. RAYMOND O. M. C., *L'Ontologie de Duns Scot et le principe du panthéisme*. en *Etudes Francolines*, 1910. pág. 424.

⁷ *L'idée de tēfē* en *Archives de Phil.*, vol. X, cahier I, Paris, 1933, pág. 35.

llegamos a un último concepto indeterminado hasta el punto de no ser más que puramente determinable. Este concepto, puro determinable, no puede ser resucito en otro y es el concepto puramente abstracto de ser; es absolutamente simple. Es preciso advertir que, sin esta descomposición de los conceptos sus elementos, no tenemos de ellos una idea distinta. No tenemos, pues, nociones distintas de las cosas más que si las relacionamos al ente mientras que disponemos de una vista distinta del ente sin reducirlo a nada, puesto que es indescomponible. Tal es el procedimiento de Escoto y de su comentador Licheto. Si, pues, la idea del ente, contrariamente a las otras, es una idea distinta por sí misma, es la idea primera válida por sí, necesaria, anterior a todo aquello por lo que se la podría comprender y explicar»⁸.

2. Ha mostrado Escoto que tenemos *concepto* del ente sin determinación alguna, del ente en cuanto ente, objeto *de la metafísica*. Con Cayetano cambiará el horizonte, pero no la meta. La vía de la abstracción tiene en Escoto unos perfiles que no pueden satisfacer al egregio comentador de Santo Tomás. Partir del hombre y pasar por el animal, el viviente, el cuerpo, la sustancia para llegar al ente significa enrutarse en una vía abstractiva que se mueve por intermedio de los conceptos específicos y genéricos cada vez más universales, en la línea de la esencia y no en el orden del ser. Podemos ciertamente, a partir de varias especies, como «hombre», «caballo» y «perro», abstraer el género «animal» que les es común. Se debe ello a que aquellas especies son semejantes. No podemos, empero, proceder así hasta saltar al ente sin solución de continuidad. Llega un momento en que nos situamos ante las primeras categorías, cantidad-cualidad, sustancia-accidente, donde la semejanza parece desaparecer para ceder el puesto a la diversidad más radical. Ningún elemento común puede ser, entonces, abstraído. Para superar tal diversidad debemos dejar de comparar las esencias en su propio plano y absolutamente para relacionarlas a otro orden, al orden del *esse*. La sustancia, la cualidad, la cantidad, no tienen en sus quiddidades algo abstraible del modo dicho, como, por ejemplo, la entidad. La entidad no se encuentra más allá de la sustancialidad⁹. «El ente se distingue de la sustancia y de la cantidad no porque signifique cierta cosa común a ambas, ya que la sustancia importa únicamente la quiddidad de la sustancia y la cantidad significa absolutamente la quiddidad de la cantidad, mas el ente significa ambas quiddidades como semejantes según las proporciones a su *esse*»¹⁰. Y de esta manera «entis

⁸ MARC, A., *Diécétique de Vaffirmation*, París, 1952, págs. 73 y sigs.

⁹ Cfr. CAIETANUS, *De nominum analogía*, c. 4.

¹⁰ Ens distinguitur a substantia et quantitate, non quia significat rem quamdam eis communem, sed quia substantia quidditatem tantum substantiae importat, et similiter quantitas quidditatem quantitatis

abstractio non consistit in hoc quod entitas apprehenditur et substantia aut quantitas non; sed in hoc quod substantia aut quantitas apprehenditur ut sic se habet ad proprium esse»¹¹. Mientras el concepto de animal significa una naturaleza común a las especies hombre, caballo y perro, la idea de ente no puede significar una naturaleza común a los géneros supremos de sustancia y accidente, sino una proporción semejante al *esse* en la esencia de una y de otro. «Siendo la proporción de la esencia al *esse* la adaptación de éste a aquélla, su correlación mutua, no puede (el ente) ser abstraído por el método que propone Escoto, es decir, por intermedio de los conceptos genéricos, cada vez más universales, como si para llegar al ente a partir del hombre debiéramos pasar por el animal, el viviente, el cuerpo, la sustancia... Abstraer la idea de ente consiste en separar, aislar la proporción directa, inmediata, universal de la esencia a la existencia»¹². Así obtenido, el concepto de ente, pese a su interna estructura, posee también unidad consistente en mostrar por una relación de la esencia a la existencia la diversidad de las cosas.

Distinta la vía abstractiva y diferente también la naturaleza del ente, Cayetano, como Escoto, nos sitúa ante el ente en cuanto ente al que ninguna ciencia puede someter a tratamiento fuera de la metafísica.

3. Entre Cayetano y Escoto, en mayor vecindad de éste que de aquél, va a situarse la especulación de Francisco Suárez, dirigida al alumbramiento *Tratado de metafísica. Ontología* de la idea de ente. Arranca Suárez de la distinción, extendida ya en su tiempo, entre concepto formal y concepto objetivo. Concepto formal es el acto por el cual el intelecto concibe una cosa o la noción común que se llama concepto *quia est veluti proles mentis*¹³. Concepto objetivo es la cosa o noción inmediatamente conocida o representada por el concepto formal¹⁴. El concepto de ente en cuanto ente, *ens ut sic*, que nosotros buscamos es el concepto objetivo de ente. Pero debemos partir del concepto formal, pues en él se revela y aclara el concepto objetivo.

Hay, por de pronto, en el espíritu un concepto propio y adecuado del ente *ut sic*, uno y distinto de todos los demás¹⁵. Suárez lo prueba, en primer lugar, por experiencia. Ante el término «ente», nuestro espíritu no se dispersa sobre varios conceptos, sino que se aplica a uno lo mismo que cuando concibe

absoluta significat; ens autem significat ambas quidditates ut símiles secundum proportionem ad sua esse (*Ibid.*).

¹¹ *Ibid.*, c. 5.

u MAKC, A., *Dialectique de Vaffirmation*, págs. 77 y 78.

u *Disp. met.*, II, s. 1, n. 1.

» *Ibid.*

M *Id.*, n. 9.

«hombre». Por otra parte, según atestigua Aristóteles, las palabras expresan nuestros conceptos formales y la palabra «ente» tiene una significación por la que las semejanzas de las cosas resplandecen ante el espíritu por encima de todas las determinaciones que las distinguen. Corresponde, pues, al término «ente» un concepto formal por el que concebimos lo que el término mismo significa. Advuértase ya que se trata no sólo de un concepto uno, sino también simple y primero, en el cual se resuelven todos los demás y en al que no entra ninguna composición ni determinación¹⁶. A Suárez le resulta -fácil ya determinar cómo se obtiene. Contrariamente a lo que sucede con los conceptos particulares que separan lo que en la realidad no se distingue, el concepto de ente une cosas diversas abstrayendo sus semejanzas. Separando lo que en una misma cosa está unido obtenemos un concepto particular; unificando lo que está diversificado en varias cosas obtenemos el concepto general de ente. «Como nuestra mente, prescindiendo lo que no está distinto en la realidad de la cosa, distingue realmente dentro de sí misma sus conceptos formales, así también, recíprocamente, al confundir y reunir lo que está distinto en la realidad de la cosa, en la medida en que hay semejanza en ello, une también su concepto, formando así un concepto que es uno según la realidad y según la razón formal; y de este modo es como se conciben los entes, bajo este concepto formal de ente, pues la mente toma todas aquellas cosas solamente en cuanto se asemejan por razón del ser, y de esta suerte forma una sola imagen que representa en una única representación formal lo que es; esta imagen es el concepto formal mismo»¹⁷.

¿Corresponde a este concepto formal un concepto objetivo del ente dotado también de unidad? Suárez debe contestar resueltamente que sí. «Al concepto formal del ente corresponde un concepto objetivo uno, adecuado e inmediato, que no expresa ni la sustancia, ni el accidente, ni Dios, ni la criatura, sino todas estas cosas unitariamente, a saber, en cuanto son en cierto modo semejantes entre sí y convienen en ser»¹⁷. Pocas líneas más abajo prueba esta aserción razonando así: «Es necesario que el concepto formal del ente tenga un objeto adecuado; pero este objeto no es un agregado de las varias naturalezas de entes; luego es necesario que aquel concepto sea uno por cierta conveniencia o semejanza de los entes entre sí»¹⁸.

Y más adelante ofrece una prueba *a priori*. «Puesto que todos los entes se asemejan y convienen en el ser, pueden ser concebidos bajo ese aspecto y

is Hñe eti&m conceptus entis non solum unus, sed etiam simplicissimus dici solet, ita ut ad eum fiat ufcinia resolutio caeterorum, per alios enim conceptus concipimus tale vel tale ens; per bulli autem praescindimus omnem compositionem et determinationem, unde hic conceptus dkl etiam solet ex se esse primus qui ab homine formatur. (*Ibid.*)

w *Id.*, n. 11.

constituir de esta manera un concepto objetivo uno, es decir, el concepto de ente. Todos los entes reales tienen verdaderamente alguna semejanza y conveniencia en razón del ser; luego pueden concebirse y representarse bajo esa razón precisa en que convienen; luego pueden constituir bajo esa razón un concepto objetivo uno; luego es éste el concepto objetivo del ente»¹⁹. Suárez nos sitúa de nuevo, por ruta algo distinta de la de Escoto, y muy diferente de la de Cayetano, ante el ente en cuanto ente sobre el que debe ser instituido un estudio especial al nivel de la metafísica.

3- Solución sistemática. 1. Hemos examinado tres momentos capitales en la mostración del ente en cuanto ente, objeto del metafísico. No fueron, sin embargo, Escoto, Cayetano y Suárez quienes descubrieron el ente y constituyeron la metafísica. El descubrimiento del ente había seguido caminos diferentes en épocas más antiguas. Ya Tomás de Aquino nos lo había descrito así: «Los filósofos antiguos fueron descubriendo la verdad poco a poco y por atisbos. Los de los más remotos tiempos, como de más primitiva rudeza, no sospecharon hubiese otros seres fuera de los cuerpos sensibles... Elevándose otros después algo más, distinguieron ya racionalmente entre la forma sustancial y la materia... Unos y otros, por consiguiente, consideraron el ser bajo un aspecto particular, ya sea en cuanto es *este ente* o en cuanto es *tal ente*... Otros se elevaron aún más hasta considerar el ser en cuanto ser, y éstos investigaron la causa de las cosas no sólo en cuanto son esto o aquello, sino bajo la razón absoluta de ser»²⁰.

2. Un tratamiento sistemático del tema que nos ocupa debiera situarnos ante el ente en cuanto ente y analizar su peculiar intelección. Ya muy atrás dejamos consignado que el ente en cuanto ente se obtiene mediante el tercer grado de abstracción formal. Tal vez constituyese entonces esta expresión un grave enigma que ahora corresponde descifrar mostrando los jalones necesarios para su exacta comprensión.

La primera aprehensión intelectual es la del ente concretado en la quiddidad sensible, *ens concretum quidditati sensibili*, incorporado en las diversas¹⁸ naturalezas presentes en el área barrida por los sentidos, y no aislado aún de la esencia específica por abstracción de ninguna clase. Es indudable que este

¹⁸ *Disp. met.*, II, s. 2, n. 8.

is *Ibid.*

w *Id.*, n. 14. Véase a continuación de ese texto las aclaraciones UMC hace Suárez del antecedente y de la triple consecuencia.

a» I. q 44. a. 2.

n *In De ente et essentia*, q. I.

primer conocido no basta a la metafísica ni puede constituir el objeto de ninguna ciencia. El *ens concretum quidditati sensibili* es un ente infra-científico. La concreción y la singularidad no pertenecen al dominio de la ciencia. La ciencia comienza cuando el *ens concretum* es despojado, *merced* a la abstracción, de la realidad *sensible*.

Existen dos clases de abstracción bautizadas por Cayetano con los nombres de abstracción *total* y abstracción *formal*. Oigamos al insigne metafísico: «De la misma manera que existe una doble composición, a saber, de la forma con la materia y del todo con sus partes, así también la abstracción intelectual es doble: una por la cual lo formal se abstrae de lo material y otra por la cual todo universal es abstraído de las partes subjetivas; por la primera, la cantidad es abstraída de la materia sensible; en virtud de la segunda, el «animal» es abstraído del buey y del león. Llamo a la primera abstracción *formal*, y a la segunda, abstracción *total*»²¹. Advertimos que un nuevo peligro amenaza, por este lado, a la metafísica: el de suponer que su objeto propio es el *ens abstractum abstractione totali*. La abstracción total es común a todas las ciencias y, por lo mismo, el ente mediante ella obtenido no puede ser especificativo de la metafísica. El ente objeto de la metafísica será un *ens abstractum abstractione formalu*

Pero en la abstracción formal distinguimos tres grados, cada uno de los cuales nos proporciona un *ens abstractum* específicamente distinto de los otros. Los dos primeros grados de abstracción formal se mueven aún en el dominio del ente particular. El tercero trasciende todo ente particular y nos proporciona el *ens commune* objeto propio de la metafísica.

Estamos en presencia del primer dato del pensamiento metafísico. La abstracción formal entrega a la inteligencia no géneros que a medida que se amplían en extensión disminuyen en comprensión, sino una perfección intensiva cada vez más plena. En la cumbre de la abstracción formal el metafísico tiene ante sí un tesoro inagotable de perfección —el ente en cuanto ente—, y puede disponerse a explicitar el repertorio casi infinito de sus valores inteligibles. El ente en cuanto ente no implica imperfección, pero tampoco la excluye. De aquí que podamos pasar de la idea de ente al concepto de Dios y a la idea de ente *limitado*. No implicando el ente imperfección, excluir de su concepto toda limitación es poner el ser infinito, absolutamente perfecto, acabado, poseyendo por plena identificación el acto terminal; el ente en cuanto ente nos ha llevado al *Acto puro*. Por otra parte, el ente *puede* ser limitado, no por obra de un no-ser absoluto sin eficacia en la acción, sino merced a un no-ser relativo, a una potencia, a una posibilidad real ejercida en el ser. «Así, mientras el ser ilimitado es la simplicidad

misma siendo todo lo que es por identidad consigo mismo, el ser limitado implica necesariamente una dualidad de principios. Hay con él ser y no-ser que es, acto de ser y potencia de ser, existencia y esencia realmente distintas. Entonces se plantea el problema del acabamiento del ser; el sujeto que no posee el acto de ser por identidad no tiene realidad sino en virtud de su participación en la existencia; pero el don de la existencia deja subsistir en la esencia creada una reserva de potencialidad»¹⁹.

Esto es sólo una muestra de la fecundidad de que puede aprovecharse el metafísico en el tercer grado de abstracción formal, en la cumbre de la inteligibilidad, cuando tiene por término de su acto al ente como tal. Pero hay que guardarse de no confundir este ente con el ser término de una abstracción total espontánea y precientífica que nos entrega algo así como un género abstracto y sin vida, como una totalidad omnicomprensiva de todos los seres como de partes subjetivas, y con un comportamiento semejante al del todo universal «hombre» con respecto a «Sócrates» y «Platón», o al todo «animal» con respecto a «hombre» de donde se abstrae.

Hemos visto en otro lugar el desastre intelectual que significó para la metafísica el hecho de haber sido implantada por el nominalismo en el área de lo singular y bajo el imperativo de la intuición concreta. Pero el metafísico no se verá libre de este desastre con la mera superación del dominio de lo concreto y singular; es preciso que sobrepase también la esfera del *ens abstractum abstractione totali*, para aprehender el genuino *ens commune* como término de la abstracción formal en el último grado de inteligibilidad, únicamente de esta manera se salva el genuino carácter *existencial* del objeto de la metafísica.

3. Tal vez no esté fuera de lugar detenemos un momento para mostrar la validez y el alcance de nuestra última afirmación. En nuestro tiempo se usa y abusa del término *existencial* aplicado a la filosofía en general y a la metafísica en particular. Hasta hemos tenido ocasión de examinar las pretensiones del *existencialismo* en orden a la constitución de una nueva metafísica. Y como los filósofos no suelen conformarse con defender sus propios propósitos y realizar sus intenciones, sino que se complacen, con demasiada frecuencia, en atacar los sistemas del pasado con la disimulada pretensión de destruirlos, he aquí que se ha lanzado sobre todas las realizaciones históricas de la metafísica el anatema de *esencialistas*. Una acusación tan general que no establece distinciones ni se detiene a

19 STMON, Y., *Introduction a l'Ontologie du connaître*, Desclée de Brouwer, París, 1934, página 80.

examinar diferencias corre el riesgo de ir a parar a un extremo diametralmente opuesto. La historia nos muestra que las reacciones doctrinales, como las sociales o políticas, nunca son ponderadas. Y esta constante histórica ha sido cumplida también en este caso. La filosofía actual no se ha conformado con ser *existencial*; se ha convertido en *existencialista*, cuando no se ha encerrado en un *existentivismo*, por definición ametafísico. Mas no incurramos aquí en el defecto que denunciamos y mostremos ya el valor *existencial* de la metafísica que discurre por la vía de la abstracción formal.

Existencia y abstracción formal no se oponen ni se contradicen. Entre el ser ejerciendo la existencia y el ser término de la abstracción formal no se da ese especial comportamiento mantenido por el individuo concreto con respecto a su universal genérico. La abstracción *formal* no *desexistencializa* aquello de que se abstrae. En esto justamente radica su diferencia capital con la abstracción *total*, como perfectamente vio Santo Tomás y subrayaron Cayetano y Juan de Santo Tomás. El Doctor Angélico se expresa así: «La abstracción intelectual es doble: según una, se abstrae lo universal de lo particular como «animal» de «hombre»; según la otra, la forma se abstrae de la materia» como cuando la forma del «círculo» es abstraída por el intelecto de toda materia sensible. Estas abstracciones se diferencian entre sí en que en la primera no permanece en el intelecto aquello de lo que se hace abstracción. Removida, en efecto, del hombre la diferencia «racional», no permanece en el intelecto el «hombre», sino sólo el «animal». Mas, en la abstracción que se basa en la forma y en la materia, ambas permanecen en el intelecto. Así, abstrayendo la forma del «círculo» de la materia «metal» permanece aún en nuestro intelecto no solamente la idea de «círculo», sino también la de «metal»²⁰. Esta diferencia capital entre las dos abstracciones señaladas por Santo Tomás ha sido explanada magníficamente por Cayetano²¹. Juan de Santo Tomás dice sensiblemente lo mismo: «en la abstracción total no permanece aquello de lo que se hace abstracción; pues, dejado de un lado el «racional», desaparece el «hombre»; pero en la formal, ambas notas pueden permanecer; porque abstraída, por ejemplo, de la madera la forma del «círculo», aquélla permanece»²².

Pero aún interesa señalar otras diferencias no menos importantes entre ambas clases de abstracción, para luego mostrar lo que acontece con la

* I. q. 40, a.J.

²¹ Cfr. *In Dt Otíe et essentia*, q. 1.

²² *Cursus The&gicus*, Disp. V, a. 1. n. 13.

abstracción formal del ser. Obsérvese que lo abstraído por abstracción total cuanto más universal y abstracto, es más imperfecto y potencial. En efecto, a medida que un todo se va haciendo más universal, aumentando la distancia de los individuos concretos por sucesivas abstracciones y generalizaciones, va también adquiriendo mayor contracción y determinabilidad y, en consecuencia, es más indiferente para ser esto o aquello, está más en potencia. Recíprocamente, cuando un todo va disminuyendo su distancia del individuo por sucesivas determinaciones y contracciones, perdiendo universalidad, se encuentra en menos cosas, es menos comunicable y realizable. Por el contrario, lo abstraído por abstracción formal que separa la forma de la materia, j_0 actual de lo potencial, cuanto más abstracto, más se aleja de las condiciones de materialidad y potencialidad y, en consecuencia, es más perfecto. El proceso de la abstracción formal es enteramente opuesto al de la abstracción total, de suerte que mientras ésta va apartándose de lo concreto existente en una generalización extensiva, cada nuevo grado de aquélla representa una mayor penetración intensiva en lo real. Por eso dice Cayetano que por la abstracción formal se origina en aquello que se abstrae la actualidad, la distinción y la inteligibilidad, mientras que por la total, nace la potencialidad, la confusión y la menor inteligibilidad²³. Como consecuencia de esto, y habida cuenta de la real situación de la inteligencia humana que impone determinadas condiciones a su ejercicio, se explica otra diferencia según la cual, mientras en la abstracción formal cuanto más abstracto es el objeto, más *cognoscible* de suyo, aunque más *difícil de conocer* para nosotros, en la abstracción total, cuanto el objeto es más abstracto, tanto más *fácilmente conocido* por nosotros, aunque menos *cognoscible* de suyo.

Y con esto llegamos a una última diferencia ya en parte registrada más atrás y de la cual obtendremos una importante consecuencia. Nos referimos a la cuarta de las señaladas por Cayetano, y según la cual, mientras por los diversos grados de abstracción formal se diversifican las ciencias especulativas, la abstracción total es común a todas las ciencias²⁴. Esto determina un especial comportamiento de las diferentes ciencias especulativas en sus relaciones mutuas y sus recíprocas ordenaciones. Adviértase, sobre todo, que la metafísica no podrá referirse a las ciencias situadas en grados inferiores, como el todo universal se refiere a las partes subjetivas; antes bien, mantendrá con ellas esa especial comparación de lo formal con lo material. Como la forma determina a la materia, la metafísica rige a todas las ciencias inferiores. No se pasa de la metafísica, ciencia general, a las ciencias particulares por sucesivas reducciones

23 cfr. *loe. cit.*

24 Cfr. *loe. cit.*

de la universalidad de su objeto, como no se asciende de éstas a aquélla por una simple generalización extensiva. Todo el saber acumulado por las ciencias particulares puede formar (y de hecho forma) parte del *contenido material* de la metafísica, sin que ninguna de ellas pueda llegar jamás a constituirse *parte* de la metafísica. La física, la psicología y la matemática no podrán llegar a definirse, sin la previa desnaturalización de su propia esencia, como la metafísica de los cuerpos, del espíritu y del ente ideal. Más todavía, no existen subordinadas a la metafísica *general* varias metafísicas *especiales*, como bajo la influencia del nominalismo estableciera Wolff y aceptaran, sin examen, varios escolásticos modernos. Se ha olvidado lo que insistentemente venimos repitiendo: que el *ente en cuanto ente* no es un producto genérico de la abstracción total, comprensiva de los diversos seres —cuerpos, almas, Dios— que se comportarían como las especies dentro del género, sino término último de la abstracción formal. Es verdad que la metafísica se extiende a *todos* los entes, y que por lo mismo puede tener por objeto material *entes* singulares (aunque, claro está, con la condición de ser estudiados *sub communi ratione entis*), pero ello no da origen a ninguna metafísica *especial*. El estudio metafísico de un determinado ente no es un tratado de *metafísica especial*, sino un *tratado especial* de metafísica. Sólo en este sentido pueden legitimarse las *ontologías regionales* de que tanto se habla en nuestro tiempo.

Teniendo en cuenta todo esto, veamos lo que acontece al ente como término de la abstracción formal. Prescindimos del análisis de los dos primeros grados para pasar a la abstracción metafísica que nos coloca ante el *ente en cuanto ente*. La abstracción tiene una faceta negativa y otra positiva. Se abstrae *de* algo *algo*. Hay en la abstracción algo que se *quita* y algo que se *tomo*. En la abstracción metafísica se abstrae de toda materia, individual, sensible e inteligible *el ente* en cuanto ente. No es el despojamiento de la materia lo que importa, sino el encuentro, la *extracción*, la *captura* del ente. El lado negativo, el despojamiento, la mera búsqueda, es únicamente la condición para llegar al encuentro de lo que existe condicionado por las notas individuales, las cualidades sensibles y la cantidad, pero que una vez captado nos muestra su no dependencia de la materia *secundum esse*. Por eso ha podido decir Santo Tomás que la metafísica trata de aquellas cosas *quae non dependent a materia secundum esse: quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et ángelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas et actus, unum et multa, et huiusmodi*. Diríase que la abstracción metafísica es una búsqueda, en el mundo de las realidades sensibles patentes a la experiencia ordinaria, que, por la vía del renunciamiento de la materia individual, sensible e inteligible, se convierte en el encuentro del

universo del ente en cuanto ente, esa realidad capaz de existir en los sujetos inmatereales como en las cosas materiales y hasta en la causa trascendente de todos los seres. Es éste un punto de tan capital importancia en orden a la amplitud del contenido de la metafísica, que volveremos sobre él dentro de un momento.

Cabría pensar ahora que el lado negativo de la abstracción formal, aquel que verifica el despojamiento, es el encargado de dar cumplida cuenta de la *existencia*, mientras que la faceta positiva se toparía con la esencia desnuda, despojada ya de su investidura existencial. No. No es la existencia de los seres corporales lo que depende de la materia, sino sólo su singularización. Hay que cuidar de no confundir existencia y singularidad. El metafísico puede abstraer de la singularidad, pero no de la existencia. Podría afirmarse que allí donde hay abstracción de la existencia desaparece la metafísica realista en su más genuino sentido para dar paso a tipos de metafísica montados sobre el conceptualismo y el nominalismo o para ceder su puesto a la lógica.

Juan de Santo Tomás vio con gran penetración lo que aún se encontraba escondido en la doctrina tomista de la abstracción formal del ser. «Santo Tomás toma el ser abstraído por abstracción formal; lo que subsiste en tal abstracción formal debe tener toda la perfección en el género del ser y no puede separarse en tal ser lo que es de la existencia de lo que es de la esencia; pues, aunque en el ser se consideren estas dos cosas, sin embargo, la forma esencial o el ser de la esencia no puede perfecta y simplemente abstraer con abstracción formal, pero sí el ser de la existencia»²³. La esencia abstraída por el metafísico sigue implicando de alguna manera la existencia. El *ser común*, término de la abstracción formal de tercer grado llevada sobre las cosas sensibles, no es una pura esencia desnuda en el mundo impalpable de lo meramente posible, sin arraigo en lo real *existente* (actual).

de donde adquiere su fundamento noético, y en lo *necesario*, fundamento último de toda posibilidad metafísica. Es, según la fórmula consagrada, *essentia cui competit esse*. Esta referencia a la existencia va necesariamente ligada a toda esencia obtenida mediante el tercer grado de abstracción formal.

Lo que acabamos de expresar no es otra cosa que el registro de una situación de hecho tal como acontece noéticamente. Si quisiéramos buscar una explicación fundamental ontológica del hecho consignado iríamos a parar a la máxima *formalidad* de la existencia. En efecto, el *existir* se comporta en el ente como lo máximamente formal. La existencia no es algo extrínseco al ente, sino algo muy íntimo, su propia plenitud. Aunque en sí misma la esencia responda al plano de la inteligibilidad pura en directa relación ne-

²³ *Cursus Theologicus*, Disp. V, a. 1, n. 14.

cesaria a una Inteligencia absoluta, en el orden total no se acaba en sí misma, sino en la existencia con respecto a la cual es potencia. De aquí que el ser de la esencia no puede ser abstraído perfectamente con abstracción formal. No pudiendo ver en Dios las esencias, como pretende Malebranche, ni con anterioridad a las realidades por una intuición noemática, según piensa Descartes bajo el signo del platonismo, se nos antojan insuficientes las construcciones de la metafísica racionalista. También la intuición eidética con la abstención fenomenológica, la colocación de la existencia entre paréntesis tal como nos propone Husserl, se nos revela, desde este ángulo metafísico, radicalmente imposible para la inteligencia humana. Insistimos con Santo Tomás que el *esse est formale respectu omnium quae in re sunt* y hasta que es *maxime formale*. En consecuencia, el ente considerado por el metafísico no puede abstraer de la existencia si de verdad se constituye la metafísica sobre el tercer grado de abstracción formal.

Concluamos ya este punto. El objeto de la metafísica no es el ser desrealizado, pura potencialidad próxima a la nada, como acontecería en el ser que el lógico colocaría en la cúspide del Arbol de Porfirio, sino el ser real cuyo último acto es la existencia. En el término de la más pura abstracción formal encontramos el ser como esencia a la que compete existir. Abstraer de la existencia —si ello fuera posible— sería, en caso de que quedara un residuo metafísico, emprender la ruta del «esencialismo». Prescindir de la esencia es olvidar que la existencia no es «un contenido», que no existe sino en cuanto recibida en un algo (prescindimos ahora de Dios) y abrir la vía del «existencialismo». No nos queda tampoco el derecho de hablar de meras existencias desnudas arrojadas en el mundo con el encargo de conquistar una esencia mediante su libertad creadora. Esencialismo y existencialismo son dos extorsiones metafísicas montadas sobre una deficiente teoría noética. La genuina metafísica habrá de ser, a la vez, «esencial» y «existencial», porque su objeto formal propio es el *ens cui competit esse*.

4. La captación del ente en cuanto ente es faena primordialísima de la inteligencia. Los sentidos la apoyan y la fe la ilumina. Se dice que el hombre es un ser abierto a las cosas. La afirmación es válida para el hombre itinerante. En este estado los sentidos son nuestras ventanas al mundo. En un orden absoluto la inteligencia es apertura, universalidad. Por su ejercicio el hombre puede hacerse *todas las cosas*, no simultánea, pero sí sucesivamente. Tres condiciones existenciales atenazan la vida de la inteligencia humana e imponen determinaciones rigurosas a su ejercicio: su inmersión en la materia (forma del cuerpo); no ser por esencia todo sino mera capacidad de hacerse todas las cosas por el

conocimiento siendo regido por ellas sin medirlas (su entender no es su esencia), y su potencialidad (la inteligencia está en potencia para conocer). Lo primero impone la necesidad de la *abstracción*. Lo segundo exige un determinante cognicional o, si se quiere, la multiplicidad de «species». Lo tercero implica la no unicidad del acto cognoscitivo. En realidad, los tres condicionados pueden considerarse esencialmente ligados a la primera condición, hecho ontológico de importancia capital para la noética. Su olvido o su inexacta interpretación ha producido a lo largo de la historia una proliferación de teorías del *conocimiento* que invalidan aquellas construcciones metafísicas que las toman por base.

Para no apartarnos de *nuestro* propósito, suponemos establecido que nuestro entendimiento conoce por triple operación, a saber, la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio que nos entregan, respectivamente, en el plano lógico, el concepto, el juicio y el razonamiento, cuyos *términos* son la palabra, la proposición y el silogismo. No tenemos por qué hacer cuestión aquí de los aspectos psicológico, lógico y gramatical del problema que nos ocupa. ¿Mediante cuál de estos actos es captado el ente en cuanto ente, *objeto de la metafísica*? *Limitado* ya el problema puede establecerse, sin más rodeos, que el ente en cuanto *ente es* obtenido en la cumbre de la abstracción formal por una aprehensión inmediata. El raciocinio metafísico supone juicios metafísicos que tampoco son originales, sino que presuponen aprehensiones metafísicas. Esto, empero, no puede significar que el conocimiento del ente metafísico sea *algo* acabado y *perfecto en la* aprehensión metafísica. Mucho menos que esta aprehensión sea autosuficiente. Las cosas no suelen acontecer con la simplicidad que las muestra el análisis. El conocimiento del ente metafísico se amplía en profundidad y en extensión por obra del juicio y el raciocinio. En esto la metafísica no tiene por qué constituir una excepción al comportamiento general del progreso del conocimiento científico. El juicio y el raciocinio perfeccionan sin cesar aquella aprehensión metafísica determinando un proceso que por *vía de profundización* va mostrando nuevos estadios y haciendo nuevas exploraciones en el universo *del* ente en cuanto ente. Así, por la ventana de los sentidos abierta a las cosas, el entendimiento humano trasciende pronto el mundo sensible aprehendiendo el ente metafísico, juzgando de lo inteligible y discurriendo por *vía* racional hasta llegar a la absoluta trascendencia.

No *concluye con esto la complejidad de* los elementos que intervienen en la intelección del ente en cuanto ente. Aún se *ha de* advertir que la aprehensión metafísica procede de una doble «luz»: objetiva (del mismo *objeto formal*) y subjetiva (hábito metafísico). Sin estas dos «luces», la

que representa el mismo grado de, inteligibilidad del ente en cuanto ente y la que constituye el hábito o la virtud intelectual del metafísico, no tendría lugar aquella aprehensión original ni ningún conocimiento derivado de ella por vía de perfeccionamiento.

La luz objetiva, como exponente más alto de inteligibilidad del ser en el orden natural, es el medio de conocimiento iluminado por la abstracción de toda materia, que despoja al objeto de sus condiciones individuantes y de toda referencia a sus propiedades sensibles e imaginativas para definir sus conceptos y resolver sus juicios, por arriba de todo lo experimentable por el sentido y lo observable por la imaginación, en el mismo ente en cuanto ente, en el ámbito de lo puramente inmaterial e inteligible. De esta manera es la realidad misma del ser objeto de la metafísica la que acude ante el entendimiento, mostrándole su mensaje de inteligibilidad.

Correspondiendo a esta luz objetiva existe también, en el orden efectivo del conocimiento metafísico, una luz subjetiva que hace a la inteligencia más apta, más proporcionada para recibir el mensaje del ente en cuanto ente, atendiendo la llamada del objeto y entrando en su perfecta posesión. Esta perfección subjetiva que en cierto sentido rige el dinamismo de la inteligencia en su función natural más elevada, es el hábito metafísico, la virtud intelectual adquirida en la misma primera aprehensión metafísica. No hay contradicción en afirmar que la aprehensión del ente en cuanto ente procede (en parte) del hábito metafísico, y que es la primera aprehensión metafísica la que engendra el hábito. No se trata en ningún caso de prioridad temporal. En el tiempo, el hábito no es anterior ni posterior a la aprehensión. El hábito *efectúa* con el intelecto y bajo la exigencia de la luz objetiva, la aprehensión del ente en cuanto ente y, naturalmente, la precederá en el orden de la causa eficiente. Mas la aprehensión del ente en cuanto ente *especifica* el hábito metafísico y, naturalmente, gozará de prioridad en el orden de la causa formal especificativa²⁶. Esta virtud intelectual del metafísico, como todo hábito, se arraiga y perfecciona con la repetición de actos, perfección que, a su vez, habrá de repercutir en cada nuevo acto de conocimiento metafísico.

Hay implícitas en lo que llevamos dicho algunas normas de técnica pedagógica de gran utilidad para la formación del futuro metafísico. Habida cuenta de la extremada dificultad de la aprehensión del ente en cuanto ente, hasta el punto de exigir un hábito especial que, a su vez, no se engendra sino en aquella aprehensión, precisará adquirir, quien quiera saltar al plano metafísico del saber, determinadas *disposiciones* que le faciliten el

» Vid. MAQUART, F. X., *Elementa Philosophiae*, t. II, pág. 422.

acercamiento y hasta la entrada al mundo de lo inmaterial. El ente objeto de la metafísica se encuentra ante todas las inteligencias humanas y, sin embargo, no es por todas ellas captado. Ocurre así porque no toda inteligencia está *preparada* para verificar la aprehensión. Es verdad que las disposiciones a que nos referimos no pueden por sí mismas *efectuar* la aprehensión del ente en cuanto ente ni *engendrar* el hábito metafísico, pero sí pueden *preparar* el entendimiento haciéndolo más apto, más proporcionado para que, bajo el resplandor de la doble luz analizada más atrás, entre en la plena posesión del objeto de la metafísica. Dicho de otra manera: no cabe una preparación del metafísico por vía de causalidad eficiente ni de causalidad formal especificativa, pero sí es posible una técnica preparatoria por vía de causalidad material dispositiva.

En la doctrina de la *angustia* preconizada por el existencialismo puede verse una técnica de este género. Piensan, en efecto, varios cultivadores del existencialismo que únicamente en la previa vivencia de la angustia puede sernos revelado el ente. Para Heidegger es claro que la angustia, sentimiento indefinido de nuestra situación original, constituye la vía de acceso para la comprensión de la estructura última e indiferenciada del *Dasein*. Lo grave es que esta técnica, lejos de preparar la inteligencia para la aprehensión metafísica del ente, la indisponde al apartarla a regiones en que el ente metafísico no se muestra dispuesto a desvelarse, a dejarse quitar el velo que lo concretiza y lo reduce a un tipo de realidad inframetafísica. La captación del ente en cuanto ente no es competencia del sentimiento, la voluntad o el «corazón», sino tarea exclusiva de la inteligencia en su función más purificada y ajena a influencias extrañas.

La técnica preparatoria debe tener por objetivo dotar al espíritu de la máxima pureza intelectual haciéndole rebosar en plenitud de vida interior, libre de pasiones que nublen su mirada y de preocupaciones que impidan su dedicación a la tarea a que es llamado. Sólo con el traje de pureza intelectual y vitalidad de espíritu se puede entrar a participar en el festín de la verdadera sabiduría metafísica. Porque únicamente así puede la inteligencia ser herida, en el orden natural, por la luz objetiva del ser en su más alto grado de inmaterialidad y responder eficazmente a la llamada adquiriendo el hábito metafísico al entrar en posesión del nuevo objeto.

Para acercarse a la metafísica se precisa la máxima vigilancia para no apartar a la inteligencia de sus propias ordenaciones. La inteligencia no está determinada por naturaleza más que a la aprehensión de su objeto propio, pero es partiendo de él y entrando en el camino científico .de Ja abstracción formal y trascendiendo de lo sensible (físico) y de lo dado en la construcción

imaginativa (matemático) como puede alcanzar la metafísica. La dedicación a estos estudios, que, naturalmente, preceden a la metafísica, con la realización de observaciones y experiencias concretas produce en la inteligencia un grado de desenvolvimiento educativo que la hacen especialmente apta para empresas más elevadas. El ejemplo revivido de los grandes metafísicos, la lectura de las obras cumbres de la disciplina y, sobre todo, la guía segura del profesor, son otros tantos medios de gran utilidad para la preparación de la inteligencia. Pero, habida cuenta que la metafísica resulta de la actividad del entendimiento especificado por el ente en su más alto grado de inmaterialidad, el metafísico, llegado el momento de la aprehensión, se verá obligado a no ocuparse con ningún otro objeto extrametafísico.

Todavía más. Hemos dicho que la aprehensión metafísica es un acto de la inteligencia mediante el cual captamos el ente en cuanto ente. Por otra parte sabemos que el acto se especifica por el objeto y no al contrario. En consecuencia, el *objeto* de la aprehensión es *anterior* por naturaleza al ejercicio del *acto aprehensivo*. (El idealismo como doctrina noética, invierte este orden natural y cae en un error que bien puede decirse radical, ya que sobre él fundamenta toda su construcción metafísica.) De aquí nace una clamorosa exigencia para el metafísico (y para el hombre de ciencia en general) que puede llamarse *exigencia de objetividad*. La inteligencia ha de someterse humildemente a la realidad plegándose a las exigencias del objeto. Un método de investigación que no esté adaptado a la estructura noética de su objeto se revelará pronto radicalmente inservible. Al escribir la palabra humildad, lo hacemos con la esperanza de no escandalizar a nadie. A ella se opone el vicio capital de la soberbia, capital entre los capitales, porque es pecado de la inteligencia que desdeña el servicio que debe al ente, que la mide sin ser por ella medido. Necesitamos preparar la inteligencia hasta suprimir la soberbia de su imposición y hacerla capaz de recibir el mensaje del ente en una espera atenta que pronto se convertirá en respuesta adecuada a su propia actividad.

5. Ahora bien, de la multiplicidad de mensajes que los diversos entes puedan enviar a la inteligencia itinerante por vía natural, únicamente serán captados aquellos que, previo el ejercicio de los sentidos, provengan del objeto formal propio de nuestro entendimiento o vengán encaminados por su mediación. En el primer caso, el objeto es conocido inmediatamente y en sí de una manera directa. Cuando el mensaje sea recibido únicamente mediante el objeto formal propio de nuestro entendimiento habremos de conformarnos con un conocimiento indirecto y analógico. El conocimiento analógico no es, empero, una ficción, sino un verdadero y real

conocimiento. Llevado el ejercicio de la abstracción formal de tercer grado sobre su objeto propio obtiene la inteligencia humana el *ens in communi*. El concepto objetivo de *ens in communi*, aunque obtenido, por obra de la abstracción, de las cosas sensibles realiza la plena trascendentalidad extendiéndose, más allá de los diez predicamentos, a todos los entes, conteniéndolos bajo su comprensión implícitamente en acto.

Tal vez sea menester poner bajo mayor claridad esta última aserción. No eludamos el lado más difícil del problema —la comprensión en el concepto de *ens in communi* del concepto de ente divino—, pero hagamos antes algunas importantes distinciones. Una cosa es el *origen* psicológico de un concepto y otra muy distinta su *naturaleza* lógica. También difiere en su comportamiento respecto a sus inferiores el concepto *genérico* del concepto *trascendental*. Finalmente, distíngase cuidadosamente el *modus significandi* de la *res significata*. Atendiendo al origen, es claro que el concepto de *ens in communi* es obtenido por abstracción formal de tercer grado llevada sobre la *res sensibilis visibilis*, según se ha dicho repetidas veces. Mas, por su *naturaleza* significa *essentia cui competit esse*. En este sentido afirmamos que este concepto contiene bajo su comprensión a todos los entes y que, en consecuencia, posee un área de aplicabilidad extensiva también a todos los seres. El concepto de *ens in communi* es simultáneamente *finito e infinito*: *finito quoad suum modum significandi*, pero *infinito quoad id quod significat*, pues significando *essentia cui competit esse*, no tiene en su naturaleza límite alguno, y conviene al concepto *de Dios*. Un concepto infinito no puede estar contenido en un concepto finito al modo como la *especie* se contiene en el *género*. Dios no puede contenerse en ningún concepto genérico, porque ni Dios es «especie» ni el *ens in communi* es «género». Pero el *ens in communi* es trascendental y contiene el concepto de ente divino *quoad id quod significat*, no, empero, *quoad modum significandi*. Por donde vuelve a ponerse de relieve que nuestro conocimiento de Dios será real, *objetivo*, aunque *analógico*. El metafísico como tal no dispone de otra manera para dar satisfacción natural a esa irreductible necesidad de trascendencia que le caracteriza. También aquí es la humildad el primer peldaño para subir a la Verdad.

NATURALEZA DEL ENTE TRASCENDENTAL

PROEMIO

1. Resuelta ya la cuestión existencial, procede abordar la cuestión esencial del ente metafísico. Mucho se ha dicho a lo largo de la historia de la filosofía sobre la naturaleza del ente metafísico. El examen de aquellas opiniones que han logrado mayor predicamento pueden sernos de gran utilidad. No se resuelve, empero, con la sola apelación a la historia la cuestión que nos ocupa. Por eso resultará necesario tratar la cuestión de la naturaleza del ente metafísico de una manera sistemática.

2. Podemos, pues, dividir el capítulo en los artículos siguientes:
 1. ° Las concepciones del ente en la filosofía griega.
 2. ° Las concepciones escolásticas del ente.
 3. ° Las concepciones del ente en la filosofía moderna.
 4. ° La naturaleza del ente metafísico.

ARTÍCULO I.—LAS CONCEPCIONES DEL ENTE EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

1. **El descubrimiento del ente.** 1. El problema primeramente tratado por la filosofía griega es el de la realidad del mundo exterior. A él se trenza, en general, toda la especulación presocrática. No nos interesa aquí el examen detenido de las soluciones aportadas. Redujeron la realidad unos pensadores al agua, otros al aire, otros al fuego, otros al número. Pero llegó un pensador que, no conformándose con respuestas fragmentarias, hizo la importante afirmación de que aquello de que todas las cosas constan es el ente. Con el descubrimiento del ente elevó Parménides la especulación científica al nivel de la ontología. Sólo por ello merece nuestra atención al hacer la historia de las concepciones del ente.

2. He aquí la descripción del ente ofrecida por Parménides:

El ente es «lo que es». Y «lo que es» se explícita en la primera parte del poema filosófico de Parménides por una serie de atributos que conviene enunciar y analizar. «Lo que es» es *presencialidad* idéntica, *continuidad* homogénea, *finitud* absoluta, *inmovilidad* estricta.

Siempre presente en identidad consigo mismo «lo que es» no tiene pasado ni futuro. No se puede *decir* de él que «fue» ni que «será». Menos aún, que «no fue» ni que «no será». No puede no haber sido ni puede dejar de ser. Sin principio ni fin, sin origen ni meta, «lo que es» es ingenerable e incorruptible. En consecuencia, es eterno: no está *siendo* sucesivamente en despliegue temporal. «Lo que es», simplemente *es*, en un puro presente, idéntico a sí mismo.

En todas partes igualmente «lleno», sin que en un sitio sea más «fuerte» ni en otro más «débil», «lo que es» debe ser continuo y homogéneo. Por tanto, deberá ser indivisible. En «lo que es» ninguna fuerza puede introducir lo que no es. En consecuencia, «lo que es» habrá de ser uno, único.

Terminado por todas partes, con límites bien definidos, «lo que es» debe ser finito, acabado, «completo en *todo sentido*, como la masa de una esfera bien redonda, igualmente pesada a partir del centro en todas las direcciones».

Finalmente, la inmovilidad de «lo que es». Es la consecuencia última de haber excluido del dominio de lo que es todo comienzo y todo término, toda discontinuidad y heterogeneidad, toda divisibilidad e inacabamiento, todo pasado y todo futuro. «Lo que es» no puede moverse a lo que no es ni a lo que es. Implantado en un perpetuo presente simultáneo, «lo que es» no tiene historia y es esencialmente ajeno a toda mutación.

Se dirá: ¿y el mundo de la experiencia sensible con sus incesantes cambios, sus nacimientos y muertes, sus generaciones y corrupciones? Parménides es **lógico** y tiene preparada la respuesta. Se trata de convenciones de los mortales. Nada de eso pertenece al orden del ser en la vía de la verdad y debe ser remitido al orden de la apariencia en la vía de la opinión.

2. La **concepción** platónica del ente. 1. En la historia de las concepciones del ente ocupa Platón un lugar muy destacado. Hay en el divino Platón conciencia clara del problema ontológico y dotes intelectuales para tratarlo con profundidad. Indaga derechamente el $\sigma\tau\omega\xi\sigma\nu$. Para no perdernos en los abundantes análisis y las discusiones excesivas a que se entrega el filósofo ateniense y para poner orden en un asunto tan complejo formulamos las siguientes preguntas, a las

que intentaremos contestar separadamente y con la brevedad que la materia admita. ¿Qué se pregunta Platón cuando interroga por el $\sigma\tau\omega\zeta\sigma\nu$, y qué significa la interrogación misma? ¿Qué es el $\sigma\tau\omega\zeta\sigma\nu$ y qué propiedades tiene? ¿Cuál es, dónde se encuentra y a qué tipo de realidad pertenece? ¿Cómo se le conoce? Significado, esencia, localización y conocimiento del $\sigma\tau\omega\zeta\sigma\nu$: he ahí la cuádruple cuestión que vamos a tratar en seguimiento de Platón.

2. La expresión platónica $\sigma\tau\omega\zeta\sigma\nu$ fue traducida por los latinos con la fórmula *vere ens*, verdaderamente ente. Para que esta traducción fuese enteramente perfecta sería preciso que la verdad y el ente coincidiesen sin residuo. Aun así, se perdería la reduplicación y, con ello, la fuerza y la pasión de la pregunta. Por eso, aun a riesgo de forzar algo el castellano, diríamos que Platón interroga por lo *entitativamente ente*. Una reduplicidad análoga en el plano de la cosa (res), tolerada ya por nuestro idioma, sería ésta: lo *realmente real*. Platón no quiere sustitutos ni imprecisiones, y pregunta por el ente verdadera, auténtica y realmente tal.

3. Vamos, pues, con la esencia y las propiedades del $\sigma\tau\omega\zeta\sigma\nu$. Si preguntamos a Platón por lo entitativo del ente, nos contestará con esta fórmula invariable: «lo uno mismo en cuanto uno mismo». Lo característico de la entidad del ente auténtico, lo que expresa su esencia propia, es la identidad consigo mismo. Los atributos con que Platón pensará el ente se desplegarán, pues, en el abanico de los aspectos de la identidad. Tres de ellos deben ser expresamente recogidos aquí.

En primer lugar, el ente, por idéntico, debe ser incompatible con toda forma de alteridad. Hacerse «otro», es decir, perder la identidad dejando de ser uno mismo significa caer en el dominio del no ser. Hasta tal punto es esto así, que pueden ser formuladas estas dos ecuaciones paralelas: lo que es él mismo, es; lo que llega a ser «otro», no es.

En segundo término, el ente debe ser uno con unidad de simplicidad. Uno y ente deben coincidir sin residuo. La unidad es la medida del ente, la expresión de la identidad consigo mismo. Donde la unidad no subsista se relaja la identidad y queda comprometida la entidad. Tal sería el caso de la composición, de la estructura. Sobre ellas no puede resplandecer la unidad, pues donde la complejidad domina comienza el reino de la alteridad interna de los elementos con la amenaza de la identidad consigo mismo que todo ente tiene necesidad de realizar. El ente, pues, no puede ser complejo, estructurado, compuesto. Deberá ser uno y simple.

Finalmente, por idénticas razones, el ente debe estar sustraído a toda

mutación. El cambio introduciría la alteridad, atentaría contra la unidad y haría perder al ente la identidad consigo mismo. El verdadero ente es, pues, inmutable, permanente, estable. Esta estabilidad en la unidad de simplicidad por encima de toda alteración y alteridad expresa, sin residuo alguno, la identidad consigo mismo, verdadero constitutivo formal del $\sigma\tau\omega\zeta\sigma\nu$ en la concepción platónica.

4. Si tal es el verdadero ente, ¿dónde se encontrará y a qué tipo de realidad se lo atribuiremos? Porque es de advertir que Platón se refiere a cuatro tipos de realidad perfectamente discernidos, según tuvimos ocasión de ver al estudiar el sentido de su metafísica: el ideal o de las Ideas, el eidético o inteligible, el idolátrico o sensible y el antropológico o moral. Ya expusimos en su lugar la concepción platónica de los mismos. Y pudimos comprobar cómo es precisamente el mundo del eidos ($\epsilon\iota\delta\omicron\zeta$) el que coincide con los atributos del $\sigma\tau\omega\zeta\sigma\nu$. ¿Cuál es el ente eterno que no nace y cuál el que nace siempre y jamás es? —se pregunta Platón—. Su contestación es clara: el ente eterno, ni nascente ni percedero, ingenerable e incorruptible se localiza en el *eidos* «divino, inmortal, inteligible, forma simple, insoluble y que posee siempre del mismo modo su identidad consigo mismo» *K*

5. Resta sólo exponer cómo alcanzamos cognoscitivamente el ente. Localizado el ente en los dominios de la verdadera realidad, sólo por el verdadero conocimiento podrá sernos alcanzado. Y el verdadero conocimiento es el conocimiento filosófico o inteligencia ($\tau\omicron\upsilon\theta$) que deja tras de sí el razonamiento o razón ($\tau\omicron\iota\alpha$), la creencia ($\upsilon\tau\omicron\zeta\iota\theta$) y la imaginación o conjetura ($\epsilon\tau\kappa\alpha\omicron\iota\chi\zeta$). Sabido es, en efecto, que para Platón el conocimiento se estructura en dos géneros y cuatro grados. Sobre las cosas nascentes y percederas tenemos opinión ($\upsilon\tau\omicron\zeta\iota\theta$) de lo que es podemos alcanzar ciencia ($\mu\omicron\zeta\rho\iota\theta$). En el ámbito de la opinión distingue Platón dos grados con su correspondiente doble objeto: la conjetura o imaginación que es el conocimiento de las imágenes y la creencia o fe, esto es, el conocimiento perceptivo de las cosas sensibles. En el área de la ciencia hay también dos grados: el razonamiento o razón que tiene por objeto los seres matemáticos y el conocimiento filosófico que, mediante la dialéctica, asciende a la contemplación de las esencias absolutas o realidades eidéticas. Mientras los amigos de opiniones ($\tau\iota\lambda\delta\omicron\epsilon\omicron\iota$) se entretienen con las realidades concretas y mudables, los filósofos buscan las auténticas

realidades permanentes. «Son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo, y no lo son los que andan errando por la multitud de cosas diferentes»^{27 28}. El ejercicio del conocimiento filosófico es propiamente *reminiscencia* (αναμνησις). Y esta rememoración se consigue con ocasión de la percepción y al conjuro de la dialéctica. Entendido el conocimiento filosófico como reminiscencia nos hace sospechar la existencia de otro conocimiento superior definitivamente perfecto, propio de los dioses y de las almas separadas. Este conocimiento perfecto verificado por pura intuición o contemplación del alma en su estado de preexistencia ha quedado oscurecido, caído en el olvido, al unirse el alma al cuerpo. La reminiscencia es precisamente el despertar de ese conocimiento por virtud de los procedimientos dialécticos empleados por el filósofo. Por reminiscencia, pues, alcanzamos el más perfecto conocimiento que podemos tener del verdadero ente mientras el alma permanece en este mundo.

3. El ente y 1» sustancia en Aristóteles. 1. Hemos visto a Platón plantear el problema ontológico preguntando por el $\sigma\tau\omega\zeta\sigma\nu$. Aristóteles modifica la pregunta, pero se dirige a la misma meta. Interroga el Estagirita por el ente en cuanto ente ($\tau\omicron$). Es el objeto de la filosofía primera. Hace esta ciencia una consideración general del ente en común. Pero este ente en común tiene poco que ver con

el ente de Parménides, uno, idéntico, continuo, finito e inmóvil. Tampoco se parece al verdadero ente de Platón, investido de los caracteres del *eidōs* y realizado en el cosmos inteligible. El ente en común no es una realidad sustante y sustantiva que incluya en su seno todos los entes particulares. Tampoco es una realidad trascendente y eidética de la que participan los entes del mundo sensible. Aristóteles lo concibe más bien a modo de concepto universalísimo, elaborado por el entendimiento llevando a su más alto grado la abstracción precisiva de todas las diferencias que diversifican a los entes existentes en la realidad hasta desnudarlos de toda particularidad. Considera así el entendimiento la única propiedad que aparece en todos los entes, y que es la nota común y analógica de ser. Diríase que Aristóteles tuvo el vivo sentimiento de que la realidad se encuentra particularizada en un repertorio indefinido de entes concretos. Existen muchos entes diferentes entre sí. Pero cada uno de ellos, en su particularidad y concreción, es una

²⁷*Fedón*, 80b.

²⁸*República*, 4Mb.

realidad. El hecho de la pluralidad de los entes explica la posibilidad de la pluralidad de las ciencias. Se multiplican, en efecto, las ciencias en conformidad con las clases de entes y los modos de ser considerados por el entendimiento. Y si los entes particulares son reales, real será también el conjunto de los mismos. Mas el repertorio de todos los entes no tiene por qué ser un ente. Por eso, no hay una ciencia *del ente*, pero puede haber una ciencia *de todos los entes*. Si prescindimos de todas sus diferencias y consideramos aquello en lo que fundamentalmente se asemejan, la pura formalidad de que son, haremos filosofía primera, ciencia de todos los entes en cuanto son entes, o más resumidamente, ciencia del ente en cuanto ente.²⁹

2. Con ello ha ganado Aristóteles dos cosas: la filosofía primera y el concepto universalísimo de ente. Es esto último lo que aquí nos interesa. Expliquemos en primer lugar cómo se obtiene y qué significa. Aristóteles se sitúa inicialmente en el universo de la experiencia sensible. De ella toma su punto de partida nuestro conocimiento. Y en ella también están alojados los primeros objetos del conocimiento intelectual. Entre la experiencia sensible, que versa sobre lo particular, y el conocimiento intelectual, cuyo objeto es lo universal, se dan diversos grados. En los Analíticos posteriores y en el libro I de la Metafísica se cuentan los siguientes: sensación, memoria, experiencia, concepto universal, arte y ciencia. La elevación de las impresiones sensibles al grado de universalidad requerido por la ciencia se verifica merced al proceso que Aristóteles llama inducción (*επαγωγή*)» En el libro III Sobre el alma nos habla de un procedimiento de iluminación (*φωτισμοξ*) verificado por el entendimiento agente sobre las imágenes de la fantasía. En uno y otro caso es la abstracción (*αφαίρεσιξ*) la que nos entrega el concepto universal, representativo de la esencia de la cosa particular. De este modo precisamente formamos el concepto universalísimo de ente. Sobre la variedad de los entes particulares que constituyen el universo de nuestra experiencia —diversos, mudables y materiales—, la abstracción inductiva e iluminadora inmaterializa y reduce la mutabilidad a lo inmutable y la pluralidad a la unidad. Prescinde de lo que los diversifica y considera lo que tienen de común para alcanzar el concepto universalísimo de ente. El cual es aplicable a todos y a cada uno precisamente *en cuarto ente*. Y lo será de una manera analógica. «El ente se dice de muchas maneras, aunque siempre por relación a un término único y a una misma naturaleza. No es simple homo-

sino que así como todo lo que es sano se refiere a la salud, una cosa porque la conserva, otra porque la produce, otra porque es señal de ella, otra, finalmente, porque es capaz de recibirla..., así también el ente se toma en muchas acepciones, pero en cada una de ellas la determinación se hace por relación a un principio único»³⁰.

3. Este principio o término único por relación al cual se dice ente es la sustancia (ουσια)- Como en el caso de la salud hay también un sentido original y originario del ente. No deriva, en efecto, de ninguna significación anterior y toda otra denominación deriva de ésta. Este sentido original y originario del ente corresponde a la sustancia primera (πρωτε ουσια), es decir, al ente real, concreto» individual. El ente es para Aristóteles la realidad subsistente. La entidad se identifica primordialmente con la subsistencia. «Aquello que antes que nade es ente, y no un determinado ente, sino un ente sin más, absolutamente, eso será la sustancia»³¹.

Para seguir precisando la concepción aristotélica del ente, tenemos que preguntarnos ahora qué se entiende por sustancia. «Sustancia, en su sentido verdadero, primero y riguroso, es lo que no es predicable de un sujeto ni está presente él; por ejemplo, un hombre o un caballo particulares»³². Hay en este texto una doble negación o apartamiento de lo que la sustancia es y una indicación o señalamiento de ella. La sustancia no es un concepto predicable ni un Incidente; ni se predica de un sujeto ni está en él; deberá ser el sujeto mismo. eóte hombre que se llama Sócrates. La sustancia primera, el ente propiamente dicho, no es algo *de* otro ni algo *en otro*; *es* el objeto último de toda predicación y el fundamento de todos los accidentes. Con ello se ha colocado Aristóteles a gran distancia de Platón y de Parménides. Atribuía Platón el ente al *eidos* y localizaba aquí la verdadera realidad, de la cual eran simple participación decaída y lejana imitación las realidades singulares del mundo sensible; pone Aristóteles la verdadera realidad en las sustancias primeras en los entes particulares de nuestra experiencia, haciendo del *eidos* un concito universal predicable del ente y, por tanto, una realidad disminuida que avanza hacia la pura logicidad. Y había Parménides borrado el universo de la experiencia, plural, diferencial, discontinuo v mudable por incompatible c0& el ente uno e idéntico, continuo e inmutable en la posesión de la verdadera realidad; salva Aristóteles los acaeceres y eventos accidentales, los procesos

30 *Met.* IV, 2, 1*1 a, 34.

♦ *Met.* VII, 1, #28 a, 29.

³² *Categorías*, V* 2 a, 11.

reales, expresivos también de la entidad porque realmente *están en* ella vinculados a la sustancia.

4. Aristóteles tiene que preguntarse qué es aquello que la sustancia hace que sea lo que es. Nos ayudará en esta indagación advertir que el Estagirita distribuye las sustancias ontológicas en tres órdenes diferentes. Hay, en primer lugar, un orbe de sustancias terrestres mudables que han sido generadas y son corruptibles. Una primera clase de ellas la constituyen los innumerables cuerpos mixtos con los cuatro elementos (agua, aire, fuego y tierra) en proporciones diferentes y constituidos esencialmente de dos principios que se llaman materia (ἄλη) y forma (μορφή). Una segunda clase de sustancias terrestres la forman el repertorio de los vivientes distribuidos en tres reinos: vegetales, animales y hombres, primariamente diferenciados por la forma vegetativa, sensitiva y racional que, respectivamente, les caracteriza. Por encima de ellas se sitúa el orbe de las sustancias celestes, sensibles también, pero sólo accidentalmente móviles, ya que sustancialmente son inmutables y, por tanto, eternas, ingenerables e incorruptibles, aunque afectadas por la composición esencial de materia y forma. Más arriba aún queda la sustancia supraceleste, simple e inmóvil que es preciso caracterizar como *acto puro* y que responde al nombre de Dios.

Existen, pues, muchas sustancias o sujetos individuales. ¿Qué es, pues, lo que constituye la sustancia del sujeto individual? Una lectura profunda de lo que hemos dicho exponiendo el catálogo aristotélico de las sustancias sería suficiente para contestar ese interrogante. En efecto, si hay una sustancia suprema que es *acto puro*, la sustancia como sustancia deberá ser un *acto*. Y si hay sustancias con dos principios constitutivos que se llaman materia y forma, la sustancialidad deberá ser adscrita al principio que otorgue la actualidad. Es claro que la forma expresa el acto sustancial. Por tanto, aquello que constituye la ουσία es precisamente la *forma*. Pero como este libro tiene intenciones didácticas no podemos dispensarnos una explicación más pormenorizada.

Queremos averiguar el ser de la sustancia, lo que en definitiva la caracteriza, lo que es. El signo manifestativo del ser es la operación. Llevemos, pues, nuestra atención sobre las operaciones de las sustancias de nuestra experiencia. No basta la advertencia de que la sustancia realiza operaciones, produce mutaciones y cambios. Es la fuente de numerosas actividades y energías. Como tal, se llama naturaleza. Aristóteles mismo llama naturaleza a la sustancia considerada como principio del cambio. Este principio precisamente es lo que ahora nos interesa caracterizar. Parece claro que el principio en virtud del cual la sustancia despliega energías sea él mismo una energía (ενεργεια) como la fuente de actividades es actividad o acto. Conclúyase, pues, que la sustancia es

acto. De otra manera: el acto es lo que es la sustancia, es decir, el ente. La entidad se expresaba más atrás como subsistencia y la subsistencia se expresa ahora como actualidad.³³ acto es una forma. Pero Aristóteles prefiere el procedimiento de la inducción y no nos dispensa el esfuerzo de la previa «eliminación» de la materia. Es cierto que la sustancia sensible tiene materia y no se la encuentra sin ella. La materia es, pues, sustancia. Pero no puede ser la sustancia misma. Y la razón es sencilla. No encontramos jamás a la materia sola; siempre nos topamos con la materia determinada cuantitativa y cualitativamente, espacializada y temporalizada. En una palabra, informada. Todas esas determinaciones le vienen a la materia sustancial de y por la forma. La materia de suyo es pura potencia que sólo la forma actualiza. De aquí que el principio último de la actualidad de la sustancia sea la forma. «Si se pregunta «qué es esta cosa», responderáse por la definición de su esencia, es decir, de su forma. Sin duda, la definición de la esencia de un ser material debe tener en cuenta su materia: así la definición del hombre determínale primero como animal, y en consecuencia como un cuerpo viviente; pero este cuerpo, a su vez, no es determinadamente el cuerpo de un hombre sino en virtud del alma racional que es su forma; y por eso, la esencia o forma de cada ser es la última raíz de su sustancialidad»³⁴.

Los análisis a que se entrega Aristóteles son mucho más laboriosos. Explica el ente desde cuatro puntos de vista, desde cuatro causas o principios. Son estos principios la sustancia y la forma, la materia, la causa del movimiento, y el fin. Inserta la sustancia en la forma y a la forma reduce los otros tres principios. Podemos, pues, dispensarnos de seguirle en este análisis y concluir resumiendo.

En la concepción aristotélica del ente el primer paso consiste en la afirmación de las sustancias concretas individuales como expresivas de la entidad. El ente se inscribe en el ámbito de la sustancialidad, o si se quiere de la subsistencia. Un segundo momento del análisis nos hace detenemos en el acto como expresivo de la sustancialidad. Ser ente es ahora ser en acto o ser un acto. La etapa última lleva la actualidad al ámbito más restringido de la forma. Y el ente queda en definitiva identificado con la esencia.

33 Un paso más y concluimos. ¿En qué consiste el acto expresivo de la sustancia, la actualidad en que se concreta el ente? Hemos dicho que hay sustancias compuestas de materia y forma. También las hay simples —al menos una—, separadas de la materia. Esto bastaría para deducir que el

³⁴ GILSON, É., *El ser y la esencia*, pág. 53.

ARTÍCULO II.—LAS CONCEPCIONES ESCOLÁSTICAS DEL ENTE

1. La idea tomista del ente. 1. Sobre la concepción aristotélica del ente montó Santo Tomás su propia concepción. Para resolver el problema del ente edificó Aristóteles la ontología de la sustancia. En este edificio aristotélico construyó Santo Tomás un piso nuevo. Si se prefiere invertir la metáfora, dígase que el Aquinate proporcionó a la ontología de la sustancia un nuevo fundamento. Sólo a fuerza de fidelidad en el discipulado se puede producir la superación en el magisterio. Considerado como metafísica hay que distinguir en Santo Tomás el comentador de Aristóteles y el maestro original. La fidelidad al pensamiento de Aristóteles en el comentario tomista puede declararse proverbial. El problema que nos ocupa bastará para confirmarlo. En la cuestión del ente se mueve el Estagirita, como se ha dicho, en el plano de la sustancia. Como comentador, Santo Tomás no parece que ni siquiera pretenda salir de él. El ente propiamente dicho hay que localizarlo en el ámbito de la sustancia. Es verdad que el ente se dice de muchas maneras, pero no es menos cierto que se dice siempre en relación a una misma significación fundamental, que es la sustancia. Llamamos a unas cosas «ente» porque son sustancias, a otras porque son propiedades de una sustancia, a otras porque originan o destruyen alguna sustancia. Si, pues, hay una ciencia del ente en cuanto ente, será fundamentalmente una ciencia de la sustancia. Y se ocupará también de sus propiedades, de sus principios y de sus causas. En el análisis de la sustancia se encontró Aristóteles con un último residuo que la constituía como tal. Era la esencia o forma. Para cada ente la forma era, pues, la raíz última de su sustancialidad. Santo Tomás no discrepa de esto lo más mínimo. Toda sustancia es lo que es en virtud de su forma. Y la forma es acto, el acto último —dígase si se quiere, primero— en el orden de la sustancialidad. «La forma es, pues, principio de ser, y aun, si parece mejor, causa del ser en su propio orden, que es el de la causalidad formal. Causalidad muy real por lo demás, cuya intervención es necesaria para que la existencia de los seres sea posible. En este sentido, la forma es verdaderamente *causa essendi*, pero sólo en este sentido. Sin la forma, no hay sustancia; sin la sustancia, nada hay que pueda existir, y, por consiguiente, no hay existencia posible. Con otras palabras, la forma causa el ser porque es causa constitutiva de la sustancia, única capaz de existir. O también para repetir la comparación que tan frecuentemente emplea Santo Tomás, la forma es *causa essendi* para la sustancia, como lo diáfano es *causa lucendi* para el aire. Al informar al aire, la cualidad de «diafanidad» hace de él un sujeto apto para recibir la luz; del mismo modo, al constituir la sustancia, la forma produce el sujeto receptor de

la existencia. Si bien tomada de una física hoy pasada, esta comparación conserva todo su valor ilustrativo para quien quiera comprender este capital aspecto de la ontología tomista. El papel propio de la forma es constituir una sustancia susceptible del acto de existir»⁷.

2. Con esto llegamos a un punto en el que Santo Tomás trasciende el aristotelismo sin abandonarlo. Más allá del plano aristotélico del acto sustancial nos descubrirá el plano del acto existencial con el que nos ofrecerá un avance considerable en la concepción del ente. No hay por qué rectificar a Aristóteles. Si la forma constituye la sustancia haciéndola susceptible de existir, si *per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse*⁸, una doble consecuencia queda patente: la razón que asiste al Estagirita al hacer de la forma el acto último en el orden de la sustancialidad y convirtiendo la sustancia en *id quod est*, y la necesidad de abrirse al conocimiento de un nuevo acto —el *esse*— que ponga a la sustancia misma en la existencia. A la estructura sustancial de materia y forma registrada por Aristóteles será necesario agregar la estructura entitativa de *forma et esse* que Santo Tomás va a revelar.

Comencemos nosotros por reproducir la apretada síntesis con que Santo Tomás describió el triple modo de comportarse la forma o esencia con respecto al *esse* en las diversas sustancias. *Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis*. En Dios la esencia es su mismo ser; *essentia est ipsum esse suum*; de ahí la opinión de algunos filósofos para quienes Dios no tiene quiddidad o esencia porque su esencia no se distingue de su ser. De lo cual se sigue que Dios no pertenece a ninguna categoría, porque todo lo que pertenece a un género tiene la esencia fuera de su ser, ya que la quiddidad o naturaleza del género y de la especie es la misma en todo lo que se incluye en ellos y, en cambio, el ser es diverso en lo diverso... De un segundo modo se encuentra la esencia en las sustancias creadas intelectuales en las cuales la esencia es distinta de su ser a pesar de que sean inmateriales. De donde su ser no es independiente, sino recibido y, por tanto, limitado y finito según la capacidad de la naturaleza receptora, aunque su naturaleza o quiddidad es independiente y no recibida en ninguna materia. Por eso se dice en el *Liber de causis* que las inteligencias son infinitas hacia abajo y finitas hacia arriba. Son, en efecto, finitas en su ser que lo reciben de arriba, mas no se limitan hacia abajo, ya que sus formas no se limitan a la capacidad de ninguna materia que las reciba... Y porque en estas sustancias la quiddidad no es lo mismo que su ser,

7 GILSON, É., *El ser y la esencia*, pág. 94.
36 *11 Contra Gentes*, c. 55.

son incluíbles en una categoría... De un tercer modo se encuentra la esencia en las sustancias compuestas de materia y forma, en las cuales también el ser es recibido y finito porque lo tienen de otro y, además, su naturaleza o quiddidad es recibida en una materia determinada. Por tanto, son limitadas hacia arriba y hacia abajo⁹.

A la estructura aristotélica de materia y forma agrega Santo Tomás en las sustancias corpóreas la estructura de sustancia y *esse*. Hay, pues, en ellas, tres elementos: materia, forma y *esse*. Si nos dejáramos llevar por la imaginación diríamos que la forma ocupa el lugar central. De cara a la materia, da el ser; mas de cara a la existencia, lo recibe. De ahí también la fórmula tan repetida por Santo Tomás: *esse consequitur ad formam*. Por eso, en todo compuesto de materia y forma, *dicitur forma esse principium essendi, guia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subiecto tum lucis*¹⁰. En tales sustancias la forma no es *ipsum quod est* ni tampoco *ipsum esse*. «Lo que es» es la sustancia completa, y el *esse* es aquello por lo que la sustancia se llama *ente*. En las sustancias intelectuales sólo hay dos elementos: la *forma* subsistente y el *esse*. Por tanto, una sola estructura, la composición de sustancia y *esse*, es decir, de forma y *esse*, o, si se quiere, de *quod est* y *esse*. En Dios desaparece toda estructura, ya que es *ipsurri esse per se subsistens*.³⁷

La estructura de sustancia y *esse* descrita por Santo Tomás es, por de pronto, distinta de la estructura aristotélica de materia y forma: *nec est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu*¹¹. Aquella se circunscribe al ámbito de la sustancia corpórea y en su seno se realiza. Ésta se extiende a todo el dominio del ente predicamental y en su intimidad se cumple. La estructura de materia y forma explica la esencia de la sustancia corpórea; la de sustancia y *esse* da cuenta de su entidad. Diríase que Aristóteles contrajo el ente en la οόο(a), mientras que Santo Tomás tiene que traducir la ουσία por *essentia* y para concebir al ente tiene que ponerla en relación con su propio acto, que es el *esse*.

3. Se considerará muy trabajoso el camino que nos condujo a estas conclusiones. Todo era necesario para clarificar la nueva concepción del ente y poner de relieve la originalidad de Tomás de Aquino en tan importante cuestión. Comenzamos este párrafo diciendo, aristotélicamente, que las cosas se llamaban entes en función de la sustancia, y debemos concluir, con Santo Tomás, que hasta la sustancia misma se denomina ente por el *esse*. *Hoc vero*

³⁷ *De ente et essentia*, c. 5. w //
Contra Gentes, c. 54.

nomen ens imponitur ab actu essendi. Todas las cosas se llaman «entes» por el *esse*: ya porque son el mismo ser, ya porque tienen ser, ya porque expresan algún orden al ser. Y como el nombre «cosa» expresa la esencia del ente, resulta que la voz «ente» significa la cosa que tiene *esse*, *res habens esse*¹² o *res cui competit huiusmodi esse*¹³, es decir, *essentia cui competit esse*.

Para poner en castellano la fórmula tomista expresiva del contenido o naturaleza del ente es preciso traducir la palabra «esse», tantas veces repetida en latín. Más atrás la hemos traducido por «ser». Posiblemente estaba entonces bien esta reserva. Pero aquí sería imperdonable afectación negarse a emplear la palabra española «existencia». Simple transcripción de la latina «existentia», término que, por su carácter abstracto, expresa más deficientemente que «esse» el ser actual, cargó, en nuestro idioma, con el significado de ambas. Dígase, pues, que para Santo Tomás, el ente es *la esencia a la que pertenece la existencia*. En la idea tomista del ente hay una dualidad de esencia y existencia, una relación o proporción de la esencia al *esse*. Y tenía el Aquinate clara conciencia de que esta noción de una esencia en orden al existir, por convenir al ente en cuanto ente, se extiende a todos los entes reales. Vale, en efecto, para Dios, cuya esencia expresa orden de *identidad* a la existencia y, por eso, se concebirá como *ipsum esse subsistens*; vale para toda criatura —espiritual o corpórea— cuya esencia expresa orden real a su existencia, y, por tanto, se concebirá como *esse inherens in potentia essendi*; vale, finalmente, para la sustancia y el accidente cuyas esencias expresan orden al existir en sí o en otro.

38 39

2. La noción escotista del *ente común*. 1. Hemos visto a Duns Escoto mostrándonos que poseemos una noción del ente común, objeto de la metafísica. Se nos ofreció entonces como un concepto absolutamente indeterminado y puramente determinable. Avanzamos ahora para determinar la naturaleza del ente metafísico según la concepción escotista.

Una advertencia para *empezar*. Mientras Santo Tomás, al referirse al ente, arranca de la concepción *aristotélica* profundizándola y haciéndola avanzar, el ente al que va a referirse Escoto es *más bien el de Avicena*, y es natural que en esa *línea* discurra. Y como en la concepción metafísica de Avicena se insertaron abundantes restos de platonismo, es también natural que haya en *Escoto*, a pesar de sus intenciones aristotélicas, una mayor proximidad a Platón. Preguntaba el divino Platón por el ÓVTGX; 5V, por lo

n *Ibid.*

»2 *In Perih.*, lect. 5.

39 *II Quodl.*, a. 3.

entitativo del ente. Pregunta el Venerable Escoto por el ente en cuanto es sólo ente, por lo que hace que el ente sea ente y nada más. Según ha puesto de relieve É. Gilson⁴⁰, algo así como la pregunta aviceniana llevada sobre la «esencia» en sí misma, sin las determinaciones de universalidad en el entendimiento o de singularidad en las cosas. La esencia entonces es sólo esencia: *Ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum*. Pareciera que, en efecto, la fórmula «ente en cuanto ente» expresa en Escoto el estado metafísico del ente, del que se puede decir lo que Avicena decía de la *equinitas*: *ipsum ens non est aliquid nisi ens tantum*.

2. ¿Qué el» pues, el ente puro o lo puramente ente? Para contestar a esta pregunta recorreremos dos líneas de indagación. Por la primera clarificaremos la noción del ente puro hasta encontrar su significado característico, y mediante la segunda la localizaremos en el territorio de la entidad.

A. Marc, en seguimiento de varios escotistas modernos, como S. Belmond y F. Raymond» a los que puede agregarse Deodato de Basly, sostiene que el ente puro significa únicamente el *existente*, es decir, el sujeto indeterminado de la existencia, excluida toda esencia, o lo que es igual, la no-nada (*non-nihil*). «Quien abstrae de las diferencias individuales las esencias específicas, es capaz de abstraer el ser de las diferencias genéricas y específicas. Quien desindividualiza y desencama las ideas, puede, según palabra bárbara pero expresiva» «desesenciar» el ser y «desconcretizarlo» (S. Belmond). No es sino en el dominio de lo abstracto, de lo lógico, donde esta concepción tiene toda su importancia; pero el orden lógico existe: toma ella allí todo su sentido, que el simplemente la exclusión del no ser, de no ser nada, sino alguna cosa. Sin preocuparse de lo que es una cosa, expresa solamente que es. «Estas palabras, *ser*, *existir*, son una afirmación y no una definición de la realidad» (& Belmond). «Se entiende por ente el sujeto de la existencia, el *existente*, concebido abstractamente sin ninguna determinación objetiva y representado en una noción clara sin complejidad posible» (F. Raymond)⁴¹. Otros autores, como Van de Woestyne, se niegan a clarificar el ente en función de la no-nada y nos invitan a concebirlo como lo real absolutamente indeterminado en lo cual, una vez separadas o abstraídas todas sus determinaciones, convienen todos los entes. El concepto de ente

⁴⁰ Jean Duns Scot, *Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, pàgs. 84 y sigs.

⁴¹ MARC, A., *Dialectique de Vaffirmation*, Bruselas-Paris, 1952, pàgs. 74 y sigs. En nota las referencias a los autores citados. Hay trad. esp. de S. Caballero, 2 vols. E. Gredos, Madrid, 1964.

así obtenido tiene un ser objetivo que es, en el orden lógico, sujeto de todos los predicados, y, en el orden ontológico, fundamento de la realidad.

Discrepan menos de lo que parece estos intérpretes del pensamiento escolástico sobre el ente. Olvidemos únicamente la referencia, tal vez abusiva, que han hecho los primeros a la existencia, y convengamos que el puro ente es real, absolutamente indeterminado y puramente determinable.

En esta línea debemos proseguir la indagación. Por absolutamente indeterminado, el puro ente es el primer inteligible. Es también el más común (*communissimum*). Por él y en él debemos conocer todo lo demás. Por razones análogas, el ente debe corresponder a la potencialidad absoluta en el orden del concepto. «Para que este puro determinable cese de ser tal, es necesario componerlo con puros determinantes, que sean inmediatamente acto como él mismo es inmediatamente potencia»⁴². Y es así como el puro ente tiene virtualidad para que, por él, conozcamos cualquier ente existente, sea finito o infinito, creado o increado. Trascendente a todos ellos goza, en sí mismo, de perfecta «neutralidad» ante cualquier ente real. «Agreguemos que lo que es «neutro» es el concepto, pues el ser realmente existente no lo es: *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 3, a 1, n. 11; t. I, pág. 598. El concepto común de ente es formalmente neutro a lo finito y a lo infinito, pero un ente real es necesariamente lo uno o lo otro»⁴³.

3. Si tal es el puro ente, ¿dónde localizarlo? Reaparece ahora la segunda línea de indagación, que tenía por objeto situar al ente común en el inmenso dominio de lo que es. Pacientemente, y con la competencia que le caracteriza, ha verificado Gilson esta tarea⁴⁴. He aquí su resumen:

La primera distinción del ente es ésta: ente fuera del alma y ente en el alma. El ente fuera del alma puede ser: acto o potencia, ser de esencia o ser de existencia. Todo ente fuera del alma puede también ser en el alma, a título de conocido. Si tales entes tienen en el alma un *esse diminutum*, es decir, si sólo existen en el pensamiento, son propiamente entes de razón⁴⁵. El pensamiento anuda los dos extremos de la entidad: el ente real y el ente de razón. ¿Situaremos, pues, en el pensamiento el ente metafísico? Una primera exclusión se impone. En sentido general, todo lo concebible por el pensamiento pertenece al ente pensado, hasta en el caso de que no pueda existir en la realidad. De esta manera hasta los géneros son entes, bien que

w GILSON, É., *Jean Duns Scot*, pág. 96.

43 GILSON, É., *op. cit.*, pág. 100. nota.

i# Cfr. *op. cit.*, págs. 105 y sigs.

1« Vid. *Op ox.*, I, d. 36, q. un., n. 9.

simples entes de razón, incapaces de existir actualmente fuera del alma. Lo único que no puede existir, ni siquiera en el alma, es lo contradictorio. Por ininteligible, es el no ser absoluto, la nada. Es claro que el ente no puede ser el no ser.

Con esta primera exclusión hemos ganado algo positivo: el ente es el tipo mismo de la posibilidad; por tanto, existe en el alma como algo que puede existir en la realidad. Tomemos esto como punto de partida para una nueva eliminatoria. El ente en el pensamiento tiene dos caras: mira por una al ente real fuera del alma; por la otra, al ente de razón en el alma. Dijimos, en efecto, que todo lo que hay fuera del pensamiento puede estar también en el pensamiento hasta adquirir la forma de ente de razón. Pero del ente de razón en cuanto tal se ocupa con todo derecho la lógica, ayudada por la gramática y la retórica, de la misma manera que sobre el ente real especula la metafísica con la física y la matemática. El ente metafísico no es, pues, tampoco un ente de razón del tipo estudiado por la lógica. «Para que Duns Escoto mismo haya concebido el *ens commune* como real y no como lógico, es necesario que haya admitido una comunidad diversa de la del orden lógico, o en otros términos, que lo común pueda, para él, ser al mismo tiempo real. Es por lo que ha lugar a distinguir, en su doctrina, entre la generalidad propiamente dicha del concepto (universalidad) y la comunidad real de esencia. Todo lo que es metafísicamente «común» es universalmente predicable, pero no todo lo universalmente predicable es metafísica y realmente común. Lo metafísicamente común es ciertamente un ente en la razón, como el universal lógico, pero no es un «ente de razón», pues la metafísica no lo considera bajo este aspecto, sino como un objeto real. Lo metafísicamente común es lo que hay de actualmente común en la realidad. Es una comunidad real captada por un acto del intelecto» *.

Una tercera exclusión y concluimos. La metafísica, tal como la concibe Escoto, es un conocimiento vocado a lo real pero abstracto. Y lo primero de que debe hacer abstracción es precisamente la existencia. La razón es clara. Lo real como existente sólo puede ser captado por intuición. Pero el hombre en su estado presente no dispone de otra intuición que la sensible. «Se sigue de esto que nuestro conocimiento abstracto versa tanto sobre lo que no existe como sobre lo que existe, hasta tal punto que, inclusive si su objeto existe, no nos lo representa como existente»^{46 47}. La existencia no pertenece al objeto en cuanto escible. La metafísica, pues, abstrae o prescinde la existencia y versa sobre la esencia o quiddidad. Conclúyase, pues, que el ente metafísico se localiza en el universo de la esencia.

» GILSON, É* of- cit- P^á&- 108-

47 GILSON, of- cit > P^á8- 109-

4. Sólo dos palabras más para enlazar con el principio de este epígrafe e interpretar la *esencia* como el ente que buscábamos. Por de pronto, según Escoto, no se conoce por experiencia sensible ni como el simple universal lógico cuya generalidad es producida por el intelecto. «Toda quiddidad metafísica resulta de una «abstracción última», es decir, *quidditatis absolutissime sumptae ab omni eo quod est quocumque modo extra rationem quidditatis*, *Op. Ox.*, I, d. 5, q. 1, n. 6^a. Hay que distinguir en ella su universalidad lógica de su comunidad metafísica. El intelecto produce la primera y descubre en las cosas la segunda. Es, pues, algo en sí misma, una naturaleza Indiferente a la singularidad que puede adquirir en las cosas y a la universalidad aue puede adoptar en el intelecto. «Considerada a título de ente, la «naturaleza» no es «un ente» existente a parte, como el singular, pero tampoco un simple «ente de razón», como el universal lógico; es, no un *esse* singular en el sentido pleno del término, sino una «entidad», una «realidad» o aun, y no habría necesidad de recordarlo, una «formalidad»... Así concebida, en la unidad de su indiferencia a toda determinación ulterior y como no siendo ni singular ni universal, la naturaleza es el objeto propio del intelecto. Por tanto, es también el objeto propio del metafísico, a igual distancia del físico que la considera en sus determinaciones concretas y del lógico que la considera como determinada a la universalidad»^{48 49}. Tal es el ente puro o lo puramente ente según la concepción de Escoto: la entidad de la naturaleza (*entitas naturae*); tiene un *verum esse intelligibile* en el alma y un *verum esse reale juera del alma*; es naturalmente anterior a la singularidad que le contracta y a la universalidad que le distiende; su comunidad metafísica permanece intacta bajo todas las determinaciones que puedan advenirle.

3. La concepción suarista del ente. 1. Según examinamos más atrás, el ente expresa un concepto objetivo. Ahora se dispone Suárez a describir o explicar en qué consiste su razón formal. Una nueva distinción, también corriente en tiempos de Suárez, se impone desde el primer momento. El ente es *ens* o *esse*, sustantivo o verbo, esencia o existencia. «Ente se toma a veces como participio del verbo ser, y así significa el acto de ser en tanto que ejecutado, y es lo mismo que existente en acto; pero otras se toma como un nombre que significa la esencia formal de la cosa que tiene o puede tener ser, y puede decirse que significa el ser mismo, no como ejecutado actualmente, sino en potencia o aptitudinalmente»⁵⁰. Le sucede lo mismo que a

48 GILSON, É., *op. dt.* oág. 110, nota.

49 *Ibid.* págs. 110 y 113

¹⁴ *Disp. met.*, II, s. 4, n. 3.

«viviente», que «como participio, significa el uso actual de la vida, pero en tanto que nombre significa tan sólo aquello que tiene una naturaleza que puede ser principio de operaciones vitales»⁵¹. Conviene advertir que esta doble significación no implica una equivocidad en la noción de ente. No se trata aquí de dos conceptos de ente que se expresaran en un sólo término. Hay un simple concepto de ente tomado en diversos grados de precisión. Son dos significaciones de la palabra: una que hace referencia a la imposición del nombre, y otra a aquello a lo que el nombre se impuso. «Primariamente, en efecto, parece que «ente» significó la cosa que tiene el ser real y actual, en tanto que participio del verbo ser; pero que después se ha trasladado aquel vocablo para significar precisamente aquello que tiene esencia real»^{52 53}. Y según esta traslación definitiva, «*ens* significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, no ciertamente excluyéndola o negándola, sino tan sólo abstrayéndola precisivamente»

2. Se ve, pues, que el ente en cuanto ente localízalo Suárez en el ámbito de la esencia real. Para terminar de precisar su concepto deberemos, pues, preguntar por ella. Que es precisamente lo que hace el Doctor eximio. «Sólo queda por exponer —dice— qué sea la esencia real, pues, coincidiendo la esencia y el ente no puede explicarse de modo suficiente en qué consiste el ente real si no se entiende en qué consiste la esencia real»⁵⁴. Los dos vocablos de la expresión «esencia real» deben ser puntualizados. Preguntémonos, pues, «primero, efl qué consiste la razón de esencia, y segundo, en qué consiste que sea real»⁵⁵ -

La pregunta ¿qué es la esencia? puede clarificarse de dos modos: en orden a los efectos o pasiones de la cosa o según nuestro modo de concebir y hablar. Desde el primer punto de vista, debe decirse que «la esencia de una cosa es aquello que es primero y radical, y principio íntimo de todas las acciones y propiedades que convienen a la cosa». De esta manera se la llama *natura*. «De un segundo modo decimos que la esencia de una cosa es lo que se explica por su definición», y en cuanto responda a la pregunta *quid sit res*, la esencia se llama *quidditas*. «Y finalmente se llama *essentia*, porque es aquello que primariamente es entendido en toda cosa por el acto de ser»⁵⁶.

Qué sea 1ª esencia *real* podemos también exponerlo de dos modos: por

» *Ibid.*

2« *Id.*, n. 9.

53 *ibid.*

54 Cfr. *Id.*, n. 6.

55 *Ibid.*

» *Ibid.*

negación o por afirmación. «Del primer modo decimos que la esencia real es aquello que fio envuelve repugnancia ninguna en sí mismo, ni es algo meramente confeccionado por el intelecto»⁵⁷. Es, pues, lo no contradictorio ni quimérico o ficticio. Del segundo modo puede explicarse, ya *a posteriori*, como el principio o raíz de todas las operaciones o propiedades, ya *a priori*, por la causa extrínseca, «y así decimos que la esencia real es lo que puede ser producido realmente por Dios y ser constituido en el ser de ente actual»^{58 59}. En una palabra, «es esencia real aquella que es apta para ser o existir realmente»¹³.

3. Tal es el planteamiento suareciano del problema del ente en cuanto ente y tales los modos como podemos clarificarlo. Suárez tiene conciencia de que una comprensión más exacta del asunto depende de varias cuestiones. «La primera es cuál sea la entidad de la esencia real cuando no existe en acto. Segunda, qué sea la existencia actual y para qué sea necesaria en las cosas. Tercera, cómo se distingue la existencia de la esencia.» Pero nos advierte que «como estas cuestiones son casi exclusivamente propias del ente real y requieren una prolija disputación, las diferiremos hasta la disputación 7, contentándonos por ahora con la precedente descripción del ente y de la esencia»^w. También nosotros nos conformamos con lo dicho, y, aplazando el tratamiento de las tres cuestiones registradas, haremos un resumen de la concepción suareciana del ente para proseguir de inmediato en otros autores su interesante historia.

La palabra «ente» se toma en dos acepciones: como participio y como sustantivo. El ente-verbo expresa lo real existente. El ente-nombre hace abstracción de la existencia actual sin excluirla ni negarla y expresa la esencia real. Estos dos sentidos no son subdivisiones de un concepto más universal, sino traducciones de una misma noción en diferentes grados de abstracción. El metafísico circunscribe su tarea a la consideración del *ens ut nomen*, cuyo contenido coincide con el de la esencia real, que se llama también naturaleza y quiddidad. Y la esencia real se concibe como lo que no siendo contradictorio ni fingido ni quimérico consiste únicamente en su aptitud para existir. El ente ha sido, de nuevo, plenamente esencializado.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Id.*, n. 7. **Cfr.** n. 5, donde había dicho ya que el ente es la esencia real, es decir, no fingida por el pensamiento y quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente.

1. La idea racionalista del ente. 1. La concepción suarista del ente dejó huellas imborrables en la historia de la filosofía moderna. Cuando Descartes entra en escena, cambiará notablemente los decorados, y las *Meditaciones* hablarán un lenguaje nuevo, pero la doctrina metafísica sobre el ente se conserva muy cercana a la del autor de las *Disputaciones*. Resulta chocante comprobar que la palabra *ens*, ente, desaparece casi por entero del vocabulario filosófico de Descartes. Otros términos, como *res*, *substantia*, *natura*, *essentia*, *ratio rei*, tienen mayor uso. Un cartesiano de la talla de Espinosa pudo escribir los *Principios de la filosofía de Descartes demostrados según el método geométrico* sin apenas mencionar el ente. Hay que esperar al *Apéndice que contiene los pensamientos metafísicos*, ofrecido como complemento de los *Principios*, y en el que aclara las dificultades que se encuentran en la metafísica, para que aparezca lo concerniente al ente y sus afecciones.

2. Interesa resumir aquí los dos primeros capítulos de los *Cogitata metaphysica*, por estar escritos desde una perspectiva cartesiana en el horizonte de la filosofía escolástica que dominaba todavía en la enseñanza. Comienza ⁶⁰ Espinosa con la definición del ente. Entiende por él: *todo lo que, en una percepción clara y distinta, encontramos que existe necesariamente o al menos que puede existir*. El problema del ente se encara desde la *cogitatio*. Es ente todo aquello que, desde el ámbito del pensamiento, se ofrece con existencia necesaria o posible. Siendo esto así, una quimera, un ser de ficción y un ser de razón no son entes. «De esta definición, o si se prefiere de esta descripción, se sigue que una quimera, un ser de ficción y un ser de razón no pueden contarse entre los entes.» Una quimera, porque, por envolver contradicción su misma naturaleza, no puede existir; un ser de ficción, porque excluye la percepción clara y distinta; un ser de razón, porque no es más que un modo de pensar que sirve para recordar, explicar e imaginar más fácilmente las cosas ya comprendidas. Entre los modos de pensar, característicos de la recordación o retención de las cosas, enumera Espinosa el género, la *especie*, etc.; como propios de la explicación, pone el *tiempo*, el *número* y la *medida*; finalmente, están al servicio de la imaginación, la *ceguera*, la *extremidad* o fin, las *tinieblas*, etc. Todos estos seres de razón carecen de objetos que existan necesariamente o puedan existir; en consecuencia, no son tampoco *ideas* de las

⁶⁰ *Ibid.*

cosas. Propiamente hablando no son entes, o más bien son no-entes que, por provenir de las ideas de las cosas bastante inmediatamente y poblar la mente, deben llamarse entes de razón. De lo cual se puede concluir cuán absurdo es dividir el ente en ser real y ser de razón, pues al hacerlo así se divide el ente en ser y no-ser, o en ser y modo de pensar. La única división legítima del ente es la que se desprende de la definición o descripción hecha más arriba: en ente que existe *necesariamente* por su propia naturaleza, esto es, aquel cuya esencia envuelve la existencia, y en ente cuya esencia no envuelve más que una existencia *posible*. El primero sólo puede entenderse como *sustancia*; el segundo está dividido en *sustancia y modo*. Tómese desde el primer momento buena nota de esta última palabra y no se confunda el modo con el accidente. El accidente no es real, sino simple aspecto del pensamiento; el modo, en cambio, puede decirse de las cosas mismas. Dejemos a Espinosa que lo explique: «el ente se divide en sustancia y modo, pero no en sustancia y accidente; pues el accidente no es más que un modo de pensar. Por ejemplo, cuando digo que un triángulo es movido, el movimiento no es un modo del triángulo, sólo lo es del cuerpo móvil; respecto del triángulo el movimiento es un accidente, pero respecto del cuerpo, el movimiento es un ser real o un modo; no se puede, en efecto, concebir este movimiento sin el cuerpo, pero sí sin el triángulo».

Otras dificultades de la metafísica general que Espinosa no se dispensa de aclarar hacen referencia a cuatro tipos de ser: el ser de la esencia, el ser de la existencia, el ser de la idea y el ser de la potencia. «En primer lugar, el ser de la esencia no es otra cosa que la manera como las cosas creadas están comprendidas en los atributos de Dios; el ser de la idea se dice en cuanto todas las cosas están contenidas objetivamente en la idea de Dios; el ser de la potencia se dice por relación al poder de Dios que le ha permitido, en la libertad absoluta de su voluntad, crear todo lo que no existía aún; finalmente, el ser de la existencia es la esencia misma de las cosas fuera de Dios y considerada en sí misma; este ser es atribuido a las cosas después de su creación por Dios.» Es claro que estos cuatro tipos de ser se distinguen en las cosas creadas, pero no en Dios. No concebimos que Dios haya estado en potencia en otro ser y su existencia y su entendimiento no se distinguen de su esencia.

Aplacemos esta cuestión de las distinciones o no distinciones entre idea, esencia y existencia y procuremos desentrañar la doctrina racionalista del ente que Espinosa deja expuesta sobre el modelo de la suya propia.

3. La definición del ente desde el ámbito de la idea clara y distinta refleja con toda fidelidad la concepción cartesiana. La inscripción del ente en el área

de la sustancia y la referencia de éste a la idea clara y distinta se impone desde el primer momento a los lectores de Descartes. ¿Qué debemos, pues, entender por sustancia? He aquí la contestación: por sustancia se entiende aquello que de tal manera existe que no necesita de ninguna otra cosa para existir, *per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*.

Definida así la sustancia, se ve obligado Descartes a declarar que, en rigor de términos, sólo conviene a Dios. Mas su significado puede ser ampliado hasta alojar en su seno a la sustancia corpórea y al yo o sustancia pensante creada, en cuanto son cosas que sólo necesitan de Dios para existir. Pero si esto es suficiente para que algo sea sustancia, no basta, empero, a nuestro conocimiento existencial que sólo se hace cargo de ella mediante el atributo que la expresa. Dígase, pues, que, para Descartes, es sustancia todo objeto cuya existencia nos es conocida por un atributo sin implicar dependencia alguna de otro ser que no sea Dios. Aunque cualquier atributo es suficiente para conocer la sustancia, hay uno, en cada una de ellas, que constituye su esencia, y del cual, como puras modalidades, dependen todos los demás. Así, la extensión constituye la naturaleza de la sustancia corpórea, y el pensamiento la de la sustancia pensante. De esta manera —concluirá Descartes— podemos tener tres nociones o ideas claras y distintas: una, de la sustancia creada que piensa (yo o el alma); otra, de la sustancia extensa (cuerpo o mundo), y una tercera, de la sustancia increada que piensa y es independiente, es decir, de Dios⁶¹.

La entidad ha quedado transferida a la sustancialidad. Demos ahora un paso más para, en seguimiento de Descartes, inscribir la sustancialidad en el ámbito de la esencia pura con la cual se identifica sin residuo alguno. El orden sintético exige comenzar por Dios, *substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse tum aliud omne, si quid aliud exstat, quodcumque exstat, est creatum*. La existencia de que no puede carecer, se identifica con la esencia. La existencia necesaria de Dios es la simple posición necesaria de la realidad inteligible de su esencia. Decir que Dios existe necesariamente equivale a afirmar que su esencia no puede no ser, que es increada, eterna. La identidad de la esencia y la existencia en Dios significa que su existencia es el ser mismo de su esencia fuera de mí.

Esto, empero, no es una característica de Dios, sino propiedad de todas las cosas. Así sucede con el yo. La existencia de mi yo se reduce a lo que me atestigua el *cogito*, es decir, a la actualidad de mi esencia. El pensar me asegura simultáneamente que soy, que existo y que soy lo que me

es Cfr., *Principia*, I, n. 51-54.

represento, una esencia pensante. Pienso, luego soy... cosa pensante. Igual acontece con las cosas fuera de mí. La existencia en sí de todas ellas se reduce al ser en sí, actual, de sus esencias. No hay, pues, un mundo de esencias distinto de las existencias. Sólo hay el orbe de las cosas existentes, es decir, de las esencias formales *extra cogitationem nostram*. «Dios ha creado fuera de sí las esencias que *son* las cosas existentes, y estas cosas existentes no son nada más que el ser creado de estas esencias. Por otra parte, Dios ha creado en mí las ideas de esas cosas, y estas ideas que llamo esencias, cuando veo en ellas la expresión auténtica de los seres fuera de mí, son entonces distinguidas de las existencias como las ideas son distintas de las cosas que representan. La naturaleza verdadera de las cosas existentes (las cuales no encierran en sí nada más que esta naturaleza) es lo que yo llamo su esencia. Así, la disociación entre la esencia y la existencia no tiene lugar más que en mi pensamiento y por mi pensamiento»⁶².

Desde el ámbito noemático del pensar, poblado de ideas, podemos disparar la actividad cognoscitiva hacia la realidad sustancial de las esencias tripartitamente localizadas: Dios, almas, cuerpos. Dios existe en virtud de su misma esencia, y nada anterior podemos reconocer. Las almas y los cuerpos existen siendo lo que son en virtud de la libre voluntad de Dios que los crea. Y como nada podemos reconocer anterior a la voluntad de Dios, ningún intermediario deberemos poner entre la infinita sustancia creadora y las finitas sustancias creadas. El mundo de los posibles reside en nuestro entendimiento» donde encuentra fundamento suficiente al considerar la esencia, como *idee#* disociada de la existencia fuera de nosotros. El universo cartesiano está constituido por aquella triple realidad sustancial de las esencias existentes» «Por esta radical identificación *a parte rei* de las esencias y las existencia Descartes anula el concepto de un mundo de cosas inteligibles dominando el mundo de las existencias. Para *él* no hay más que existencias: existencia de Dios, existencia de las almas, existencia de los cuerpos, y estas existencias no se distinguen de sus esencias. Si se quiere concebir fuera del pensamiento las esencias que se encuentran en *él* a título de ideas claras y distintas, o son puros entes de razón, en el caso de que se pretenda conlucirlas como realmente separadas en sí de las existencias, o, si se renuncia a esta separación absurda, serán las mismas cosas existentes tomadas en lo que constituye la integridad de su ser. De donde resulta, de una parte, tí positivismo de Descartes: fuera del yo, exceptuados Dios y los espíritus 4^{uc} ha creado, no hay nada más que la materia, ninguna realidad ideal, ningún inteligible; y de otra parte, su racionalismo, pues, en esta materia existente sólo hay su esencia, objeto de conocimiento

claro y distinto»⁶³ ⁶⁴. La combinación de este racionalismo y de aquel positivismo produce no sólo la reducción de la física a geometría, sino también la mate- matización de toda la filosofía.

El ciclo cartesiano se ha cerrado: el ente fue atraído por la sustancia, y la sustancialidad se redujo a la pura esencia actual o actualizada.

4. El restablecimiento de un mundo inteligible constituido por las ideas eternamente reales, anteriores por naturaleza a las cosas creadas, unitariamente concebidas en la *extensión inteligible*, será la tarea reservada a Malebranche. Desde Dios, primer dato del pensamiento metafísico, y a través de la extensión inteligible explicamos en cuanto extensión el mundo de los cuerpos y en cuanto inteligible el universo de los espíritus creados.

También Espinosa parte de Dios, al que identifica de inmediato con la sustancia y con la naturaleza. *Deus sive substantia sive natura*. Todo lo otro — si de otro se puede hablar— será atributo o modo. Veámoslo sobre sus propias definiciones.

Sustancia es aquello que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa por el que deba ser formado, *per substantiam intelligo idi quod in se est et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget concepta alterius rei, a quo formari debeat*. *Atributo* es aquello que se concibe en la sustancia como constituyendo su esencia⁶⁵. Por ejemplo, la extensión y el pensamiento. *Modo* es una afección de la sustancia, es decir, aquello que es en otro y se concibe por otro⁶⁶. Dios es el ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa su esencia infinita y eterna⁶⁷. Cada atributo designa *toda* la sustancia, pero no la expresa totalmente. Por eso había podido decir Espinosa que un atributo no se limita por otro: *Corpus non terminatur cogitatione, nec cogitado corpore*⁶⁸. Sobre estas definiciones y los axiomas que le siguen demuestra Espinosa una serie de proposiciones entre las cuales nos interesa destacar las que ponen de relieve la existencia de una única sustancia —Dios—, que es al mismo tiempo causa inmanente de todas las cosas reducidas a la categoría de afecciones de los atributos divinos: *praeter Deum nulla dari nec concipi potest substantia*⁶⁹; *Deus est omnium rerum causa*

63 *Id.*, págs. 383-84.

64 *Ethica*, I, def. 3.

65 *Id.*, def. 4.

66 *Id.*, def. 5.

67 *Id.*, def. 6.

68 *Id.*, def. 2.

69 *Id.*, pr. 14. Véase también el corolario 2.º, que pone de relieve que las cosas creadas no pueden ser más que modos de la sustancia divina, afecciones de los atributos de Dios.

*immanens, non vero transiens*⁷⁰.

⁷⁰ *Id.*, pr. 18.

Tratado de metafísica. Ortología

El monismo de Espinosa consiste en relacionar la inteligibilidad toda y la íntegra realidad a una sustancia única —*Deus sive natura*— expresada en dos atributos conocidos —pensamiento y extensión—, de los cuales son modos concretamente realizados las almas o ideas y los cuerpos. Todo está en Dios y Dios está en todo. «Las cosas particulares —insiste Espinosa— no son sino afecciones de los atributos de Dios, o modos por los que los atributos de Dios se expresan de cierta manera determinada»⁴⁵. Dios es la sustancia que *ex sola suae naturae necessitate* existe y obra, explicitándose, a través de sus propios atributos, en un repertorio indefinido de modos creados. No se piense, empero, que las cosas particulares no se distinguen de Dios *físicamente*. El propio Espinosa nos advirtió de esta distinción: *Res singulae non possunt sine Deo esse nec concipi et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet*. Lo que acontece es que, por debajo de esa distinción física, produciéndola y sosteniéndola, debe establecerse la más rigurosa identidad *metafísica*. Para Espinosa todas las cosas están en Dios y fluyen de Él con la misma necesidad y de la misma forma que de la naturaleza del triángulo se sigue que sus ángulos interiores sean iguales a dos rectos⁴⁷. El ser en su totalidad queda absolutamente unificado, hecho idéntico a sí mismo y único. Esta filosofía de la identidad tiene por fundamento más que la concepción de la univocidad del ente, el principio de la unicidad de lo real. Espinosa es la fuente del monismo moderno, que se manifestará pronto en el doble sentido idealista o materialista.

5. Leibniz nos va a ofrecer una teoría espiritualista del ente trezada a una concepción monadológica de la sustancia. Por encima del monismo de Espinosa, al que consideró siempre como error profundo y del ocasionalismo de Malenbrache. Que le parecía un panteísmo disfrazado, quiso arrancar de la situación concreta en que Descartes había dejado el problema de la sustancia. Pero advirtió pronto que las notas esenciales a la concepción cartesiana de la sustancia: la independencia en el existir y la inherencia de los atributos, estaban necesitados de ulterior fundamento. Leibniz lo encuentra en la positividad de su misma perfección, en la suficiencia de su misma realidad. La esencia de la sustancia es la fuerza, la actividad. He aquí su definición: «la sustancia es un ser capaz de acción».

Es sabido para Leibniz el orden de las esencias se distingue del orden de las existencias. Este depende del principio de razón suficiente; aquél, del principio de contradicción. No podemos detenemos aquí explicando el juego de estos dos principios en la concepción leibniziana del universo. Para nuestro interés del momento es suficiente lo que sigue. Había Descartes suprimido el universo de los posibles con prioridad a los seres existentes. Ya hicimos contar que fue

restablecido por Malebranche. Espinosa afirmó que todos los posibles llegaban necesariamente a la existencia. Leibniz defiende que únicamente vienen a la existencia los posibles componibles entre sí. *Principium meum est, quicquid existere potest et aliis compatibile est, id existere*. El ámbito de la posibilidad es mucho más amplio que el de la actualidad. Posible es todo aquello que no implica contradicción; actual, sólo el posible óptimo. Lo cual no quiere decir que lo menos perfecto sea imposible. Se ha de distinguir entre lo que Dios puede y lo que quiere: puede todo, pero quiere lo mejor⁷¹. Debe decirse, pues, que así como la posibilidad es principio de la esencia, la perfección es principio de la existencia, *ut possibilitas est principium essentiae, ita perfectio seu essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae*⁷².

6. Con estas ideas y las que extrae de las *Disputationes metaphysicae*, de Suárez, edificará Wolff su teoría del ente. Acaba Leibniz de entregarnos tres términos: posibilidad, esencia y existencia. Wolff va a recorrer el triple ámbito que designan al disponerse a construir su metafísica. En el primero aparece su concepción del ente, en el segundo se explicita y en el tercero se concluye. Quiere ello decir que para llegar a la existencia hay que pasar por la esencia, como para llegar a ésta hay que comenzar por la posibilidad. Hasta pudiéramos decir que la posibilidad sólo se logra tras la referencia a lo imposible, es decir, a lo contradictorio. Lo no contradictorio será el principio de la posibilidad, y la posibilidad, de la esencia, y la esencia, de la existencia. Veamos.

Es imposible lo que implica contradicción; por tanto, que algo sea y no sea al mismo tiempo. Lo contradictorio o imposible no puede existir. Luego, es posible lo que no envuelve contradicción, lo concebible o conceptualizable, es decir, lo que puede existir. La compatibilidad lógica en nuestro pensamiento es signo de su componibilidad real. Por eso, todo lo pensable es posible, y todo lo posible puede existir. Pues bien, lo que puede existir se llama ente. *Ens dicitur quod existere potest*. «Para definir el ente, conténtase Wolff con una simple posibilidad de existencia, que primero ha reducido a una no imposibilidad. Para expresarnos con una de sus fórmulas lapidarias tan frecuentes en él, diremos, pues, que lo posible es ente: *quod possibile est, ens est*»⁷³.

Tenemos localizado el ente en el ámbito de la posibilidad. Y la posibilidad

71 «Possibilia sunt quae non implicânt contradictionem. Actualia nihil aliud sunt quam possibilium (onnibus comparât is) optima; itaque quae sunt minus perfecta, ideo non sunt impossibilia ; distinguendum enim inter ea quae Deus potest, et ea quae vult: potest omnia, vult optima.»

72 *De rerum originatione radicali*, 1697, Cit. por J. MARECHAL, *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, I, pág. 175.

73 GILSCN, É., *El ser y la esencia*, pág. 158.

viene dada por la ausencia de contradicción de las notas que pueden formar una noción. Pero es preciso ponerlas o componerlas. Al pasar de la compatibilidad lógica a la real componibilidad pasamos de la posibilidad a la esencia. Esos elementos primarios *compatibles* y *compuestos* toman, en la terminología de Wolff, el nombre de *essentialia*, y constituyen la esencia del ente. He aquí la definición de la esencia: aquello que primero se concibe del ente y en lo que se contiene la razón suficiente por la que lo demás se encuentre actualmente en él o pueda encontrarse, *essentia definiri potest per id quod primum de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens, cur caetera vél actu insint vel inesse possint*^{74 75}. Lo que se encuentra en el ente, además de los elementos esenciales, son las propiedades que toman, respectivamente, los nombres de atributos y modos. Los elementos esenciales, por primarios y constitutivos de la esencia, no son deducibles; no hay nada con anterioridad a la esencia, identificada con la posibilidad, de donde aquéllos pudieran derivar. Los atributos, caracterizados por acompañar siempre a la esencia, derivan precisamente de los elementos esenciales. Los modos, que pueden pertenecerle o no, tienen su última razón también en la esencia de la que obtienen la posibilidad de derivar a través de los atributos. Todo lo dice Wolff: «En la esencia del ente se contiene la razón de lo que, además de ella, se encuentra constantemente en él o puede encontrarse. Todo lo que hay en el ente tiene su puesto o entre los (elementos) esenciales o entre los atributos o entre los modos. No hay razón intrínseca alguna de por qué se dan en el ente elementos esenciales; en cambio en los esenciales se encuentra la razón suficiente de la existencia de los atributos; en éstos mismos se descubre la razón de por qué se dan los modos; en consecuencia, puesto que los atributos se dan siempre y los modos pueden darse y pueden no darse, en la esencia del ente se contiene la razón de todos los elementos que se encuentran siempre o pueden encontrarse en él, además de los esencia-les».

Con esto tiene Wolff suficiente para construir la ontología en su integridad. *Entia, essentialia, attributa, modi*: he ahí sus categorías fundamentales. Sin trascender el ámbito de la posibilidad y con el análisis de la esencia hasta reconocer los esenciales y explicar los atributos y los modos, la ontología concluye su tarea. Pero ahora se encuentra Wolff con el hecho de que hay entes existentes. Aunque es cierto que todo lo que existe es posible, pues, de lo contrario, se daría el absurdo de que existiese lo imposible, no lo es menos que la existencia no puede identificarse con la posibilidad. Todo lo que existe es posible, más no todo lo posible existe. La existencia no parece que encuentre su

74 *Philosophia prima sive ontologia*, 2.* ed., 1789, pág. 168.

75 *Ibid.*

razón de ser en la mera posibilidad. Para que un ente exista se requiere algo más que la posibilidad. Por eso dice Wolff que la existencia es, para la posibilidad, un complemento. *Hiñe existentiam definió per complementum possibilitatis*. El complemento de la posibilidad en que la existencia consiste no puede carecer de razón suficiente. No encontrándose en la posibilidad, parece que tampoco podrá colocarse en la esencia. La existencia no es uno de los esenciales ni un atributo, ni un modo. Sin embargo, con alguno de esos elementos tendrá que identificarse. ¿Qué hacer ante semejante situación? Wolff situado más allá de la ontología, en la teología natural encontrará la razón última de la existencia en Dios. Sólo Él puede «complementar» la posibilidad dando razón suficiente de la existencia. Mas ello será a costa de que venga exigido por la esencia divina, es decir, por su posibilidad. El mero juego de la posibilidad y del principio de razón suficiente debe justificar la existencia del ente necesario. Éste y la posibilidad de la esencia finita darán razón suficiente de la existencia contingente.

No podemos detenernos aquí en una formulación de las pruebas wolffianas de la existencia de Dios. Baste consignar que son de dos tipos. Indirectamente se demuestra que Dios existe como razón suficiente de los posibles. Directamente, por el argumento ontológico, mostrando que la existencia de Dios está implicada en su posibilidad. En todo caso Dios, ente necesario o *ens a se*, existe *per essentiam suam* o *per possibilitatem suam*. Lo dice Wolff: *Ens a se rationem existentiae in essentia sua habet^M; ens a se existit ideo quia possibile^a*.

Tampoco podemos explicar por extenso las existencias contingentes. Proceden de Dios por creación. Pero la acción creadora no puede carecer de razón suficiente. Ya Leibniz la descubrió: es la ley de la perfección o de lo mejor. La mayor perfección de lo posible agrada más al entendimiento divino y es elegido por la divina voluntad. Dios, pues, eligió crear el más perfecto de los mundos posibles y efectivamente lo creó. Con lo cual reaparece la función de la posibilidad y de la esencia en la explicación de la existencia. «La esencia del universo wolffiano no presenta simplemente su candidatura a la existencia, sino que la impone a la voluntad de Dios con una fuerza de sugestión o un poder tal de seducción que se les puede llamar irresistibles. Si la esencia finita no es aquí la razón suficiente de la existencia, habrá de admitirse al menos que es la razón suficiente de la decisión divina que le da la existencia, ya que contiene en sí fuerza bastante para determinarla»⁵⁰.

Tal es la concepción wolffiana del ente. Localízase la entidad en el ámbito de la posibilidad y, desde ella, por rigurosa deducción analítica, se explica la esencia con sus esenciales, atributos y modos hasta dar razón de la existencia.

2. La concepción kantiana del ser. 1. El ente que el racionalismo dejó en herencia caracterízase por una esencialización casi absoluta. Acabamos de ver el último estadio evolutivo en la obra de Wolff. El ente ha quedado absorbido en la posibilidad. Si en algún momento aparece la existencia, será como complemento de la posibilidad, como compleción de la esencia. Desde la posibilidad hasta la existencia, ningún hiato para la cadena de deducciones analíticas, ninguna fisura que la esencia no pueda reducir y sintetizar. Con semejante concepción va a enfrentarse la colosal figura de Manuel Kant. Por formación y por profesión estuvo Kant adscrito al dogmatismo racionalista. En dos momentos capitales se^{76 77} hacía cargo de la existencia la concepción racionalista del ente: al querer demostrar la existencia de Dios y al explicar la existencia de las cosas creadas. Son precisamente los dos momentos que van a ocupar la atención del Kant precrítico apenas despertado del sueño dogmático por la lectura de Hume que le llevó a distinguir dos géneros de objetos de estudio: las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho, tan identificados en la metafísica de Wolff.

2. El paso de la esencia de Dios a su propia existencia será la cuestión que se plantee en *El único fundamento posible para la demostración de la existencia de Dios*. He aquí la primera aserción kantiana que interesa a nuestro propósito: «para ninguna cosa la existencia es atributo o determinación». En efecto, una vez reunidos en un sujeto cualquiera por el pensamiento todos los atributos que puedan convenirle, puede aún existir o no existir. Con la existencia no se agrega ninguna determinación nueva. Las determinaciones de una cosa existente son las mismas que las de esa cosa considerada como sólo posible. La existencia, pues, no es atributo o determinación de las cosas. Sin embargo, el término «existencia» se usa como predicado. No hay en ello inconveniente —concede Kant— hasta que por mero análisis de conceptos de objetos posibles se pretende extraer la existencia. Justamente es lo que pretendía hacer Wolff, a cuya refutación se dirige el esfuerzo de Kant. Pero entonces «es inútil investigar la existencia entre los atributos de un tal ser posible, pues no se encontrará allí ciertamente».

Una segunda idea de esta obra nos interesa registrar: «la existencia es Ja posición absoluta de una cosa; se distingue por eso de todo atributo, el cual, en tanto que atributo, no es jamás aplicado a otra cosa sino de una manera puramente relativa». Distingue aquí Kant dos clases de posición: la posición

76 *Theologia naturalis*, 1779, I, parág. 31.

77 *id.* I, parág. 34.

5« GILSON, E., *El ser y la esencia*, págs. 170-171.

absoluta, propia de la existencia, y la posición relativa, exclusiva de los atributos. Expliquemos esto en seguimiento de nuestro autor. La noción de posición equivale a la idea de ser. Ahora bien, la posición de una cosa puede tener dos sentidos; puede ponerse una cosa absoluta o relativamente. Estos sentidos, absoluto y relativo, de la posición coinciden con los dos sentidos que pueden tener la idea de ser cuando significa meramente la cópula del juicio o cuando significa existir. Si yo digo: «Dios es omnipotente», la omnipotencia esté puesta relativamente al sujeto Dios y la partícula *es* ejerce la función de relacionar la omnipotencia con la Divinidad. Pero si uniendo todos los atributos de la Divinidad me limito a decir: «Dios es», he puesto a Dios absolutamente, y la partícula *es* perdió su carácter de cópula para indicar la existencia misma del sujeto. Hay que guardarse mucho —agrega Kant— de no confundir ser = existencia con ser = relación entre sujeto y atributo. He aquí otros textos que pueden darnos una idea muy exacta del pensamiento de Kant: «Yo me represento a Dios pronunciando sobre un mundo posible su *fiat* omnipotente; no confiere a este universo concebido por su espíritu ninguna determinación nueva, no agrega allí ningún nuevo atributo; pero esta serie de cosas en la cual todo hasta entonces no estaba puesto más que relativamente al conjunto es ahora puesto absoluta y simplemente con todos sus atributos. Las relaciones de no importa qué atributo con su sujeto no revelan jamás una existencia a menos que el sujeto haya sido puesto ya como existente.» Por lo mismo, «si un sujeto no ha sido proclamado de antemano existente, se preguntará ante cada atributo si este atributo pertenece a un sujeto existente o solamente posible» y, en consecuencia, «la existencia no puede ser ella misma un atributo». Mas si la existencia no puede ser atributo de ninguna esencia, vuelve a surgir el problema de si en el ser existente hay algo más que en la simple posibilidad. Al abordarlo, distingue Kant entre lo que es puesto y el modo de ponerlo. Si reparamos en el objeto puesto, ningún atributo ni determinación hay en lo real que no se encuentre ya en lo posible. Pero si nos fijamos en el *modo* de la posición, algo se agrega al objeto posible con la afirmación de la existencia, pues mientras en lo meramente posible la posición (de los atributos) está hecha con relación al sujeto, cuando decimos que una cosa existe, ponemos absolutamente la cosa con todas sus determinaciones. «En lo real no hay nada más puesto que en lo posible, en tanto que se trata de atributos, pero en lo real hay puesto más que en lo posible, en tanto que se trata de la posición absoluta de una cosa»⁷⁸.

78 Para más ampliaciones véase GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *El tema de Dios en la filosofía existencial*, 1945, págs. 4047, donde se encontrarán las referencias de las citas de la obra de Kant.

3. La segunda cuestión, es decir, el paso de la esencia de Dios a la existencia de sus propios efectos es tratada por Kant en su *Ensayo para introducir en cosmología el concepto de cantidad negativa*, aparecido casi al mismo tiempo que la obra anterior (1763). Profundizando la distinción de Hume entre las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho, busca para aquéllas un fundamento lógico, mientras que éstas necesitan un fundamento real. Las relaciones lógicas se establecen entre conceptos y pueden ser regidas por la ley de la identidad. Las relaciones reales, en cambio, se dan entre las cosas existentes, y la regla de la identidad es inservible para explicar cómo de un existente deriva otro existente radicalmente distinto. Las pretensiones de Wolff deduciendo del concepto de Dios la existencia del mundo constituyen el más grave fracaso metafísico. Con la noción en Dios del mejor de los mundos posibles no se explica la existencia efectiva del mundo. El fundamento real que la existencia del mundo necesita no puede encontrarse en una noción. Hay que ponerlo en una cosa como la voluntad divina. Pero el mundo existente es una cosa totalmente diferente, y no podemos enlazarla con la voluntad de Dios, como una consecuencia se liga con su principio⁷⁹.

4. Las conclusiones de ambos trabajos las recoge Kant en la *Crítica de la razón pura* con ocasión de establecer la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios. Se expresa ahora con más madurez. «Ser no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de alguna cosa que pueda agregarse al concepto de otra.» Por eso, la cosa existente no contiene nada más que ese objeto considerado como meramente posible. «Cien táleros reales no contienen más que cien táleros posibles.» El razonamiento de Kant para demostrarlo es muy claro. Si los táleros reales contuviesen más que los táleros posibles, como éstos expresan el concepto y aquéllos el objeto, resultaría que el concepto no sería adecuado al objeto, por no expresarlo enteramente. Aquello que tuviesen de más los cien táleros reales no sería expresado por el concepto, y éste sería no el concepto de cien táleros, sino de otra cosa. Y llevado esto a sus últimas consecuencias, anularía totalmente el mundo conceptual al perder la adecuación con el mundo objetivo. Sin embargo, «yo soy más rico con cien táleros reales que con un simple concepto (es decir, que con su posibilidad)». Y es que «en realidad, en efecto, el objeto no está contenido analíticamente en mi concepto, sino que se agrega sintéticamente a mi concepto (que es una determinación de mi estado), sin que, por esta existencia fuera de mi concepto, estos cien táleros concebidos sean en lo más

5» Vid. I. KANT, *Versuch den Begriff der negativen Grossen in die Weltweisheit ebü zuführen*, III, Allgemeine Amnerkung.

mínimo aumentados».

Con independencia de toda pretensión crítica había elaborado Kant en esta misma obra su concepto de existencia. Aparece ahora la existencia como una de las categorías de la modalidad precedida de la posibilidad y seguida de la necesidad. Llama Kant categoría o concepto puro del entendimiento a la unidad de la mera síntesis de diferentes representaciones en una intuición. Por eso habrá tantas categorías como funciones lógicas en la tabla de los juicios que, como es sabido, se distribuye en cuatro rúbricas —cantidad, cualidad, relación y modalidad— cada una de las cuales encierra tres momentos. «Para prevenir alguna mala interpretación» nos advierte Kant que «la modalidad de los juicios es una función muy especial de los mismos que se caracteriza por no contribuir en nada al contenido del juicio (pues fuera de la cantidad* cualidad y relación, nada queda ya que constituya el contenido del juicio)» y referirse tan sólo al valor de la cópula, en relación con el pensar en general»⁸⁰. En consecuencia, «así como la modalidad en los juicios no es predicado alguno especial, así también los conceptos modales no añaden determinación alguna a la cosa»⁸¹. Aplíquese esto a la categoría de la existencia y repárese en la conformidad rigurosa con la conclusión alcanzada ya en la obra de 1763.

Conocida es la doctrina kantiana de la necesidad de aplicar las categorías a las intuiciones sensibles para que el conocimiento se ejerza. «Conceptos sin intuiciones son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas.» El conocimiento se realiza por la actividad del pensar llevada sobre la pasividad del sentido. Es el resultado del maridaje fecundo de la intuición y el concepto. La intuición proporciona la materia del conocimiento; la categoría suministra la forma*

Ahora bien, de la aplicación de las categorías a las intuiciones se derivan una serie de *principios* puros del entendimiento que establecen *a priori* para los objetos otras tantas verdades. Son los axiomas de la intuición, las anticipaciones de la percepción, las analogías de la experiencia y los postulados del pensamiento empírico, según que tal aplicación se refiera, respectivamente, a las categorías de la cantidad, de la cualidad, de la relación y de la modalidad. Sólo interesa detenernos en los *postulados*, obtenidos de la aplicación a las intuiciones, de las categorías de la modalidad, y, sobre todo, en el que resulta de la aplicación de la categoría de existencia. He aquí su enumeración:

1.º Lo que conviene con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos), es *posible*.

2.º Lo que está en conexión con las condiciones materiales de la expe-

⁵⁰ *Critica de la razón pura*, trad. de M. G. MORENTE, t. I, pág. 199.

⁸¹ *Prolegómeno* a toda metafísica del porvenir que haya de presentarse como una ciencia*, trad. de I* BESTEIRO, 1912, págs. 122-123, nota.

riencia (de la sensación), es *real*.

3. ° Aquello cuya conexión con lo real está determinado según condiciones universales de la experiencia, es *necesario* (existe necesariamente)»⁸².

En el desarrollo de estos postulados vuelve Kant a poner de relieve que las categorías de la modalidad no aumentan en lo más mínimo el concepto al cual son unidas como predicados. Cuando el concepto de una cosa está ya completo, podemos aún preguntar acerca de él si es meramente posible o también real y hasta necesario. Expresan, pues, únicamente la peculiar relación con la facultad de conocer, es decir, con el entendimiento (posibilidad), con el juicio (existencia) y con la razón (necesidad)⁸³.

El postulado de la realidad nos dice, pues, que son objetos reales, existentes, aquellos que están en congruencia con las condiciones materiales de la experiencia, es decir, aquellos que sean percibidos por la intuición empírica y puedan ser enlazados en la unidad del conocimiento. Para Kant, existe lo que sea percibido de hecho o lo de derecho perceptible. La perceptibilidad es el único signo manifestativo de la existencia.

Es de sobra conocido que también Berkeley había relacionado la existencia con la perceptibilidad en su famosa fórmula: *esse est percipi*. Kant no llega a esta ecuación de identidad. Su fórmula parece resultar más bien de la conversión simple de la de Berkeley: *percipi est esse*, ser percibido es existir, lo percibido existe. Todo aquello que nos es dado en la experiencia real o aquello que pueda sernos dado por estar en conexión con los objetos de la sensación en el área de la experiencia posible, existe. De aquello que no pueda relacionarse con la percepción no podemos decir que tenga existencia real. Por tanto, no es que se reduzca el ser a ser percibido, como hace Berkeley; lo que ocurre es que sólo podemos atribuir existencia a los objetos perceptibles.

Vemos, pues, cómo la existencia se relaciona con la experiencia sensible. «La realidad no es lícito pensarla *in concreto*, sin el auxilio de la experiencia; porque sólo a la sensación, como materia de la experiencia, puede referirse»⁸⁴. Si un objeto considerado como mero posible entra en la urdimbre de nuestra experiencia, es real. La concepción anterior de la existencia como posición absoluta de una cosa con todas sus determinaciones se explica ahora como una entrada en el contexto de la experiencia. ¿Qué añade, pues, la existencia a 1® posibilidad? Nada, va a contestar Kant: «...no conozco esa adición a la posibilidad, pues eso que habría que añadir a lo posible sería un imposible»⁸⁵-

82 *Crítica de la razón pura*, trad. cit., t. II, págs. 98-99.

83 Cfr. *ibid*.

84 *Id.*, pág. #•

86 *Id.*, pág. I*.

Lo único que surge es una relación a nuestras facultades cognoscitivas* «Sólo a mi entendimiento puede añadirse algo, además de la concordancia ^{con} las condiciones formales de la experiencia, y ese algo es el enlace con alguna percepción»^{86 87}. Más claro aún: «con *la realidad* de una cosa, pongo, desde luego, algo más que la posibilidad, pero no *en la cosa*. La cosa no puede contener nunca en la realidad más de lo que estaba contenido en stí completa posibilidad. Pero si la posibilidad era meramente una posición de la cosa con respecto al entendimiento (al uso empírico de éste), la realidad es al mismo tiempo un enlace de la cosa con la percepción».

Concluamos ya. Existir se reduce a estar enlazado con la percepción. Una cosa se dice que existe cuando se halla en conexión con el resto de las cosas en el área de nuestra experiencia real o posible. La existencia es, pues, una relación. Existir es relacionarse o estar relacionado. Relacionarse con el entendimiento en el área de la experiencia real; con otras cosas y, mediante ellas, con el entendimiento en el área de la experiencia posible. En lo que aquí interesa para la historia de las concepciones del ente no parece que Kant haya superado a Wolff más que sobre la base de prolongarlo. El ente puede seguir localizado en el ámbito de la esencia, y la existencia es mero complemento de la posibilidad en el sentido de expresar una nueva relación al sujeto cognoscente.

3. Ser, esencia y existencia según Hegel. 1. La posición adoptada por Kant ante el problema del ser fue sometida por Hegel a profunda revisión. En el prefacio a la primera edición de la *Ciencia de la lógica*, se queja Hegel amargamente de la situación a que ha llegado la metafísica en Alemania en los últimos veinticinco años. Lo que antes de dicho período se llamaba metafísica ha desaparecido totalmente. Ye no se oyen las voces de la antigua ontología, de la psicología racional, de la cosmología e incluso de la teología natural. Se ha perdido el interés por el contenido y por la forma de la metafísica. «Si es asombroso que, por ejemplo hayan llegado a ser inservibles para un pueblo su ciencia del derecho, Sus principios, sus costumbres morales y virtudes, del mismo modo debe ser no menos asombroso que un pueblo pierda su metafísica, y que el espíritu que se ocupaba de su esencia pura, ya no tenga una existencia

« *ibid.*

⁸⁷ *Id.*, pág. 1 í* nota.

real en él»⁸⁸. Parece haber sido grave la responsabilidad de Kant en este punto. «La doctrina exotérica de la filosofía kantiana —es decir, que el *intelecto no debe ir más allá de la experiencia*, porque de otra manera la capacidad de conocer se convierte en *razón teórica* que por sí misma sólo crea *telarañas cerebrales*— justificó, desde el punto de vista científico, la renuncia al pensamiento especulativo. En apoyo de esta doctrina acudió el clamor de la pedagogía moderna, que toma en cuenta sólo las exigencias de nuestra época y las necesidades inmediatas, afirmando que, tal como para el conocimiento lo primordial es la experiencia, así para la idoneidad de la vida privada, las especulaciones teóricas son más bien perjudiciales; y que lo único que se requiere es la ejercitación y la educación prácticas, que son lo sustancial»⁸⁹. Hegel se dispone a remediar semejante situación. Para ello será preciso abandonar los intereses pragmáticos y retrotraer el espíritu a sí mismo ocupándolo en el puro pensar. Sólo así la vida volverá a transformarse «en el alegre mundo de las flores, entre las cuales, como se sabe, no hay ninguna que sea negra»⁹⁰. Mas para elaborar la metafísica, es decir, la filosofía especulativa pura, que en Hegel coincide con la ciencia de la lógica, necesitamos de un *comienzo absoluto*. Con la advertencia de que únicamente en el *puro ser* puede encontrarse tal comienzo, ingresamos en el tema que aquí nos interesa.

2. Nada más difícil en metafísica que penetrar en el pensamiento de Hegel. Pero ningún procedimiento más conveniente para esta penetración que la lectura de los propios textos en que fue expresado. La abundancia de citas en la exposición que sigue no es comodidad ni excusa, sino convencimiento surgido de la experiencia docente: se trata de la mejor vía de acceso a la comprensión de nuestro autor.

Dijimos que el comienzo absoluto es el ser. «Ser, *puro ser* —sin ninguna otra determinación. En su intermediación indeterminada es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia lo exterior. Por vía de alguna determinación o contenido, que se diferenciara en él, o por cuyo medio fuese puesto como diferente de otro, no sería conservado en su pureza. Es la pura indeterminación y el puro vacío»⁹¹. El ser puro es absoluta vaciedad, inmediata indeterminación, indiferencia interna y externa. Grave problema, aprehender, intuir o pensar el puro vacío del ser. «No hay nada en él que uno pueda intuir, ni puede aquí hablarse de intuir; o bien él es sólo este puro vacío intuir en sí mismo. Tampoco hay nada en él que

88 HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, 1956, I, pág. 35.

89 *Id.*, págs. 35-36.

90 *Id.*, pág. 36.

91 *Id.*, 107.

uno pueda pensar, o bien éste es igualmente sólo un pensar vacío»⁹². Totalmente abstracto, el ser puro no es objeto de sensación; carente de contenido, no puede ser representado.

Debe indentificarse con el pensamiento que es sólo pensamiento. El ser puro coincidió con el puro pensar; el ser vacío es lo mismo que el pensar vacío.

Prosigamos» En el preciso momento que pensamos el ser, advertimos que estamos pensando la nada. El ser puro como absoluto vacío es propiamente el vacío absoluto, es decir, la nada. «El ser, lo inmediato indeterminado, es, en realidad, la *nada*, ni más ni menos que la nada»⁹³. He aquí lo que podemos decir de illa: «*Nada, la pura nada*; es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma»⁹⁴ - Se anuncia la identidad con el ser mantenida por el pensar. La nada es el pensar vacío mismo y el mismo vacío pensar que es el puro ser⁹⁵. «La nada es, por tanto, la misma determinación, o más bien ausencia de determinación, y con esto es, en general, la misma cosa que es el puro ser»⁹⁶.

La unidad del ser y la nada es absorción de sus diferencias en un tercero, que es el *devenir*. «Lo que constituye la verdad no es el ser ni la nada, sino... el ser (traspasado) en la nada y la nada (traspasada) en el ser. Pero, al mismo tiempo# la verdad no es su indistinción, sino el que *ellos no son lo mismo*, sino que son *absolutamente diferentes*, pero son, a la vez, inseparados e inseparables^e inmediatamente *cada uno desaparece* en su opuesto. Su verdad, pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir**' un movimiento donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia Que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente»⁹⁷. Tras esto, tiene Hegel que detenerse y explicar en amplias notas la tríada ser, nada, devenir. Describiendo la oposición del ser y la nada en la representación se hace cargo de la concepción kantiana del ser para rechazar la crítica del argumento ontológico. En la segunda nota muestra la imperfección de la expresión «unidad e identidad del ser y de la nada» y pone fuera de lugar la idea wolffiana de la existencia al propio tiempo que aclara con preciosas metáforas su pensamiento: «Cuando se dice que la existencia —en tanto se la considera ante todo como equivalente al ser— es el *complemento* de la *posibilidad*, entonces se presupone con esto otra determinación, la posibilidad, y se expresa al no ser ya en su inmediación, y, por ende, no ya como independiente, riño como condicionado. Para el ser que

92 *Ibid.*

n Ibid.

94 *Ibid.*,

⁷« *Cfr. ibid.*

96 *Id.*, págs. 101-108.

7« *Id*pág. 108»

es *mediato*, vamos a conservar la expresión *existencia*. Pero se *representa* el ser de cierto modo con la imagen de la pura luz, como la claridad del ver no enturbiado, y la nada, en cambio como la pura noche, y se relaciona su diferencia a esta bien conocida diferencia sensible. Pero en la realidad, cuando uno se representa también este ver de un modo más exacto, puede muy fácilmente advertir que en la claridad absoluta no se ve más ni menos que en la absoluta oscuridad, esto es, que uno (de los dos modos de ver), exactamente como el otro, es un ver puro, vale decir un ver nada. La pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos que son la misma cosa. Sólo en la luz determinada —y la luz se halla determinada por medio de la oscuridad—, y, por tanto, sólo en la luz enturbiada, puede distinguirse algo; así como sólo en la oscuridad determinada —y la oscuridad se halla determinada por medio de la luz—, y por tanto, en la oscuridad aclarada es posible distinguir algo, porque sólo la luz enturbiada y la oscuridad aclarada tienen en sí mismas la distinción y, por tanto, son un ser determinado, una *existencia* (concreta)»⁹⁸.

3. Esta existencia concreta manifestada en el devenir es el primer ser determinado o, si se nos permite hablar así, la primera determinación del ser. Hegel lo llama *Dasein*, ser-ahí, y no le aplica el término *Existenz*. Para llegar a la existencia nos queda mucho trecho todavía. Caractericemos este ser determinado en general. «Del devenir nace el ser determinado. El ser determinado es el simple ser-uno del ser y la nada... No es un puro ser, sino un *ser determinado*: tomado en su sentido etimológico (*Da-Sein* = estar allí) es el estar en uncierto lugar; pero la representación espacialno es aquí pertinente. El serdeterminado, de acuerdo con su devenir, es, en general, un *ser* con un no-ser, de modoque este no-ser se halla asumido en simple unidad con el ser. El *no-ser* es admitido de tal modo en el serque el con junto concreto está en la forma de ser, de la inmediación, y constituye la *determinación* como tal»⁹⁹. Pasemos por alto los numerosos análisis y las prolijas descripciones que Hegel hace del ser determinado para estudiar la reflexión que en su seno se produce y asistir al nacimiento de la *esencia*. El ser determinado es tal por la *cualidad*, que lo especifica y lo convierte en lo limitado de la *cantidad* para, finalmente, ofrecerse como *medida*, que es una determinación de la cantidad de la cualidad. Esta triple categoría mira al ser determinado en su aislamiento, es decir, fuera de toda relación. Cuando el ser determinado reflexiona sobre sí mismo y desentraña sus propias relaciones,

98 *id.*, págs. 120-121.

99 *Id.*, pág. 142.

surge la esencia. La primera y más fundamental de estas relaciones es la que el ser mantiene consigo mismo. Llama Hegel esencialidad al ser en cuanto ha pasado a sí y se pone en relación a sí mismo. La esencia es el ser como tal al que se agrega la relación consigo mismo. «La *verdad* del ser es la *esencia*. El ser es lo inmediato. Puesto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es *en sí y por sí*, no se detiene en lo involuntario y en sus determinaciones, sino que penetra a través de aquél, suponiendo que *detrás* de este ser existe algo más que el ser mismo, y que este fondo constituye la verdad del ser. Este conocimiento es un deber mediato, porque no se halla directamente cerca de la esencia o en ella, sino que empieza por un otro, es decir, por el ser, y tiene que recorrer previamente el camino, esto es, el camino que lleva a salir del ser o más bien a entrar en éste. Solamente porque, al partir del ser inmediato, el saber se *interna*, halla la esencia por vía de esta mediación. El idioma alemán ha conservado la esencia (*Wesen*) en el tiempo pasado (*Gewesen*) del verbo ser (*sein*); en efecto, la esencia es el ser pasado, pero el pasado intemporal. Si este movimiento está representado como camino del saber, entonces este comienzo del ser y el progresar, que lo elimina y que llega a la esencia como a algo mediato, parece ser una actividad del conocimiento, que fuera extrínseca al ser, y no atinente en nada a la naturaleza propia de él. Pero este camino representa el movimiento del ser mismo. En éste se mostró que por su naturaleza se interna y se convierte en esencia mediante este ir en sí mismo. Si, por ende, en un primer momento lo absoluto fue determinado como ser, ahora está determinado como *esencia*»¹⁹.

Las categorías fundamentales de la esencia son: la existencia, el fenómeno y la realidad. En efecto, al reconocerse idéntica a sí misma y diversa de todo lo demás, la esencia descubre su razón de ser en virtud de la cual se convierte en existencia. La aparición de la existencia como plena manifestación de la esencia constituye el fenómeno. Finalmente, la unidad de la esencia y la existencia, es decir, de lo interno y de lo externo, forma la realidad. De este inmenso proceso dialéctico sólo el primer momento tiene interés para nuestro propósito.

4. En el plano de la esencia se puede advertir un proceso paralelo al del devenir del ser y del no ser que concluía en el ser determinado o *Dasein*. Se distinguen, en efecto, en el seno de la esencia dos momentos antitéticos, lo esencial y lo inesencial, que se superan en la existencia (*Existenz*). De esta manera, la existencia es a la esencia como el ser determinado es al ser puro. Y el devenir del primer momento es ahora reflexión. «La esencia, que se origina del ser, parece hallarse en contra de aquél. Este ser inmediato es, *en primer lugar*, lo *inesencial*. Pero, *en segundo lugar*, es algo más que simplemente

inesencial, es ser carente de esencia, es *apariencia*. En tercer lugar, esta apariencia no es algo extrínseco, o diferente de la esencia, sino que es su propia apariencia. El parecer de la esencia en sí misma es la reflexión»^w. Pasando por el análisis de la reflexión y de sus determinaciones, que Hegel llama *esencialidades*, se llega a un tercer momento en el que la esencia se convierte en *fundamento* de la *existencia*. El fundamento es la última de las determinaciones reflexivas de la esencia, y lleva derechamente a la existencia. Hegel lo ha dispuesto todo para que no parezca desmesurada una frase como ésta: «cuando todas las condiciones de una cosa están presentes, entonces ella entra en la existencia»^{100 101 102 103}. Hasta colocará junto al principio de razón suficiente o principio del fundamento, según prefiere llamarle, «un principio de la existencia que tendría que ser expresado así: *Todo lo que es, existe*»^{*1}. Se comprende ahora que la existencia hegeliana surja de la esencia y se la encuentre en el término de un proceso deductivo.

El logicismo metafísico de Hegel aún exige que la esencialidad manifestada en la existencia aparezca en el fenómeno y se concrete en la realidad. Tras ella viene el *concepto* que sufre aún nuevos procesos ternarios hasta llegar a la idea absoluta, último término de la lógica cuyo contenido expresa todo el orden lógico hegeliano. Y aún debe advertirse que la idea absoluta, o, si se quiere, el Espíritu divino, presenta tres gigantescos grados de racional desarrollo real. La logicidad constituye únicamente el primero: es la idea en su ser en sí, pura cogitabilidad de lo real, cual es en sí mismo antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito. Cuando la idea ha llegado a su plenitud lógica a través del proceso ternario del ser, de la esencia y del concepto, siguiendo el curso inexorable de la dialéctica, se pone *fuera de sí* y se hace *naturaleza*. Ha concluido la lógica, primera parte del saber absoluto, y se inicia la filosofía de la naturaleza. Resulta, empero, que la idea en su ser en sí (logicidad) y su propia oposición como idea en su ser fuera de sí (naturaleza) constituyen la tesis y la antítesis del magno proceso cuya síntesis es la idea en su ser para sí (espíritu). Desde el ser *otro* vuelve la idea a sí misma deviniendo espíritu. Se inicia entonces la tercera división del saber absoluto, es decir, la filosofía del espíritu. Hegel consiguió todo lo que se propuso: identificar la filosofía con la realidad y construir el sistema del idealismo absoluto.

ARTÍCULO IV.—LA NATURALEZA DEL ENTE METAFÍSICO

100 *id.*, x, II, pág. 9.

101 *Id.*, pág. 15.

«*Id.*, pág. 121.

103 *Id.*, pág. 125.

1. **La dilucidación de la naturaleza del ente.** 1. La dilucidación del ente es una tarea en sí misma problemática. Todos los autores registran esta dificultad. Es debida a lo siguiente. La naturaleza de las cosas se expresa en su definición esencial, que, para ser perfecta, debe hacerse por el género próximo y la diferencia específica. Implica, pues, la inscripción de lo definido en un concepto de mayor extensión y previamente conocido, en cuyo seno se delimita y diferencia de todo aquello con lo que pudiera confundirse. Pero he ahí que el ente es el concepto de mayor universalidad y extensión y, además, lo que primero conocemos intelectualmente. No puede, en consecuencia, darse una verdadera definición del ente que nos ofreciera su naturaleza.

2. Cabe, empero, una dilucidación de la naturaleza del ente que nos haga progresar desde el saber confuso al conocimiento distinto. La iniciaremos con las aclaraciones nominales pertinentes, preguntando por el sentido original y por la significación usual de la palabra. La continuaremos delimitando el ente de las esferas de mayor vecindad, es decir, de aquellas en las que se expresa y, al mismo tiempo, se destaca. Finalmente intentaremos apresar la naturaleza del ente ensayando una cuasi definición esencial.

2. **Aclaraciones nominales.** 1. La palabra castellana «ente» proviene de la latina «*ens*». Ésta, a su vez, fue acuñada para traducir el significado de la griega $\epsilon\nu\nu\alpha\iota$, que, como se sabe, es el participio de $\epsilon\iota\nu\nu\alpha\iota$. Το ον es, pues, «lo que es». En este sentido se refiere ya Parménides al ente. Aunque «*ens*» no es participio del verbo «*esse*», se asimila a un participio por el simple hecho de traducir Το ον. También el verbo ser carece propiamente de participio, pero «ente», transcripción culta de «ens», funciona como y su primario significado coincide con «lo que es». Como todos los participios, «ente» debe participar del verbo y del nombre. En cuanto participa del verbo designa directamente el acto de ser y sólo indirectamente el sujeto que ejerce dicho acto. Mas en cuanto nombre sustantivo significa directamente el sujeto que realiza el acto de ser y sólo indirecta u oblicuamente el acto de ser ejercido por el sujeto. Así se toma corrientemente la palabra «ente» para nombrar cualquier cosa con tal que sea real y verdaderamente, como piedra, árbol, perro, hombre, ángel.

Como todos los nombres concretos significan la forma y el sujeto que la posee, también el «ente» contiene, ínsita en su entraña significativa, una dualidad de elementos: el ser poseído y el sujeto que lo posee. Conviene, pues, extender estas aclaraciones nominales a esos dos elementos.

2. En primer lugar, el verbo «ser», «esse», εἶναι. Estudiando su etimología, dice Heidegger que la diversidad entera de las modificaciones del verbo «ser» está determinada por tres raíces diferentes: dos indogermánicas —*es* y *bhit*, *bheu*— que también se encuentran en la denominación griega y latina, y una tercera —*wes*—, que sólo se presenta en la flexión del verbo germánico «sein». En conformidad con esa triple raíz, «ser» tiene, respectivamente, la significación de vivir, brotar, permanecer. Podrían agregarse otra serie de equivalencias significativas, indicadas también por Heidegger, tales como lo que está por sí mismo, lo que tiene una posición fija, imperar, ponerse por sí mismo, presentarse, manifestarse, habitar, detenerse⁸³. Repárese, empero, que toda esta pluralidad de significaciones, cuya serie puede aún aumentarse con sólo abrir un diccionario griego, latino o español y buscar las palabras correspondientes, está sostenida y mantenida por el hecho mismo de que *ufl*^a cosa es. La palabra «ser», tomada como verbo, significa, en efecto, el hecho de que un ente es. Sucede, sin embargo, que el mismo vocablo puede emplearse como nombre. Significa entonces «un ser», esto es, todas y cada una de las cosas de las que se puede decir que son. Esta ambigüedad no afectaba a la lengua latina, que distinguía perfectamente el verbo «esse» del nombre «ens», ni a la griega, en la que sucedía lo mismo entre εἶναι y τὸ οὐν. En español, nos liberamos de ella llamando «ente» a «ser» en el sentido nominal. En francés, la anfibología de la palabra «être» se supera doblando su sentido verbal por el vocablo «exister». También en castellano el verbo existir ha venido a cargar con la función verbal de «ser». Veamos cómo pudo suceder esto.

Por lo pronto es claro que «existir» viene de «*existere*», y que «*existere*» se compone de «*ex*» y «*sistere*», por lo que debe significar no tanto el hecho de ser como su relación a cierto origen. Mientras «ser» no sugiere en absoluto la fuente de donde deriva, «existir» introduce la idea de algo que tiene un origen y viene de otro. En el lenguaje de la Escuela, «*existere*» significaba *ex alio sistere*, es decir, *ex aliquo esse*. «Por eso, los sentidos más frecuentes de *existere* son los de aparecer, mostrarse, salir de, en el sentido en que leemos, por ejemplo, en Lucrecio, que los gusanos nacen del estiércol: *vermes de extercore existunt*. Por ahí también se echa de ver cómo desde el tiempo del latín clásico este preciso sentido pudo aproximarse al del verbo *esse*. Decir, con Cicerón, *timeo ne existam crudelior*, equivale a decir: temo mostrarme demasiado severo, y no es difícil evitar el falso sentido que traduciría *existam* por *ser*; mas cuando se lee en el mismo autor *existunt in am mae varietates*, casi es irresistible la tentación de cometer tal error, porque si bien es verdad que también aquí *existunt* significa aparecer, mostrarse, encontrarse, el que estas variedades aparezcan en los espíritus a la vista de quien las contemple, es

porque estaban en ellos ^M. Esta aproximación del *existere* al *esse* se va haciendo cada vez mayor en la baja latinidad. Dijérase que de las tres funciones —esencial, existencial y atributiva— que el *esse* tiene aún en Santo Tomás¹⁰⁴¹⁰⁵, sólo la última prevalecerá, sustituyendo a las otras dos la esencia y la existencia. Nadie titubea hoy en llamar esencia a la quiddidad o naturaleza de una cosa. La sustitución del *esse* en su segunda función por *existir* tuvo realización y cumplimiento desde el nacimiento de las lenguas romances como medio de expresión filosófica. Descartes, en sus *Méditations*, no tratará ya de demostrar *Vétre* de Dios, sino que dirá que en ellas *on prouve clairement Vexistence de Dieu*. La tercera meditación se titula precisamente: *De Dieu, qu'il existe*. «Existir» ha perdido su connotación a un origen y significa el puro hecho de «ser». ¿Quién no traduciría hoy en la fórmula de Santo Tomás: *sicut vivere quod est esse viventibus* el *esse* por existir? «Este salto de sentido que convierte a *existere* en un simple sustituto de *esse*, se explica sin dificultad. En la experiencia sensible todos los seres conocidos son seres existentes, porque todos llegan al ser en virtud de cierto origen. La existencia constituye, pues, de hecho, el único modo de ser de que tengamos experiencia, y por eso, de todos los seres directamente aprehendidos por nosotros, debemos decir que existen, para significar el hecho de que son»¹⁰⁶. Su extensión a todos los entes cumple la ley de nuestro conocimiento que desde la experiencia sensible asciende al plano universal de la inteligencia.

3. El otro elemento cuya aclaración nominal nos propusimos es el comúnmente designado por la palabra «esencia». Trátase de un término técnico que transcribe el latino «essentia». Parece haber sido Plauto el primer escritor latino que empleó la palabra «*essentia*» para traducir la *οὐσία* griega. Quintiliano la rechaza por «dura» e inelegante. Tampoco le gustaba a Séneca, pero se resigna a su empleo, porque ninguna otra traducía exactamente dicho vocablo griego. Tertuliana la usaba, aunque con menos frecuencia que «substantia». También San Agustín la emplea en ese mismo sentido. Macrobio la acepta sin vacilación, y Boecio la introdujo definitivamente en el lenguaje filosófico. El vocablo latino «*essentia*», forjado, según hemos dicho, para traducir la *οὐσία*, tiene un claro parentesco con el término «*esse*». A ello

M GILSON, É., *El ser y la esencia*, trad. esp., 1951, pág. 15.

105 «Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definito est oratio significans quid est esse: definito enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae, sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus, non actus secundus qui est operado, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula» (*I Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1, ad. 1).

106 GILSON, É., *op. cit.*, págs. 16-17.

aludía ya Tomás de Aquino cuando escribió: «se llama (*essentia*), en cuanto por ella y en ella la cosa tiene ser (*esse*)¹⁰⁷. Por ella tiene ser la cosa haciendo que sea lo que es; sin ella la cosa en cuestión no sería. La esencia, pues, expresa algo íntimo y secreto en cada cosa. En ella también la cosa tiene ser. La esencia detenta el acto de ser. *Por* y *en* están mentando el *sujeto* del acto de ser. De aquí que el sentido primario de la esencia sea el de ser sujeto del *esse*. Como sujeto del existir, la esencia cumple otras funciones derivadas: constituye a la cosa en determinado género o especie delimitándola o definiéndola; le proporciona perfección o estabilidad en cierto grado, y es fuente de donde emanan o, por mejor decir, el canal por donde discurren sus operaciones. En conformidad con estas funciones se la designa con los nombres de «quididad», «forma» y «naturaleza».

3. Delimitaciones del ente. 1. Hechas las aclaraciones nominales que preceden, debemos delimitar el ente de las esferas objetivas en que se expresa. Pasamos así de la consideración de la palabra a la delimitación del concepto. Ya las anteriores reflexiones nominales nos advertían la imposibilidad de identificarlo con la sola esencia o con la mera existencia. Conviene, pues, superar las concepciones que hacen gravitar al ente sobre uno de los elementos que lo integran con exclusión del otro.

Por lo pronto, debe decirse que el ente no es una mera esencia desprovista de investidura existencial. Se ha dado el nombre de «esencialismo» a semejante concepción del ente. Ha sido la vía más frecuentada por la metafísica. La inauguró Parménides con la identificación del ser y el pensar, y la consagró Platón, colocando lo entitativo como tal, el οντως ον, en el *eidos*, una pura esencia muy real, pero no por ello existente. La misma actitud esencializadora del ente brota en filósofos medievales, como Duns Escoto, y en metafísicos modernos, como Suárez, Descartes, Wolff, Kant, Hegel, cuyas concepciones examinamos más atrás.

Identificar al ente —en el mejor de los casos— con la esencia real, precisión hecha de su existencia actual, significa emprender la ruta de una desvalorización del existir en provecho de una presunta sobreestimación de la esencialidad. Aquella desvalorización se cobra pronto su desquite. Hecha la precisión del existir, comienza el desarraigo de la entidad que sólo puede terminar en una desrealización pura y simple. Se nos dirá que la esencia real no es en modo alguno fingida, sino muy apta para existir. Mas por la aptitud para existir responde lo simplemente no contradictorio, lo de cualquiera manera

¹⁰⁷ *De ente et essentia*, c. 1. » *Ibid.*

pensable, lo meramente racional o inteligible. Si al ente le es indiferente el existir y se abastece de la sola aptitud para ello, como el fundamento de ésta es la inteligibilidad, resulta, en definitiva, que la entidad se escapa al dominio de la pura idealidad en cuyo seno se constituye como tal. Una vez más el ente se ha reducido a su apariencia. No. El ente no puede reducirse a esencia sola. La existencia es un elemento imprescindible de la entidad.

2. Tampoco podemos reducir el ente a la existencia. La necesidad de superar el esencialismo no nos debe llevar al extremo pendular del «existencialismo». Concebir el ente como mera existencia desnuda de contenido esencial es otro error que conviene evitar. Más que error debiéramos hablar de ilusión, pues, en el fondo, no se trata de otra cosa. No es posible pensar el ente como pura página en blanco, como pura existencia que no sea existencia de algo o de alguien. En nuestro mundo una existencia tal ni siquiera existe. *Existencia non existit*, dijo una vez Cayetano. Una pura presencia sin presente o una posición sin determinación alguna sólo puede conducir la metafísica por las rutas del nihilismo. Lo que los diversos movimientos contemporáneos que se reúnen bajo el nombre genérico de «existencialismo» llaman existencia es una cierta entidad, como la humana, especialmente unida a la duración y en relación a su origen. Han vuelto al sentido original del existir como presencia efectiva en el mundo encargada de conquistar la esencia a través del tiempo. En definitiva, se trata de una nueva esencialización del ente.

Sin existencia no hay ente. Es cierto. Pero también lo es que no hay existencia sin esencia. La existencia es una perfección aparte, diferente de las demás, pero necesaria a todas, pues, sin ella, ninguna tendría realización. Decía Kant que en cien táleros reales no hay más que en cien táleros pensados. Tenía razón desde el punto de vista del concepto, es decir, de la definición o de la esencia. Pero se advierte fácilmente que, aunque su definición sea idéntica, en cien táleros reales hay más que en cien táleros simplemente pensados. Este «más» consiste, por lo pronto, en que están ahí, contantes y sonantes, dotados de presencia efectiva y eficaz. La existencia es precisamente la que ejerce esa función de presencia efectiva, de posición absoluta. Al ente le es tan necesario el contenido como la efectividad, la determinación como la posición, la esencia como la existencia. Unidad indisociable de ambas, el ente es, inclusive, anterior a la distinción de esencia y existencia: comprendiéndolas en su misma intimidad, con ellas se constituye como tal y sin residuo. No necesita de más, pero tampoco las trasciende.

4. La naturaleza del ente. 1. Las aclaraciones nominales y las delimitaciones de los epígrafes que preceden nos han llevado a la conclusión de que

el ente es unidad de esencia y existencia. La positiva dilucidación de la naturaleza del ente exige que extendamos los análisis a esa triple implicación: la existencia, la esencia y la unidad de ambas.

En primer lugar, la existencia. Sobre la gramática de este vocablo ya dijimos lo suficiente más atrás. También nos ocupamos de apartarla de su significación primitiva, según la cual expresaba el ser con relación a un origen, así como de su significación actual en los movimientos existencialistas para los cuales conserva la relación a su origen, pero en oposición al ser. Cuando se describe la existencia como «aquello por lo cual una cosa está fuera de sus causas y de la nada»^{108 109} se permanece todavía en el momento de la etimología. Se describe la existencia por la función que desempeña en los entes de nuestra experiencia. La función que algo desempeña basta, en efecto, para imponerle nombre. Pero una cosa suele ser la imposición del nombre y otra aquello a lo que el nombre se aplica. Y esto último es lo que ahora nos interesa aclarar. Lo que primeramente se nos manifiesta en las cosas causadas es la posición fuera de las causas que etimológicamente expresa la existencia. Pero esta palabra se aplica precisamente a aquello cuya función, manifestada en el ente que tiene origen, es la posición fuera de las causas. Y por eso puede extenderse el vocablo al ente que carece de causa. Hablamos, en efecto, de la existencia de Dios, aunque sabemos bien que, siendo incausado, ninguna función de originación precisa. Tras la función que se manifiesta en la posición fuera de las causas y de la nada hay algo, ejerciéndola o no, que es más hondo y radical. Es el ser, el acto mismo de existir por el que algo se denomina ente y lo es. Tomamos, pues, la palabra «existencia» como sinónima del *esse* latino en cuanto expresivo del acto de ser, tal como se explica en este texto de Tomás de Aquino: «se dice *esse* al acto del ente en cuanto ente, esto es, a aquello por lo que algo se denomina ente en acto en la realidad».

Destaquemos» para comenzar, esta última aserción: *la existencia es aquello por lo que algo se denomina ente*. En efecto, algo se llama ente porque existe en sí o subsiste (sustancia), o porque existe en otro (accidente), o porque es principio de subsistencia (forma), o porque es disposición del existente (cualidad), etc. Luego todas las cosas se denominan ente por la existencia, ya porque sean o tengan existencia, ya porque digan alguna relación a la existencia.

¹⁰⁸ Existencia definitur: id, quo res existit, seu quo est extra causas et extra nihilum. (GREDT, J., *Elemente philosophiae*, núm. 616.)

¹⁰⁹ Esse dicitur ictus entis in quantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens actu, in rerum natura (Qaodl. IX, a. 3).

Con lo cual es fácil advertir la validez de esta conclusión: *la existencia es aquello por lo que algo es ente*. Si nuestro decir está fundado y tenemos clara conciencia de que sólo por la existencia se llama ente a algo, resultará que la existencia es de tal manera imprescindible a la constitución del ente que, si ella falta, aquel algo se volatiliza hasta llegar a esfumarse en los oscuros territorios de la nada. Desexistencializar el ente es ponerlo en el disparadero del anonadamiento. Considerarlo dotado de existencia es la primera condición para entenderlo.

Sin la existencia, la entidad se fuga, y con ella se hace presente. Es debido a que la existencia hace ser. Podemos, pues, dar un paso más en nuestro intento de apresarla: *la existencia es aquello por lo que el ente es*. Se dirá que entre hacer que algo sea ente y hacer que el ente sea, la diferencia es mínima. Tanto mejor, pues es señal de que no abandonamos la existencia para ir precipitadamente en busca de otra cosa. Y se advierte más claramente que no debe ser extraña a la naturaleza del ente. Si por la existencia algo se llama ente y lo es en verdad, es justamente porque por ella también está *siendo*. La existencia, entrañada en el ente, es ingrediente inexcusable de su definición y concepción. En buen camino estaba, pues, la descripción expresada más atrás, y según la cual el ente *es lo que es*, es decir, aquello que existe. La existencia ejerce principalísimo papel en el nombre, en el concepto y en la realidad del ente. Cayetano lo vio bien: *In entis nomine dúo aspici possunt, scilicet id a quo nomen entis sumitur, scilicet ipsum esse quo res est, et id ad quod nomen entis impositum est, scilicet id quod est*¹¹⁰. Y mucho antes había escrito: *Ipsum quo res est, scilicet actualis existentia, non est extraneae naturae ab ipso quod est, sed per propria ipsius quod est constituitur*¹¹¹. Lejos de ser extraña a la naturaleza de lo que es, la existencia constituye activamente el ente haciéndole ser en acto. Con toda la redundancia que se quiera, el acto de ser hace ser en acto.

Para ello, en sí misma considerada *la existencia debe ser acto*, es decir, energía. Trátase de una energía fontal, fundamental y radical. La existencia es la raíz vivificadora de todo lo que en el ente hay, el fundamento en que descansa y desde el cual cobra positividad y concreción, la fuente inexhausta de donde surge, brota y se alimenta. Todo aquello que, por decirlo de alguna manera, se halla en los confines de la nada o en la virtualidad del agente o en la potencia de la materia adquiere realidad poniéndose en el ente cuando la existencia llega. La existencia es ese acto que presencializa lo ausente y patentiza lo oculto, esa energía interior, inmanente que realiza cada cosa,

110In *De ente et essentia*, ed. de María, pág. 87.

111 *Id.*, pág. 22.

siendo causa de su ser y de sus operaciones.

La aserción de Kant, según la cual la existencia es la posición absoluta de una cosa con todas sus determinaciones, encierra una gran verdad si se la entiende rectamente, esto es, si lo determinado y puesto surge efectivamente de la posición que la existencia ejerce. La existencia es, en efecto, acto supremo de posición absoluta y definitiva. Como diría la Escuela, *acto de todos los actos y de todas las cosas*. «Ninguna forma puede ser considerada en acto sino en cuanto se la pone siendo, pues la humanidad o la igneidad pueden considerarse como existiendo en la potencia de la materia o en la virtualidad del agente, o también en el entendimiento, pero sólo se dan existentes en acto por el hecho de que tengan ser. Luego es evidente que esto que llamo existencia (*esse*) es la actualidad de todos los actos»¹¹².

Porque es actualidad de *todos los actos*, la existencia es *acto último y definitivo*. Toda presunta realidad que pueda ponerse con prioridad a ella queda inscrita en *el ámbito de la potencialidad*. Y sólo por la existencia, la potencialidad misma es efectiva. La existencia clausura todas las potencialidades *haciéndolas efectivas*, reales. La realidad se constituye, pues, merced a la existencia. Por ella también queda dispuesta para la fecundidad. El obrar mismo, la optación, que parece ampliar la actualidad, es también desbordamiento del ser, secuencia del existir: *operari sequitur esse*. La ultimidad de la existencia, lejos de ser contradicha por la operación, tiene en ella su mejor cumplimiento.

Suelen los filósofos considerar al acto como perfección. Siendo, pues, la existencia, como acabamos de ver, acto último, debe decirse también que es *perfección máxima*. Actualidad de todos los *actos*, el existir es igualmente perfección de todas las *perfecciones*. La existencia es actualidad, y por ello actualiza; es perfección, y por lo mismo perfecciona. Y esta fundón la ejerce en el plano constitutivo. Por tanto, desde el interior de cada cosa y alcanzándola en su integridad. Ni la más leve brizna de realidad de una cosa está sustraída a esa actualización y perfección del existir. La existencia, actuando y perfeccionamiento es la expresión más absoluta de la generosidad. Da sin compensación alguna. Si las palabras no estuvieran cargadas de matices morales, diríamos Que esa función de la existencia es un gesto de plena abnegación y de supremo sacrificio. En el caso del ente finito, como tendremos ocasión de ver la existencia actuando sufre una determinación, y perfeccionando padece una contracción y se limita. Los metafísicos suelen expresar esto mismo diciendo que la existencia *se comporta en la constitución de la cosa en la línea fiel ente de una manera*

formal, es decir, no *material ni subjetiva ni receptivamente*. La existencia es *máximamente formal*.

De todo ello es fácil obtener esta última conclusión: la existencia es más *íntimo y profundo* que puede encontrarse en una cosa cualquiera. Para que el existir actualice, *perfeccione*, formalice y constituya una cosa y todas sus partes, debo penetrarlas desde su raíz y abrazarlas en su integridad. La existencia es intimidad y penetración, profundidad y alumbramiento. Desde la más secreta interioridad aflora el *existir* cruzando y penetrándolo todo. En ese cruzamiento y en esa penetración se constituye precisamente el ente como ente,

Al llegar al final *de* nuestras descripciones y sin afán definitorio, pues la definición del *existir* no es posible, por no encontrarse en el ámbito del concepto, volvemos la atención al texto de Santo Tomás citado al comienzo, y resumimos todo lo dicho en esta descripción: *la existencia es el acto del ente en cuanto ente*. Creemos preparado al lector para que logre por sí mismo una cierta inteligencia *de* la frase y del existir en cuanto tal.

2. El seguro elemento cuyo análisis nos propusimos hacer es el constituido por la ciencia. Prolongando las aclaraciones nominales del epígrafe 2 de este mismo artículo y saltando a un plano conceptual, debemos comenzar afirmando que la esencia significa «algo común a todas las naturalezas, por las cuales los diversos entes se colocan en diversos géneros y especies» La fórmula tomista *aliquid commune omnibus naturis* no debe entenderse, como se ha cuidado de señalar Cayetano, en el sentido de que la esencia exprese alguna naturaleza común a todas las naturalezas^{113 114}.

La esencia, pues, es *aquello por lo que una cosa es lo que es*. Si se quiere permanecer más cerca de la letra de Santo Tomás, dígase que la esencia es *aquello por lo que una cosa se constituye en su propio género o especie*. Mas habida cuenta que aquello por lo que una cosa es o por lo que se constituye en su propio género, se expresa por la definición, que nos indica precisamente qué es la cosa, *quid est res*, no debemos extrañarnos que los filósofos medievales cambiasen el nombre de esencia por el de *quiddidad*. Al advertírnoslo Santo Tomás, nos recuerda que es precisamente esto lo que Aristóteles llama con frecuencia *quod quid erat esse*, «aquello que era el ser». Trátase de una versión literal de la

w *De ente et essentia*, c. 1.

114Cfr. *In De ente et essentia*, c. 1.

desconcertante fórmula aristotélica εἶναι y το ον. *Quod quid erat esse*, que Santo Tomás explica como *hoc per quod aliquid habet esse quid*, es decir, aquello por lo cual algo tiene el ser algo, ha venido a significar el ser quiditativo, la quiddidad o esencia.

Las equivalencias registradas, según las cuales la esencia se expresa por la quiddidad y ésta por la definición, nos conducen a dos observaciones que consideramos capitales. De una parte, habida cuenta de que la definición de una cosa incluye únicamente los elementos primitivos y permanentes, es decir, aquellos sin los cuales la cosa en cuestión no sería lo que es, y que se mantienen bajo las posibles modificaciones accidentales, la quiddidad o esencia parece referirse únicamente a lo «sustancial». Por tanto, no significa todo lo que la cosa es, y menos todo lo que puede ser; la esencia se refiere más bien a aquello que la cosa no puede no ser. Esto es cierto. Pero también lo es que de aquellos elementos primitivos han derivado ya y pueden seguir derivando una muchedumbre de elementos «accidentales», y que, permaneciendo la cosa «sustancialmente» idéntica, varios elementos pueden aparecer y hasta desaparecer. A todos ellos se extiende la esencia, amparándolos y sosteniéndolos. En este sentido la esencia comprende todo lo que la cosa sustancialmente es y no puede no ser y se extiende a todo lo que accidentalmente puede llegar a ser. A la riqueza ontológica de una cosa pertenecen también todas sus virtualidades.

De otro lado —y esta observación es aún más importante—, es claro que en la definición o en el concepto de una cosa no se incluye la existencia. Es lo que expresó Kant al escribir: «La existencia no es evidentemente un verdadero predicado, un concepto de algo que pueda ser añadido al concepto de una cosa... Cualesquiera que sean los predicados que atribuyo a una cosa, aunque fueran lo bastante numerosos para determinarla completamente, nada les añado al añadir que la cosa existe»¹¹⁵. Es también lo que en forma más lapidaria había expresado Santo Tomás diciendo que la existencia de las cosas *est extra genus notitiae*⁷¹. La existencia está fuera del género de la noticia, es decir, del concepto y, por consiguiente, de la quiddidad o esencia. Si la definición encierra toda la esencia y sólo a ella, la existencia es, en efecto, extraesencial y no debe computarse entre las perfecciones esenciales. Conviene, empero, no precipitar la conclusión a que no pudo sustraerse el mismo Kant, e identificar entitativamente lo real con lo posible y lo

115 *Crítica de la razón pura*, Jib. II, c. 3, sec. 4.*

posible con lo pensado y buscar posteriormente sus diferencias en una peculiar relación a las facultades cognoscitivas. Ni siquiera cabe la identificación de la esencia posible con la esencia actual. Pensar que posibilidad y actualidad son como dos estados de la misma esencia, primitivo uno y derivado otro, es un grave despropósito. No se puede concebir la existencia como un añadido a la esencia posible para constituir el ente actual. Tampoco es la existencia algo segregada de la esencia actual para formar el ente posible. Las fórmulas: esencia posible -f existencia = ente actual o esencia actual -f existencia = ente posible, carecen por entero de significación. Más aún, son disparatadas, contradictorias. La existencia, que no es un añadido ni un segregado, es algo entrañado en el ente mismo. La única conclusión legítima de todo lo dicho debe expresarse así: la esencia no comprende la integridad de un ente; es solamente el elemento que hace que un ente sea tal ente. *La esencia es el principio de la talidad del ente.*

Como principio real de talidad, la esencia destaca al ente, definiéndole y configurándolo. Por la esencia, los entes se diferencian entre sí, se inscriben en determinados grados del ser y hasta se individualizan en su seno. Puede decirse, pues, que la *esencia es el principio de individualidad* de los entes.

Lo que en el interior de un ente acompaña inexcusablemente a la esencia es la existencia o el *esse*. Ya hemos registrado que la esencia tiene un claro parentesco nominal con *esse*. Sospechamos que este parentesco nominal está basado en un más fundamental parentesco entitativo en virtud del cual la esencia misma deriva del *esse*. En este sentido la esencia puede entenderse como una modaüzación o concreción del *esse*. Como principio de talidad, visto en relación al existir, *la esencia es el modo real de ser* característico de cada ente.

Sin la existencia no habría ente ni, por tanto, esencia. Mas también es cierto que sin esencia no habría entes, pues éstos exigen variedad de modos de ser, diversidad de concreciones del existir. Por lo mismo, podemos decir que la esencia es el término en que se concreta el existir, *el sujeto de la existencia o del esse*. Como tal, la esencia recibe la existencia y, en cierto sentido, la causa. Es lo que expresa la fórmula de Santo Tomás ya citada: «se llama esencia en cuanto por ella y en ella la cosa tiene existencia (*esse*)».

Con esta concepción de la esencia como sujeto del acto del existir hemos alcanzado la mata de nuestras preocupaciones en una vía ascendente o inventiva. El constitutivo formal de la esencia es

precisamente ser sujeto de la existencia, detentar el acto del *esse*. Para proseguir los análisis sería preciso cambiar la ruta, ingresando en la vía descendente o deductiva. No es, empero, necesario. Recordemos únicamente que el sujeto de la existencia cumple de hecho otras funciones derivadas, tales como las de dotar al ente de inteligibilidad, darle permanencia y orientar sus operaciones.

3. Nos queda sólo por tratar el tercer punto: la unidad de esencia y de existencia. La manifestación de esta unidad o, por mejor decir, su expresión misma, es el ente. Son tres los términos que es preciso armonizar: *el ente* como un todo unitario en cuyo seno se registra la dualidad de *esencia* y *existencia*. Comenzamos por advertir que esta dualidad no atenta contra la unidad de nuestra idea de ente. La doble significación que entraña el ente cuando se lo considera como nombre o como participio no tiene mucho que ver en este asunto. Todo es cuestión de una inicial gravitación sobre uno u otro de los elementos de aquella dualidad. La consideración del ente como nombre no nos encierra en la esencia, pues ésta hasta se denomina en función del *esse*. Y el ente como participio tampoco nos encierra en la existencia, pues como tal participio supone un sujeto participante, es decir, una esencia receptora. En ambos casos se parte de un aspecto para terminar en el otro. Es lo que tenemos registrado más atrás: el ente como nombre designa directamente la esencia y oblicuamente la existencia; el ente como participio expresa, por el contrario, de manera directa la existencia, e indirectamente la esencia. No estamos ante dos ideas diversas, sino ante dos perspectivas de una idea única. Por eso no puede decirse que tengamos una noción de ente que sea común al ente como nombre y al ente como participio, de la cual fuesen las de éstos una división o desglose. Desde supuestos diferentes pudo establecerlo Suárez con todo rigor.

Esta noción, una y distinta, nos remite a una realidad unitaria, a un todo dotado, asimismo, de unidad. Es imposible examinarlo a la luz de la experiencia. Trátase de un todo metaempírico con propiedades diferentes del todo integral. En éste, las partes de que se compone se colocan unas al lado de otras. Hay en el todo integral yuxtaposición de partes que, al reunirse en el espacio, constituyen un conjunto extenso. Sirva de ejemplo un árbol con sus raíces, tronco, ramas, hojas y flores. Cada una de las partes funciona como órgano del conjunto. Respecto de otra puede estar, más que simplemente yuxtapuesta, inscrita o circunscrita. Nada de esto encontramos en el todo metafísico. Los elementos de que consta, ni siquiera son partes yuxtapuestas susceptibles de inscribirse una en otra o

de circunscribirse una a otra. Esencia y existencia no son partes que integren el ente. No es que una mitad del ente sea esto sin existir y la otra mitad exista sin ser nada determinado. No hay entre ellas mera unión por contacto o reunión extrínseca. La esencia y la existencia se unen penetrativamente, compenetrándose intrínseca e íntimamente. La existencia cruza el todo entitativo transido de esencia. La esencia penetra al ente que la existencia actualiza. Existencia y esencia se dan en el fecundo abrazo que constituye al ente mismo.¹¹⁶

Debe pensarse aún que el ente no se realiza a partir de la esencia y de la existencia *como* si fuese un resultado de su mutua relación. El ente goza *de* prioridad sobre la relación y no puede reducirse a ella, pues la relación lo presupone. Esencia y existencia sólo pueden ponerse en relación en el seno del ente y tampoco le preceden. Con ellas se instituye o constituye, se impone o compone; sin ellas se anonada o aniquila. Decimos *con* ellas y no *de* ellas. El todo entitativo es un compuesto «*cum his*». La esencia y la existencia no forman un compuesto «*ex his*», análogo al de la materia y la forma en el seno del cuerpo. La composición entitativa tiene hondas diferencias con la composición sustancial, y de ellas habremos de ocuparnos más adelante. Por ahora sólo nos referiremos a lo que consideramos imprescindible. Como todo entitativo, yo soy «esente» y existente, y como todo sustancial, soy material y espiritual. Soy una realidad espiritual, pero no enteramente tal; soy también una realidad material, aunque no íntegramente tal: mi esencia sustancial forma un contenido en el que entran una materia determinante y una forma determinante o alma espiritual. No puedo, empero, decir que yo no sea enteramente existente ni que algo de mí ser esté sustraído a la esencia. Mientras la materia y la forma constituyen un único contenido de esencia, la existencia no es determinación alguna de la esencia, como dijo Kant, y está fuera de la quiddidad, como había expresado Santo Tomás. La existencia no añade nada al contenido de esencia, pero pone en el ser el contenido mismo con todas sus determinaciones.

El ente es un todo metafísico dotado de unidad de composición «*cum his*». Con ello queda ciertamente descartada la unidad de simplicidad de nuestra idea del ente. El ente significa «lo que es», y no se refiere exclusivamente a la esencia ni a la existencia. Nuestra idea de ente es *portadora* de dos elementos. Por eso hablamos de unidad de composición. Sería, empero, aventurado hablar de composición *real* como si aquellos dos elementos fuesen realmente distintos en el ente en cuanto tal. El acabamiento que para la esencia supone el existir nos exige ciertamente pensar la esencia en orden

116 Vid. *Disp. met.*, II, s. 4, n. 9.

a la existencia. En cuanto a la existencia misma, como pura posición en el ser y con la cual se pone la esencia, ¿no exigirá otra idea para poder ser pensada? Si la existencia hace real e inteligible a todo lo demás, debe ser por sí misma inteligible y real. Si todo le es relativo, ella no puede ser relativa a nada. En consecuencia, deberá ser declarada absoluta. La existencia debe ser pura posición de sí por sí. Queda, pues, abierta la perspectiva para la posibilidad de afirmar una existencia que no sería el existir de una esencia ni de un sujeto, de una pura existencia subsistente por sí misma. El *ipsum esse subsistens* sería un ente absoluto y simplicísimo. La unidad de estructura de la esencia y la existencia en el todo entitativo debe ser compatible tanto con la real simplicidad de Dios cuanto con la real composición de lo finito. Se nos clarifica, pues, como unidad de composición mental*

La unidad de composición se opone a la unidad de orden que se observa en ciertas realidades morales y a la unidad accidental propia del agregado amorfo o del montón. No advertirlo nos llevaría de nuevo al modelo de los todos integrales. La esencia y la existencia se compenetran íntimamente, bien que sin fusión ni confusión. Los elementos del todo entitativo deben comportarse como la potencia receptora y el acto determinante.

Finalmente advertiremos que esta unidad de composición racional no puede ser colocada en el puro plano del concepto. Ello equivaldría a ponerla en el ámbito exclusivo de la esencia. La estructura reflejada en el concepto, como la de materia y forma, es una estructura esencial del tipo que hemos llamado unión «ex his». La unidad de esencia y existencia no cabe en el concepto. Mientras la forma puede constituir parte de la esencia por ser algo de ella —el alma es algo del cuerpo, a saber, su forma—, la existencia es, según hemos dicho reiteradas veces, extraesencial. Concebir la existencia como la actualidad de la esencia equivale a negar la estructura de esencia y existencia. Y esta negación se monta sobre la ignorancia de la originalidad del existir. El ente es «lo que es» o «lo que existe»: más que un puro concepto, un juicio en el que hay asumido un concepto; o mejor, el ritmo elocuente de un juicio en el que no falta nada, pues el sujeto viene expresado en «lo que»; y el acto de composición o afirmación se menciona en el «es» o «existe».

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, III, IV, IX y X.—SANTO TOMÁS, in *Metaph.*, entre otros lugares, IV, lect. 1; V, lect. 9, y VI, lect. 1; *De ente et essentia*.—CAYETANO, *De nominum analogia. De conceptu entis*, ed. P.

Zammit, 1934.—SUÁREZ, *Disp. met.*, II—M. D. ROLAND- GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin.* 1926—M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, I, 1927, trad, esp., 1951; *Einführung in die Metaphysik*, 1953, trad, esp., 1956; *Zur Seinsfrage*, 1956.—A. MARC, *Vidée de Vêtre chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, 1933.—J. MARITAIN, *Sept leçons sur Vêtre et les premiers principes de la raison spéculative*, 1934, trad, esp., 1945.—M. BLONDEL, *Vêtre et les êtres*, 1935 —N. BALTHASAR, *Vêtre et les principes métaphysiques*, 1935—G. MARCEL. *Etre et avoir*, 1935; *Le mystère de Vêtre*, 2 vols., 1951, trad. esp. en un vol., 1955.—M. MÜLLER, *Sein und Geist. Systematische Untersuchung über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*, 1940.— J. DE FINANCE, *Être et agir*, 1943.—J. P. SARTRE, *Vêtre et le néant*, 1943, trad, esp., 1950.— L. LAVELLE, *De Vêtre*, 1947.—O. PHILIPPE, *Le processus de Vêtre*, 1947—É. GILSON, *Vêtre et Vessence*, 1948, trad, esp., 1951.—F. ALQUIE, *La nostalgie de Vêtre*, 1950—J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics.* 1951.—H. CONRAD-MARTIUS, *Das Sein*, 1957.—Agréeuense los manuales y tratados de metafísica, así como los diccionarios y voca- bularios filosóficos.