

Unidad 4

- Las Estructuras Metafísicas del Ente Particular: La Estructura de Esencia y Existencia.

- 4.1 El ente finito
- 4.2 Esencialismo y existencialismo
- 4.3 Existencia de una estructura entitativa
- 4.4 Naturaleza de la estructura de esencia y existencia
- 4.5 El constitutivo formal del ente finito

LAS ESTRUCTURAS METAFÍSICAS DEL ENTE PARTICULAR:

PROEMIO

1. Concluida la exposición del ente trascendental, procede abordar el tratamiento del ente particular o categorial. Ya advertimos, al explicar el contenido de la ontología, que un tratamiento tal no podía quedar reducido a una exposición de las categorías. Un tratado de las *categorías* del ente corre el peligro de dejar sin estudiar el *ente* categorial; por el contrario, un tratado del ente categorial incluye necesariamente el examen de las categorías. En el estudio del ente particular se nos revelarán los modos particulares del ente.

La necesidad de seguir vinculándonos a los hechos de experiencia se muestra aquí con toda evidencia. La ontología es también una ciencia de hechos. No se trata, claro está, de hechos con significación restringida a un sector más o menos amplio de la realidad particular, sino de hechos universales, extendidos a toda la realidad ontológica. No de hechos físicos, sino de hechos *mitológicos*. Cinco son, por lo pronto, los hechos con significación ontológica, por estar afincados en el ente particular y trascender a todos sus modos. He aquí su enumeración abstracta : finitud, limitación, movilidad, actividad y ordenación. En efecto, todo ente particular inscrito en el ámbito de nuestra experiencia sensitivo-racional se nos ofrece como finito *in facto esse*, es decir, en su misma entidad. Ampliada nuestra experiencia personal con la experiencia decantada en la historia, advertimos que el ente particular es también limitado en la duración, en la *duratio in esse*. Muéstranse así dos formalidades del ente particular estáticamente considerado. Contemplado en una perspectiva dinámica el mismo ente finito y limitado se nos ofrece, en primer término, como sujeto pasivo de un variado repertorio de movimientos. Además, diríase que tiene en todo momento que estar obrando para poder mantenerse en la existencia. El ente particular no sólo es móvil, es también motor, activo. Finalmente, tanto el movimiento como la actividad, donde quiera que se encuentren, manifiestan determinada dirección, tendencia a conseguir un término, ordenación a una meta. Movilidad, actividad y ordenación tendencial, son otras tantas formalidades que, unidas a la finitud y limitación, registradas antes, inciden en el ente particular, objeto material de

esta segunda sección de nuestra ontología.

Sobre cada uno de estos cinco hechos podemos y debemos edificar otros tantos interrogantes. Helos aquí, en su formulación provisional; ¿cómo justificar la finitud entitativa?; ¿qué implica la limitación en la duración?; ¿qué exige el ente particular para estar constituido en sujeto de movimiento?; ¿cómo clarificar la actividad del ente finito?; ¿cómo hacer comprensibles la intencionalidad del movimiento y la ordenación de la actividad?

Estas cinco interrogaciones nos hacen sospechar la existencia de cinco incógnitas que sólo la ontología podrá satisfactoriamente despejar. El simple análisis fenomenológico de los hechos nos abrirá a la esperanza de encontrar cinco estructuras en la intimidad del ente particular. Las anticipamos también aquí, siguiendo el mismo orden *de* las cuestiones. Son las estructuras de esencia y existencia, de materia y forma, de sustancia y accidente, de cantidad y cualidad, de naturaleza y legalidad. Sólo, empero, una paciente investigación metafísica podrá determinar la efectividad de tales estructuras, expresar las respectivas naturalezas de las mismas y analizar los elementos integrantes de cada una de ellas.

2. Con lo que llevamos dicho ha quedado indicado el contenido de esta sección, su distribución en *capítulos*, la articulación de cada uno *de ellos* y hasta el procedimiento metódico que utilizaremos en la indagación.

LA ESTRUCTURA DE ESENCIA Y EXISTENCIA

ARTÍCULO I.—EL ENTE FINITO

1. Finitud, solidaridad, diversidad. 1. Nuestro propósito se dirige a dar solución al problema del ente finito. Él constituye precisamente el objeto material de nuestra preocupación presente. Formalmente, empero, no queremos abandonar el plano metafísico. Planteamos, pues, e intentamos resolver el problema metafísico del ente finito. Adviértase, en consecuencia, que colocamos en la punta de nuestra consideración cognoscitiva la entidad misma del ente finito.

Hemos dicho ya que los problemas metafísicos surgen también de los he-

chos de experiencia. Comencemos, pues, por la determinación de los hechos.

2. Sólo la experiencia ha podido llevar al *sentido común* a la convicción de que el universo está constituido por un repertorio de entes finitos: minerales, vegetales, animales, hombres. De esta experiencia se destacan dos notas capitales. En primer término, la *multiplicidad*. Hay múltiples entes, toda una muchedumbre de seres, toda una pluralidad de individuos. Como tales son indivisos en sí mismos y distintos unos de otros. El sentido común sabe emplear la palabra individuo en su sentido tradicional; *indivisum in se et divisum ab alio*. Esta nota de la multiplicidad adquiere en la experiencia del sentido común una modalidad peculiar que la lleva a la franca afirmación de la diversidad específica. Los entes particulares no sólo son distintos, son también diversos. Cada ente particular se encuentra rodeado de otros entes y de entes-otros. Técnicamente se diría que los entes particulares se encuentran multiplicados en distintos grados de perfección. En segundo lugar, la *unidad*, o universalidad del conjunto. La multiplicidad de entes diversos constituye un inmenso repertorio que llamamos universo. Cada ente particular está en dependencia de los demás. Con todos ellos forma cierta comunidad, cierto orden. Es el orden universal de los entes particulares.

Ahora bien, estas dos notas —multiplicidad y unidad— son opuestas, y plantean el grave problema de su conciliación. No se puede esperar del sentido común el planteamiento de este problema. Saltando por encima de él va directamente a lo que le parece la solución más obvia. Por eso agrega a las dos notas una tercera: la *finitud*. Porque los entes que constituyen el orden universal son finitos pueden ser múltiples y diversos. Tendremos, empero, ocasión de ver que la finitud no es tanto una solución que concilie la diversidad de los individuos con la unidad del orden, cuanto un nuevo hecho necesitado él mismo de explicación.

3. Sobre las generalidades del sentido común están las puntualidades de las ciencias *empiriológicas*. Las ciencias confirman en parte las opiniones del sentido común; en parte también, las corrigen. La biología, por ejemplo, reconoce en el hombre, el animal y el vegetal auténticos individuos. Encuentra dificultades para decidir en determinados casos si estamos en presencia de organismos vegetales o animales. Pero esto, lejos de ser un obstáculo que comprometa la concepción de la individualidad en biología, sirve para confirmarla. La estructura natural, índice de verdadera unidad interna y de externa diferenciación, es signo de la individualidad.

4. La experiencia del sentido común puntualizada por las ciencias constituye una sugerencia que el metafísico no puede, en modo alguno,

despreciar. Por el contrario, debe precisar el contenido de esa experiencia y analizar sus elementos esenciales. Hagámoslo aquí con alguna detención.

Los filósofos suelen ser exigentes y radicales. A algunos, una enfermiza cautela les hace dudar hasta de su sombra. Sin embargo, nadie ha podido dudar jamás de su propia realidad. Nos complace registrar esta aseveración en un autor tan poco sospechoso de subjetivismo como Tomás de Aquino: *Nullus potest cogitare se non esse cum assensu*. La razón de ello viene pisando los talones a la tesis: *In hoc enim quod cogitai, percipit se esse*¹. No es menos rigurosamente verdadero que tampoco es posible la duda de la realidad de las cosas que tenemos en la punta de nuestra consideración cognoscitiva. Unos filósofos quieren ver en la experiencia del yo un verdadero privilegio porque la conciencia que cada uno tiene de sí mismo le patentiza, con su propia unidad y autonomía, la relación con otros individuos de su contorno. Ponen otros el privilegio metafísico en la estricta objetividad de las cosas sensibles, desde cuyo discernimiento lograrán el conocimiento del yo. Hay, finalmente, quienes defienden —y a este grupo nos adscribimos— que tanto en una como en otra experiencia el verdadero privilegio hay que ponerlo en la afirmación del ser, en la nuda y patente realidad. Estamos en el ser, *in eo sumus*, y ningún artificio del pensamiento nos hace salir de él. De la experiencia fundamental del ser brotan pronto, como ingredientes explícitos, tanto la experiencia subjetiva del yo, como la experiencia objetiva de las cosas. Combinadas, se nos manifiesta pronto la existencia de un repertorio de diversos individuos finitos inscritos en el orden del ser. El mundo de nuestra experiencia está constituido por un repertorio de entes particulares diversos y finitos o, si se quiere, individuos y solidarios.

Debemos tomar este hecho en su significación y valor exactos, sin exagerarlo ni anularlo. Porque hay que advertir que una tendencia surgida de prejuicios teóricos o de urgencias prácticas se polariza en el doble objetivo de la anulación o la exageración de los hechos. Tan sugestiva es la solidaridad de los entes y tan misteriosa su diversidad, que no resulta extraño comprobar esa exageración y aquella anulación en distintos momentos de la historia de la filosofía. En el origen mismo de la metafísica occidental encontramos dos figuras que hay que situar a la cabeza de esa doble tendencia. Heráclito exagera la diversidad y anula la dependencia. Desde este punto de partida, la meta sólo puede ser el *pluralismo* absoluto. Parménides, por el contrario, anula la diversidad y exagera la unidad. Con

¹ *De veritate*, 4. 10, a. 12 ad 7.

este punto de arranque queda trazado el camino del *monismo* absoluto. Pero monismo y pluralismo absolutos no son soluciones a un problema planteado por un hecho, sino teorías que derivan de la extorsión inicial del hecho que nosotros consideramos.

Quienes se mueven libres de prejuicios sistemáticos, en el ámbito de la experiencia objetiva gozan el gran espectáculo que la naturaleza ofrece. Es el espectáculo de los entes particulares con sus semejanzas y sus diferencias, con sus armonías y sus discrepancias, con sus relaciones, en una palabra, por las que son susceptibles de agrupación en un orden. A semejante espectáculo nos hacen asistir otros, siguiendo una ruta diferente. El análisis de determinados sentimientos o situaciones humanas, como el amor y el odio, la simpatía y la antipatía, la vanidad, el hastío, el desprecio, el ridículo, la mirada, etc., conduce al reconocimiento de la variedad de los entes con toda la gama de sus oposiciones, dependencias y relaciones.

En la experiencia de la pluralidad de los entes va incluida, en efecto, la doble experiencia combinada de su diversidad y de su dependencia, de su diferencia y su semejanza. Repetimos que debemos guardarnos de exagerarla o de minimizarla. La diversidad no es absoluta ni la dependencia es nula. No podemos afirmar que el universo de nuestra experiencia esté constituido por un mosaico de absolutos, por una pluralidad de seres ontológicamente independientes. Tampoco podemos decir que la diversidad de los seres particulares es sólo aparente y que en el fondo convergen y se unifican en el único ente, en el cual y por el cual subsisten. La experiencia nos ofrece una pluralidad de seres y no la unicidad del ser. Nos muestra, en ellos, diversidad real, pero no independencia ontológica. Nos atestigua semejanza, solidaridad o comunidad reales, mas no subsistencia única. En una palabra: tenemos experiencia de *diversos entes finitos que convienen en el ser*. Diversidad o diferencia y conveniencia o semejanza, trenzadas a la realidad finita. Esto es todo. Los entes finitos son solidarios en cuanto *son finitos* y, a la vez, diversos en cuanto *son finitos*. Por finito, cada ente particular se inscribe en el orden universal del ser.

2. Un interrogante metafísico. 1. Ante el doble hecho registrado, una doble interrogación nos hace frente. ¿Qué exige el ente particular para inscribirse en el orden universal? ¿Cómo debe el ente particular estar constituido para justificar su finitud? Estos interrogantes pueden también ser formulados antinómicamente. ¿Cómo puede un ente finito, distinto de todos los demás, convenir con ellos en el orden universal? La finitud implica distinción, diversidad, clausura, mientras que la conveniencia en al ser exige comunión, solidaridad, apertura. Pero comunión y distinción se oponen, diversidad y solidaridad se niegan, clausura y apertura se contradicen. ¿Cómo, pues, se alían en la unidad del ente finito? O ¿es que la realidad finita es el lugar de la antinomia y la contradicción?

2. Los hechos pueden ser eludidos, pero no negados. Los que nos sirvieron de punto de partida deben eludirlos quienes inquieran explicaciones parciales, inframetafísicas, del ente particular. Comprobamos ya su alcance ontológico: se refieren a *todos* los entes que constituyen el universo de nuestra experiencia y a *todo* lo que en cada uno hay. La actitud empiriológica que algunos filósofos parecen adoptar, les imposibilita para captar aquella significación metafísica. Por eso, cargan tinos la diversidad en las naturalezas diferentes de los seres, esfumándoseles la solidaridad y comunidad de los mismos o reduciéndola a la simple coexistencia en el espacio y en el tiempo. Piensan otros —y entre ellos hay que contar a Suárez— que la distinción y la semejanza pertenecen a distintos planos: mientras la distinción de los entes pertenece ciertamente al plano concreto, su semejanza hay que ponerla en el plano abstracto. Pero reducir el orden o comunidad de los entes a una mera coexistencia de naturalezas diversas o conceptualizar sus semejanzas representa, por lo pronto dejar desnudos de significación metafísica los hechos que pacientemente hemos clarificado. En definitiva, eludirlos. Con ello, el problema del ente particular queda expulsado del ámbito de la ontología. De la finitud, si es que todavía se la considera, habrá que hacer responsable a Dios.

3. Las Implicaciones de la finitud. 1. Hemos registrado el hecho fundamental de la finitud y hemos elaborado su problema metafísico. Podemos, pues, pasar ahora a la búsqueda del principio de solución.

¿Qué significa la finitud? Por lo pronto, es la limitación entitativa. Algo, pues, que le acontece a un sujeto, a un ente. La finitud es la modalidad con que se ven afectados los entes que constituyen el universo de nuestra

experiencia. Por tanto, no es algo sustante o sustantivo, sino inherente o adjetivado. Como todo debe ser tratado respetando las condiciones mismas de su efectividad, la finitud será considerada aquí desde el punto de vista del *ente que es finito*. Mejor aún, desde los *entes finitos*.

Sería un contrasentido disociar el ente finito en entidad y finitud. La finitud no se suma a la entidad para constituir el ente finito. Tampoco se resta.

Puesto que no es un añadido ni un segregado, la finitud debe ser algo extraño en la entidad misma del ente finito. El ente finito no es otra cosa que entidad penetrada de finitud.

Tampoco debemos imaginar la finitud como pura negación, ni al ente finito como un conglomerado de positividad y negatividad o una mezcla de ser y no ser. No se puede concebir el ente finito como una positiva entidad a la que se circunscribe o en la que se inscribe una negatividad pura. Cuando se dice que el ente finito es ente y nada más, no debe interpretarse en el sentido de que sea ente más nada.

Un tercer contrasentido debe ser también eliminado: el que pone en la finitud el límite fronterizo que separa a un ente finito de los demás. La entidad no tiene fronteras. Cuando las fronteras se cierran totalmente y adquieren forma de recipiente en el que se contiene algo, llegamos a otra metáfora radicalmente inservible. Queremos decir que el ente finito no puede tampoco ser dividido en recipiente y contenido. Ni la finitud del ente finito es un odre que contenga su entidad, ni ésta es el contenido de ningún recipiente. Se pone nuevamente de relieve que no se puede separar, abstraer o dicotomizar la entidad del ente finito de la finitud del mismo. No es que una parte del ente finito sea sin ser finita y la otra parte sea finita sin ser. Dicotomización semejante pondría a un lado lo entitativo puro, que sería puro infinito, y a otro el límite puro, que sería la pura nada. El ente finito habría quedado puramente desintegrado. Y ya hemos visto que no se integra precisamente con el ser y la nada.

2. La finitud no implica la nada ni puede entenderse como frontera ni debe disociarse de la entidad. El camino de esta triple remoción lo trazaron los hechos que más atrás registramos. Volvamos a ellos, y procedamos positivamente bajo su luz.

Habíamos registrado diversidad y conveniencia trezadas a la realidad finita. Hay diversos entes finitos que convienen en el ser. Consideremos cualquiera de ellos sin cortar su referencia a la diversidad y a la conveniencia. Por ejemplo, yo mismo. Yo me opongo a cuanto me rodea. No me identifico con la piedra en que tropiezo al caminar, ni con el árbol

cuya contemplación, cuando florece, me agrada, ni con el animal que pasta a su vera. Soy hombre, y el animal, el árbol y la piedra no lo son. Entre estos cuatro tipos de realidad hay distinción, oposición, diversidad. En cuanto soy *tal* me opongo a los otros seres *tales*. La diversidad es patente en el dominio de la *talidad*. Sí. Pero también advierto que *soy*. Como *es* el animal que pasta, como *es* el árbol que florece, como *es* la piedra en que tropiezo. Por este lado, ninguna oposición entre yo y las demás realidades. Por el contrario, me siento con ellas en relación de semejanza, de comunión, de parentesco en el ámbito del ser. Si misteriosos lazos me atan a la humanidad y me limitan a este orden, otros más misteriosos me ligan a la realidad íntegra por encima de toda diversidad.

Consideremos conjuntamente esa doble relación de diversidad y conveniencia. Resulta que en cuanto soy *tal*, me separo y distingo, me diversifico y opongo respecto de todo lo demás; me clausuro en la más íntima *mismidad*. Pero en cuanto *soy*, me uno y asemejo, me unifico y comulgo también con todo lo demás; me abro a un fundamental *parentesco ontológico*. El análisis de la finitud nos lleva así al reconocimiento de varias parejas de atributos contrapuestos. Cada ente finito es *diferente* de todo otro y *semejante* a todos los demás; es *cerrado* sobre sí mismo y *abierto* al conjunto; es *individual* y *comunitario*, *separado* y *unido*, *solitario* y *compañero*. Y lo curioso es que esta doble serie de atributos contrapuestos de que se ve afectado el ente finito se expresan bajo la misma e idéntica relación. No se diga, en efecto, Que un ente finito es diferente de todo otro *en cuanto finito* y semejante a los demás *en cuanto ente*, pensando que pasamos de una dimensión a otra* Las alusiones que hicimos más atrás en tomo a la entidad y la finitud nos aseguran ahora que las expresiones «en cuanto finito» y «en cuanto ente» üO designan relaciones realmente distintas. La finitud —decíamos— no se añade a la entidad ni ésta se agrega a aquélla. El ente finito es entidad finita o finitud entitativa.

El problema adquiere todavía mayor gravedad. Apoyados en la finitud, nos percatamos de que el ente finito es diferente de cualquiera otro. Basados en la entidad, advertimos que el mismo ente finito es semejante a todo otro. Pero como la finitud afecta íntegramente a la entidad, y la entidad afecta también de una manera total a la finitud, resulta que el mismo ente finito es *totalmente* diferente y *totalmente* semejante. Dicho con mayor radicalidad aún: todo lo que hay en un ente finito —o todo lo que es— es en todo semejante y» al mismo tiempo, en todo diferente a todo lo que hay —o es— en cualquiera otro ente finito.

3. Conclusión contradictoria y absurda —se nos dirá—. Cuidado. La ex-

presión «todo lo que hay en un ente finito es simultáneamente semejante y diferente...» sería contradictoria a este único título: la *simplicidad* del sujeto de quien S* afirman esos predicados contrapuestos. Conocemos que el ente finito es *diferente* apoyándonos en su finitud; advertimos que es *semejante* considerando su entidad; reconocemos que la finitud y la entidad no son parcelas del ente finito; por eso, afirmamos que los predicados diferente y semejante le afectan *totalmente* y no sólo parcialmente. Es claro que caeríamos irremisiblemente en la contradicción si, en función de ello, declararíamos la simplicidad del ente finito. Si comenzamos por suponer que el ente finito es simple y decimos que, a la vez, y bajo la misma relación, es totalmente semejante y totalmente diferente, haríamos una predicación a todas luces contradictoria e imposible. Mas, ¿qué necesidad tenemos de *suponer* la simplicidad del ente finito? Tal suposición no se justifica y constituye un prejuicio, una hipótesis inútil.

Carecemos también del derecho a liberarnos de la contradicción de nuestros juicios con la hipótesis de que la realidad es contradictoria y absurda. Ni lo tenemos tampoco para complicar la cuestión con la introducción de un nuevo elemento que, como la nada, carece por entero de eficacia para ayudarnos a resolverla. Tampoco estamos autorizados a complicar a un ente infinito —Dios— tan precipitadamente en nuestro asunto. No han faltado, en efecto, quienes nos piden una opción decisiva: Dios o la absurdez radical. Acabamos de oponernos a concebir el ente finito penetrado de absurdez y contradicción, pero no por eliminar tan lindos atributos viene Dios a nuestra presencia cognoscitiva. El hecho de que los entes finitos sean totalmente semejantes y diferentes no nos certifica su referibilidad a Dios. La finitud no implica, al menos inmediatamente, la abaliedad. Y si no la implica, debemos dejarla en paz, porque la fenomenología, que aquí practicamos, debe moverse en el ámbito de las implicaciones inmediatas.

Excluida la abaliedad, puesta fuera de lugar la absurdez de la realidad y reconocida la imposibilidad de que el ente finito sea simple, sólo queda el recurso de la composición, de la estructura. El ente finito, que manifiesta los aspectos, irreductibles entre sí, de semejanza y diferencia, debe ser una realidad estructurada o compuesta. La doble característica real implica una dualidad que en el corazón del ente finito, constituyéndolo sin residuo, sostenga la semejanza con cualquiera otro y mantenga la diferencia respecto de todos los demás.

4. La doble instancia esencial y existencial. 1. Otra línea de desarrollo fenomenológico puede llevarnos a

la misma esperanza. Nos movíamos hasta ahora en un plano objetivo considerando al ente finito en el seno del orden del ser. Sin perder de vista esa dimensión de objetividad, vamos a analizar nuestro modo de conocer los objetos. Tal vez encontremos la misma implicación de estructura dual y hasta avancemos en orden a la notación de los elementos que la constituyen.

El conocimiento exhaustivo de un ente finito exige la respuesta efectiva a esta doble cuestión: 1) ¿existe?; 2) ¿qué es? A la primera pregunta se contesta afirmando o negando la *existencia*; a la segunda, diciendo lo que es, expresando su *esencia*. Y así puede decirse, al menos provisionalmente, que la esencia es aquello por lo que un ente es lo que es, y la existencia, aquello por lo que se constituye fuera de la nada en la naturaleza de las cosas.

Las dos preguntas son irreducibles entre sí. Las respuestas deberán serlo igualmente. Sin embargo, ambas preguntas son solidarias y ambas respuestas indisociables, aunque en uno y otro caso sean simultáneamente diferentes. Ello es así porque las dos preguntas son llevadas sobre el ente particular en su integridad y las dos respuestas diseñan la totalidad del ente por el que se pregunta.

Pero, cuán diferente es su respectivo valor. La afirmación de existencia enuncia un valor absoluto del ente particular. Por su extensión, *es* o *existe*, se dice trascendental. Por este lado, el ente particular no apunta distinción alguna respecto de los demás entes particulares. La afirmación de esencia, por el contrario, enuncia un modo de ser relativo. Esto que yo soy, por ejemplo, no significa nada absoluto, sino algo relativo que enmarca mi ser en límites precisos y lo distingue de otra muchedumbre de entes particulares.

Las dos preguntas deben ser hechas cuando se busca una comprensión metafísica de la realidad; las dos son diferentes, bien que solidarias; las dos se refieren a la misma realidad total del mismo ente particular. Ambas respuestas son imprescindibles al metafísico; ambas diferentes, aunque indisociables; ambas expresan la unidad total del ente particular considerado. Parece pues, que únicamente cuando la doble respuesta ha llevado las puntualizaciones necesarias a la doble cuestión del ente particular, se ha expresado aquella interna tensión constitutiva de la realidad del mismo.

2. Resumamos ya. Lo que llevamos dicho es suficiente para advertir en el ente particular una cierta tensión metafísica de equilibrio constitutivo a base de dos ingredientes fundamentales: la esencia y la existencia. El ente finito, sujeto de atributos contrapuestos, debe estar estructurado con dos principios, penetrativamente abrazados, asiento uno de su mismidad

intransferible, su diferencia y relatividad, su clausura en una totalidad individual, y fundamento el otro de su referibilidad a los demás, su semejanza y absolutez, su apertura y proyección en el orden universal.

BIBLIOGRAFIA

SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, c. 6.—C. ISENKRAHE, *Untersuchungen über das Endliche und Unendliche*, 1920.—H. HEIMSOETH, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, 1922, trtd. esp., 1928.—O. ZIMMERMANN, *Ohne Grenzen und Ende*, 1923.—F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, 2.ª ed., 1952, trad. esp., 1957.

ARTÍCULO II.—DOS POSICIONES INSUFICIENTES: ESENCIALISMO Y EXISTENCIALISMO

1. Nuestra esperanza, contradicha por dos posiciones filosóficas- 1. El análisis que hicimos de la finitud y la doble cuestionabilidad que registramos en el área del conocimiento nos abren a la esperanza de comprender el ente finito como una estructura indisociable de esencia y existencia.

Sin embargo, en los tiempos que corremos se ha pretendido que uno de estos elementos goza de prioridad sobre el otro en la constitución del ente. Habría un momento en que el ente particular es o mera existencia desnuda de contenido esencial o pura esencia desprovista de valor. El devenir del ente se explica como la esencialización de una existencia que en el despliegue temporal va llenándose de contenido, o como la existencialización de una esencia que en aquel mismo despliegue va cobrando positividad y concreción. Sobre la base de una existencia original, el devenir se presenta como la conquista de una esencia. Bajo el supuesto de una esencia original y amorfa, el hacerse se presenta como la conquista de una existencia.

2. Las posiciones metafísicas que subyacen a ambas teorías han tomado, respectivamente, los nombres de *existencialismo* y *esencialismo*. Por lo que se refiere al ente que se dice fundamental o fundamentante, la tesis central del existencialismo contemporáneo está claramente formulada: en el hombre, la existencia precede a la esencia. Por contraposición, se ha querido ver en los sistemas filosóficos precedentes, y singularmente en el idealismo, la aserción contraria: en el hombre, la esencia precede a la existencia. Se trataría de una doctrina metafísica a la que correspondería, con rigor, el nombre de esencialismo.

Vamos a exponer brevemente estas dos actitudes metafísicas y a mostrar su respectiva insuficiencia interna.

2. El existencialismo y la prioridad de la existencia. 1. El existencialismo se ha presentado en el escenario de la cultura europea no con la pretensión de filosofar sobre un elemento —la existencia— de un ente particular —el hombre—, sino como una concepción metafísica del ente en cuanto tal. Mas esta concepción metafísica del ente sólo se logra a través del ser del hombre.

Con esta referencia inicial al hombre surgió también el cartesianismo. Para Descartes, el hombre —el yo— es sólo el alma, una mente, pensamiento o inteligencia pura, sin raíces en el mundo ni en la historia, desconectada incluso de su cuerpo. Encerrado en sí mismo con la más hermética clausura, el yo sólo alcanza directamente —intuitivamente— su propia realidad existencial y las ideas que, como constitutivo físico de su misma realidad esencial, le remitirán ulteriormente, por modo indirecto —deductivo—, al establecimiento de la existencia de la realidad exterior, es decir, de Dios y de los cuerpos. Así, pues, dos cosas conviene subrayar en el cartesianismo: la conciencia original del yo puro, desarraigado del mundo, y el razonamiento deductivo, como necesario procedimiento metódico para demostrar la existencia de cualquier otra realidad.

Tal posición filosófica fue llamada por Kant *idealismo problemático*. Concede Kant que es *razonable*, y hasta *filosófico*, por estar fundado en la decisión cartesiana de no admitir juicio alguno sin prueba suficiente; pero pretende dar la prueba apetecida demostrando que nuestra experiencia interna, no puesta en duda por Descartes, no es posible más que suponiendo la experiencia externa. Y a este efecto, formula, contra el cartesianismo, el siguiente teorema: «La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la

existencia de los objetos en el espacio fuera de mí»². Más claro que con la formulación de este teorema, y señalando al propio tiempo un avance en la línea moderna de la filosofía, en cuyo extremo se halla hoy el existencialismo, ha estado Kant al establecer, inmediatamente antes de la refutación del idealismo problemático, el segundo de los postulados del pensamiento empírico en general. Dice así: «Lo que se halla en conformidad con las condiciones materiales de la experiencia, es real». Con ello se patentiza que, para Kant, existe aquello que está en relación con nuestra facultad de sentir. Lo cual, empero, parece tener exclusivamente alcance noético. Su sentido sería éste: para conocer yo que ima cosa existe, debe estar en relación con mi sensibilidad o tener relación con lo que está en relación con mi facultad de sentir.

Esta digresión era necesaria para desvelar la esencia del existencialismo, situado precisamente en el extremo actual de esa línea evolutiva, que, comenzando en Descartes, tiene su punto culminante en Kant. El existencialismo, al pretender dar razón de la afirmación kantiana contra Descartes, traslada el problema desde la dimensión noética al plano ontológico. La aserción de Kant es válida porque el yo —el *hombre*— se encuentra implantado en el ser, encamado en un cuerpo, inmerso en una situación. La conciencia de nuestra existencia es, ciertamente, original; pero no tenemos conciencia de nosotros mismos más que como situados, como encamados en un cuerpo y, por extensión, en el ambiente circunstante. Tal es la primera aserción del existencialismo. Es lo que recoge, depurándolo, de la crítica kantiana contra Descartes.

El paso al plano ontológico no se hace esperar. El hombre es la realidad original, primaria o radical, y a él toda otra realidad existencial debe ser referida. Sólo existe para mí lo que se halla en relación conmigo. He aquí la segunda aserción del existencialismo, superadora ya del criticismo kantiano.

Prosigamos. El hombre se nos revela primariamente como existencia. De los dos principios metafísicos —esencia y existencia—, hasta ahora solidarios y simultáneos, el existencialismo asegura que, en el hombre, la existencia precede a la esencia. Estamos en presencia de la tercera aserción del existencialismo. Es ésta la que más directamente hace a nuestro propósito actual. Pero era necesario exponer las otras dos para demostrar con claridad la prioridad de la existencia.

Conjugadas las tres aserciones, resulta: la existencia precede a la

² *Critica de la razón pura. Analítica de los principios*. Léase todo el epígrafe «Refutación del idealismo».

esencia en aquella realidad radical a la cual toda otra realidad existencial debe ser ontológicamente referida. Así es el hombre: pura existencia desnuda, arrojada en el mundo para esencializarse y dotar de investidura existencial a cualquiera otra realidad que pretenda ser tal. Con ello creemos haber hecho patente la esencia de la filosofía existencial, o mejor, la esencia genérica de los diversos existencialismos, que, a partir de aquí, se mostrarán ya específicamente diferentes. *Porque en el existencialismo acontece algo semejante a lo que Santo Tomás registra en el orbe angélico: cada individuo agota la especie y con ella se identifica.*³

2. El idealismo creyó poder deducir la *existencia de la esencia*, de la idea. Pero *al* hacerlo, cae *en* el más grave *paralogismo*. El *existencialismo* no ha estado desafortunado *al advertírnoslo*. Otra cosa, *empero*, sucede con el fundamento: *la* existencia no puede derivarse de lo posible ni relacionarse a lo necesario. Los limbos de la posibilidad no están en parte alguna, y la necesidad concierne a la ligazón de las proposiciones ideales, y no a la de los existentes. La conclusión no se hace esperar: la existencia es sin razón, sin causa, sin necesidad.

La existencia, por inobjetable, no puede ser definida. Sólo lo objetivo puede delimitarse y caer bajo conceptos definitorios. La existencia, simplemente, está ahí: opuesta a la nada originaria, opuesta también a lo posible, a lo universal. El existencialismo la concibe como acto original, es decir, como movimiento, espontaneidad, iniciativa. Arrojada en el mundo, como simple presencia efectiva, hállase desnuda de contenido, con la única carga de su propia libertad de creación. En contacto con las cosas del mundo, y merced a esa su libertad de creación va llenándose de contenido esencial, y, ofreciéndose a la participación, conquista la esencia. La tesis de la prioridad o precedencia de la existencia sobre la esencia queda, pues, establecida como natural derivación del principio de subjetividad, fundamental en el existencialismo. Algunos existencialistas llevan la tesis a la radicalidad más absoluta. Otros, *empero*, no consideran la prioridad de la existencia como aserción central del existencialismo. Siempre, *empero*, se defiende el tránsito del existir al ser, de la existencia a la esencia, en oposición al llamado esencialismo —mejor diríamos al idealismo esencialista— que deriva de la idea la existencia.

3. El esencialismo y la prioridad de la esencia. 1. El nombre «esencialismo», pese a la antigüedad de la teoría a que se impone, es reciente. Es cierto que desde Parménides y Platón se ha venido produciendo, en un sector de la historia de las concepciones metafísicas del ente, una clara atracción del ser en beneficio de la esencia. Pero son los propios filósofos existencialistas quienes, en la interpretación de sistemas precedentes, han elaborado un esquema al que convendría, en propiedad, el nombre de esencialismo. He aquí un testimonio en J. P. Sartre: «En términos filosóficos, todo objeto posee una esencia y una existencia. Una esencia, esto es, un conjunto constante de propiedades: una existencia, es decir, una presencia efectiva en el mundo. Muchas personas creen que *!a esencia viene primero y la existencia después...* Esta creencia tiene su origen en el pensamiento religioso... Para todos aquellos que creen que Dios ha creado los hombres, es natural que el Creador lo haya hecho refiriéndose a la idea que tenía de ellos. Incluso muchos que no tienen fe han conservado esta opinión tradicional de que el objeto no ha existido jamás sino en conformidad con su esencia, y todo el siglo XVIII creyó que había una esencia común a todos los hombres, que denominó *naturaleza humana*. *El existencialismo sostiene, por el contrario, que en el hombre —sólo en el hombre— la existencia precede a la esencia*»⁴. Si este testimonio se considerase parcial, en razón a la actitud extremista que como existencialista ha adoptado Sartre, léase el siguiente, que, por corresponder a L. Lavelle, el filósofo a quien se ha llamado representante de un *existencialismo esencialista*, no se juzgará ya tal: «Es preciso invertir la relación clásica de esencia y existencia y considerar la existencia como el medio de conquistar mi esencia... Es desconocer la verdadera relación entre estas nociones derivar la existencia de una esencia previamente dada, siendo así que la existencia sólo está aquí para permitirme conquistar mi esencia. Sólo que únicamente puedo conquistarla por un acto de libertad, y este acto de libertad es el que se quiere siempre expresar hablando del paso de la esencia a la existencia, cuando se expresaría mejor por un paso en sentido inverso que me condujese de la existencia a la esencia»⁵.

Se concibe, pues, el esencialismo como un sistema filosófico que admite en el hombre, y, a mayor abundamiento, fuera del hombre, una prioridad de la esencia sobre la existencia. El hombre sería propiamente una esencia en proceso hacia la existencia. Y el devenir temporal de la

4 *VAction*.

5 *De Vacie*, Aubier, París, 1946, pág. 95.

esencia humana tendría el sentido de una existencialización, de una adquisición —tal vez por conquista también o por entrega de otro— de la existencia.

2. La reacción existencialista va explícitamente dirigida contra Hegel. Se había formulado, en efecto, por el representante del idealismo absoluto, la tesis de la deducción de la existencia a partir de la esencia. Ésta se ofrece como la razón suficiente de aquélla. Los caracteres existencialistas de la existencia se parecen mucho a las hegelianas propiedades de la esencia. La esencia es movimiento, acto espontáneo, iniciativa de reflexión sobre sí misma y, como tal, fuente de la existencia. De la misma manera que el ser-ahí (*Dasein*) es el resultado del devenir del ser en el no-ser, la existencia (*Existenz*) se engendra por el devenir del aparecer y el ser en el seno de la esencia. La esencia, pues, goza de radical prioridad sobre la existencia.

4. Insuficiencia de ambas posiciones. 1. Hemos expuesto las posiciones extremas del existencialismo y el esencialismo refiriéndonos a la interpretación de la entidad humana. Apuntemos, antes de pasar adelante, el lugar de confusión de semejantes actitudes. Si lo que está aquí en cuestión como término de nuestra consideración es el hombre en cuanto ente particular, repárese que su esencia y su existencia, bien que sean reales, no son, sin embargo, entes. No hay hombre concreto si no es «esente» y existente, si no posee esencia concreta y existencia singular. Una y otra no trascienden la realidad del ente humano ni pueden darse en mutua independencia. Decir que el hombre primero *existe* y luego es *esto*, o contrariamente, que el hombre primero es *esto* (una esencia) y luego *existe*, es disociar físicamente dos elementos indisociables y sustantivar dos realidades no sustantes ni absolutas, sino por entero mutuamente referidas. Ambas —esencia y existencia— son simultáneamente *tenidas* por el ente particular del hombre, y jamás *sidas* como realidades humanas.

La esencia humana no *precede* ni *sigue* a la humana existencia. Menos aún procede la esencia de la existencia o la existencia de la esencia. La existencia humana no tiene la misión de conquistar la esencia, como tampoco la esencia alcanzará, por despliegue creador, la existencia. Tampoco puede decirse que sea el ente del hombre quien conquista su esencia sobre la base de una existencia original, ni que alcance la existencia desde una pura esencia desprovista de valor. Y es que el ente

humano tampoco precede a su existencia ni a su esencia. El hombre no se presenta como ente más que poseyendo ya esencia y existencia. Y si se revela en su fundamental contextura metafísica como compuesto de estos dos ingredientes, no siendo más que el resultado de tal composición, sólo una cosa se patentiza con el brillo de la evidencia: la necesidad de otro ente que por vía de causalidad eficiente haya verificado tal composición y, con ella, efectuado al hombre. Porque elementos de suyo diversos no forman un todo sino en virtud de una causa que los una.

Igual puede decirse de cualquiera otro ente particular. Pero aún debemos sacar otra consecuencia de importancia capital, o, por mejor decir, explicitar lo que ya tenemos concluido. El ser del hombre es entitativamente producido. Producido *por* y producido *de*. Producido por otro y producido de otro. El otro por quien se produce es la causa eficiente. El otro de quien se produce no puede ser el mismo ente del hombre producido. El hombre no se hace del hombre, como el ente no se hace del ente. Lo que es producido no puede ser presupuesto de la producción. Tampoco puede hacerse de los elementos mismos —esencia y existencia— de cuya conjunción resulta. En el plano de la entidad en que ahora estamos situados, la esencia y la existencia no se dan con anterioridad ni tienen realidad explícita fuera del ente que con su unión se hace. La esencia y la existencia son producidas al producirse el ente.

Y si ahora dijéramos que no hay posibilidad de producir una existencia pura, es decir, una existencia que no se reciba en una esencia, y que producir una esencia es existencializarla, el problema de la producción de cualquier ente particular se circunscribe al problema de la producción de su esencia. Basta, pues, por ahora, concluir que el ente efectuado se produce de aquello que se produzca su esencia. Si investigando la esencia la encontrásemos, a su vez, compuesta, será preciso repetir el mismo razonamiento. Llegaremos así, ciertamente, a elementos simples, los cuales, bien que producidos, deberán ser producidos sin ningún presupuesto. ¿Que, entonces, por librarnos del existencialismo, caemos en la fórmula propuesta por Heidegger, uno de sus mejores maestros: *ex nihilo omne ens qua ens fit?* No vemos en ello inconveniente alguno, siempre que en el *ex* no se entienda por, sino *de*, con exclusiva referencia al término *a quo* de la producción, y en el *omne* se incluya «todo ente que se hace y todo lo que en él hay». Porque así, la fórmula es verdadera en cuanto, dejando a salvo la causalidad eficiente del ente que no se hace (Dios), significa, simplemente, que *emanatio totius esse, est ex non ente*,

quod est nihil, fórmula de Santo Tomás de Aquino⁶.

2. Otra cosa es preciso advertir antes de continuar. Cuando el presunto esencialismo, moviéndose en un plano de pura posibilidad, se refiere a la esencia del hombre, con exclusión de la existencia, se le escapa la entidad humana, y está, por tanto, ante una abstracción sin valor científico, pues lo que tiene en el extremo de su consideración no es ni siquiera la esencia humana que, como tal, ha quedado suprimida al cortar aquella natural referencia a la existencia. Igual sucede al existencialismo, aunque bajo otra modalidad. Se manifiesta aquí la verdad de que los extremos se tocan. Al referirse el filósofo existencialista a la existencia del hombre, con exclusión de la esencia, se le escapa el existente hombre como objeto de búsqueda filosófica, ya que sin que el hombre sea esto o lo otro —sin que tenga una esencia—, ni siquiera existe. La existencia finita, no anclada en una esencia, no existe, como la esencia finita sin referencia a la existencia en su orden no es.

¿No habrá en el fondo de ambas posiciones ante el problema que nos ocupa una extorsión radical del conocimiento humano? Tal vez. Es cierto que no hay conocimiento humano sin abstracción. Pero la abstracción se dice de dos maneras: total y formal. Por la primera se abstrae lo universal de lo particular; por la segunda, lo formal de lo material. En otro lugar nos hemos ocupado de las diferencias que separan estas dos clases de abstracciones. En una de ellas, empero, nos interesa reparar aquí. En la abstracción total no permanece en el entendimiento aquello de lo que se hace abstracción: así, por ejemplo, removida del hombre —animal racional— la diferencia «racional», no permanece en el entendimiento el «hombre», sino sólo el «animal». En la formal, empero, ambas notas permanecen en el entendimiento y, en consecuencia, en el extremo de nuestra consideración seguimos teniendo el hombre. De aquí que todas las ciencias, y a mayor abundamiento la metafísica, se constituyan sobre la vía de la abstracción formal. El esencialismo prescinde de la existencia; pero paga caro su pecado, viéndose obligado a considerar una pura esencia desnuda en el mundo impalpable de lo meramente posible sin arraigo en lo real existente: el ente particular se ha escapado a su consideración y tratamiento. El existencialismo prescinde, por el contrario, de la esencia; se ve con ello obligado a ocuparse de una mera existencia sin contenido. De esta manera, el existencialista es víctima de una traición que él mismo se ha buscado: el ente particular también se le fuga. Y como no se resigna a perder lo concreto, cuando emprenda la

consideración esencial, haciendo que la existencia —página en blanco— adquiera una esencia, seguirá siendo traicionado, porque el existir es una carga demasiado pesada para tolerar nuevas acumulaciones entitativas.

Digámoslo con otra expresión que tal vez resulte más clara. En el término de la abstracción formal de tipo metafísico llevada sobre cualquier ente individual y concreto encontramos el ente como una *esencia a la que compete existir*. Abstraer de la existencia supone —caso de quedar algún residuo metafísico— emprender la ruta del esencialismo. Prescindir de la esencia, olvidando que la existencia no es un contenido, es abrir la vía del existencialismo. El ente particular —lo volvemos a decir— no es pura esencia sin investidura existencial, ni existencia pura sin contenido esencial, sino que debe estar constituido —en la dimensión más radical— de esencia a la que compete existir. 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». La ontología no deberá abandonar esta doble faceta de toda consideración auténticamente realista.

Las fuentes para el estudio del esencialismo y del existencialismo están constituidas por las obras maestras de los pensadores de todas las épocas. La literatura es también abundantísima. Por ello, debemos conformarnos con remitir a los repertorios bibliográficos, a los diccionarios y a los tratados de Historia de la filosofía.

ARTÍCULO III.—EXISTENCIA DE UNA ESTRUCTURA ENTITATIVA

1. Sentido del tema. 1. Quedan ahí, expuestas a la mirada y al juicio del lector, dos concepciones del ente particular —esencialismo y existencialismo—, que muestran una insuficiencia radical. Hemos de indagar ahora, más allá de estas posiciones extremas, la solución superadora. Ninguna de ambas es, como tal, integrable en el realismo.

En la actual renovación de la metafísica —cuya gravedad e importancia no es preciso ponderar— se han producido dos movimientos generales de tránsito al realismo. El paso al realismo en la línea del esencialismo ha sido dado, entre otros, por N. Hartmann. El tránsito al realismo en la línea del existencialismo ha sido verificado por muchos filósofos católicos, entre los que se destacan algunos de los pertenecientes a la escuela de Lovaina, como N. Balthasar. Aunque en ambos

movimientos los esfuerzos son inmaduros, no debe desconocerse que han servido para extraer del esencialismo y del existencialismo los valores doctrinales aprovechables para ser puestos al servicio de la verdad.

Aquí, empero, tomamos el problema desde su origen. Filosofar desde la situación presente no supone arrancar de los sistemas vigentes. Es preferible siempre reanudar la tradición y empujarla hacia adelante. El problema surgió, *para nosotros*, planteado por un hecho que no quisimos negar: nuestro encuentro con el ente finito inscrito en el orden universal del ser.

2. Tratamos de llegar, desde este hecho, a una concepción estructural de la entidad finita. El problema se escinde, por sí mismo, en dos facetas. Una es la cuestión de si existe una estructura de esencia y existencia en la intimidad del ente particular, y otra, muy distinta, la de la naturaleza de la misma. En este artículo tratamos únicamente la cuestión existencial; en el siguiente nos ocuparemos de la cuestión esencial.

2. Del hecho al problema. 1. Volvamos al *hecho* con su exigencia problemática de explicación metafísica. Ya observamos que la Naturaleza nos ofrece un grandioso espectáculo. No gozamos de *él con la* intensidad y frecuencia que *serían de* desear, tal vez porque nosotros mismos estamos comprometidos en la trama o, simplemente, porque la fuerza de habituación le ha hecho perder toda reserva de artificio, naturalizándolo. Es el espectáculo de la muchedumbre de los entes finitos con sus semejanzas y diferencias, sus armonías y discrepancias, sus parentescos y jerarquías, sus avances y retrocesos, sus relaciones, en una palabra, por las cuales constituyen un orden universal. Una pluralidad indefinida de entes particulares realizan la perfección del ser. Una piedra, un árbol, un perro, un hombre, un ángel; he ahí cinco tipos de entes que convienen en el ser, que realizan, en una u *otra medida* la perfección del ser. Cada uno de ellos existe siendo lo Que es, y es lo que es existiendo. No nos fijamos ahora en la pluralidad de ejemplares que dentro de cada *tipo* pudiera haber. Al lado *de este* hombre existe otro hombre, una multitud de hombres; pero de este hecho no nos hacemos aquí cuestión. Repararnos en la *existencia de un ser* no-hombre —*piedra*, árbol, perro o ángel— al lado del hombre. El hombre tolera la existencia de otros entes que no son hombres.

2. ¿Cómo es ello posible? ¿Bajo qué condición se realiza esta tolerancia? Dicho en términos más rigurosamente filosóficos: ¿cómo es

posible la pluralidad específica de entes? ¿Cómo se explica la multiplicabilidad de los entes en grados distintos de perfección? ¿Qué debe suceder *para que la* perfección de la entidad se encuentre diversamente realizada?

Se dirá tal *vez* la finitud lo *explica*. Porque los entes que consideramos son limitados, toleran a su lado otros entes asimismo limitados. Mas, a poco que se observe, tita *salida o no* resuelve nada o aplaza el problema, desplazándolo a la finitud misma. Y surge *de nuevo con* este carácter: ¿cómo puede ser finito el ente particular? O, expresado de otra forma: ¿cómo se concilia la subsistencia *con la* finitud?

3. **Formulación de un teorema.** 1. Esta doble manifestación *del* problema que nos ocupa tiene una única solución: la no simplicidad del ente particular en la misma línea entitativa. Dígame, si se prefiere: la estructura entitativa de lo finito subsistente.

Concretemos de nuevo. Cada ente particular existe rodeado de una muchedumbre de entes diversos. Subsiste como realidad finita en medio de otras realidades finitas y subsistentes. He aquí, pues, un doble teorema:

a) El ente particular, en cuanto subsistente al lado de otros subsistentes específicamente diferentes, exige una estructura entitativa.

b) El ente particular, en cuanto subsistente finito, exige una estructura entitativa.

Ambos teoremas terminan expresando la misma exigencia de estructura real en la línea del ente. El hecho que los plantea es el mismo. Pero en un caso reparamos en la *diversidad* de los entes particulares; en otro, nos fijamos en la *finitud* de cada ente particular. Formulado el doble teorema conjuntamente y con toda generalidad, se diría: *la diversidad y finitud del ente particular exigen una estructura entitativa.*

Con ello nos hemos situado en uno de los niveles más profundos de la ontología y tocamos la raíz misma de la metafísica. No pretendemos haber sido los primeros. Los más grandes escolásticos nos han guiado y conducido hasta allí. Antes que los escolásticos, Platón, Aristóteles y Plotino abrieron el camino, y sus comentaristas árabes y judíos lo iluminaron. En la filosofía moderna extraescolástica también escribieron sobre la composición entitativa de lo finito muchos pensadores. Cerca ya, en nuestro tiempo, un testimonio de excepción lo ofrece N. Hartmann.

2. No podemos traer aquí la explicación particular de todos los filósofos-

fos. Por vía de ejemplo vamos a exponer la de Hartmann, por ser el último de los citados y para justificarnos de haber calificado, unas páginas más atrás, de inmadura su solución. En todo ente particular — admite Hartmann— hay que considerar dos aspectos, bien que inseparables, distintos: la esencia (*Sosein*) y la existencia (*Dasein*). Entre estos dos aspectos hay, simultáneamente, identidad y disyunción. Veamos: toda cosa que se presenta en nuestra experiencia es ahí; posee *existencia*, y se presenta de *tal* modo, posee una *taleidad*, es decir, una *esencia*. Por su esencia, la realidad individual se encuentra siempre en relación con otra cosa, formando *parte* de una cosa. Por su existencia, se recorta del conjunto en que está inserta, destacándose, aun sin dejar de pertenecer a él. Si pudiéramos tener experiencia de la realidad en su integridad, veríamos desaparecer la dualidad de esencia y existencia y se nos ofrecería la identidad más absoluta. La realidad íntegra, como totalidad, debe existir en sí misma, pues ya no puede relacionar su esencia a otra cosa.

De esta manera, las vías de apertura al ser trascendente quedan cerradas, y las bases ontológicas del ateísmo, trazadas. Se observa, empero, en esta doctrina, un análisis insuficiente de la individualidad. ¿Por qué en vez de reparar, por ejemplo, en una hoja que, existiendo, es elemento de una rama, y ésta de un árbol, y el árbol de un bosque, y el bosque de otro conjunto superior, y así hasta llegar al «todo» de la realidad, no se repara en una cosa en que la individualidad aparezca más claramente definida? De seguro que la experiencia que cada hombre puede tener de sí mismo no le autoriza a relacionar su esencia a otra cosa. Venimos diciendo que el ente particular está inscrito en el orden universal de los seres. Pero esta inserción no atenta contra la individualidad del ente inserto. La única totalidad que nos es dado observar es la individual. Un repertorio de entes —aunque sean todos— no deben constituir necesariamente una totalidad, sino un conjunto. No es la esencia la que se halla en relación con otro; es el ente particular el que a otro se relaciona. La esencia de un individuo no se define por otro. Ni puede ser la definición de la esencia provisional, sino definitiva. Y es, sencillamente, que la esencia es algo interno, constitutivo del ente particular, el cual, si existe de prestado, nos remite a su causa — obsérvese bien— extrínseca. De la esencia de un ente no se hace nunca otro ente. En Hartmann queda sin conciliar la subsistencia con la finitud y, por tanto, sin resolver el problema que traemos entre manos.

4. El ente particular es estructurado. 1. Tomando de nuevo el problema,

indagamos progresivamente su solución. Conviene al efecto demostrar: a) que el ente particular es *estructurado*; b) que es estructurado *de potencia y acto, y* que es estructurado *de esencia y existencia*.

Primero nos ocupamos del punto a). La demostración de que el ente particular es estructurado puede ser de dos tipos, según nos apoyemos en uno u otro de los aspectos del hecho de que hemos partido. Véanse a continuación.

El ente particular es estructurado por cuanto es un ente al lado de otros diversos. En efecto: un ente es una totalidad individual, formando con otras totalidades diversas de la suya el orden universal de los entes particulares. Con todas ellas conviene en algo, pues de lo contrario no serían ser. Con la piedra, el árbol, el perro y el ángel conviene el hombre en realizar la perfección del ser. Pero de todas ellas difiere también en algo, por cuanto se distingue realmente de cada una y de todas juntas. Ahora bien, aquello en lo que un ente particular conviene con todos no puede ser aquello mismo que de todos le diferencia. En su interna constitución debe haber, por lo menos, dos elementos estructurados: aquel por el que con todos forma comunidad y aquel por el que de todos se destaca.

Quisiéramos que se apreciase el valor real de esa argumentación y se cortase toda escapatoria. El ente particular es, al mismo tiempo, individual y comunitario. Se diferencia de todos y de todos es semejante. Tan real es la semejanza como la diferencia. Pero el principio de identidad prohíbe que aquello por lo que el ente particular es diferente sea lo mismo que aquello por lo que es semejante. No tendría valor objetivo el principio de identidad si se pudiera afirmar que los entes particulares son individuales por lo mismo que son comunitarios, o que se diferencian realmente por el mismo principio que los asemeja. Reconózcase, pues, que en el ente particular debe haber dos principios: uno, que explicando su carácter individual, mantenga la diferencia, y otro que, dando cuenta de su modalidad comunitaria, sostenga la semejanza. No puede, pues, ser simple. Y como estos principios se refieren al mismo ente, centro de la semejanza y de la diferencia, de alguna manera se conjugarán en el seno del ente particular que, por ello, será estructurado.

2. El ente particular es estructurado por cuanto es un subsistente finito. En efecto: la razón última de la finitud se encuentra en la estructuración.

Pretenden algunos autores que la efectuación por vía de causalidad eficiente es capaz de dar cuenta de la limitación o finitud. No rechazamos de plano la influencia de la causalidad eficiente en la limitación del efecto. Que el efecto tenga más o menos entidad, sea más o menos limitado y realice en grado determinado la perfección entitativa, puede depender de la causa eficiente. Pero que el efecto sea limitado como tal, sólo la estructuración interna logra explicarlo. Y es que no hay posibilidad de causación entitativa más que suponiendo un sujeto receptor de lo causado. Pueden, empero, darse dos posibilidades: que el sujeto receptor sea presupuesto de la causación misma o que deba también ser producido sin presupuesto alguno. En el primer caso estamos ante la causación generadora; al segundo conviene el nombre de causación creadora. En la primera posibilidad, la causa eficiente hállase constreñida ya por el sujeto o materia que manipula. Tratándose de una causa eficiente voluntaria puede reconocerse que el margen de sus movimientos sea muy amplio, pero la infinitud del efecto siempre queda realmente descartada. En la segunda posibilidad, aun reconociendo la infinita potencia de la causa eficiente necesaria para salvar el infinito «distanciamiento» entre la nada y el ser, queda igualmente descartada la infinitud del efecto. Lo infinito no puede ser hecho en modo alguno. La finitud es la modalidad propia de todo y sólo lo creado. La causa creadora da razón de su realidad que, siendo, puede no ser. No da, empero, razón de su finitud, pues, siendo, el ente finito no puede no ser finito. Tampoco la nada, incapaz de justificarse a sí misma, puede dar razón de la finitud. Inviscerar la nada en el ente finito para que, mordiéndole las entrañas, lo curve sobre sí mismo, o colocarla como marco de la entidad para que nimbe al ente presionando desde el exterior, representa una apelación a dos espléndidas metáforas que resultan inservibles, porque la nada carece de toda eficacia causal. Se ha dicho también que la finitud es la posibilidad más propia de la entidad. No se ha podido, empero, demostrarlo. Lo imposibilita la simple advertencia de que la finitud supone, como lugar de afincamiento, la entidad. Porque la supone, no se puede identificar, sin más, con ella. La anulación de la finitud, lejos de implicar la fuga de la entidad, nos lleva a la presencia conceptual del ente infinito. Como la anulación de la entidad deja sin sostén la finitud y nos entrega la vivencia de la nada. Vuelve a ponerse de relieve que la nada, necesitada como está de la entidad para explicarse, no se puede poner al servicio de la explicación de lo finito. Queda, finalmente, una tercera posición por excluir: la que consiste en hacer desaparecer el problema, en

negar la cuestión. No hay problema de finitud del ente. Un ente finito es limitado por sí mismo: realiza tal perfección y no tal otra; está constituido en un grado de ser determinado. La finitud pertenece al mundo de los hechos sin urgencias metafísicas. Tal es la concepción de Suárez. En su fuente escotista se la contempla mejor. Piensa Escoto que la idea de ente no implica formalmente ninguna perfección determinada. Hace abstracción de lo finito y de lo infinito. Nada de particular sucede, pues, en el plano abstracto: ninguna oposición entre lo finito y lo infinito; ningún problema, en consecuencia. Lo mismo sucede en el orden concreto. Demostrada la existencia de

Dios no se disocia en Él el ente de su infinitud: es su manera de ser. Tampoco en la criatura se puede separar el ente de su finitud: es su propio modo de ser. El ente es, en lo concreto, determinado a lo finito y a lo infinito, por estos modos intrínsecos. Infinito por sí mismo en Dios, es finito por sí mismo en la criatura. Eso es todo: ninguna oposición, ninguna antinomia, ningún problema en el seno del ente finito⁷.

Esta concepción de los dos colosos de la escolástica no es compartida por los filósofos antiguos ni por los modernos. San Agustín, por ejemplo, tuvo clara conciencia del problema de la finitud. En el seno de lo mudable y finito encuentra una tensión hacia lo infinito. Hay una presencia de la eternidad en el tiempo que lanza al ente finito por la vía de la mutabilidad hacia la superación de sus propios límites, aunque sin romperlos jamás. La misma oposición de lo finito y lo infinito ha llegado a ser el clima normal de la conciencia contemporánea tras la concepción dialéctica de Hegel. Hay algo en el ente finito que lo lleva más allá de sí mismo, y algo también que lo constriñe y vincula a determinados límites. Sin esta estructura no se explica la finitud

5. Estructura de potencia y acto. 1. Que el ente particular es estructurado, acabamos de registrarlo. Avanzando, afirmamos que los elementos de esta estructura entitativa deben ser expresados con los nombres de potencia y acto. La prueba es ahora única, pero queremos distinguir, junto a la demostración, la explicación y los corolarios.

En toda estructura debe haber dos elementos referidos y ordenados, pues, de lo contrario, el compuesto no gozaría de unidad, y sin unidad no hay realidad particular; mas para que dos elementos se encuentren mutuamente ordenados, deben comportarse entre sí como lo determinable

⁷ Cfr. *Op. ox*, I, dist. 8, q. 3, n. 27 y sigs., y SUÁREZ, *Disp. met.*, XXXI, s. 13, n. 18.

y lo determinante, es decir, como la potencia y el acto. Y habiéndonos revelado el ente particular estructurado en la misma línea del ente, síguese que hay en él un elemento potencial y otro actual.

2. Para percibir todo el valor del razonamiento, conviene insistir en los dos extremos de la dificultad. Por una parte, cada ente es uno: la unidad es su medida. Por otra, cada ente es estructurado: la dualidad está mordiendo en el corazón de su ser. Para conciliar la unidad absoluta con la interna dualidad necesitó la filosofía el poderoso genio de Aristóteles. Los presocráticos sacrificaron uno de los elementos de la dificultad en favor del otro. Parménides proclamó la unidad del ente, negando la multiplicidad. Heráclito rechazó la unidad para poder mantener la multiplicidad. Los dos tenían razón desde su respectivo punto de vista, ya que, ciertamente, la multiplicidad actual repugna a la actual unidad en el seno del mismo ente. Pero ninguno la tenía desde la verdad, que no tiene punto de vista. El descubrimiento de Aristóteles consiste, sencillamente, en advertir que la multiplicidad *potencial* es compatible con la unidad *actual*. La doctrina aristotélica de la potencia y el acto solucionó la antinomia y superó las posiciones exclusivistas de Parménides y Heráclito. Con todo ello, la labor de Aristóteles no quedaba concluida por lo que se refiere al problema que ahora nos ocupa. Ciertamente que el ente particular es ente por la unidad que anuda sus elementos múltiples. También es verdad que esta unidad actual resplandece sobre la multiplicidad potencial. Pero el punto de aplicación de la doctrina de la potencia y el acto lo ponía Aristóteles en la esencia y —que sepamos— no lo llevó nunca sobre el ente. Se refiere el Estagirita a la unidad *esencial* del ente, la cual sólo es posible —dice— sobre la base de un principio potencial y determinable —la materia—, y de otro actual y determinante —la forma sustancial—. Aquí, empero, tenemos planteado el problema en el nivel de la entidad. Y como en el ente particular hemos encontrado también una estructura al dar la prueba de su no simplicidad, es necesario afirmar que su unidad entitativa únicamente se realiza sobre la base de un principio potencial, determinable, y otro principio actual, determinante. Por consiguiente, el ente particular es estructurado —en línea entitativa también— de potencia y acto.

3. Antes de pasar adelante precisamos reparar en algo que se desprende inmediatamente de lo expuesto: lo formulamos, por ahora, como corolario, pero encargamos al lector no olvide en lo sucesivo su triple significación. En la unidad del ente particular, potencia y acto no son

entes, sino principios del ente y no tienen fuera del ente estructurado realidad alguna.

6. Estructura de esencia y existencia. 1. La no simplicidad del ente particular nos fue revelada al hacernos cargo de dos hechos: la subsistencia al lado de otros subsistentes diversos y la finitud o limitación de cada uno de ellos. Ambos hechos exigían la estructuración del ente particular en cuanto ente. La consideración de la unidad del ente particular abrazando la dualidad de elementos estructurales, nos llevó a servimos de la doctrina aristotélica del acto y la potencia. El ente particular se estructura de potencia y acto. Ahora damos un tercer paso para mostrar que el ente particular es estructurado de esencia y existencia. Esta particular estructura es también una exigencia de aquellos dos hechos. De aquí que formulemos esta doble aserción: la estructura de esencia y existencia en el ente particular es condición indispensable de: 1.º, la subsistencia del ente particular en medio de otros subsistentes que realizan otros tipos de ser, y 2.º, la finitud o limitación efectiva de su entidad. Examinemos por separado las dos partes de la aserción.

2. Los distintos tipos de entes particulares realizan la perfección del ser, pero de modo diverso. El hombre, por ejemplo, coincide con la piedra, el árbol, el perro y el ángel en realizar la misma perfección de ser, y de todos ellos se diferencia porque la realiza a su modo, según determinada medida, que, desde luego, es distinta de la medida con que aquellos otros tipos de seres la realizan* Hoy llamamos *existencia* no al simple hecho de tener realidad fuera de la nada y fuera de la causa, sino a esa perfección fundamental que todo sujeto realiza según determinado grado. La existencia del hombre, siguiendo con el mismo ejemplo, es la radical perfección por la cual cobra positividad y valor; una perfección realizada según el modo humano que le es propio. Y entendemos por *esencia* el modo, grado o medida según la cual compete a cada cosa existir. La esencia humana es aquello que mide la perfección del humano existir. De esta manera, mientras la existencia es principio y raíz de perfección, la esencia es principio de taleidad y de diversidad. Pues bien, según esto, el hecho cuya explicación indagamos se clarifica por sí mismo. El ser del ente particular nos muestra una dualidad de esencia y existencia. La inteligencia registra lo que en el hecho descubre. El existir no es realizado por los entes particulares según toda la plenitud de que la perfección existencial es capaz, sino según un modo tal, ¡imitado y

diverso para cada tipo. La perfección de la existencia es recibida en la esencia.

3. La finitud del ente particular exige también la estructura interna de esencia y existencia. La finitud o limitación no necesitan ser demostradas, pero traen consigo una exigencia clamorosa de explicación metafísica. ¿Por qué es finito el ente particular? ¿Cuál es la razón última de la finitud? No se diga que el ente particular es finito porque es causado, ni que la abilidad explica la finitud. Con ello sólo se conseguiría aplazar el problema o desplazarlo y, con tal desplazamiento, dejarlo sin solución. Porque urge advertir que la finitud entitativa no dice, de suyo, efectuación. La fórmula «todo ente finito es causado» no es expresión de ningún principio, sino conclusión obtenida mediante un razonamiento deductivo cuya premisa mayor sería el principio de causalidad u otro semejante, y cuyo término medio fuese «lo estructurado o compuesto». Porque toda estructura tiene una causa y el ente finito es *estructurado*, sabemos nosotros que todo ente finito es causado. La absoluta simplicidad en la línea del ente es un obstáculo que no logra superar ninguna causa eficiente. Mas el problema radica en esto: ¿cómo demostrar que lo finito es estructurado?

Sólo el análisis y la profundización clarificadora de lo finito nos mostrarán su razón última en la composición entitativa. Veámoslo sobre el modelo de la finitud humana. El hombre realiza la perfección del ser. El ser, empero, no es una perfección cualquiera; es una perfección absoluta, la perfección por «autonomía» que tiene sentido por sí misma y da valor al resto de las perfecciones. De suyo, implica infinitud, pues nada hay en ella que suponga la más leve bruma de limitación. En el hombre, empero, se encuentra realizada en un grado determinado, coartada a una modalidad particular. *Ello está* indicando que el hombre no es *la existencia que tiene*. La existencia es tenida por el hombre, poseída en grado limitado según el modo que al ser humano le caracteriza. Se inscribe en el dominio del tener y no en la dimensión del ser. La existencia humana no es el ente humano, sino algo que el ente humano tiene. Esto nos conduce a afirmar que la existencia humana es *participada*. La participación viene así a explicar la finitud. Un ente es finito en cuanto su existencia no es absolutamente subsistente, sino participada. Pero esto no basta; la participación, por lo mismo que explica toda finitud, no explica, sin más, ninguna finitud particular. Y lo que estamos clarificando es la finitud particular del hombre. La existencia humana es limitada porque es participada, mas deberá ser participada «por» y «en». Quitar las comillas de estas dos

palabras es poner, siguiéndolas, el vocablo *esencia*. La existencia humana es participada por y en la esencia humana, pues, «esencia se dice según que por ella y en ella el ente tiene existencia». No necesitamos ya más para concluir que el ente humano se estructura de esencia y existencia, siendo ésta índice de perfección y aquélla de límite o finitud. Igual debe decirse de cualquier otro ente particular con la finitud mordiéndole las entrañas.

El ente particular, multiplicado y finito, es, pues, estructurado de esencia y existencia. Con ello hemos alcanzado la demostración de la primera parte de nuestra tesis. La segunda parte se establece por sí misma. Ningún artificio dialéctico necesitamos, en efecto, para advertir que esencia y existencia se comportan en el ente particular como potencia y acto. Y así, nadie nos podrá reprochar que establezcamos sin ulterior explicación que la existencia se refiere a la esencia como el acto a la potencia receptora y con ella entra en estructura constituyendo el ente particular.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre la estructura del ente finito en general pueden verse: SANTO TOMÁS, *De ente et essentia; In II, III, VII et VIII Physic.; In IX Metaph.*—CAYETANO, *In De ente et essentia*. SUAREZ, *Disp, met., XXVIII et XXXI.*—A. FARCES, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile*, 1893.—N. MAURICE-DENIS, *U être en puissance d'après Aristote et S. T. d'A.*, 1922.—A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon S. T. d'A.*, 1931; 2.* ed., 1956.—C. GIACON, *Atto e Potenza*, 1947. — É. GILSON, *L'être et l'essence*, 1948; trad, esp., 1951.

ARTÍCULO IV.—NATURALEZA DE LA ESTRUCTURA DE ESENCIA Y EXISTENCIA

1. La composición real de esencia y existencia. 1. En la unidad del ente finito, esencia y existencia no son entes, sino principios del ente, y sólo tienen realidad penetrativamente abrazadas en el seno mismo del ente que constituyen. Que no son entes subsistentes se comprende tan pronto como se advierte que un ente no resulta de la estructura de dos entes. Tampoco son *partes* del ente. Sería lamentable equivocación pensar que un sector del ente finito existe sin ser

esto, y otro sector es esto sin existir, que una mitad del ente finito es existencia y la otra mitad esencia.

La existencia cruza y penetra la realidad entera del ente finito transido de esencia. Porque el ente finito existe siendo *esto*, y es esto *existiendo*, esencia y existencia deben entenderse en él como principios correlativos. Abstracción hecha de su relación al otro, ninguno de estos dos *principios* es real. Por eso volvemos a insistir diciendo que jamás hallaremos en el ente finito existencia desnuda de contenido esencial ni esencia pura sin investidura existencial. La existencia finita no subsiste en sí misma y, por ello, el ente que constituye no es existencia subsistente. Tampoco la esencia finita es un acto de ser, y, por ello, el ente finito no tiene por esencia el existir.

El ente finito tiene existencia inherente en su potencia de ser. Como principios constitutivos del ente finito, esencia y existencia hállanse mutuamente referidas. Por tentó, puede concluirse que la entidad finita es *esse inhaerens in potentia essendi*. Pero sobre esto volveremos más adelante.

2. Que esencia y existencia, como principios constitutivos del ente finito, se inscriben en el dominio del tener metafísico y no en la dimensión del ser, es cosa en la que no tenemos que insistir. Pero conviene advertir claramente lo que de ello *se* desprende. Y, en primer lugar, que no podrá verificarse, sin destruir la entidad, la absorción de un principio en o por el otro. Absorber la existencia en la esencia como pretende el idealismo esencialista, viendo en el ente particular una realización singular de la entidad existencializándose en el despliegue temporal, es un error que conviene evitar. Absorber la esencia en la existencia o suspenderla en la libertad, como quiere el existencialismo de nuestros días al concebir al hombre como mera existencia en despliegue creador, es otra pesada carga que la filosofía tendrá que arrojar pronto de su espalda. En segundo término, no se las podrá identificar en el orden real, aunque se conserve entre ellas una distinción de razón, porque quedarán sin explicación metafísica los dos hechos de que partimos.

3. Entre los dos principios constitutivos del ente particular —la real esencia que tiene y la existencia actual que posee— debe haber una distinción real. Sólo la compositividad real de esencia y existencia da explicación cumplida de la finitud del ente particular y de su inserción en el orden universal de los seres. Y hasta el carácter de ser efecto, de ser *ab alio*, tiene su última razón en la propiedad de ser realmente estructurado.

Todo y sólo lo estructurado exige una causa. La absoluta simplicidad entitativa no puede ser producida, o msjor dicho, no es productible: o existe o no existirá jamás.

2. Planteamiento del problema. 1. Para poner un poco de orden en una *cuestión* tan compleja como la que ahora nos hace frente, vamos a tratar sucesivamente del planteamiento del problema, de la historia de la controversia sobre la distinción entre esencia y existencia y de la solución que estimamos debe aportarse a la cuestión. Con el planteamiento do! problema fijaremos las bases para Ja interpretación de la naturaleza de lo estructura de esencia y existencia en el ente particular.

La estructura de esencia y existencia

Con la exposición histórica de las posiciones adoptadas ante el problema de la distinción de la esencia y la existencia resolveremos la llamada cuestión existencial. Con la solución concluimos en la cuestión esencial expresando la naturaleza de la estructura de esencia y existencia en el ente finito.

2. He aquí dos formas demasiado frecuentes, por desgracia, de plantear el problema de las relaciones entre la esencia y la existencia, de los entes finitos:

a) La esencia, de suyo, es pura potencia subjetiva, mero receptáculo en el cual se recibe realmente la existencia. Considerada en su orden, es decir, como esencia o naturaleza, es ciertamente algo completo, ya esté constituida por una forma pura ya se componga de materia y forma, pero en el orden entitativo es pura potencia. Y, de cara al existir, es el principio de limitación del ente. Por su parte, la existencia es, de suyo, ilimitada, última actualidad de todas las formas. No puede determinarse por otro, como la potencia se determina por el acto, sino únicamente como el acto se determina por la potencia. Al unirse a la esencia, como a la potencia receptora, se limita y contrae a un determinado grado de ser.

Planteado así el problema, se resuelve fácilmente en el sentido de la composición real de la esencia y la existencia en todo el ámbito del ente finito. Si la esencia se *actualiza* al referirse a la existencia, y la existencia se *limita* al actuar a una esencia, el ente *finito actual* debe componerse de potencia y acto, esto es, de esencia y existencia. Por consiguiente, la esencia y la existencia deben distinguirse realmente entre sí.

A esta argumentación suele oponerse un doble reparo. En primer lugar,

apoyándose en la consideración de la esencia. Si la esencia se concibe como el principio de la real limitación del ente particular, debe ser real desde el comienzo para ejercer después su función propia. Mas si la esencia es real antes de ejercer su función de limitación de la existencia y, por tanto, antes de ser por ella existencializada, ya posee su propia realidad fuera de su referencia al principio de existencia. Pero, entonces, este principio es innecesario para explicar la existencia de la esencia. En segundo término, apoyándose en la consideración de la existencia. Al decir que la existencia es limitada por la esencia, se supone que con anterioridad al ejercicio de su función de principio de actualidad era ilimitada. Mas esta existencia ilimitada no puede ser abstracta o universal, pues lo que con ella se trata de explicar es precisamente la constitución de lo real concreto y particular. Ni puede ser real, porque la única existencia infinita de orden real es la existencia divina, la cual no puede entrar en composición con las esencias finitas, ni se deja por ellas limitar. En consecuencia, la existencia debe estar ya limitada para poder ejercer su propia función actualizadora y, por tanto, posee su propia realidad fuera de su referencia al principio de su limitación. Pero, entonces, este principio es innecesario para explicar la limitación de la existencia. En ambos casos, pues, la composición de la esencia y la existencia es perfectamente superflua, y su distinción real debe ser arrojada por la borda.

b) La esencia debe entenderse como aquello por lo cual algo se constituye en sí mismo bajo determinado grado de perfección y se distingue de todo lo demás. Estas condiciones se cumplen ya en su estado de posibilidad. La esencia como posible, es decir, no existente ni actual, es pura potencia objetiva, simple aptitud para existir, pero en su orden de posibilidad expresa el mismo grado de perfección que, si existiese, tendría en el orden real. Una vez hecha, la esencia es real y actual en la naturaleza de las cosas, fuera de la nada y fuera de las causas. Entonces es existente y ningún complemento necesita ni puede advenirle en el orden del ente. En consecuencia, la existencia es el último acto respecto de todos los predicados esenciales. Adviene a la esencia para constituir la intrínseca y actual entidad de la cosa.

Así entendida la cuestión, se resuelve fácilmente en el sentido de la identidad real entre la esencia creada y su existencia. La existencia no se compone con la esencia ni se recibe en ella como en la potencia subjetiva. El ente *finito actual* se explica fácilmente. En efecto, aunque la esencia propiamente no recibe en sí la existencia, debe, empero, recibirla *ab alio*, pues en sí misma no tiene la razón de su propia existencia. Pero la causa

eficiente que verifica este tránsito esencial de la potencia objetiva a la existencia no puede no constituir la esencia en su propio grado de perfección limitada sin añadido alguno. En consecuencia, debiendo la esencia recibir de otro la existencia, es ya formalmente limitada.

A esta argumentación pueden oponerse también múltiples reparos. Pero no vamos a insistir en ello. Lo mismo que en el caso anterior, el problema está mal planteado y la argumentación cae por su base.

3. No podemos partir de la esencia para asistir al nacimiento del ente particular. ¿Dónde está esa esencia que como potencia subjetiva va a recibir en sí misma la existencia? Y ¿dónde hallar esa esencia que, cual potencia objetiva, transitará a la existencia? Tampoco podemos arrancar de la existencia. ¿En qué limbos de posibilidad se encontraría esa existencia que habría de advenir a una esencia todavía inexistente? Menos aún podríamos partir de la causa eficiente creadora para que ella, otorgando existencia, realizase una esencia, o, dando la existencia, produjese la esencia que la recibe. Debemos partir —y así lo hemos hecho— del ente particular que se encuentra delante de nosotros constituido como tal, anclado en su propia finitud o inscrito en el orden universal de los seres. Esencia y existencia se nos han ofrecido como elementos o principios estructurados en el seno del ente finito, simultáneamente «esente» y existente. Como tales, sólo se dan en mutua referencia. Debemos guardarnos mucho de considerarlas fuera de la estructura entitativa que de la mutua referencia resulta. La esencia, abstracción hecha de su relación al existir, no existe y, por tanto, no es la esencia de ningún ente particular existente. La existencia, abstracción hecha de su relación a la esencia, no es, y, por tanto, tampoco existencializa a ningún ente particular. Ambos principios deben ser considerados en las condiciones de su misma realidad, es decir, a cada uno de ellos en el abrazo entitativo por el cual y en el cual al otro se religa. No hacerlo así es abrir el camino a la contradicción y, cuando se critica al adversario, llevar la discusión por los cauces sinuosos de la mera dialéctica sin sentido alguno. Contradictorio es, en efecto, concebir un principio que tiene por constitutivo formal la referibilidad a otro cual si fuese algo absoluto y en sí, abstrayendo realmente de esa su referencia. Y palos de ciego son los propinados sobre esa base a un adversario que nunca se encuentra allí.

Mas si la esencia y la existencia son, en la intimidad del ente finito, elementos mutuamente referidos hasta el punto de no trascender de esa recíproca referencia más que en el sentido de ser principio de ella, ¿puede todavía decirse que se componen realmente y que realmente se distinguen?

Creemos estar autorizados para contestar afirmativamente, y así lo haremos al dar la solución al problema que queda planteado. Para terminar de perfilarlo bastan las siguientes aclaraciones sobre la distinción y su concepto.

4. Dos peligros amenazan de continuo a la distinción real de esencia y existencia. Versa el primero sobre la concepción de la distinción real misma. Pretenden algunos autores que distinción real es únicamente la que se da *inter rem et rem*, es decir, entre cosa y cosa, entre un ente y otro ente. De esta manera se niega la distinción real entre esencia y existencia antes de ser planteada la cuestión. Extienden otros la distinción real hasta las *partes* de una cosa, es decir, hasta los elementos o términos *separables* de un mismo ente. También aquí debe perecer la distinción real entre la esencia y la existencia, pues no son partes ni elementos separables del ente finito. He aquí un argumento frecuente contra la distinción real," a cuyos autores no nombramos para no exponerlos a la vergüenza pública: «Si la existencia es cosa distinta de la esencia real, podría ser separada por divina virtud; .supongamos hecha la separación y tendremos, de una parte, la esencia existente sin aquella existencia, y de otra, la existencia que en ninguna cosa es recibida». Palos de ciego, y nada más. Después de lo dicho más atrás, nadie dispone ya del derecho de considerar la esencia y la existencia en sí mismas cual si estuvieran separadas antes o después de su unión en el ente particular.

La segunda amenaza versa sobre la concepción de los elementos mismos que se trata de distinguir. La divisa ahora parece ser ésta: puesto que esencia y existencia son inseparables, deben ser realmente idénticas. La identidad puede resultar dialécticamente establecida mediante triple modalidad: por la absorción de la existencia en la esencia; por la absorción de la esencia en la existencia, y por la absorción de una y otra en un tercero, en el ente finito. Es lo que se pretende cuando se declara abstracto a uno de los elementos y se le involucra en el otro, o cuando ambos son declarados abstractos y se les considera en el ente finito como en su fundamento. No se advierte que entre la separabilidad real y la real identidad se da el término medio de la *irreductibilidad real*. Y la distinción entre dos elementos reales inseparables, pero irreductibles, debe decirse también una *distinción real*. Ir más allá de esta distinción real de elementos irreductibles o quedarse más cortos no lo autorizan los análisis y clarificaciones que hemos venido haciendo en todo este capítulo. Hemos partido de hechos *reales*; hemos levantado sobre ellos un *real* problema metafísico; hemos descubierto una estructura *real*; hemos establecido la

realidad de los dos elementos, esencia y existencia. ¿Se dirá todavía que no es fundada nuestra esperanza de señalar para la esencia y la existencia en el ente finito una distinción real en el sentido que acabamos de definir? La reducción real de la esencia a la existencia o de ésta a aquélla anularía la realidad de la estructura, dejaría el problema planteado sin resolver y el hecho de la finitud sin trascendencia ontológica.

3. Dimensión histórica. 1. Las líneas generales del desarrollo histórico de esta importante cuestión pueden establecerse así.

Aristóteles no se planteó el problema. En consecuencia, ni negó ni afirmó la distinción real entre la esencia y la existencia. Conviene, empero, advertir que en la doctrina aristotélica de la potencia y el acto se encuentra el más sólido fundamento para la distinción real de la esencia y de la existencia en cuanto se lleve *el* problema desde la dimensión de la esencia, en que invariablemente la mantuvo el Estagirita, a la línea del ente. Tal vez fue debido, como insinúa Manser, a las efectivas infiltraciones del aristotelismo en la filosofía neoplatónica el hecho de que se encuentren textos favorables a la distinción real en Plotino, Porfirio, Proclo y el Pseudo-Dionisio. También en San Agustín y en San Hilario hállanse textos aislados en favor de la composición real de la esencia y la existencia en las criaturas.

2. Pero hasta la llegada de Boecio no parece haberse planteado el problema. Y hasta es cuestionable que Boecio se refiera a nuestro problema de un modo formal y explícito. Es cierto que distinguió los términos «quod est» y «esse» La fórmula de la distinción está expresada así: «diversum est esse et quod est»* Pero no hay que hacerse muchas ilusiones. En la terminología de Boecio, ni *esse* equivale a existencia ni *quod est* a esencia. Tuvo, empero, éste y otros muchos textos de Boecio una eficacia histórica bastante importante en orden al establecimiento de la distinción real entre esencia y existencia. Santo Tomás mismo creyó haberla encontrado allí.

En la corriente cristiana del llamado período de formación de la escolástica, el primer autor que tomó posición ante el problema que nos ocupa fue Gilberto Porretano. En su comentario sobre Boecio usó las fórmulas «quod est» y «qUO est» como expresivas de la distinción real entre esencia y existencia. En el mismo sentido parece haber defendido la distinción real entre esencia y existencia en el ámbito de todo lo creado Hugo de San Víctor. Aunque emplea para ello los mismos términos boecianos del «quod est» y «esse», su posición es mucho más clara, pues plantea el problema sobre la base de la diferenciación entre Dios y las criaturas v, por consiguiente, se refiere ya al constitutivo formal del ente finito.

3. Mientras tanto, en la corriente oriental del mismo período de formación de la escolástica, las discusiones en torno a la distinción de la esencia y la existencia habían alcanzado un grado de madurez insospechado. Siguiendo a Al-Farabi, Avicena hizo de la distinción real entre esencia y existencia una teoría central en su sistema. Siendo Dios el ente absolutamente necesario y causa primera incausada, debe ser definido adecuadamente por su existencia. En Dios, pues, la esencia es la existencia misma. Por el contrario, toda otra realidad es contingente y, por consiguiente, causada; su esencia es independiente de la existencia y necesaria en cuanto posible. La existencia, como algo ajeno y extrínseco a la esencia, debe agregarse a ésta desde fuera, merced a la causa primera. De aquí la teoría aviceniana de que la existencia es un accidente. Averroes, por el contrario, es un decidido adversario de la distinción real. Ni el mundo como tal es contingente ni la existencia debe añadirse realmente a la esencia desde fuera cual sí fuese un accidente. Va acertado en la negación, contra Avicena, del carácter accidental de la existencia, pero no parece tan bien encaminado al oponerse a la distinción real. En este sentido recibirá — mejor, recibiremos nosotros — una lección de Santo Tomás, que admitiendo la distinción aviceniana, niega el aviceniano carácter accidental de la existencia. Moisés Maimónides sale en defensa de Avicena y defiende la tesis de la distinción real entre esencia y existencia en todas las criaturas, en lo cual encuentra la más marcada diferencia con respecto a Dios, donde ambas se identifican sin residuo.

4. Con esto llegamos al siglo XVII, sobre cuyo teatro cultural confluyen las dos líneas de desenvolvimiento doctrinal examinadas hasta aquí. Por lo que se refiere al tema que nos ocupa, el primer autor en quien se realiza esta confluencia es Guillermo de Alvemia. En la línea de Boecio, declara que todo ente, exceptuado Dios, *est quodammodo compositum ex eo quod est et ex eo quo est sive esse suo sive entitate sua*. Y bajo el influjo de Avicena, defiende que la existencia se añade a la sustancia y a la esencia desde fuera, como accidente. Es cierto que la composición de *quod est* y *quo est* parece ser muchas veces composición de naturaleza y sujeto, pero no es menos cierto que habló también de esencia y existencia, aunque no pusiera nunca en claro cómo se relacionan entre sí.

Alejandro de Hales y San Buenaventura usan también la fórmula *quod est* y *quo est*, pero dándoles múltiples significados diversos. Manser, que ha estudiado estos diversos sentidos, concluye así: «Ni Alejandro ni Buenaventura hablan normal y explícitamente de una distinción entre *esencia* y *existencia*. Pero, *en realidad*, «*quod est*» y «*quo est*», cuya *identidad* en Dios es base de su

absoluta *simplicidad* esencial, y cuya diferencia en las criaturas, puesto que éstas *han recibido la existencia*, es base de su *primera y más profunda compositio realis*, no significa otra cosa sino la distinción real de esencia y existencia en todo ser creado»⁸.

También Juan de Rupella habla de un *quod est* y *quo est*, que en Dios se identifican por la absoluta simplicidad de la esencia divina y en la criatura expresan una verdadera composición como partes esenciales. En las criaturas espirituales es la única composición que admite, y por ella se diferencian de Dios. En las corporales, añade a esa composición la de la materia y forma, y por ella se diferencian de los ángeles.

Por lo que se refiere a San Alberto Magno, que sucesivamente se encuentra también bajo la doble influencia de Boecio y Avicena, el siguiente texto de Manser, concluyendo su estudio sobre el tema que nos ocupa, puede considerarse como definitivo: «Alberto no logró aclarar el problema en todos los sentidos. Pero, sin duda, es efectivamente un defensor de la distinción real entre esencia y existencia. Esto se ve, primero, porque, según él, todo ser creatural, a diferencia de Dios, en virtud de su naturaleza, está compuesto de *acto y potencia*; segundo, porque hace suya, con la corrección mencionada, la doctrina de Avicena, que habló formalmente de la distinción real entre esencia y existencia; tercero, porque hace el «*quod est*» y «*quo est*», que diferencia fundamentalmente de Dios a la criatura», totalmente de acuerdo con la escuela franciscana, equivalente al «ser algo» —*essentia*— y al «ser esto» —*existencia*—, y cuarto, porque consideró el «*quod est*» y «*quo est*» como *principia essentialia* de la criatura compuesta. Pero siempre será en Alberto motivo de confusión el que no haya logrado diferenciar las dos distinciones entre *esencia-existencia* y *naturaleza-suppositum*. Siempre tiene ante los ojos el pensamiento boeciano: lo que en realidad existe es siempre el «*suppositum*»; por consiguiente, existencia y *suppositum* son una misma cosa. En verdad» la distinción de naturaleza y *suppositum* presupone la otra de esencia y existencia. Su discípulo Tomás aclarará por completo el problema»⁹.

Estamos ya en presencia de Santo Tomás. La simple lectura de sus obras nos produce la impresión de que el Aquinatense es un decidido partidario de la distinción real entre esencia y existencia en todo el ámbito de lo creado. En ese sentido interpretó las distinciones promovidas en los más diferentes climas» y que en su tiempo se habían hecho ya famosas. Tales, la distinción de *esse* y *forma* del libro *De causis*, la de *esse* e *id quod est* de Boecio y la de esencia y existencia de Avicena. A esta triple tradición se relacionan la multitud de

⁸ *La esencia del tomismo*, págs. 573-74.

* *Op. cit.*, págs. 583-84.

argumentos empleados por Santo Tomás para señalar que esencia y *esse* difieren en toda creatura «secundum rem». No esperemos, sin embargo, encontrar en las obras de Santo Tomás la expresión «realis distinctio». Alguna que otra vez hallamos la expresión «realis compositio» para indicar la composición que nos ocupa¹⁰. Tampoco es fácil encontrar texto alguno para la interpretación de la distinción como «distinctio Ínter rem et re®». (Y es, sencillamente, que Santo Tomás alcanzó los límites que nosotros fijamos en el punto anterior, al hacer el planteamiento del problema, pero no los traspasó jamás.) Otra cosa también es cierta: el Doctor Angélico no trata explícitamente y *ex profeso* la cuestión de la distinción entre esencia y existencia ni dedicó a ella ninguna obra particular. Ahí está lo malo. L» abundancia de literatura que ello ha costado no puede ser recensionada aquí. Desde que M. Chossat lanzó la tesis de que la distinción real no se encuentra en Santo Tomás y es invención de Egidio Romano, una pléyade de historiadores medievalistas —citemos aunque sólo sea a Mando* net, Gardeil, Grabmann, Manser y Gilson— se han preocupado de poner en claro las cosas. En el nivel de nuestro tiempo debe declararse fuera de discusión que Santo Tomás es partidario de la real distinción de la esencia y la existencia en el sentido que dejamos apuntado.

En este breve esbozo histórico del problema ocupa un lugar destacado Egidio Romano. La eficacia histórica de su posición ha sido realmente incalculable. Mucho más mermado es el valor de la solución aportada. En 1276 publica Egidio, discípulo de Santo Tomás y maestro entre los Eremitas de San Agustín, su obra *Theoremata de esse et essentia*¹¹. Con ella, el problema de la distinción de la esencia y la existencia se traslada del estadio implícito y de aplicación al estadio explícito y formal. La solución de Egidio contiene una efectiva novedad: entre la esencia y la existencia de las creaturas hay una distinción real, es decir, una *distinctio Ínter rem et rem*. Bien que inseparables, esencia y existencia son dos cosas, *duae res*. También se ocupa Egidio de señalar la importancia y gravedad de la distinción real para el desarrollo de toda la problemática filosófica y teológica. Aquella extensión de la distinción entre esencia y existencia a la que hay entre una cosa y otra, y esta fundamentalidad filosófica y teológica eran dos efectivas novedades que no podían pasar desapercibidas a los ojos de sus coetáneos. No sabemos la reacción que Santo Tomás habría adoptado ante la doble novedad, pero es fácil sospechar que hubiese rechazado la primera y admitido, con algunas reservas, la segunda. Santo Tomás nunca consideró el *esse*, la existencia, como una tercera cosa,

¹⁰ Vid. *De Ver** q. 27, a. 1 ad 8.

¹¹ Vid. *Aegidii Romarti Theoremata de esse et essentia. Texte précédé d'une introduction historique et critique*, por E. Hocedez, Louvain, 1930.

tertia res en las realidades materiales compuestas de materia y forma. Pero Norberto del Prado ha demostrado en su monumental obra *De veritate fundamentan philosophiae christianae*, que la distinción real de esencia y existencia constituyen la verdad fundamental de la filosofía y la teología tomistas. Lo cierto es que la obra de Egidio suscita viva reacción entre sus contemporáneos y llega a desorientar a los propios discípulos de Santo Tomás. La oposición más decidida a la doble novedad fue encamada por Enrique de Gante, quien, oponiéndose igualmente a Santo Tomás, se mantiene en la tesis que había formulado por la misma época que Egidio la suya: entre la esencia y la existencia de la creatura hay una *distinctio secundum intentiones*. La distinción real expresa mucho; la mera distinción lógica, poco; la que Enrique de Gante propone es una distinción lógica fundada en la relación del ente finito a la Causa creadora. La controversia está ya entablada y durará siglos. Es que, en el fondo, se ha tocado la raíz misma de la metafísica.

5. Podemos simplificar la historia de la controversia en el campo de la escolástica adscribiendo a sus representantes según las rúbricas siguientes:

Primero, los *partidarios* de la distinción real. Entre los primeros discípulos de Santo Tomás se destacan Bernardo de Trilia, Bernardo de Alvemia, Tomás de Sutón, Bernardo Lombardo, Juan de Nápoles, Remigio Florentino. En la llamada segunda escolástica merecen citarse Capréolo, el Ferrariense, Cayetano, Javeli. Soncinas, Domingo de Flandes, Diego Alvarez, Juan de Santo Tomás, GoniL Gudin, Billuart. Agréguese a ellos muchos autores de la Compañía de Jesús, como Alemanno, Fonséca, Silvestre Mauro. En la época contemporánea, los defensores de la distinción real constituyen legión: Zigliara, Sanseverino el cardenal González, el cardenal Lorenzelli, el cardenal Mercier, Stóckl» Del Prado, Pégues, Schneid, Garrigou-Lagrange, Gárdeil, Reinstadler, Fárges, Hugon, Manser, Ramírez, Gredt, Maquart, Maritain, Gilson, RaeymáCker, Derisi y docenas más de filósofos tomistas, entre los cuales deben también ser citados Liberatore, Comoldi, De María, Schiffini, Mattiusi, Billot, Remer, Geny, Amou, Dezza, Marc y otros varios jesuitas.

En segundo lugar, los *adversarios* de la distinción real. Pueden ser catalogados en cuatro grupos: averroístas, escotistas, nominalistas y suaristas. Siger de Brabante atribuyendo a Santo Tomás una vía media entre la identidad real de ética y existencia y la real distinción propuesta por Avicena, adopta la posición de Averroes, que se hará tradicional en todo el averroísmo latino. Le ligen, en efecto, casi todos los averroístas posteriores. Duns Escoto, dando por descontado que la distinción real únicamente existe entre cosas separadas o separables, establece que es contradictorio que una esencia esté fuera de su causa y no tenga alguna existencia por la cual sea lo que es. Occam» en virtud

de su nominalismo y de su teoría de la intuición como única forma de conocimiento, tiene que rechazar toda estructura metafísica cuyos elementos son inmediatamente conocidos. En el mismo sentido tendrán que expresarse Pedro Auréolo, Gabriel Biel, Durando y otros. Suárez no admite otra distinción entre la esencia y la existencia en los seres finitos que la *distinctus rationis ratiocinatae*, pues es la únicamente requerida para diferenciar al ente finito de Dios. En el mismo sentido siguen expresándose la mayor parte de los suaristas.

6. La filosofía extraescolástica ha recorrido en las más variadas direcciones la llamada vía moderna de la intuición concreta, instaurada por Occam. La primera consecuencia de ello ha sido la pérdida de las estructuras metafísicas de lo real concreto. Para explicar la realidad, no se apelará ya al establecimiento de estructura alguna. La de esencia-existencia, si no en la crítica negación, fue la primera en ser simplemente abandonada. Hay, empero, algunas excepciones que vienen a confirmar la regla general. Queremos referirnos a Espinosa en particular. Es el caso más chocante. El espinosismo es un sistema fuertemente monista, y la distinción de esencia y existencia se establece como el mejor justificativo del dualismo metafísico. ¿Cómo, pues, se las arregla Espinosa para conservar la distinción real y hacerla compatible con el monismo metafísico? He aquí la explicación. Para Espinosa, el problema filosófico plantea en dos planos distintos: el físico y el metafísico. En el plano físico, el entendimiento humano, ligado a la imaginación, considera al universo como repertorio de cosas finitas, sucediéndose unas tras otras en el orden temporal. Pueden, pues, ser concebidas en doble estado: el de la simple posibilidad y el de la realización efectiva. Al primero responde la esencia; al segundo, la existencia. En el plano físico, pues, esencia y existencia se distinguen como la posibilidad y la efectiva presencia en el orden del tiempo. Cosa distinta sucede en el plano metafísico. El entendimiento humano, desligado de la imaginación y superando su propia finitud temporal para instalarse en la eternidad, se percata de que las cosas son simples *modos* particulares del ser, realizaciones de un determinado atributo de la única sustancia que es Dios o la Naturaleza. Esta sustancia, verdaderamente subsistente, no puede concebirse como posible. Existe necesariamente. La oposición entre posibilidad y presencia temporal, entre esencia y existencia queda abolida. La identidad más estricta resurge de la sustancia infinita anudando los dos elementos de la disyunción anterior y englobando la serie entera de los modos finitos. Por arriba —o por debajo— de la distinción real de la esencia y la existencia en las cosas físicas se mantiene la real identidad en el ente metafísico.

También en la filosofía contemporánea encontraremos algunos autores que no han podido sustraerse al hecho de la distinción real de esencia y existencia.

Más atrás hemos citado algunos nombres, como los de N. Hartmann, Luis Lavelle y J.-P. Sastre. Queremos referirnos también a Max Scheler. Nos anunció una ontología de signo *realista*. Aunque no llegó a escribirla, enunció algunas de sus tesis fundamentales, entre las que se encuentran la de la distinción real de esencia y existencia en los entes finitos, por su contraposición a su mera distinción lógica en Dios.

7. Para concluir este largo epígrafe digamos que actualmente la controversia sobre la distinción de esencia y existencia sigue viva entre tomistas y suaristas. Es penoso tener que consignar los «desencuentros» frecuentes de ambas posiciones desde el preciso momento de fijar los términos del problema. Muchas veces lo que está en cuestión no es el ente finito en su realidad misma, sino su primaria diferencia respecto de Dios. Por eso los tomistas se relacionan a esta tesis: sólo en Dios la esencia y la existencia son idénticas; en las creaturas difieren realmente. Y los suaristas a esta otra; para diferenciar de Dios a las creaturas es necesario y suficiente la distinción de razón fundada entre su esencia y la existencia. Con harta frecuencia los tomistas han ido más allá de la posición de Santo Tomás y han caído en la concepción exagerada de la distinción egidiana. Cada vez que eso sucede arremeten contra ellos los suaristas, quienes, por su parte, no se cuidan de proporcionar el fundamento suficiente de su propia concepción.

4. Solución sistemática. 1. Planteado el problema y examinadas las dimensiones históricas en que se ha movido, procede entrar en la *solución*. Se habrá advertido que nuestra tesis queda formulada así: la esencia y la existencia se estructuran en el ente particular finito por modo de composición real. Dígase, si se prefiere, que en el ente finito la esencia que tiene y la existencia que posee no son una misma realidad. Lejos de identificarse realmente, realmente se distinguen.

La demostración tiene que surgir de la consideración de sus respectivas funciones privativas en la constitución del ente particular finito. Por la irreductibilidad *át* la función esencial respecto de la función existencial, determinaremos la irreductibilidad de la esencia respecto de la existencia. He aquí, pues, la triple articulación: función existencial, función esencial, irreductibilidad real entre ambas. Entremos en su examen.

2. Primero, la función existencial. Se dice que la existencia es de suyo ilimitada. No negamos la validez de este juicio, pero sí debe ser clarificado. Comenzamos por el sujeto: la existencia. Por de pronto, la cuestión no se lleva sobre la existencia *divina*. Nuestra indagación está circunscrita en el ámbito del

ente particular. Por finito, el ente particular posee una existencia que no *es* actualmente *ilimitada*. La existencia en el ente finito es actualmente limitada. Pero es *ilimitada en potencia*. Lo que significa, lo que expresa, se refiere a todo el ente particular, trascendiéndolo. Tiene un valor *sin límites*. De todos y de cada uno de los entes particulares enunciamos lo mismo: «existen». En el ámbito de nuestros conceptos, la existencia tiene una extensión ilimitada. Es una idea trascendental. El sujeto del juicio «la existencia es *de* suyo ilimitada» es la idea trascendental de existir. Pero encontramos este valor absoluto, de extensión ilimitada, realizado en los entes particulares. Sólo conocemos la ilimitación de la existencia en el conocimiento de los entes limitados. La razón es muy sencilla: la idea trascendental de existencia es analógica y contiene implícitamente todos los modos particulares de ser según los cuales puede, en su valor ilimitado, realizarse limitadamente. He aquí, pues, la primera función de la existencia: poner al ente particular absolutamente. Dijo Kant que la existencia era la posición absoluta de la cosa. Confundió el existir con su primera función. La primera función de la existencia es, en efecto, la *posición* absoluta del ente particular. Dígase, si se prefiere: la *actualización o realización* del ente particular. La existencia pone al ente particular fuera de la nada y fuera de sus causas, actualizándolo» realizándolo. Existencializar no es otra cosa en el plano del ser constitutivo. Decimos en el plano del ser constitutivo para que se advierta suficientemente lo que sigue. No es la idea trascendental de existencia la que cumple la función de existencializar, cual si fuere una realidad con eficacia productiva. Ahora no" nos preguntamos por la causa eficiente de la existencialización del ente particular. Ni es la idea trascendental de existencia la que existencializa en una entrega o donación de sí misma. La idea no es constitutivo de ninguna realidad. Es la existencia misma la que, en amorosa entrega, realiza, actualiza al ente particular y lo pone fuera de la nada y fuera de las causas. No se trata tampoco de una existencia abstracta, pues lo abstracto no es elemento de lo concreto. Se trata, en consecuencia, de una existencia concreta. El ente particular, empero, no se constituye únicamente sobre la base de esa existencia concreta. El ente particular, según reiteradas veces hemos afirmado, no es pura existencia, existencia incontaminado. La existencia que es elemento del ente particular está «esenciada». El ente mismo considerado como participio es una existencia esenciada. Dígase, pues, que la función de existencialización, realización, actualización o posición la cumple la existencia en su ordenación, relación o referencia a la esencia. En el abrazo ontológico de la existencia y la esencia subsiste el ente particular. La segunda función de la existencia deriva de esa primera. El ente particular, por actualizado y existencializado, se inscribe en orden universal de

los entes particulares. Esta comunidad de los entes particulares posee unidad de orden. Ni los entes particulares son «partes» integrantes del orden universal, ni el orden universal es un «todo» con unidad de composición. El ente se proyecta en el orden universal.

3. En segundo lugar, la función esencial. También nos referimos a la esencia del ente particular. No a la esencia situada en no se sabe qué limbos de posibilidad. De cara a la existencia, en referencia a ella, la esencia pone al ente relativamente. No se confunda la esencia con la posición relativa de una cosa. La primera función de la esencia es la *posición* relativa del ente particular, su encuadramiento en una individualidad. Dígase, si se prefiere, la clausuración en una totalidad individual. La segunda función de la esencia deriva de ésta. El ente particular, por esenciado o clausurado, es *limitado*. Está constreñido a ser *tal*, a ser esto y nada más.

4. Finalmente, la irreductibilidad de la doble función esencial y existencial. Es evidente que la doble función comprende la integridad del ente. Todo ente particular es existencializado y esencializado, está puesto absolutamente y relativamente, se encuentra proyectado y limitado. Siendo, es *esto*, y siendo esto, *es*. Pero no es menos evidente que no es lo mismo hacer *ser* que hacer *esto*.

Entre hacer que esto *sea* y hacer que sea *esto* hay una diferencia fundamental. Tampoco proyectarse y clausurarse son lo mismo. La proyección se hace en razón de semejanza, la clausura en razón de desemejanza. Una implica comunidad, dependencia; la otra, aislamiento, autonomía.

La conclusión, pues, se establece por sí misma. La esencia y la existencia como principios de funciones irreductibles deben ser, asimismo, irreductibles. Lejos de identificarse realmente, realmente se distinguen. Es lo que queríamos demostrar.

BIBLIOGRAFÍA

A la ya citada en el artículo anterior y a la de los autores tratados en el presente debe añadirse: S. SINDALE, *Zur Geschichte der Unterscheidung vom Wesenheit und Dasein in der Scholastik*, 1900.—A. RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, 1906.—N DEL PRADO, *De veritate fundamentan philosophiae christianae*, 1911.—G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, 1932; trad. esp., 1947.—L. FUETSCHER, *Akt und Potenz, eine Kritisch-systematische mit dem neueren Thomismus*, 1933; trad. esp., 1948.—A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence*

d'après Ibn Sina, 1937.

ARTÍCULO V.—EL CONSTITUTIVO FORMAL DEL ENTE FINITO

1. Sentido del tema. 1. He aquí lo que llevamos ganado en los artículos anteriores. El ente particular realiza una estructura de esencia y existencia, principios esencialmente diversos y trascendentalmente referidos. Existencialismo y esencialismo atenan contra la existencia misma de la estructura. Otras posiciones atentan contra su modalidad. Pacientemente hemos contestado a todas ellas, y en la conclusión de nuestra tarea se nos manifestó la real distinción entre los elementos que expresan la realidad misma del ente finito.

2. Surge, empero, la sospecha de si, con lo dicho, hemos ganado la esencia metafísica de la entidad finita. Esta duda no es gratuita. Debemos prolongar la indagación hasta poner de relieve el constitutivo formal del ente finito. La tarea que nos aguarda no está exenta de dificultades. Debe precederle un estudio de la composición entitativa. Y debe seguirle un tratado sobre los atributos del ente particular, pues son varias las posiciones históricas que relacionan con ellos la finitud.

2. La composición entitativa. 1. Entre la esencia y la existencia estructuradas en el ente finito y el ente finito mismo no hay distanciamiento alguno. Lo volveremos a decir: el ente finito es todo él «esente» y existente. Ni la más mínima de sus porciones está sustraída a la esencialidad y a la existencialidad. Sabemos ya que esencia y existencia se componen para dar lugar al ente finito. Hemos establecido también que la composición entitativa tiene significación real. Hay que reconocer, empero, la posibilidad de distintos tipos de composición real. La pregunta surge, entonces, imperiosa y exigente: ¿qué especial tipo de composición real corresponde a la composición entitativa?

2. No se trata, por lo pronto, de una composición *integral*. En el ámbito de nuestra experiencia aparecen realidades que se constituyen por la unión o reunión de diversas partes colocadas unas al lado de las otras. El conjunto de partes yuxtapuestas es un todo integral. Un árbol se integra de raíces, tronco, ramas, hojas, flores. Cada una de esas partes puede, a su vez, integrarse de muy distintos elementos circunscritos unos a otros y extendidos en el espacio. El árbol no está enteramente en cada una de sus partes o elementos. Yo estoy sólo parcialmente en cada uno de mis miembros. El conjunto que constituyen la esencia y la existencia, y que llamamos ente, no tiene un comportamiento

semejante. La esencia y la existencia no son miembros articulados ni partes ensambladas del ente finito. No se colocan una al lado de la otra de tal forma que la existencia comience donde la esencia termina. Ni es la esencia un núcleo más o menos denso ni la existencia una capa más o menos superficial circunscrita a ella. El ente está enteramente en la esencia y en la existencia, penetrativamente conjuntadas. El ente finito no es un todo integral. Tampoco es un todo *potestativo* semejante al que constituye el alma con sus facultades. El alma humana está toda ella en el intelecto y en la voluntad. Pero está en el intelecto entendiendo y en la voluntad amando; por tanto, con sólo una parte de su energía o de su eficacia.

El conjunto de esencia y existencia es un todo metafísico. Hay en él potencia receptora y acto determinante, realidades que se compenetran intrínsecamente y se abrazan en intimidad. La composición de esencia y existencia en el ente finito es una composición de potencia y acto. En ella la esencia se comporta como potencia, es decir, como elemento determinable, y la existencia como acto, esto es, como elemento determinante. Potencia y acto no son cosas. Son principios distintos de una misma cosa, del ente finito. Tampoco son partes físicas del compuesto, sino elementos metafísicos del mismo. Ya hemos señalado la incongruencia de pensar que una mitad del compuesto metafísico sea potencia y la otra mitad acto, que una parte del ente finito sea algo determinado sin existir, y la otra exista sin ser algo determinado. Potencia y acto se refieren al todo metafísico y, compenetrándose, lo penetran, y, abrazándose, lo abrazan, y, cruzándose, lo cruzan totalmente. En el compuesto metafísico, los elementos se encuentran de tal modo referidos que ni siquiera pueden darse fuera de la mutua relación que los vincula. La relación al acto es esencial en la potencia; la relación a la potencia es no menos esencial en el acto del compuesto. Seamos, empero, precavidos: serles esencial la relación no significa que consistan en ella ni, por tanto, que por ella se definan. Su respectiva realidad no se agota en la relación. Son, más bien, principios de ella. Estar en relación al acto es una *propiedad* esencial de la potencia, algo que brota de su naturaleza y la acompaña siempre sin identificarse con ella. Estar en relación a la potencia es *propio* del acto del compuesto, y no el constitutivo formal del mismo. Esto habrá de ser tenido muy presente en este lugar, pues estamos precisamente empeñados en la búsqueda del constitutivo formal del ente finito. Y sería, por lo pronto, imperdonable precipitación colocarlo en la mutualidad de una relación trascendental en la que la entidad subsistiría.

Aún podemos distinguir dos clases de composición metafísica por modo de potencia y actos reales: la *esencial* y la *entitativa*. Hay todos esenciales constituidos de materia y forma. Un hombre, por ejemplo, es material, aunque

no enteramente tal; es también espiritual, aunque no enteramente tal. Puede, inclusive, hablarse así: yo soy enteramente materia determinable bajo la condición de ser enteramente también alma espiritual. La materia y la forma constituyen la realidad única, sustancial de mi cuerpo. Son realidades incompletas que, uniéndose, componen mi esencia sustancialmente una y, separándose, la destruyen. La esencia sustancial resulta *de* esos elementos. Hay aquí una tercera realidad compuesta de dos principios, composición que la Escuela llamaba *ex his*.

3. El compuesto entitativo es de modalidad diferente. No es una tercera realidad que trascienda sus componentes. Tampoco la esencia y la existencia trascienden de la entidad. El ente finito no resulta de una esencia previamente dada y después existencializada, ni de una previa existencia posteriormente «esenciada». Sería grave despropósito concebir al ente finito como una esencia a la que se agrega «na existencia o como una existencia a la que se añade una esencia. Esencia y existencia no preceden ni siguen al ente; surgen con él, y él con ellas. La misma omnipotencia divina no produce existencias desnudas de contenido esencial o esencias desprovistas de investidura existencial. Señal evidente de que no son, como tales, productibles. Lo que Dios crea son entes finitos, actuales sujetos de existencia. *Dens simul dans esse producit id quod esse recipit n.* Sin embargo, la esencia y la existencia no están en el compuesto entitativo fundidas o confundidas. I^a existencia no entra en el contenido esencial ni añade nada al contenido de esencia. Todo lo que responde a la pregunta ¿qué es? pertenece a la esencia. La existencia, sin añadir ningún contenido, pone en el ente, acto último, el contenido constituido por la esencia compuesta *ex his*, como se dijo antes. Y poniéndolo, no se conjuga con la esencia constituyendo un nuevo compuesto *ex his*. Esencia y existencia forman un compuesto que la Escuela llamaba *cum his*. El ente finito se pone como doble posición: posición relativa esencial y posición absoluta existencial. Es una co-posición o composición metafísica en la cual se abrazan en el plano de la entidad una esencia y una existencia como se abrochan la potencia y el acto. Decimos en el plano de la entidad para que no se eche en olvido lo que sigue. Al explicar la composición entitativa por modo de potencia y acto no debe entenderse que la esencia es una potencia esencial ni la existencia el acto de la esencia. Habríamos vuelto al modelo de los todos esenciales. No. La esencia es potencia entitativa, compuesta ella misma *de* potencia y acto esenciales o siendo acto formal, y la existencia es acto entitativo. Sólo así pueden relacionarse y, en posición conjunta, componerse constituyendo el ente finito. Más adelante tendremos ocasión de observar el importante papel que juega la subsistencia en este asunto.

3. La esencia metafísica del ente finito. 1. Sólo ahora estamos en condiciones de resolver el problema del constitutivo formal del ente finito. Comencemos por establecer los límites de su exacto planteamiento.

Se llama esencia física de una cosa al repertorio entero de sus propiedades o atributos. Y se llama esencia metafísica o constitutivo formal a aquel atributo radical, primario o fundamental, sin el cual no se concibe la cosa en cuestión, por el que se diferencia de todo lo que no es ella y del que derivan, como de su fuente, todas las demás propiedades de la misma. En el constitutivo formal del ente finito deben, pues, concurrir las siguientes notas: *a)* será original, es decir, absolutamente primero en el ente finito de tal manera que su conocimiento no necesite un fundamento en algo anterior; *b)* será también originario, en nuestro conocimiento, de todos los demás atributos del ente finito; *c)* será, finalmente, definitorio del ente finito y, por tanto, la primera nota distintiva respecto del ente infinito.

2. Muy distintas opiniones se han dado en el curso de la historia de la metafísica sobre el constitutivo formal del ente finito. De algunas de ellas nos ocuparemos todavía dentro de un momento. Aquí queremos recoger lo que estimamos haber ganado a lo largo de todo el capítulo. La esencia metafísica del ente finito debe ser puesta en la composición que hemos llamado entitativa. El ente finito realiza, sin trascenderla, una estructura de esencia y existencia: es un compuesto *cum his*. Así se nos ha ofrecido y así debe ser expresado: como el acto entitativo de una potencia entitativa. Haciendo uso del latín, diremos que el ente finito es *esse inhaerens in potentia essendi*. No pura existencia o acto puro, es decir, *ipsum esse subsistens*; tampoco mera esencia o potencia pura flotando sobre sí misma. Es existencia incardinada en una potencia proporcionada. Y si queremos expresar lo mismo desde el ángulo de la naturaleza, como corresponde al enunciado de la cuestión y a nuestro modo de conocer, diremos que el ente finito es potencia de existir, *potentia essendi*¹².

3. Este atributo cumple todas las condiciones que exige el constitutivo formal del ente finito. Es, en efecto, original y primer atributo del ente finito en el orden ontológico. Afecta a la entidad finita misma, constituyéndola, y nada hay anterior a la entidad. Los principios de que consta o con los que la entidad se constituye, es decir, la esencia y la existencia no tienen tampoco prioridad sobre la entidad que no trascienden. La razón misma de lo finito está constituida precisamente por la real estructuración de la esencia y la existencia. La potencialidad del existir funciona como principio resolutorio de la finitud.

12 Cfr. S. TOMÁS, *In Vili Physic.*, lect. 21.

Es, en segundo lugar, noéticamente originario de los restantes atributos del ente finito. Suelen enumerarse como atributos esenciales al ámbito entero de lo finito la composición y sus derivados, la contingencia y la dependencia, la imperfección, la limitación, la mutabilidad con su derivado la temporalidad y la multiplicidad. Nuestra tesis significa que la raíz metafísica de todos ellos se encuentra en la estructura real de esencia y existencia. Dígase, si se prefiere así: la potencialidad del existir es el subsuelo metafísico de los atributos esenciales del ente finito. Mostraremos aquí la validez de la aserción respecto de aquellos atributos que no ofrecen dificultades especiales y trataremos en epígrafe aparte aquellos otros que plantean una problemática más viva o están ligados a posiciones históricas que han alcanzado cierta vigencia hasta nuestros días. Hemos anunciado ya la presencia de varias estructuras en el ente particular: la de materia y forma, en el ente limitado en la duración; la de sustancia y accidentes, en el ente móvil; la de cantidad y cualidad, en el ente activo; la de naturaleza y legalidad, en el ente tendencialmente ordenado. Pues bien, todas esas estructuras, como cualquiera otra composición que quiera reconocerse en el ente particular, presupone la composición entitativa de esencia y existencia. Hay analogía entre los hechos que fundan las estructuras y las estructuras mismas. Sólo la finitud *in facto esse* tolera la limitación en la *duratio in esse* y la movilidad y la actividad inesencial y la ordenación impuesta. Por lo mismo, sin la estructura fundamental del ente finito no se originarían las restantes estructuras.

Todos los autores registran como atributo del ente finito la imperfección de que se ve afectado. Esta imperfección *consiste en* que no posee todas las perfecciones ni las que posee son ilimitadas. Resulta, empero, que la perfección fundamental —perfección *de* todas las perfecciones la llamamos más atrás— es la existencia. En consecuencia, lo que explique la deficiencia de la existencia dará razón de la imperfección del ente finito. Pero el *esse inhaerens in potentia essendi* constituye la *explicación de* que el ente finito tenga existencia deficiente. Luego la *potentia essendi* será la raíz y el fundamento de la imperfección inherente a lo finito.

Algo semejante cabe decir de la pluralidad de los entes finitos. Ya pusimos de relieve que al ente *infinito* le es peculiar una esencial multiplicidad. Cada ente finito tolera, a su lado —y muchas veces exige— la existencia de otros entes asimismo finitos. En función de esta tolerancia y exigencia precisamente demostrados la existencia de la estructura entitativa. Sin ella no habría multiplicidad entitativa. Mas ésta es la multiplicidad fundamental en la que todas las demás —la de los singulares en el seno de la especie, la de los accidentes en el sujeto, etc.— están radicadas. Luego la

pluralidad o no unicidad del ente finito se *sostiene* también en la composición de esencia y existencia.

Observemos» finalmente, que el *esse inhaerens in potentia essendi* cumple igualmente la tercera condición del constitutivo formal del ente finito. Es definitorio del ente finito y expresa la diferencia más radical entre todas las que lo separan del ente infinito, es decir, de Dios. Cuando en el volumen dedicado a la teodicea, segunda parte de la metafísica, hayamos demostrado la existencia de Dios y nos planteemos la cuestión de su constitutivo formal, alcanzaremos una solución expresada en estos términos: según nuestro modo de conocer, Dios es *ipsum esse subsistens*. Y de este constitutivo formal brotan todos los atributos en que consiste la esencia física de Dios. Entre el *ipsum esse subsistens* y el *esse inhaerens in potentia essendi* la oposición no puede ser más radical. Aquél explica que Dios sea infinito y no finito; éste, que el ente finito sea finito y no pueda ser infinito. Se trata de su respectivo constitutivo formal o esencia metafísica. Son definitorios de su respectiva entidad. Metafísicamente hablando, mientras Dios es *ipsum esse subsistens*, todo lo demás es *esse inhaerens in potentia essendi*. En Dios resplandece el acto puro; en el ente finito, el acto mixto de potencia. Arriba encontraremos la simplicidad entitativa; abajo hemos registrado la composición entitativa. En el ente teológico hallaremos el existir subsistente; el ente ontológico es potencia de existir. *Substantia quantumcumque simplex* (esencialmente), *post Primam Substantiam simplicem, est: Potentia essendi*^a.

4. **Otros atributos del ente finito.** 1. Tal es, a nuestro modo de ver, el constitutivo formal del ente finito considerado en cuanto ente. En la *potentia essendi* radican, próxima o remotamente, todos los atributos que podamos descubrir como pertenecientes al ente finito. Mas no todos los filósofos estarían dispuestos a admitirlo. Ya anunciamos que nos ocuparíamos de algunas posiciones divergentes.

Por muchos conceptos merece figurar a la cabeza la teoría agustiniana. La primera impresión que la lectura de San Agustín produce es que la metafísica está edificada sobre este par de conceptos: *mutabile-inmutabile*. La mutabilidad domina al ámbito entero de lo creado y viene a coincidir con su esencia metafísica. Creatividad y mutabilidad se convierten: toda creatura es mudable y todo lo mudable es creatura¹³. San Agustín relaciona la mutabilidad con la duración, con la temporalidad, con la muerte, con la nada: está en el cruce de todos los caminos filosóficos modernos. Sobre todo con la nada, de la que viene o a la que va. La llama *non omnino nihil, nihil*

^a S. TOMÁS. *In VIII Physic.*, lect. 21.

*aliquid, est non est, paene nihil y prope nihil*¹⁴. Lo que de más positivo dice de ella es que es formación de lo informe. El concepto metafísico de *informitas*, característico de lo mudable, es lo radicalmente contrapuesto del *summum esse* en el que está radicado o en el que consiste la inconmutabilidad de Dios.

Estimamos que la potencialidad cumple con mucha más perfección las exigencias del constitutivo formal del ente finito. Antes de mostrarlo veamos las posibilidades de un acercamiento de las opiniones en las profundidades de la metafísica tal como ha sido realizado por un expositor de nuestros días: «Comparada la *potentialitas* tomista con la *mutabilitas*, las encontramos absolutamente idénticas *en cuanto a sus raíces últimas*. Para Santo Tomás, será que el ser potencial no es *actus purus, o esse per se subsistens*; para San Agustín, será que no es *summum esse*; la diferencia es accidental. Podrá variar la forma de la expresión y quizá el colorido sistemático, pero la realidad expresada es idéntica. Si venimos a su raíz más inmediata, no encontramos en Santo Tomás equivalente exacto de la *informitas* agustiniana. Es verdad que tiene grandísima analogía con la *materia prima* tomista; pero ésta tiene lugar tan sólo en los seres corporales, mientras que la *informitas* agustiniana de una u otra manera hay que extenderla también a los espíritus creados. Por eso, la *potentialitas* tomista, con radicar en la misma deficiencia entitativa que la *mutabilidad* agustiniana, es de suyo más profunda que ésta. La mutabilidad real radicada en la *informitas* es más bien una consecuencia de lo que Santo Tomás dice con *potentialitas*, sin ser ésta, con todo, tan profunda como las raíces mismas de que ambos conceptos —*potentialitas, mutabilitas*— dependen. Ordenando según su valor metafísico estos conceptos, tendríamos: *Non summe esse* (Santo Tomás-San Agustín), *potentialitas* (Santo Tomás), *informitas* (San Agustín), *mutabilitas (mobilitas)* (Santo Tomás-San Agustín)¹⁵.

En el próximo capítulo estudiaremos la estructura de materia y forma que realizan los entes infinitos limitados en la duración. Tal estructura podrá explicar el movimiento sustancial, pero no esclarece toda mutabilidad. La materia prima es la raíz de la universal movilidad del ente finito. Tendremos que esperar hasta el capítulo tercero, dedicado al examen de la estructura metazoica de sustancia y accidentes, para encontrar el subsuelo metafísico de la mutabilidad. Ello es suficiente para advertir

¹⁴ «Omnis autem creatura mutabilis» (*Jo.*, I, 8). «Quoquomodo mutabile creatura dicitur» (*Ep.*, 18, 2).

is Vid. *Conf.*, XII, 3, 6, 8 y 28.

¹⁵ j. YTURRIO* *El hombre y su metafísica*, Madrid, 1943, pág. 163.

que la mutabilidad no puede ser el constitutivo formal del ente finito. Por profundo que sea este atributo tío es raíz de todos los demás; al contrario, está radicado en las potencialidades inherentes en la sustancia accidentada. Y como estas potencialidades, a su vez, sólo se encuentran radicadas en la sustancia compuesta de esencia y existencia, resultará, a la postre, que la potentia essendi será la raíz última de la mutabilidad. Cuando lo que buscamos es la razón de ser de los atributos debemos decir que algo es mudable porque es potencial y no que afeó sea potencial porque es mudable. Por otra parte, nada obsta para decl^{*rar} a la potentia essendi constitutivo formal del ente finito, y en vano se buscará en el «o» summe esse una más profunda raíz. El constitutivo formal de una cosa hay que ponerlo en un atributo positivo que exprese lo que la cosa es, y no en algo negativo que se limite a indicar lo que no es. No podemos conformarnos con decir que el ente finito no es ipsitm esse sui^{&stems} ni siquiera que es non summe esse; hay que avanzar hasta expresarlo como esse inhaerens in potentia essendi.

2. Tampoco podemos buscar la raíz de la entidad finita en la duración o en el tiempo* Bergson resuelve la realidad en movimiento y disuelve al ente en duración. El movimiento evolutivo sería algo simple y fácilmente determinable si la vida describiese una trayectoria única semejante a la de una bala impulsada por 0° cañón. Es, empero, como un obús que explota inmediatamente en innumcrables fragmentos, cada uno de los cuales es como un nuevo obús que explol&> a su vez, en nuevos fragmentos destinados a explotar, continuando así dtímnte mucho tiempo. Percibimos lo que está más cerca de nosotros, los mov&rientos esparcidos de las explosiones pulverizadas. Partiendo de ellos, debele descender gradualmente hasta el movimiento original. Cuando el obús está#3» su particular fragmentación se explica por la fuerza explosiva de la póMFZ que contiene y por la resistencia que el metal le opone. Lo mismo sucede ton la fragmentación de la vida en individuos y en especies.

Tiene dos serial de causas: la resistencia que la vida sufre de parte de la ma-

tena bruta y la fuerza explosiva —debido a un equilibrio inestable de tendencias— que la vida lleva en sí¹⁶. El mejor triunfo de la vida ha consistido en la formación del hombre. Por otra parte, es la realidad que tenemos más cerca de nosotros, y sobre cuyo modelo podemos interpretar todas las demás. Y lo que este caso privilegiado nos descubre en nuestro propio yo que dura. La duración es el fondo mismo del ser, la sustancia de las cosas de la vida. «La realidad es crecimiento global e indivisible, invención gradual, duración: como un balón elástico que se dilata poco a poco, tomando en cada instante formas inesperadas»¹⁷. Es lo mismo que al preguntarse por la significación del término «existir», concluirá diciéndonos que «existir consiste en cambiar, cambiar en madurar, madurar en crearse indefinidamente a sí mismo»¹⁸. Debe advertirse que a partir de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson acentúa el sentido positivo de la duración real y su orientación hacia Dios, aunque, por otra parte, parezca dejarlo encerrado en el círculo autónomo de la evolución creadora. «A nuestros ojos, el resultado del misticismo es una toma de contacto y, por consiguiente, una coincidencia parcial, con el esfuerzo creador que la vida manifiesta. Este esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo»¹⁹.

Diríase que Bergson de los dos polos —Dios y la nada—, que según San Agustín hacían comprensibles la mutabilidad de las creaturas, despreció enteramente el segundo y echó mano débilmente del primero. Ante el mismo problema, Heidegger positivizará la nada y dejará a Dios en el olvido. En la modalidad más propia del ente, que es precisamente la finitud, se abrazan el ser y la nada. El ser y la nada van juntos, porque el ser es, por esencia, finito, y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la nada²⁰. También Heidegger ve en el hombre un caso privilegiado. En la primera sección de su obra *Sein und Zeit* hace un análisis previo y fundamental del hombre. Se nos ofrece en la estructura misma de su ser como *cuidado*. Una de las posibilidades, la más peculiar e inevitable, de su *ser en el mundo* es la *Muerte*. Más interesantes todavía son los análisis heideggerianos de la *temporalidad*, reveladora del sentido del cuidado y fundamento de la concepción

¹⁶ BERGSON, H., *Uevolution créatrice*, ch. 2, al comienzo. En *Oeuvres*, ed. del centenario, París, 1959, pág. 578.

w *Le possible et le réel*, ed. cit., pág. 1335.

¹⁸ *Uévolution créatrice*, ch. 1, ed. cit., pág. 500.

¹⁹ *Les deux sources*, ch. 3, ed. cit., pág. 1162.

²⁰ Vid. *¿Qué es metafísica?*, irrad. de X. Zubiri, en *Cruz y Raya*, septiembre de 1933, páginas 111-112.

existencial-ontológica de la totalidad del hombre²¹. El ser que Bergson inscribía en la duración se expresa ahora como tiempo.

Si no pudimos poner el constitutivo formal del ente finito en la mutabilidad, con menor razón, aún se pretenderá colocarlo en la temporalidad, fenómeno profundo ciertamente, pero, en definitiva, radicado en aquélla como en su subsuelo metafísico. Lo más duradero de Heidegger y Bergson será, probablemente, la patentización vivencial de la contingencia del hombre y del ente finito en general.

²¹ Vid., especialmente la pág. 438 de *Sein und Zeit*.

metafísica y la acompañan necesariamente, pero que no la constituyen sin residuo. Constitutivo formal metafísico del ente finito es la real composición de su esencia y su existencia. San Agustín, Bergson, Heidegger y Suárez nos han prestado el gran servicio de confirmarnos en esa verdad fundamental.

BIBLIOGRAFÍA

Téngase en cuenta la bibliografía reseñada en los artículos anteriores y la que figura en las notas del presente. Agréguese: C. FABRO, *Neotomismo e Suarezismo; una battaglia di principi*, 1941.—J. GARCÍA LÓPEZ, *El constitutivo formal del ente finito*, 1951.—Complétese con los tratados de metafísica y cursos de ontología.