

EL ITINERARIO DEL SER (RESUMEN HISTÓRICO) por Lluís Pifarré

Prólogo

I. El retorno al fundamento

II Parménides: Identificación entre el ser y el pensar

III Platón: El ser como “mismidad”

IV Plotino: El Uno por encima del ser

V Aristóteles: El ser como sustancia

VI Averroes y Avicena: El ser en la filosofía árabe

VII El ser en la Edad Media

VIII Suárez: El ser como “esencia real”

IX El ser en la filosofía racionalista

X Wolff: El ser como posibilidad

XI Kant: El ser como “en sí” incognoscible

XII Hegel: Identidad entre el ser y el no-ser

XIII Kierkegaard: El ser como opuesto a la existencia

XIV Nietzsche: El ser como apariencia

XV Heidegger: El ser como temporalidad

XVI Consideraciones sobre el “actus essendi”

XVII El “esse” y la inmortalidad del alma

PROLOGO

Hacer luz sobre la realidad del ser constituye una de las tareas más apasionantes que puede realizar la mente humana, sobre todo después de la resonante denuncia heideggeriana sobre el olvido del ser, un olvido que ha venido gravitando desde hace siglos en el pensamiento filosófico y que ha supuesto una progresiva e inevitable ruptura de la especulación filosófica respecto de la realidad.

Diversos filósofos -especialmente a partir de la segunda mitad de nuestro siglo- han abordado la temática del ser como acto, y merced a sus meritorias y competentes investigaciones han conseguido recuperar para el discurso filosófico esta trascendental e importante cuestión del actus essendi, llevándola a niveles de elaboración y esclarecimiento especulativo francamente espléndidos. Entre estos pensadores podríamos destacar a Aimé Forest, Cornelio Fabro, Etienne Gilson, Carlos Cardona, Clemens Vansteenkiste, etc..

Uno de los propósitos de este libro es el de ofrecer a los amantes del saber -en expresión clásica-, y especialmente a los estudiantes universitarios, una serie de concisas reflexiones históricas sobre esta capital cuestión, con el objeto de que puedan progresar en su conocimiento -a veces tan desconocido- y se vayan familiarizando cordialmente en la fecunda e inagotable realidad del ser. Este conjunto de reflexiones las hemos ido desarrollando siguiendo el hilo de los más significativos pensadores de la historia de la filosofía.

Es indudable que la pretensión de confeccionar unas condensadas reflexiones sobre un tema de tanta envergadura, conlleva una cuidadosa y exigente labor de síntesis y concreción expositiva para eludir la posible trivialización manualística de las cuestiones desarrolladas. Por ello, y recordando el sabio consejo de Ortega de que la claridad es la cortesía del filósofo, hemos procurado transmitir con la mayor nitidez y brevedad posible las nociones más fundamentales de lo que han pensado, sobre la realidad del ser, estos importantes filósofos que hemos seleccionado. Eso ha significado que a priori tuviéramos que renunciar a los estimulantes comentarios que suscitaban sus hondas consideraciones. También hemos intentado -dentro de lo que puede permitir un tema tan rico y complejo - utilizar un lenguaje lo más claro e inteligible posible, con el fin de hacer más fácil y asequible su lectura.

Nos sentiríamos sobradamente cumplidos si esta resumida investigación sobre el ser, fuera un eslabón más que contribuyera a conectar con las hondas cuestiones que interpelan al espíritu humano y que de siempre han estimulado el interés especulativo de los grandes pensadores de la historia de la filosofía.

I.- EL RETORNO AL FUNDAMENTO

Es mérito de Heidegger el haber vuelto a plantear con toda su radicalidad en el ámbito de la filosofía contemporánea, la pregunta por el ser, y la ineludible exigencia de hacernos luz sobre su realidad. Esta pregunta constituye una de las cuestiones más acuciantes y capitales que el pensamiento actual se puede hacer, ya que sin la adecuada aclaración de que es el ser, la especulación filosófica se halla a ciegas en su mismo punto de partida. Heidegger es el filósofo del S. XX, que pretende por ello, independientemente del juicio de valor que nos merezcan sus conclusiones, el retorno al verdadero fundamento, y este fundamento lo establece mediante la radical reducción de la realidad al ser, al igual que siglos antes ya lo había efectuado Sto. Tomás con su doctrina, todavía hoy poco comprendida, del actus essendi.

Heidegger sostiene la provocadora y desafiante afirmación de que el ser, a partir de Parménides, ha caído en el olvido (Vergessenheit) en el horizonte del pensamiento filosófico. El pensador alemán, considera que las primera

grietas de este olvido aparecieron en el momento especulativo en que la verdad y actividad del ser como acto (enérgica) fue sustituida por la prioridad de la esencia como contenido real. Una concepción del ser que comienza con el esencialismo platónico y que ha originado, lo que Heidegger denomina como la desontologización del ser, la caída y pérdida del ser, en el sentido de que el ser, de forma progresiva, se ha ido vaciando de su contenido existencial, desembocando en el olvido especulativo.

Esta desontologización del ser, se ha ido intensificando en la sucesión histórica de los diversos sistemas filosóficos, especialmente en el pensamiento de Descartes, al indagar la existencia como fundamento del ser, en el acto mismo del pensar propio: Cogito, ergo sum", y que tendrá su culminación en la filosofía de Hegel al subsumir el ser, como última determinación objetiva de la realidad, en el proceso dialéctico de la idea absoluta, originada y concebida en el interior de la conciencia subjetiva, lo que le ha llevado al ser como actualidad real, a su total empobrecimiento.

Heidegger también acusará al escolasticismo formalista y decadente, como otra de las causas que han propiciado el olvido del ser. Una acusación de la que por diversos motivos tiene su parte de razón, puesto que la escolástica de tipo formalista concibe el estatuto de lo real, mediante el plexo esencia-existencia, donde la esencia es el contenido fundamental del ente y la existencia es el mero factum o simple resultado de la realidad del ente. En estas condiciones, el ente se interpreta como la esencia realizada, o como la cosa cosificada, mediante la creación divina. No obstante, y, a pesar de su lúcida denuncia, Heidegger se confunde gravemente cuando implica a la metafísica tomista, en esta corriente del escolasticismo formalista, fundado en un esencialismo logicista, poniendo de relieve con esta injusta implicación, su notable desconocimiento del pensamiento de Sto. Tomás, especialmente en lo que se atañe a su filosofía del actus essendi como acto propio y constitutivo del ente, acto radical y último de toda realidad y, en consecuencia, de cualquier predicación fundada.

Al margen de las múltiples interpretaciones que se han efectuado del pensamiento de Heidegger, debemos constatar, que su denuncia sobre el olvido del ser ha supuesto una sana terapéutica para intentar superar las doctrinas inspiradas en el esencialismo del ser. También debemos subrayar su afán por recuperar el ser de la realidad, con el ambicioso objetivo de que la filosofía como tal, vuelva a encontrar el sendero perdido que le permita emerger de la estéril especulación en la que ha desembocado el pensamiento occidental, una vez que la confusa filosofía moderna, con la absoluta decadencia del idealismo, ha agotado ya el ciclo de sus posibilidades especulativas, al quedar presa en las redes del reduccionismo empirista.

II.- PARMENIDES: IDENTIFICACION ENTRE EL SER Y EL PENSAR.

Hechas estas breves consideraciones sobre Heidegger, la pregunta surge de forma inevitable: ¿fue Parménides -según dice el pensador alemán- el filósofo que concibió la realidad del ser como presencia iluminadora i desveladora, que le permitió justificar la realidad presencial de los entes?. Para esclarecer este supuesto heideggeriano, recordemos que la cuestión fundamental de la que se hicieron cargo los primeros pensadores griegos se formuló de la siguiente manera: ¿de qué materia física está constituida la naturaleza?. Para algunos de ellos esta materia como elemento primario (arjé) estaba constituida por agua, por aire o por fuego. Frente a ellos, Parménides intentará superar esta concepción unilateral y fisicista, afirmando que la realidad primigenia o principio primero está hecha de ser, puesto que las cosas tienen en común la propiedad de ser, es decir, son. Por tanto, el ser es la única propiedad que tiene todo aquello que es: el ser es la raíz última de todas las cosas existentes. Por este motivo en la historia de la filosofía se considera a Parménides como el pensador que supo llevar la especulación filosófica a su verdadero lugar. Con su filosofía, hace su aparición la metafísica como presupuesto inicial, pero no la metafísica -como a veces incorrectamente se la interpreta- como un ir simplemente más allá de lo físico, sino como arranque originario por la pregunta fundamental sobre el ser del ente, en cuanto el ente es lo primero que aprehendemos al enfrentarnos con la realidad. El pensamiento de Parménides no se va a circunscribir en las cosas físicas, como ocurría con los anteriores filósofos, sino que va a tratar de las cosas en cuanto son, es decir, en cuanto son entes. El ente será su gran aportación filosófica.

Si afirmamos que el primer principio (arjé) es agua, aire o fuego, de algún modo se entiende lo que se pretende decir, por su misma simplicidad, pero si decimos que todo es ser, deberemos legítimamente preguntarnos ¿y qué es el ser?. Y aquí empiezan las dificultades, puesto que Parménides nunca nos dirá que es el ser, en qué consiste, que sin duda es lo importante y decisivo, sino que sólo nos dirá lo que es el ser, cuáles son sus propiedades, un lo que es, que en consecuencia aparecerá revestido de aquellos atributos propios de la total identidad. El ser, nos dirá Parménides, es uno en su radical materialidad, inmóvil, imperecedero, necesario, siempre presente... Para conocer en rigor el ser que se manifiesta eternamente a través de los entes particulares, entes que son perecederos, contingentes y plurales, no podemos utilizar el acceso de los sentidos, de la experiencia sensible, sino solamente la vía del nous o de la razón. El pensamiento será, por tanto, el único medio que tenemos para conocer el ser, más aún: el nous mismo forma una esencial identidad con el ón, el ser como tal.

La vía del pensamiento es así para Parménides la vía de la verdad, aquella que nos conduce al conocimiento del ser. En cambio, mediante los órganos de la sensación, que son los únicos que poseemos para conocer la existencia de lo sensible, ya no estamos en condiciones para poder conocer el ser con sus propiedades esenciales de unidad, inmutabilidad e identidad, puesto que la sensación como vía de conocimiento, sólo puede captar la diversidad y el cambio de las cosas concretas y singulares. La sensación, en estas condiciones, no puede conocer el ser como lo

común y real de los entes, por lo que su conocimiento tendrá la validez de simple opinión o doxa. Las cosas, si las consideramos con el pensamiento o nous, antes de ser rojas, duras, calientes o sonoras, presentan una propiedad común a todas ellas: son. El ser es, por tanto, su propiedad esencial que solamente se manifiesta al nous. Las cosas vistas desde esta perspectiva noética, por medio de la razón, son ahora estrictos entes. El ón y el nous presentan en el pensamiento de Parménides una indisoluble conexión esencial, de modo que no se da el uno sin el otro. En este sentido es lo mismo el ser y el pensar.

Es innegable que las cosas sensibles y particulares aparecen y desaparecen de forma incesante; van cambiando, menguan y llegan a su fin. Surge así, la pluralidad, la diversidad, la mutabilidad y su consecuente caducidad, características, todas ellas, inaplicables a la concepción del ser inmutable e idéntico, tal como lo formula Parménides. Puesto que las cosas singulares conocidas mediante la sensación, no responden a las exigencias esenciales del ser, Parménides acabará sosteniendo que no son. En estas condiciones, no hay nada real, sino sólo el ser. Pero si resulta, que mediante la experiencia sensible no podemos tener ningún conocimiento de los atributos propios del ser, de lo absolutamente uno, imperecedero y eterno, libre de cambio, entonces se desprende que si la verdad del ser no la podemos conocer a través de la experiencia sensible, el ser sólo lo podemos conocer mediante el pensamiento. El ser, se convierte así, en un puro objeto del pensamiento. La concepción parmenídea del ser, se aleja irreversiblemente de la interpretación heideggeriana del ser como acontecimiento y presencia fenoménica, fundamentalmente por la confusión que tiene entre el ente verdadero y el ente real. Del mundo de las cosas particulares, infinitamente variado, incluidos nosotros mismos como entes singulares, no se puede decir que sea, es sólo mera apariencia, una simple ilusión.

Para Parménides, sólo aquello que es, existe; ser un ser es existir, existir es ser un ser. No hay conciliación intermedia entre ser y no ser. Pero si siguiendo su pensamiento identificamos su concepción del ser con el existir que es accesible a la experiencia, desembocamos en una serie de consecuencias antitéticas e irresolubles, puesto que si al modo de ser propio de las cosas particulares comúnmente lo denominamos como existencia, ya que no tenemos experiencia perceptiva de ningún otro tipo de realidad, surge una infranqueable diferencia entre ser y existir. Las cosas particulares cuya verdadera existencia las conocemos mediante la experiencia, son para Parménides, mera apariencia, ilusión; no son, no tienen ser, y lo que es, al no ser accesible a la experiencia, no existe. En esta tesitura se inicia en la historia del pensamiento el principio de que si el ser es verdaderamente, nada debería existir, porque el ser es lo opuesto a la existencia, ya que en el ser no hay nada que pueda dar cuenta del hecho de la existencia como tal. En los albores del pensamiento humano, la existencia actual aparece en desconexión con el ser, y en la modernidad de la filosofía existencialista, se interpretará como una fisura o agujero que ha enfermado y debilitado al ser.

En Parménides, a pesar de lo que diga Heidegger, ya está implícito el germen de la escisión del ser con la existencia, que culminará en el idealismo alemán, iniciándose con ello, el resquebrajamiento del pensamiento como vía de la verdad y la experiencia sensible como vía de la apariencia. Ello conllevará una serie de consecuencias inevitables; puesto que el ser es inmóvil y radicalmente uno, lo que implica que el movimiento no es", con lo que no será posible la física como ciencia filosófica de la naturaleza. Si el movimiento es, entonces se precisa de una idea del ser muy distinta a la que sostiene Parménides. Esta será la gran cuestión con la que se van a enfrentar los filósofos griegos posteriores, y no se encontrará una adecuada solución hasta la llegada de Aristóteles.

Al no poder compaginar Parménides los atributos del ser con los predicados de la experiencia, el ser se le ocultará y le quedará absorbido en la esencia abstracta del puro pensamiento, al desvincularse de su referencia óptica y fáctica, con lo que nos encontramos bastante alejados de la pretensión heideggeriana de interpretar el ser parmenídeo como desocultamiento y desvelamiento de su fenomenidad mostrativa y patentizadora.

A pesar de los escasos fragmentos que conservamos de Parménides, es indudable el gran avance filosófico que supuso su pensamiento respecto a los filósofos presocráticos anteriores a él. Es indiscutible su talento metafísico para intentar penetrar el ser en lo más profundo de lo real, y su ambicioso objetivo por hallar la raíz y ultimidad de todo lo que hay, que en definitiva es la cuestión fundamental que incita la especulación de los verdaderos filósofos. Se puede sostener, que el ser del ente (das Sein des Seienden) en terminología heideggeriana, fue entrevisto por él, en cuanto la verdad, iluminada por el acto de conocer, expresada en el juicio, consiste en decir y pensar lo que el ente es, pero esta brecha de una posible luz sobre el ser se eclipsará en cierto modo, en la ontología griega clásica.

III.- PLATÓN: EL SER COMO MISMIIDAD".

Para Heidegger, Platón ha sido el filósofo que más ha contribuido a la pérdida del ser, iniciando el itinerario de su esencialización del que ya no se recuperará. El ser se irá empobreciendo progresivamente de su contenido real y mostrativo a costa de trasponer y transferir su realidad como acto, al mundo de las ideas formales e inteligibles como sustrato de su verdadero fundamento.

Frente al ser absolutamente cerrado y circular de Parménides, Platón opondrá lo que comúnmente se ha denominado su idealismo. Entre los múltiples objetos de conocimiento, Platón querrá averiguar cuáles son aquellos que merecen el título de ser, y llegará a la conclusión que lo que hace que un ser sea verdaderamente, y esta es una de las claves centrales de su pensamiento, es que sea su propia y proseguida mismidad, es decir, que sea lo mismo con respecto a sí mismo". Lo esencial del ser y que determina que sea verdaderamente un ser es, por tanto,

su propia mismidad, restableciendo así la relación parmenídea entre identidad y mismidad.

En su búsqueda del ser, Platón descubre las Ideas. Indagando en el mundo de las cosas sensibles, observa que éstas no son en sentido pleno y verdadero, puesto que son y no son, aparecen y desaparecen, y en sus contenidos cualitativos no poseen una acabada perfección. Pero para saber esto, previamente tenemos que conocer lo que son las realidades plenas, y perfectas sin restricciones. Pero como resulta que nada de lo que conocemos mediante la experiencia sensible posee esta exigencia de plenitud y perfección, Platón deducirá que nuestras almas antes de incardinarse en el cuerpo sensible, han contemplado la plena belleza y perfección de las Ideas. El contacto con las cosas sensibles nos provoca el recuerdo o reminiscencia (anamnesis) de las Ideas en otro tiempo contempladas. Es así, que el ser que buscaba Parménides, no está en las cosas, sino fuera de ellas, en el mundo de las Ideas. Estas Ideas son reales seres metafísicos, unas, inmutables y eternas, sin mezcla de no-ser, ya que son en absoluto. Las Ideas son el modelo o paradigma de las cosas del mundo sensible. Estas cosas, son en la medida que reflejan la realidad de las Ideas y en su particular forma imitan lo que aquellas son. La relación entre el mundo de lo sensible y el mundo inteligible de las Ideas se realiza ontológicamente mediante el concepto de participación (en el sentido de que las cosas sensibles toman parte de un todo constituido por las formas ejemplares de las Ideas). En cuanto participan de la forma de las Ideas, las cosas son en cierto modo, pero al participar sólo en parte, no son de modo pleno y verdadero. Desde la perspectiva de las Ideas, podemos conocer que las cosas sensibles que simultáneamente son y no son, pueden llegar a ser y dejar de ser, cambien y se muevan, y a pesar de ello no contradigan los predicados del ser (contradicción que no pudo superar Parménides), haciendo compatibles la unidad del ser con la multiplicidad de las cosas cambiantes. Por tanto, las cosas sensibles no tienen el ser por sí mismas, sino que lo tienen recibido, participando de otras realidades que están fuera de ellas mismas: las Ideas. Para Platón, como antes indicábamos, lo que hace que un ser sea verdaderamente un ser, es que sea lo mismo con respecto a sí mismo. La verdadera realidad se encierra en la permanencia de lo que siempre es lo que es, o en lo que es idéntico a sí mismo. La persistencia de la autoidentidad propia, que se manifiesta como absoluta unidad y mismidad, constituye el rasgo más intrínseco de lo realmente real, que es el ser o Idea. En el pensamiento platónico, cuanto más ser tiene una cosa, tanto más cognoscible es. Las Ideas al ser lo máximo como ser, son lo más inteligible; el conocer y lo conocido, como ya había sentenciado Parménides, son una y la misma cosa, pero no como acto de conocer, sino como realidad del ser. Una posición metafísica pura, que el mismo Hegel la pondrá como eje de su pensamiento. Si en Platón son equiparados el ser y la inteligibilidad, es porque antes el ser ha sido equiparado con la autoidentidad que es lo más propio del conocimiento abstracto. Por eso, definir el ser como autoidentidad es una de las tentaciones permanentes del intelecto humano, pues al igualar la realidad con la identidad se hace ser a la realidad lo que debiera ser según el pensar, para que resulte totalmente inteligible. En estas condiciones, el pensamiento se complace a sí mismo contemplando las esencias mismas de los objetos contruidos por la mente (falsedad cognoscitiva, pues el pensar no construye, sino que posee), para satisfacer sus necesidades especulativas. Y es que más allá de la complejidad de las cosas concretas y particulares, se obtiene la simplicidad de las especies universales, reduciendo abstractamente la diversidad de los sensibles, a la igualdad y unidad de su idea común, mediante el artificio lógico.

En este punto nos podemos preguntar a qué se refiere Platón cuando dice que una Idea es, especialmente, si tenemos en cuenta la ambigüedad en la que se desenvuelve el término ser". El término ser, puede significar el hecho de que es, o significar aquello que es, su esencia. Algo se puede aclarar si nos apercebimos que Platón desconoce el primer significado, referido al ser como acto, y que tiene un marcado carácter existencial, y sólo concibe del ser el segundo significado que tiene un carácter puramente esencial. Para él, una Idea es, en cuanto es exclusivamente lo que es: su propia autoidentidad. Y en sus hermosos diálogos no nos dará ninguna otra respuesta, en la medida que no se cuestiona ninguna pregunta inspirada en supuestos existenciales. Pero esta noción del ser a primera vista tan sencilla e inteligible, pronto aparecerá llena de dificultades. Parménides había formulado explícitamente que lo que es es, y aquello que no es, no es". Frente a ello, Platón dirá que las cosas son pero no del todo. No establece la radical contraposición parmenídea entre el ser y el no-ser, la realidad y la apariencia, sino que admitirá que en la apariencia hay algo de realidad. La oposición ya no es entre el ser y el no-ser, sino entre lo que es realmente real: la Idea, y aquello que, aunque real, no lo es plenamente: las cosas sensibles.

Esta postura ambivalente y equívoca respecto de lo real que no es, nos desvela la indiferencia del platonismo respecto al orden del ser actual, pues en este marco, no puede haber oposición intermedia entre el ser y el no-ser, puesto que en el ser como acto, una cosa es acto o no lo es, y entre estas dos posibilidades no existe efectivamente término medio. En esta plano de la existencia real o ser actual, la mismidad se concibe como que cada ser es lo mismo consigo mismo, sólo una vez, en la medida que es distinto de las demás cosas (en cuanto se puede ser de diversos modos). Por tanto, la unidad como la mismidad son insuficientes para explicar la complejidad y multiplicidad de lo real existente. En Platón, lo verdadero está referido a lo que lo real es, no a que es, desvinculándose del contexto existencial de Parménides. En esta situación la esencia se convierte en la propiedad de lo realmente real como tal, haciendo que un ser sea un ser con respecto a sí mismo, en su persistente mismidad, en cuanto que en esta causa metafísica se funda su propia autoidentidad.

La cuestión se complica si se acepta el principio metafísico de la autoidentidad como causa fundamental de la Idea, ya que antes habrá que aclarar como una Idea puede ser autoidéntica, sin ser distinta en tanto sí misma y en tanto que idéntica. Ciertamente es un problema saber como sea posible para una multiplicidad de cosas sensibles,

participar en la unidad de su Idea común, pero también lo es comprender como una y la misma Idea en el cosmos noetós, puede participar de su propia y solitaria unidad, puesto que es indudable que si una Idea es autoidéntica, es una. La total e interna igualdad no es nada más que total unidad, pero entonces resulta que es la misma cosa decir que una Idea es autoidéntica, que decir que es y simultáneamente decir que es una, surgiendo un inevitable conflicto especulativo, pues si la idea de justicia es lo que es ser justo, la idea de igualdad es lo que es ser igual, la idea de agua es lo que es ser agua, etc., cada una de estas ideas es, por una parte, sólo aquello que ella es, pero al ser cada una de ellas una, de forma común están participando de un modo semejante en otra Idea que es la unidad misma de sí misma. La unidad está entonces, con respecto a cada una de las diversas ideas, en una relación similar a la que hay entre una Idea dada y sus múltiples individuos, entre el género y la especie. Si nos referimos a su carácter común que es el ser realmente real, entonces la Idea es, porque es una, el ser es, porque es uno. Así, todo lo realmente real es un ser que es uno, o también un uno que es, apareciendo conjuntamente el compuesto del uno y del ser. Pero entonces, el ser no es simple, sino compuesto de dos partes, cada una de las cuales también está compuesta de dos partes, ya que se puede decir que un ser es uno y que ser uno es ser. Con lo que la más simple de las Ideas no sólo es una, sino que encierra una multiplicidad virtualmente infinita. Identificar el ser con lo uno, que bien entendido es algo verdadero, le acarrea a Platón contradictorias e irresolubles paradojas: si la condición del ser es que sea el mismo, la condición del no-ser será que sea lo otro", y como todo ser idéntico a sí mismo, es, a la vez, distinto de los otros, se deduce que el ser será al mismo tiempo no ser. Una situación que hace aparecer en escena el punto de partida hegeliano, puesto que faltándole a Platón el concepto de potencia, su doctrina se ve amenazada de un monismo absoluto, o por contra, de una flagrantemente contradicción. Para salir de este embrollo, Platón considerará lo uno mismo en sí mismo, ya no como ser, sino como meramente uno. Lo uno será, entonces, distinto del ser, sin relación entre ellos. El horizonte matemático del último Platón, se justifica por sí mismo.

Refiriéndonos al concepto de mismidad, también surgen dificultades. Si el ser es idéntico con la igualdad, entonces es igual a sí mismo, no habiendo diferencia entre el ser y la igualdad. Esto supone que no podremos aplicar el ser dos cosas distintas, con lo que se hace ininteligible el hecho esencial en Platón de la participación, tanto de las Ideas entre sí con la Unidad, como el de las cosas sensibles respecto a las Ideas. Para evitar estas consecuencias que tornarían en inexplicable todo su estatuto especulativo, y evitar tener que admitir una Idea que corresponda a la esencia de cada una de la infinidad de cosas existentes, Platón se decantará en sus últimas obras por una interpretación pitagórica que le llevará a concebir las Ideas, ya no como formas ejemplares que conllevan la integración de unos contenidos cualitativos, cuya complejidad es difícil de ser aprehendida, sino simplemente como número.

Estos números se derivarán del Uno como su sustante

fundamentación. Pero no olvidemos que hasta que no se decide a transformar las Ideas en números, cada cosa sensible participa de una multiplicidad de Ideas, no sólo diferentes, sino en ocasiones opuestas (se participa a la vez de la altura y la pequeñez, de la mente y el cuerpo, de la justicia y la injusticia, etc.). Esta mezcla de Ideas en las que se encuentran involucrados los seres sensibles, le lleva a la consideración de que en el mundo de las Ideas inteligibles existe también una mezcla entre las Ideas mismas, puesto que al fin y al cabo, el mundo de lo sensible (cosmos oratós), es un reflejo e imitación del mundo de las Ideas (cosmos noetós). Es así, que la justicia participa de la igualdad, la igualdad de la cantidad, la cantidad del número, etc. Pero si cada Idea entraña una multiplicidad de relaciones, siendo, a pesar de ello, ella misma en sí misma, no podremos hallar en la mismidad del ser, la causa de sus relaciones. Esto le impulsará a Platón a buscar, más allá del ser, un principio supremo y causa de aquello que el ser es, que le permita justificar la interna consistencia de cada una de las Ideas y el hecho de su mutua compatibilidad y armonía. Será en su obra La República, donde establecerá que lo realmente real; el ser de las Ideas, no es el principio supremo, puesto que por encima y superior a la esencia (ousía) se encuentra un principio que está más allá del ser. Tal principio es el Bien que al estar por encima del ser lo supera en poder y dignidad, pero también al estar más allá del ser que es, el principio supremo, él mismo, no es. En la filosofía de Platón aparece el presupuesto de que lo realmente real; el ser, depende de algo superior que no es real, que lo cognoscible del cosmos noetós, del mundo ideal, procede y se fundamenta en un principio incognoscible. Ya designe este principio último y superior como lo Uno o el Bien, se pone de manifiesto que en el platonismo, el ser y la inteligibilidad de su realidad, a partir de un determinado momento de su pensamiento, ya no rigen como lo supremo.

IV.- PLOTINO Y EL NEOPLATONISMO: EL UNO POR ENCIMA DEL SER

Poner un principio por encima del ser supone poner un principio por encima de lo inteligible. De ahí se explica, que en su búsqueda de la verdad última y fundante, Platón en escasas ocasiones se atreverá a ir más allá del ser, y, si lo hace, se queda allí por breve tiempo. Seis siglos después, el egipcio Plotino no tendrá reparos en afirmar que si hay un principio que sea superior al ser, habrá que hacer de este principio el fundamento mismo de la filosofía. Un principio que por estar por encima y más allá del ser, no se le puede aplicar ningún nombre, en todo caso, y a título puramente nominal, se le podrá denominar con los dos nombres ya utilizados por Platón: el Uno y el Bien, que son una y la misma cosa, aunque en sentido estricto no son cosas, en cuanto es lo supremo desconocido.

Analizando la naturaleza del ser, Plotino considerará que el ser es, porque es uno. Esto le llevará a deducir que el principio último que está por encima del ser y del que éste depende es lo Uno. En su más significativa obra Las Eneadas, escribe en repetidas ocasiones y de modos diversos que lo Uno es el origen y causa de toda unidad de ser participada. Plotino pondrá sin paliativos, al Uno por encima del ser, por cuanto cada ser particular no es más que una cierta unidad, también particular, que depende por vía de emanación, de la unidad en sí de lo Uno. Si este primer principio fuera sólo un cierto uno, no sería lo Uno en sí, anterior a los seres particulares que se manifiestan en distintos grados de ser. Así el Uno en cuanto nada en él es, hace que todas las cosas provengan de él. Lo Uno, no es, por tanto, ni un algo o una cosa determinada, aquella o la otra, y si no hay ninguna cosa que sea lo Uno, entonces podemos decir que lo Uno no es nada.

Otro aspecto que lleva a Plotino a poner al Uno por encima del ser, es que concibe al Uno como un principio que no es racional al cual se pudiera acceder mediante una ascensión dialéctica, como ocurre en el Sofista de Platón, mediante el proceso ascensional al mundo de las Ideas. El Uno no puede ser racional puesto que está más allá de toda realidad, y, por tanto, de toda inteligibilidad. Incluso se podría añadir que es más real que la realidad misma y es más que un dios. En estas condiciones, el ser ya no es el primer principio metafísico y pasa a ocupar el lugar de principio segundo, puesto que por encima de él existe un principio metafísico de orden superior, tan perfecto en sí mismo, que al no estar contaminado de ser, es un puro no ser. Y aquí aparece en escena uno de los argumentos más llamativos del pensamiento plotiniano, que ha dejado honda huella en los posteriores filósofos del neoplatonismo, que más o menos dice así: si el primer principio fuera él mismo un ser, entonces el ser sería lo primero y debido a ello no podría tener causa, pues se reproduciría a sí mismo. Pero como el primer principio no es ser, es precisamente por lo que puede constituirse como causa del ser. Hasta aquí el argumento. Y es que en Plotino, para que una causa pueda dar algo de sí misma, tiene que estar por encima de aquello que da, pues si lo superior poseyera ya aquello que causa, no podría causarlo; lo sería.

Al serle ajena la idea de creación del universo, desconocerá el concepto de participación del efecto creado respecto de su causa eficiente. Al acogerse a la teoría de la emanación, se vio obligado a sostener, para evitar que su sistema desembocara en un craso monismo, que el primer principio metafísico no es. Efectivamente; si tenemos en cuenta que en la metafísica monista el ser absorbe, impregna y disuelve totalmente la realidad en su propio ser, queda claro que en Plotino, donde el primer principio está por encima del ser, en el que el ser procede del Uno, y el Uno mismo no es, su pensamiento se aleja del peligro de cualquier tipo de monismo sobre el ser. Por tanto, no existe ninguna identidad de ser entre el conjunto de los seres particulares y un primer principio que no tiene ser. Plotino dirá al respecto: Nada hay en lo Uno, por lo que todas las cosas provienen de él. Para que el ser sea, es necesario que lo Uno mismo sea, no el ser, sino aquello que engendra el ser. El ser, pues, es como su hijo primogénito (2). Por otra parte, tampoco podemos catalogar a la doctrina plotiniana como una teoría de índole panteísta como clásicamente se ha interpretado. Eso podría ser así, si la emanación plotiniana de lo Uno vertiéndose en gradual descenso sobre lo múltiple, fuera una emanación de los seres a partir del Ser como primer principio, pero como estamos comprobando sucede todo lo contrario.

Lo que sí se puede constatar, es que el ser en el sistema de Plotino, sufre una radical devaluación. Y es que allí donde prevalezca el genuino platonismo, el ser ya no puede ocupar el primer lugar, sino sólo el segundo lugar en el orden universal. Para Plotino, volvemos a reiterarlo, el artífice de la realidad y del ser no es, él mismo ninguna realidad, sino que está más allá de la realidad y del ser. Este es el núcleo de su doctrina y justamente lo contrario de una metafísica cristiana del ser. Todavía implícito en la mente de Platón, cuya dialéctica parece más bien haberlo tanteado que encontrado, lo Uno ya estaba en su idealismo cargado de implicaciones necesarias, pero con Plotino estas implicaciones se desvelan y explicitan con toda claridad.

Al trascender lo Uno toda inteligibilidad al estar por encima del ser, se desprenden una serie de consecuencias epistemológicas. La principal de ellas, es que lo Uno no puede convertirse en objeto de conocimiento, pues donde hay conocimiento aparece para las mentes platónicas, la dualidad objetiva del cognoscente y lo conocido en cuanto conocido (en el platonismo se desconoce el conocimiento como operación inmanente). Esta dualidad se aparta del marco que exige la unidad absoluta del Uno, es por ello que en Plotino, la inteligencia suprema (nous), perfecta en sí misma en cuanto es la máxima expresión de unidad compatible con la dualidad de lo inteligible, es inferior a lo Uno. Por otra parte, el conjunto de los innumerables seres existentes en el universo son manifestaciones fragmentarias e inteligibles de lo Uno. La esencia de estos seres está constituida por un límite y una determinada forma, solamente lo que está por encima del ser (lo Uno) carece de límites y de forma como propiedades del ser. La inteligencia suprema no conoce a sus inteligibles, en cuanto estos son esa misma inteligencia. Por eso la inteligencia es sus objetos, y como cada uno de esos objetos es una fracción de ser, la inteligencia es el ser mismo, que comienza sólo después de lo Uno. Siguiendo a la tradición parmenídea y platónica, Plotino vuelve a establecer la identidad entre el ser y la inteligencia, en el que el ser y el pensar son una y la misma cosa. Una vez más se constata, que en la historia de la filosofía, si se concibe al ser como existencialmente neutro, identificándolo con el pensamiento, el ser como acto real, ya no puede ejercer el papel de primer principio metafísico.

En escasos textos, Plotino se referirá a lo Uno como si fuera un Dios supremo. Fue Proclo, uno de sus más fieles discípulos, el que se apropiará de esta concepción plotiniana, afirmando sin rodeos que lo Uno es Dios. A consecuencia de ello, su metafísica se moverá principalmente alrededor de la teología y de la religión, gozando esta

afirmación de que lo Uno y Dios son lo mismo, de notable influencia en varios teólogos de la Edad Media. Para Proclo el ser es lo primero de las cosas creadas, con lo cual se desprende que el autor del ser y de las demás cosas creadas no es un ser, reincidiendo en la postura plotiniana de poner al ser en el segundo lugar de los principios metafísicos. Es indudable, por otra parte, que el neoplatonismo griego, cuyo itinerario filosófico duró varios siglos, fue fiel a sus principios, unos principios que ni siquiera modificó después de su incorporación en el dominio de la especulación cristiana. Proclo había corrido el riesgo de convertir lo que debía ser una doctrina filosófica del ser en una doctrina teológica sobre Dios, identificando la filosofía y la teología. Algunos neoplatónicos, al convertirse en cristianos, apenas fueron conscientes de este riesgo y de las implicaciones filosóficas que ello comportaba. Tanto Plotino como Proclo pregonaban la unión con el Uno mediante el ascetismo y la contemplación espiritual, y a los neoplatónicos conversos, les daba la impresión que el cristianismo transmitía lo mismo. A pesar de ello, y aunque en la práctica se puede pensar como platónico y creer como cristiano, es indudable que la interpretación plotiniana del ser, presenta una serie de dificultades que hace muy difícil la interpretación de la naturaleza del ser, y su relación con el *actus essendi* divino.

Aunque es cierto que la Biblia no es un tratado sobre el ser, también es cierto que en el libro del Exodo III, 14., al preguntar Moisés a Dios cual era su verdadero nombre, éste le contesta. Yo soy el que Es. Así dirás a los hijos de Israel: El que Es me envía a vosotros. Aunque no tengamos necesariamente que deducir de esta respuesta ninguna conclusión filosófica, sí que es cierto que si lo hacemos sólo podremos extraer una: que Dios es el Ser, y si Dios es el principio supremo y causa del universo, Dios es lo primero. Si El es el Ser, entonces el Ser es lo primero, y ninguna filosofía que se inspire en una concepción cristiana puede poner ninguna cosa por encima del Ser. En el neoplatonismo, en cambio, el primer principio es lo Uno, y el ser viene después como la primera de sus creaturas. Esta concepción es incompatible con una metafísica en la que el ser no es la primera de las creaturas, ya que esta prioridad suprema la posee el Creador mismo, es decir, Dios. Diversos filósofos cristianos comprendieron esta incompatibilidad como fue el caso de San Agustín, que a pesar de su influencia neoplatónica, no cometió el error de devaluar el ser, ni siquiera para ensalzar lo Uno. Para San Agustín no hay nada por encima de Dios, y puesto que Dios es el ser, no hay nada por encima del ser. Como neoplatónico, afirmará que Dios es también lo Uno y el Bien, pero Dios es, no porque sea bueno y uno; sino que El es uno y es bueno porque El es El que Es. San Agustín se aparta así de Plotino en el principio fundamental de la primacía del ser.

Para cualquier pensador cristiano, el texto del Exodo es una valiosa e histórica prueba, que le permite comprobar su convergencia en relación con sus propios desarrollos metafísicos, ofreciéndole un gran aporte de luz sobre el problema y la naturaleza del ser, puesto que si pensara como Plotino que el ser depende de un principio superior, entonces cabría preguntar ¿quién es El que Es?. Y es que concibiendo el ser en versión platónica se hace muy difícil entender el nombre propio de Dios, teniendo en cuenta que la noción platónica del ser es ajena a la noción del ser como acto e incompatible con ella. Al poner lo Uno o el Bien por encima del ser, se cae irremediabilmente en la consecuencia de concebir a Dios como el supremo no ser. Esto es precisamente lo que les sucede a algunos pensadores cristianos de formación neoplatónica, como es el caso de Mario Victorino o de Dionisio Aeropagita, al sostener que Dios no es ser en cuanto Dios, sino en la medida que El es el creador del ser, que es la primera de sus creaturas. Es decir, Dios mismo no es ser, pero El es el ser de todos los seres, y lo que hace que sea el ser de todos los seres existentes es que El es el Bien. Bastantes siglos antes, Platón había escrito: Tienes que admitir que los objetos cognoscibles deben al Bien, no sólo su aptitud para ser conocidos, sino incluso su ser y su realidad, aunque el Bien no es una realidad, sino que sobrepasa con mucho a la realidad en poder y majestad (3). Esta concepción platónica sobre el origen y procedencia del ser, es evidentemente que pocos filósofos cristianos la pudieron aceptar, al empobrecer y devaluar la noción del ser.

Quien sí la aceptó fue el irlandés Escoto Eriúgena, discípulo de Dionisio Aeropagita y maestro de letras en la corte de Carlos el Calvo en el S.IX. Influidó por la mística neoplatónica, identificará la divinidad con el no ser (divinidad a la que denominará como la naturaleza creadora y no creada). Debido a que los efectos que la divinidad produce tener ser, es decir son, ella misma no es, rememorando con ello, el esencial argumento plotiniano, puesto que El ser de todos los seres es la divinidad que está por encima del ser y es anterior a cualquier cosa creada. Por otra parte, en Escoto Eriúgena, existe cierta confusión entre los términos de emanación y de creación", pues en algunas ocasiones dice que el mundo de los seres ha emanado de los dos atributos esenciales de la divinidad, que son la bondad y la fecundidad, aunque el ser de las creaturas ("la naturaleza creada y no creadora") no puede participar del ser de Dios, ni lo puede conocer, ya que Dios mismo no tiene ser y es por ello, incognoscible.

En estas condiciones, entre Aquél que no es y las cosas que son, aparece un infranqueable abismo metafísico. Por eso es inadecuado, como frecuentemente se ha hecho, acusarle de monismo o de panteísmo, pues Dios y las creaturas son distintos, y el ser, en cuanto propio de las creaturas, no se puede aplicar a Dios sin más, y bajo ningún concepto. Escoto Eriúgena pretendió elevar a Dios tan por encima de los seres que lo elevó por encima del ser. Su error fundamental fue pensar que podía trasponer la filosofía existencialmente neutra de Platón al ámbito de la teología cristiana. En parecidos términos, el maestro Eckart afirmará que el ser no le pertenece a Dios, ya que El es algo más alto que el ser. Para Eckart, Dios no tiene ni ser ni entidad, puesto que si una causa es realmente causa y Dios es la causa de todo ser, el ser no puede estar formalmente en Dios, reproduciendo de nuevo, el viejo argumento plotiniano.

Estas consideraciones nos permiten concluir que si un filósofo afirma la extraña paradoja de que Dios es el ser de

los seres, porque El mismo no es, sostiene una afirmación incorrecta desde una perspectiva cristiana. A las corrientes neoplatónicas la existencia como tal les parecía algo inconcebible, lo que les llevó en su reflexión metafísica a concebir el ser como lo que es, referido estrictamente a su esencia, a sus propiedades, sin ninguna relación al hecho de que es, a su acto de ser. Como ya comentamos, el ser se convierte en Platón en mismidad, y esta mismidad no se puede entender de otro modo que como unidad autoidéntica. Esta metafísica del ser dio origen a la metafísica de lo Uno. Al reducir la totalidad del ser a autoidentidad, el ser se subordinó a una causa trascendente radicalmente diferente del ser como acto. Esta es una de las razones por las que todo platonismo lleva, tarde o temprano, al misticismo, que aunque en sí mismo sea excelente, hay que reconocer que no lo es como filosofía. La historia nos muestra qué consecuencias conlleva el intento de dejar la existencia actual fuera del ser; una vez separada del ser, ya difícilmente puede ser recuperada la existencia; y, una vez privado de su acto, el ente no puede dar una explicación inteligible de sí mismo.

V.- ARISTÓTELES: EL SER COMO SUSTANCIA

Como Platón, Aristóteles pretende conocer la naturaleza de todo aquello que es, aunque su interpretación de la idea platónica como realidad óptica, sea muy diferente. En principio, para Aristóteles, la realidad es algo individual y actualmente existente, se la puede observar y experimentar: este hombre determinado, esta flor concreta... son realidades ontológicas individuales y precisas, capaces de subsistir en sí mismas. Al estagirita no le interesa, como le ocurrió a Platón, el hombre en sí mismo, como idea universal, sino el hombre individual y concreto, al que puedo llamar Pedro o Juan. En esta tesitura, Aristóteles tratará de encontrar que es lo que hay en las cosas existentes que hace que sean una ousía, una determinada sustancia real, capaz de subsistir y proseguir en sí misma.

En su búsqueda para aclarar esta cuestión, observa que algunas de las cosas que experimentamos, aunque se hacen presentes en un ser real, consideradas en sí mismas no tienen un ser propio; su único modo de ser es ser en otro. Así determinadas cosas que nos son dadas, como un color o un sonido, no tienen pertenencia propia, sino que pertenecen a un sujeto o realidad que tiene color o emite un sonido. A estas propiedades que no son en sí mismas, sino que son en otro, Aristóteles las denomina accidentes. Pero al no ser capaces de subsistir en sí mismos y no cumplir, por tanto, con los requisitos de lo que verdaderamente es, estos accidentes no son las ousías o realidades que está buscando. Por otra parte, encuentra que un determinado ser es un hombre o una flor y que estas propiedades no tienen su ser en otro como les ocurre a los accidentes, sino que pertenecen necesariamente a unos determinados sujetos. Un hombre sin ser hombre, o una flor sin ser flor, es imposible, aunque es posible que el primero no sea blanco o la segunda roja. La hominidad o la floreidad, si así puede decirse, no son propiedades o ideas que puedan estar o no estar, sino que son propiedades esenciales a esos sujetos. A estas propiedades esenciales o conceptos abstractos, Aristóteles les aplica el término de predicabilidad, y aunque no existan por sí mismos ni tengan realidad propia, significan lo que se puede describir o predicar necesariamente de los hombres o de las flores reales y concretas.

Si Aristóteles concibiera a estos predicables o nociones abstractas como si fueran seres reales, entonces estaría reproduciendo el error de Platón que consideraba a estas propiedades o ideas como realidades de hecho, existiendo más allá del mundo sensible. Pero esto, inicialmente no ocurre, puesto que Aristóteles ha procedido a una doble eliminación de lo que no es la realidad; por un lado los accidentes, y por otro las propiedades o predicables esenciales del ser. Es así que si el ser verdadero no puede ser un accidente o una mera predicabilidad esencial, deberá ser un sujeto individual en el cual los accidentes son simples determinaciones sobreañadidas. Aristóteles denominará con el término de sustancia al sujeto individual, ya que la sustancia se puede representar racionalmente como lo que está debajo (sub-stans) y soportando a los accidentes. Coincidirá con Platón al rehusar que las cualidades sensibles, como meros accidentes, tengan un ser real, pero se apartará de él, por la circunstancia de que Platón, atribuía el ser real a las nociones universales y abstractas.

Es indudable que con Aristóteles nos introducimos en un mundo distinto al de Platón, en el cual el ser ya no es pura mismidad, sino energía y eficacia operativa. El concepto de ser, se convierte en una palabra activa y dinámica que fundamentalmente significa ejercicio de un acto (enérgeia, ya sea el acto mismo de ser, ya sea el acto de ser blanco. De ahí el doble significado del término acto en Aristóteles, ya que puede referirse a la sustancia misma en cuanto es (acto primero), o referirse a la operación que ejerce esta sustancia que es (acto segundo). Con el nombre de ousía designará a la verdadera realidad, esto es, a la sustancia individual, y cualquier ousía se manifiesta por sus operaciones, y en este sentido se llama naturaleza o fisis, a condición de que esta sustancia sea un acto, pues el acto es el principio de toda actividad. Por tanto, el fondo último de la realidad es el acto sustancial, o también acto primero.

Hasta aquí todo parece bastante claro, no obstante, llegados a este punto Aristóteles no acaba de decirnos qué es lo que hace ser a la realidad como tal, qué es lo que hay en un sujeto individual, que realmente le hace ser, pues las sustancias en su más íntima realidad nos son desconocidas. Sólo lo que podemos saber es que, puesto que actúan, son, y son actos. Aristóteles se apercibe de que ser es ser en acto, pero decir qué es un acto, esto ya no logra decirnoslo. Se da cuenta del simple darse del acto, ya que solamente podemos conocer la actualidad con tal que la percibamos y se haga presente, y por este motivo nunca la pondrá aparte como irrelatante para la realidad, ya que la realidad no está por encima del ser, sino que está en el ser, aunque esta realidad al estar más allá del

alcance de cualquier concepto, no se la puede definir adecuadamente. Pero este mismo ser que una sustancia es, en la medida que es un acto ¿qué clase de ser es? o también ¿qué significa cuando dice de un ser en acto, que es?. Se trata de esclarecer si cuando habla del ser actual está pensando en la existencia como acto o en otra cosa. Es cierto que para Aristóteles, las cosas reales y concretas son cosas actualmente existentes, pero también es cierto que no se detuvo a considerar el acto de la existencia en sí mismo, y deliberadamente procedió a excluirla del ser. Por eso se ha señalado con cierta razón que el mundo de Aristóteles está compuesto de existentes sin existencia, en cuanto su existencia actual nada tiene que ver con lo que los existentes son. En efecto, Aristóteles cuando habla del ser nunca piensa en la existencia como tal y la pasa por alto.

Intentemos avanzar en estas reflexiones. Como discípulo de Platón, Aristóteles considera que el primer significado del ser es aquél en que significa lo que es. Este es, es el qué de la sustancia que la hace pertenecer a una determinada especie o esencia, no el hecho de que sea. Una vez captada por los sentidos, la existencia ya no tiene nada más que decirnos, por eso Aristóteles la da por supuesta y prescinde de ella. Si una sustancia existe se referirá sólo acerca de lo que es, no acerca de la existencia, convirtiendo a ésta en un mero requisito del ser sin tener ninguna función en su estructura. Por tanto, el verdadero nombre del ser es el de sustancia, que es equivalente a lo que es un ser, o también a la quiddidad o esencia de la cosa como su mismo ser. Ahora bien, una sustancia no es lo que es por su materia, puesto que ésta es lo que hay de más inferior en el individuo debido a su indeterminación, sino que es lo que es, porque posee un principio interior que explica la razón de su sistema orgánico, de sus accidentes y de la dinamicidad de sus operaciones. Este principio interior es para Aristóteles la forma que es precisamente el acto mismo por el cual una sustancia es lo que es. Eso supone que si en una sustancia algo es en acto, es por su forma, y si una sustancia es primariamente lo que es, cada ser es una forma sustancial, siendo, por tanto, ésta forma sustancial, el fondo último de la realidad, puesto que es lo mismo que el acto sustancial como tal.

Esto explica que la metafísica aristotélica no reconoce ningún acto que sea superior a la forma, ni siquiera el acto de ser. Pero si no hay nada por encima del ser, y en el ser en acto no hay nada por encima de la forma, entonces se deberá concluir, que la forma de un ser dado es un acto del cual no hay acto. Se desconoce en esta doctrina la posibilidad de poner por encima de la forma, un acto que de razón de ser al acto de la forma. En cuanto inteligible e inteligida, a la forma se la denomina como esencia, y esta esencia es común para todos los sujetos individuales de una misma especie. Al llegar aquí, se percibe que estas formas aristotélicas no son más ni menos, que las Ideas de Platón, trasladadas del mundo ideal al mundo sensible. El reparo de Aristóteles hacia Platón de que el hombre en sí mismo como noción abstracta, no existe, pues lo único que podemos conocer no es el hombre como concepto predicable, sino los hombres individuales. Pero este reparo hacia su maestro, se le vuelve contra sí mismo, puesto que al establecer que la forma, como principio del individuo, es la misma para toda la especie, resulta que el ser del individuo singular no difiere del ser de la especie común, con lo que a semejanza de Platón, su filosofía ya no precisará de los individuos ni les dará cabida, a pesar de su reconocido interés por el individuo como tal. Aristóteles sabe que sólo este hombre concreto, no el hombre como predicable, es real, pero por otra parte, al sostener que lo últimamente real de este hombre individual se debe a lo que cada hombre es; es decir, a su forma, esta es lo que le hace ser tal o cual sustancia. En esta situación, ya no puede compaginar la realidad concreta de los individuos con la unidad formal de la especie, surgiéndole una extraña y aparente paradoja.

Aristóteles que empezó afirmando que la verdadera realidad es la sustancia individual, terminará diciendo que lo más importante de la realidad es la forma sustancial, que es el principio de la especie o esencia. Este es el proceso en el que desemboca la metafísica aristotélica al detenerse al nivel de la sustancia, pues en última instancia será la especie y no los individuos los que constituirán el verdadero ser y la verdadera realidad, a pesar de que para evitar el desdoblamiento de la realidad, dirá que las esencias de las cosas, lo propiamente inteligible, no se distingue más que accidentalmente de las cosas individuales, lo propiamente existente. Una concepción del ser, que siendo realista de intención, se liga finalmente a la esencia o a lo inteligible formal de suyo, con descuido de los problemas auténticamente existenciales.

La imprecisión del pensamiento aristotélico se pone de relieve en sus consecuencias posteriores, especialmente en la Edad Media, con la famosa controversia de los universales, cuya cuestión central era la de dilucidar como la especie puede estar presente en la pluralidad de individuos, y simultáneamente, como los individuos pueden participar de la unidad de la especie. Los nominalistas, desde su perspectiva empírica, dirán que la forma de la especie es simplemente el nombre común y nominal que atribuimos a los individuos que entre sí poseen una semejanza externa, puramente fenoménica; los de filiación neoplatónica (realismo exagerado) dirán que la forma de la especie es en sí, y debe ser por sí, ya que es por ella que los individuos son. Una polémica, que en gran parte procede del equívoco de Aristóteles de usar el verbo ser con un sólo significado, cuando en realidad tiene dos significados. Si queremos significar que una cosa es, como acto real, entonces sólo los individuos son, y las formas no son, pero si nos referimos al ser como lo que una cosa es, en su vertiente esencial, entonces sólo las formas son y los individuos no son. Si las esencias existieran no podrían ser participadas por los individuos, pues de lo contrario perderían su unidad específica y su ser, si los individuos son, entonces cada uno de ellos tendría que constituir una especie distinta, con lo que no podría haber especies que pudieran incluir en su unidad una pluralidad de individuos, pero las esencias son y los individuos existen. Cada esencia es en y por algún individuo, como por su esencia cada individuo participa de una determinada especie. Esto exige que distingamos entre individuación e individualidad,

darse cuenta que más que la misma esencia, la existencia forma parte de la estructura del ser actual. Por lo dicho, se constata en la filosofía de Aristóteles como un doble aspecto. Por un lado se muestra como un perspicaz biólogo, atento observador de los seres existentes y concretos, por otro se aproxima a Platón al sostener prevalentemente que los individuos poseen una forma común y específica. Al prevalecer esta última en épocas posteriores, los hombres pensarán saber de las cosas en cuanto conozcan su esencia común, lo que son, y no sentirán la necesidad de mirar las cosas para conocerlas. Será suficiente establecer los atributos comunes a la pluralidad de individuos de una vez por todas, pues dentro de cada especie todos son iguales, conocido uno, conocidos todos. Pero esto supondrá un empobrecimiento ontológico de la diferencia y peculiar riqueza del ser individual como acto.

En definitiva, podemos decir que la noción aristotélica de sustancia, al ser en última instancia ajena al acto de ser, éste no jugará ningún papel en la descripción del ser. La actualidad de la sustancia como tal, constituye toda la actualidad del ser como tal. Ser es ser sustancia; si esta es incorpórea será pura forma, si es corpórea constituirá la unidad sustancial de materia-forma. En ambos casos las sustancias son en virtud de su forma, que es acto por definición, y como no hay nada por encima del acto, toda la realidad de un ser se explica por la actualidad de su forma, que informa y determina toda la realidad.

VI.- AVERROES Y AVICENA: EL SER EN LA FILOSOFÍA ÁRABE

El pensador cordobés Averroes, consideraba que la filosofía aristotélica era la que mejor expresaba la verdad, restableciendo su doctrina en pleno S. XII, en su aspecto más cerrado y radical. El ser y la sustancia son para Averroes una y la misma cosa; decir que algo es actualmente real y decir que es, es decir idénticamente lo mismo. El mundo del filósofo árabe aparece compuesto únicamente de sustancias aristotélicas, cada una de las cuales está dotada de unidad y del ser que pertenece a todos los seres. De ahí que no haya que distinguir entre sustancia, unidad y ser, porque todo estos conceptos significan lo mismo.

En su análisis de las diez categorías de Aristóteles, Averroes reafirma que la primera categoría es la sustancia y las nueve siguientes están formadas por los accidentes posibles, y entre éstos, no encontramos la existencia. La existencia, aunque es algo que le acontece a la sustancia no puede ser sustancia, y dado que no es ninguno de los accidentes, tampoco puede ser accidente. Por tanto, habrá que deducir que la existencia no es nada, pues todo lo que es, o bien es sustancia o bien es accidente, teniendo en cuenta que las diez categorías abarcan todo el universo de lo que se puede decir y conocer de las cosas. No hay cabida para la existencia en una doctrina en el que el ser es idéntico a la sustancia, a lo que es, con lo cual la existencia no añade nada al ser. Averroes vuelve a incurrir en el error de Aristóteles al concebir el ser con un sólo significado, ya que la palabra ser no significa más que es, en cuanto ser es el nombre derivado del verbo (es), y su interpretación no puede ser más que lo que es. Rememorando a los epicúreos, dirá que el mundo, la sustancia y el movimiento son eternos y todo está determinado por el acontecer necesario del universo. Aunque en los movimientos de las cosas haya una ininterrumpida sucesión, el movimiento como tal no tiene principio ni fin, siempre hay un antes de donde procede y un después a donde se dirige. Todo lo que acontece está siempre ahí, idénticamente igual, a pesar de su aparente mutabilidad. Es, como observamos, un mundo cerrado, autoidéntico, en el que nunca sucede nada nuevo y en el que no existe la más mínima imprevisibilidad, permaneciendo eternamente tal como es. Este mundo ideal es el más adecuado al pensamiento conceptual y abstracto, puesto que es un mundo formalmente perfecto y coherentemente lógico.

En un mundo como el de Averroes, que es como ha sido siempre y siempre será, en que ser y ser lo que es, se identifican, no se plantea la cuestión de su comienzo o de su fin, con lo que carece de sentido el concepto mismo de creación. Dios como primer motor, en su eterno aislamiento, es indiferente a los seres individuales y sólo conoce las especies, pues sólo ellas en cuanto son eternas merecen ser incluidas en su divina autocontemplación. Dios es, como ya señaló Aristóteles, un pensamiento que eternamente se piensa a sí mismo en la soledad de su perfección. Los individuos no tienen por sí mismos ningún valor, pues sólo la especie es la verdadera realidad. Los seres individuales aparecen y desaparecen sin perturbar la marcha del universo, pero aunque los individuos perezcan sus especies nunca perecen. Las especies pasan a través de un infinito número de individuos que eternamente se suceden y reemplazan para mantener la especie a la cual deben sus propias formas inteligibles. Es así, que los individuos participan del primer motor mientras duran en sus formas inteligibles o especies, y, que en cuanto objetos posibles de definición, estas formas constituyen su esencia. Si lo que es procede de su esencia, entonces la esencia misma es el ser. El averroísmo desemboca en una metafísica de la esencia, y aunque siga siendo el mundo sustancial de Aristóteles, puede, en última instancia, ser considerado como si fuera el mundo ideal de Platón. En el ámbito de su contexto histórico, tanto Spinoza con su única sustancia, como Hegel con su espíritu absoluto, darán buena cuenta del averroísmo, al revivir lo más esencial de sus sistema especulativo.

En su aspecto epistemológico, el intelecto humano, es para Averroes, una forma inmaterial, única y eterna, que procede de la inteligencia suprema y engloba a todos los intelectos humanos. Es, por tanto, un intelecto colectivo e impersonal, único para la especie humana, puesto que nadie posee en propiedad su entendimiento y nadie perdura en su intelecto cuando muere. Averroes niega pues, la inmortalidad personal, que en el caso de Aristóteles estaba en situación confusa, al sostener que, cuando el individuo muere, su conciencia se desvanece y sólo permanece la

específica. La eternidad del movimiento y la unidad específica del intelecto humano, serán los dos puntos en que el averroísmo latino influirá más en la filosofía occidental.

El sistema de Averroes era difícilmente aceptable para los teólogos de cualquier credo. Se comprende por ello, que tuviera sus problemas con los teólogos musulmanes, al igual que Spinoza, cuya doctrina es una versión revisada del averroísmo en lenguaje racionalista, también los tuvo con la sinagoga judía. En cualquier teología, especialmente la cristiana, siempre hay novedad porque siempre hay existencia renovada, pues al ocuparse de los individuos humanos y de los problemas de su salvación personal, no puede ignorar la existencia como realidad actual, dando con ello un nuevo giro al problema del ser.

Un siglo antes que Averroes, Avicena había enseñado que la existencia, al ser algo que les acaece a los seres actuales, es para estos seres al modo de un accidente de la esencia, reestableciendo con ello, la distinción de esencia y existencia de tan hondas repercusiones en el pensamiento filosófico. Avicena parte del principio de que sólo hay un ser necesario y absoluto, que es Dios, y al que denomina el Primero, eternamente subsistente en virtud de su propia necesidad. Todo lo existente desciende del primer Ser absoluto y se extiende a todos los seres producidos por El, que son todos los seres posibles. Efectivamente: todos los demás seres, al no ser necesarios por sí, sólo son posibles, y su existencia actual procede del querer del Primero, que reunidos en la unidad de su existencia, los hace pasar de la potencia al acto. Actualizar un posible significa, por tanto, conferirle la existencia actual, de tal manera que un ser existente en el presente es un posible, al que en el eterno fluir de las cosas cambiantes, le ha tocado el momento de ser. Estos posibles actualizados son en virtud del Primero, y mientras son, no pueden no ser, al dejar de ser posibles y pasando a ser necesarios.

En la metafísica aviceniana todo ser actualizado tiene como dos caras opuestas y contradictorias: por un lado aparece tal como es, en sí mismo, en cuanto no es más que un posible, y esto es su esencia, que es ese ser sí mismo como posible potencial. Por otra, aparece en su relación con el Primero en cuanto es necesario como existente. En expresión de Avicena: *Possibile a se necessarium ex alio*, posible por sí, necesario por otro(4). Es así, que la existencia referida a su esencia, (al posible en sí mismo), está privada de necesidad, pues la existencia es un accidente que acontece a las esencias. En esta situación se hace difícil admitir que esos seres que son necesarios en su relación con el Primero, sigan siendo posibles en sí mismos, puesto que una esencia antes de ser actualizada es un puro posible. Pero un puro posible no existe en absoluto, y de algo que no existe no puede surgir ninguna necesidad. Si siguiendo a Avicena tomamos a la esencia posible como actualizada, entonces existe por la necesidad del Primero, convirtiéndose en necesaria y dejando de ser posible. Cuando era posible, no existía, ahora que existe, ya no es posible. Da la impresión que en la ontología aviceniana la posibilidad irrealizada parece perdurar por encima de su realización actual, como si de su necesidad, la posibilidad recibiera una vaga realidad. Pero esto es absurdo, pues si todo lo posible es necesario, la posibilidad está totalmente ausente del ser, pues no hay nada en absoluto que sea posible en un sentido y necesario en otro. Es indudable que la dialéctica aviceniana nos introduce en ambiguas y equívocas contradicciones sobre la naturaleza del ser.

Averroes no andaba desacertado cuando veía en la doctrina de Avicena una especie de sustitutivo filosófico a su noción religiosa de creación y la consecuente relación entre Dios y las criaturas, especialmente expresada en la distinción de esencia y existencia. En efecto, Avicena quiere dejar constancia sobre la abismal diferencia ontológica entre el Ser supremo y necesario y las criaturas. El ser necesario es el único que es en virtud de su propia necesidad, es también el único que es su propia existencia, de aquí que no tenga esencia. El Dios de Avicena es un Dios sin esencia: *Primus igitur non habet quidditatem*. En cambio, en cada existencia actualizada, las criaturas proceden de la necesidad del Primero, con lo que la esencia como posibilidad no puede ser su propia existencia. Por tanto, la distinción de esencia y existencia sólo afecta a las criaturas, pues su esencia se actualiza mediante el acontecimiento de la existencia, recibida por la necesidad productiva del Primero. Para Dios ser existencia significa ser necesidad. Un Dios tal está obligado a existir y no puede evitar ser mientras El es. Toda existencia actual de un posible es una delegación de su propia necesidad. Por eso, en sentido estricto, no hay que hablar de creación en la teología aviceniana, sino más bien de emanación, en cuanto todo lo existente emana o fluye de la intrínseca necesidad del Primero. No obstante, frente al universo cerrado y determinado de Averroes, aparece en la metafísica de Avicena una cierta novedad de acontecimientos, pues posibles que son meros posibles devienen actuales, luego pasan y dejan lugar para la actualización de otros posibles.

La distinción aviceniana de esencia y existencia respecto a la estructura ontológica del ser, será recogida por Sto. Tomás para fundar el ser como acto, y, en registro distinto influirá en la escolástica formalista, especialmente en Duns Escoto. También a partir de Avicena, y de modo relevante en Leibniz, Wolff y otros pensadores modernos, el concepto de esencia ya no connotará el ser, sino que significará la mera posibilidad de recibir el ser, con lo que la esencia misma de la esencia será la pura posibilidad.

VII.- EL SER EN LA EDAD MEDIA

La metafísica era para Aristóteles la ciencia propiamente divina. A pesar de ello, no se percibe del todo que la metafísica está ordenada al conocimiento de la primera causa del ser. Y no estaba en condiciones de captar este principio debido a que la idea de una causa primera y eficiente en todos los ámbitos del ser es algo ausente en su pensamiento. De las cuatro causas aristotélicas, la causa formal puede reducirse a la causa final y en su idoneidad

como causa final también puede afirmarse como causa motriz. Pero en cambio, estas tres causas no pueden ser eso y, a la vez, ser causa material, pues la materia es por ella misma una causa primera formando parte de la estructura de las sustancias materiales, como uno de sus elementos irreductibles. En virtud de ello, no puede decirse que la metafísica aristotélica sea la ciencia de todos los seres por sus causas, porque al menos hay una causa, la material, que no merece el título de ser. El Dios de Aristóteles es una de las causas y principio de las cosas, pero no es la causa y el principio de todas las cosas, pues en el ámbito del ser hay algo de lo que Dios no puede dar razón: la materia. Por ello, su metafísica no puede reducirse a una estricta unidad.

En cambio, para Sto. Tomás, Dios es la causa de todo lo que es, incluida la materia. Su doctrina sobre la creación modifica sustancialmente la noción de la metafísica al introducir en el campo del ser una causa primera de la que dependen todas las cosas. El conocimiento del ser ya no se definirá como ciencia del ser por sus causas primeras, sino por su causa primera, dando, con ello, un sentido nuevo a las fórmulas de Aristóteles. El fin último de la metafísica se identifica con el fin último del hombre, pues al ser Dios su causa primera, el hombre, en la medida que desea conocer la realidad por su causa primera, desea como su fin último conocer a Dios. La más excelente de todas las ciencias tiene por objeto esencial el saber sobre Dios, con lo que la metafísica ya no puede definirse como la ciencia del ser en cuanto ser o ciencia de los seres en cuanto conocidos por sus causas primeras. La metafísica se convierte en la ciencia del ser en sí mismo y en su causa primera; ciencia de Dios, en cuanto cognoscible por la razón natural. Frente a la diversidad de objetos de la metafísica aristotélica, la filosofía metafísica de Sto. Tomás, merced a esta original reordenación, adquiere una sólida unidad orgánica.

Es indudable la impronta aristotélica en el pensamiento del Aquinate, especialmente cuando éste se refiere al ser como idéntico a la sustancia, con lo que no aparece ante su mente, la capital distinción entre la esencia y el esse, al considerar que la esencia es una con el esse. Esto tiene su lógica, pues allí donde Sto. Tomás conserva en su integridad la estructura de la sustancia aristotélica, no es el lugar más adecuado para establecer esta distinción. Así por ejemplo, estará de acuerdo con aquellos textos de Aristóteles en que hombre, ser, cosa y uno, aunque designen diversas determinaciones de la realidad expresadas en nociones diferentes, significan la misma cosa, pues la composición de su ser con su esencia no es distinta de su intrínseca unidad. No obstante, la sustancia aristotélica, al ser integrada por Sto. Tomás en el mundo cristiano, sufrirá profundas y hondas transformaciones internas al convertirse en una sustancia creada.

Como ya comentábamos con anterioridad, la realidad de las sustancias no le ofrecen a Aristóteles ningún problema: ser y ser una sustancia es una y la misma cosa, por eso no se interroga por el origen del universo, puesto que la sustancia agota toda la realidad, existiendo por derecho propio, y al identificarse con la necesidad le es imposible no existir. Para Sto. Tomás en cambio, las sustancias no existen por derecho propio, ya que el mundo al ser producido por creación es radicalmente contingente en su misma raíz, pues podría no haber existido nunca, y aunque esté destinado a existir siempre, continúa siendo, en cierto modo, permanentemente contingente en su causa, y su existencia actual dependería de la absoluta gratuidad y liberalidad de su creador. Si en Aristóteles las sustancias existen en cuanto sustancias, la existencia como acto de ser, no es nunca en Sto. Tomás, la esencia de ninguna sustancia, lo que significa que ninguna esencia puede por sí misma, ser su propio existir. En un mundo de estas características, todo aparece incierto y precario, nada existe por necesidad, sin embargo está creado para que dure y nunca se desgaste. Esta es sin duda una de las cuestiones más difíciles de la metafísica tomista, pues nos exige mantener el delicado equilibrio, profundo y real, entre la totalidad del ser creado como indestructible en sí mismo y, a la vez, totalmente contingente en su relación y dependencia con el Creador.

El ser absoluto es para Sto. Tomás, uno y simple en cuanto es acto puro. Los seres creados en cambio, participan en grados diversos de la actualidad de su causa, y debido a esas diversas relaciones con el acto primero, según se acerquen en más o en menos al acto puro de ser, diferirán en sus esencias. Dios es el acto puro de ser, y sólo él puede causar la existencia, pues la creación de un ser finito requiere un poder infinito, ya que entre el ser y la nada existe un abismo infinito. Crear un efecto finito no requiere necesariamente un poder infinito, pero sí que es preciso poseer un poder infinito para crearlo de la nada. En vez de sostener como Aristóteles que las sustancias deben su ser a alguna otra cosa, Sto. Tomás intenta hallar en las sustancias mismas un lugar para su existencia, pues aunque la existencia no es la sustancia misma, sí que es la existencia de la sustancia y deriva del principio que, presente en la sustancia, la hace ser. Nos volvemos a enfrentar con el viejo dilema: si la existencia como acto no es ni una sustancia, ni un accidente ¿qué es?. Puesto que no existen conceptos para definir el ser como existencia, Sto. Tomás no nos responderá directamente qué es la existencia, se limitará a mostrarla para que nos demos cuenta de que es, ya que ser no es algo (aliquid), ni una cosa (quid), y aunque no es la esencia de la cosa, es su acto de ser. No es accidente, tampoco es materia, ya que la materia es potencia y el ser es un acto, tampoco es forma, ya que si fuera una forma no haría falta añadirla a la esencia, pues en cuanto forma, la esencia existiría por derecho propio. En el análisis de estas cuestiones nos extenderemos con más amplitud en los capítulos finales. Para Duns Escoto la distancia entre Dios y la nada es también infinita, pero en cambio dirá que la distancia que existe entre un ser finito y su propia nada es tan finita como su ser. Y es que para Escoto el ser es por su esencia, no por su acto, pues la esencia es idéntica al ser, y si un ser es finito tiene una esencia finita, incapaz, por tanto, de establecer una distancia infinita con su nada. La existencia se convierte entonces en un accidente de la esencia que no está incluida en su quiddidad, pues la existencia es una simple modalidad del ser que le acontece a la esencia creada. Mediante la existencia, la esencia queda completa, individualizada, permitiendo que reciba su último grado

de actualización (haecceitas); pero si le adviene o no le adviene la existencia, esa naturaleza como tal, no se altera en su esencia, tanto es así, que, por ejemplo un roble, tiene la misma definición esencial, tanto si existe como si no existe). Así el ser de la esencia es superior y prioritario con respecto al ser de la existencia, esta es algo accidental que le sobreviene a la naturaleza. Por tanto, la existencia se distingue de la esencia con una distinción accidental, aunque en sentido estricto, como dice Escoto, no es verdaderamente accidental, puesto que la distinción no es real (como la que hay entre una cosa y la otra) sino meramente modal, (afirmación de la que tomará nota Spinoza), pues la existencia es un simple modo de la esencia individual. Todas las esencias poseen por necesidad el modo de existir que les es propio y que tiene una doble virtualidad: si real, real; si posible, posible. Dios es una esencia a la que de forma eminente le conviene la existencia, pues la existencia se halla incluida en el concepto de su esencia. Preanunciando con cuatro siglos de antelación la conocida fórmula leibniziana, Escoto afirmará que si Dios es posible, entonces existe.

VIII.- SUAREZ: EL SER COMO ESENCIA REAL

Al granadino Francisco Suárez se le puede considerar como uno de los más genuinos representantes del esencialismo del ser y más concretamente de lo que podríamos denominar como metafísica de los posibles. Suárez parte del presupuesto de que el término ente (ens) no sólo sirve para referirse a las cosas que poseen su propia existencia actual, sino que también sirve para designar a aquellos entes que tienen la capacidad, o mejor, la posibilidad de existir. Ens se convierte en lo que Suárez llama una esencia real. Estas esencias reales son verdaderas en cuanto son susceptibles de realización actual. Esto se aclarará mejor, si tenemos en cuenta que Suárez acepta la clásica distinción del ente como participio y como nombre. Para el filósofo granadino el ente como participio expresa la esencia actualmente existente, o la esencia como presencia. El ente como nombre expresa la esencia real, prescindiendo de la existencia actual. Por tanto, el ente como nombre tiene una mayor amplitud que el ente como participio, pues este último es una concreción o particularización existencial del ente como nombre, con lo que en rigor, el ente como nombre es la más acabada expresión del ente como tal (o de la esencia real como tal). Y el sentido de esta esencia real es que es apta para existir, y es todo aquello que no repugna que exista, es decir, todo lo que es inteligible y no contradictorio con todo lo que es verdadero. La totalidad como posible es equivalente a lo real como esencia, cuya capacidad es existir.

Por tanto, en la doctrina de Suárez, la realidad de las esencias viene determinada por su capacidad de adquirir la existencia, lo que hace innecesaria establecer la distinción originariamente aviceniana entre la esencia y la existencia. Efectivamente, si las esencias reales lo son en la medida que tienen capacidad de existir o realizar la existencia, entonces la esencia de la posibilidad es la posibilidad de existir. En esta situación la esencia recobra su intrínseca relación con el ser, surgiendo de nuevo la doble virtualidad escotista del ser en cuanto posible y del ser en cuanto actual (el ser en general engloba al ser como posible y como actual). El ser actual como existente, es una esencia que ha sido actualizada por su causa y extraída de la posibilidad a la actualidad. Lo primero que le pertenece a una cosa es su esencia, el lo que la hace ser un determinado y específico ser.

La cuestión que plantea esta metafísica es saber si un ser en acto no es más que su esencia. En una mente racional cualquiera, una esencia está en acto por la existencia real del sujeto que la piensa, por tanto, es erróneo el que Suárez diga que una esencia está en acto por su actualización en cuanto esencia. En estas condiciones es coherente el que afirme que entre una esencia actualizada y su existencia no hay distinción real, sino una mera distinción de razón, aceptando de alguna forma la amortiguada distinción de los escotistas, que rememorando a Avicena, hacen de la existencia un simple apéndice de la esencia. Pero será justo aclarar que en la metafísica suarista, la existencia no tiene la función de simple accidente, pues para una esencia es lo mismo ejercer su acto de esencia y existir. Es una concepción del ser que no deja un lugar propio para la existencia como tal, con su propio acto de existir.

Quizás sea el momento oportuno para preguntarnos si la actualidad de una esencia real, no requiere un acto existencial para que se pueda convertir en actualidad existente, pero Suárez no se hace ninguna pregunta al respecto, porque para él la esencia es idéntica con el ser. Por otra parte nos parece sintomático el que Suárez no adscriba a las esencias posibles una especie de ser eterno, ya que probablemente ha caído en la cuenta que como meros posibles no son nada real. Destaquemos que si una esencia de suyo es un posible, y si un mero posible no es nada, su resultado como actualización tampoco es nada. De haber visto las implicaciones que esta consecuencia significaba para su doctrina, quizás esta nada existencial de la esencia posible, le hubiera impulsado a Suárez, a buscar fuera del plano de la esencia una causa intrínseca de su realidad actual. Pero al identificar el ser con su esencia, Suárez se incapacita para hallar en el ser un ser que no fuera una esencia, y por esto no reconoce a la existencia cuando la ve. Al reducir el ente a esencia, también se reduce a lo que es inteligible, y la existencia o se desatiende o queda absorbida en la misma esencia, o lo que es lo mismo, en lo que es inteligible de suyo.

Se puede decir que con Suárez llega a su madurez, la tendencia esencialista que iniciaron Parménides y Platón, y este esencialismo se irá imponiendo de manera resuelta en muchos filósofos posteriores, especialmente en Wolff. Por eso, el pensador granadino es uno de los responsables de la expansión en la Edad Moderna, de una metafísica de las esencias que desatiende a la existencia actual. Aunque él mismo no había descartado a las existencias como irrelevantes al identificarlas con las esencias actuales, aquellos que prosiguieron o se inspiraron en su filosofía, no

tuvieron ningún reparo en excluir a la existencia del pensamiento metafísico. A partir de ahí, la esencia misma será una esencia real, la raíz y principio primero de toda operación del ser. Lo real ya no se opondrá con lo posible, ni se mezclará con lo actual o existente, puesto que se medirá con la misma equivalencia tanto a lo posible como a lo existente actual. En este marco especulativo, lo posible es tan real como lo actual, e incluso se llegará a la extrema situación de que al pensar un ser como real ya no se le pensará como existente ni tampoco como posible, porque para pensarlo como posible tendríamos que prescindir de la existencia, término éste que en el pensamiento moderno ni siquiera hay que mencionar. Y es que un filósofo de la modernidad no debe manchar su mente plena de "a priori" lógicos, con el impuro pensamiento de la existencia actual, ni siquiera para excluirla. El intelecto humano, tiende a rebelarse contra aquella realidad que no se sujeta ni es dócil a sus conceptos o que se hace impenetrable a sus aprehensiones abstractas, y no se le ocurre otro recurso para dar cuenta de lo que no proviene de su propia razón, como es el hecho de la existencia actual, que reducirla a la nada. Esto es lo que ha hecho el esencialismo en todos los órdenes del pensamiento, reduciendo a la nada el acto mismo en virtud del cual el ser es actualmente.

IX.- EL SER EN LA FILOSOFIA RACIONALISTA

Frecuentemente se interpreta a la filosofía moderna como una ruptura con la vieja mentalidad escolástica, desde la perspectiva de que la filosofía medieval quedó sentenciada a partir del momento en que se tomó a la filosofía como una ciencia de la naturaleza. Esto trajo como consecuencia una nueva concepción del mundo que en la época de Hume adquirió su plena confirmación. Los metafísicos del S. XVII intentarán recuperar lo que buenamente piensan que puede salvarse de la metafísica escolástica, y al hacerlo darán por supuesto muchas cosas. Descartes, por ejemplo, manifestará su desdén por la complejidad y el oscurecimiento de los escolásticos ante el problema de la existencia, pues para él era una cuestión clara y evidente. Si pienso, luego soy, no se ve entonces, la necesidad de explicar lo que es la existencia, aparte que tampoco nos ayudaría para incrementar el conocimiento de las cosas. Al enfrentarse con el problema del ser y la existencia lo considerará como una cosa resuelta. Es oportuno recordar, que el filósofo francés recibió una fuerte influencia de Suárez, al que consideraba como el mejor y más genuino filósofo de la escolástica, por eso no era de extrañar que al enfrentarse con la existencia como *esse*, negara su distinción con la esencia. Según Descartes, los filósofos escolásticos, como les ocurre a los ebrios, ven doblemente, al observar en las sustancias corpóreas una materia y una forma, más cierto número de accidentes. En todo caso la única distinción que Descartes puede aceptar para los sujetos finitos, es la de una mera distinción, no real, sino de razón, entre la esencia y la existencia. Por otra parte, si no hay un concepto preciso y definible de la existencia, entonces, la existencia no es nada, pues sólo merece el título de sustancia para el racionalismo, aquello que posee unos conceptos claros y distintos. Los filósofos posteriores de cuño racionalista, serán fieles a este planteamiento cartesiano, así como Descartes lo fue con Escoto, Suárez, y otros filósofos de la escolástica formalista, que ya hacía bastante tiempo que habían dejado en el olvido la doctrina tomista del acto de ser, y especulaban con "a priori" conceptuales y formalistas..

Para todos los racionalistas, la existencia no es nada más que la derivación esencia actualizada. Así considerarán, como es el caso de Spinoza, que la existencia no es otra cosa que la esencia misma de las cosas puestas fuera de Dios, como una simple exteriorización necesaria de sus atributos. En este orden de cosas, en el ser existente ya no tiene sentido, la distinción real de esencia y existencia, sino que el ser (o ente) no es nada más que la esencia completamente actualizada. Estos filósofos racionalistas divergirán de muchas maneras en la forma de concebir las propiedades de Dios, pero todos convendrán en que Dios existe en virtud de su propia esencia.

Para Descartes la esencia de Dios implica la existencia como necesidad de su perfección, hasta el punto de que Dios es causa de sí mismo como existente. Para Leibniz, en el Ser supremo y necesario, la esencia incluye la existencia y posee en sí misma la razón de su existencia como estricta posibilidad. Spinoza inspirándose en el Dios causa de sí mismo cartesiano, entenderá por causa de sí mismo todo aquello cuya esencia incluye necesariamente su existencia. El Dios esencia triunfa por todas partes y se le rinde homenaje incondicional. Aquel Dios cuya esencia se identifica con su acto de ser, ha sido dejado totalmente en el olvido. Al perderse de vista el párrafo del Éxodo, en el que Dios se proclama como El que Es, los filósofos se han olvidado también del hecho de que las cosas finitas son. Todo está maduro para que proliferen una ciencia sistemática del ser en cuanto ser, exenta de la existencia.

X.- WOLFF: EL SER COMO POSIBILIDAD

El término ontología, referido como ciencia que no trata de este o aquel ser, sino del ser en general, a pesar de que fue usado por algunos pensadores del S. XVII, no adquiere su rango filosófico hasta la llegada de Christian Wolff. Este filósofo es consciente, de que con posterioridad a Descartes la filosofía ha caído en un gran descrédito, y tiene el decidido propósito de poner fin a esta continuada decadencia. Su objetivo se centra en proseguir y actualizar el pensamiento de los más importantes filósofos escolásticos, incluso con la pretensión de superar y mejorar sus definiciones y proposiciones. Influido principalmente por Suárez, al que considera como el mejor escolástico, intenta elaborar su concepción del ser, mediante la noción de posibilidad. Para Wolff, el concepto de ser debe aplicarse a todo lo que puede existir, a todo aquello que no es incompatible con la existencia, aunque sea como posibilidad. De

forma clara dirá que lo que es posible es un ser: Quod possibile est, ens est. Wolff considera que en el lenguaje corriente los términos de ser, algo, posible, son casi sinónimos y equivalentes, y el objeto de la metafísica es el intento de sacar a la luz sus implícitos significados. Si se comprende que algo es un ser porque existe, se comprenderá que si algo existe es porque puede existir. La posibilidad en la filosofía wolffiana se convierte en la raíz misma de la existencia, y por eso a los seres se les llamará posibles.

La causa fundamental de la posibilidad es la ausencia de contradicción intrínseca. Wolff no tendrá inconveniente en señalar a Suárez como su antecesor en esta esencialista formulación: Suárez que ha ponderado entre los escolásticos las realidades metafísicas con particular penetración, dice que la esencia de una cosa es el principio básico y más íntimo de todas las actividades y propiedades que convienen a una cosa. Para Suárez una esencia real es la que no contiene contradicción alguna en sí misma, y que no es meramente lo fabricado por el intelecto. La esencia es principio y fuente de todas las operaciones o efectos reales de una cosa⁽⁵⁾. Wolff, filósofo honesto y laborioso donde los haya, siente predilección por los minuciosos razonamientos deductivos. En su análisis sobre la ausencia de contradicción en la esencia, establecerá que se pueden anexionar partes constitutivas a la noción de ser que sean sus partes constitutivas primeras, que son aquellas partes que no están determinadas por ningún elemento extraño a ese ser. Si algún elemento extraño a algún ser fuera determinante en relación a algunos de los elementos que entran en su constitución, entonces, este elemento no sería extraño al ser, pues sería también uno de sus elementos constitutivos. Si algunos elementos constitutivos de un ser se determinaran entre sí, deberíamos retener sólo los elementos determinantes como partes constitutivas de ese ser.

A estos elementos primeros que constituyen la esencia misma de las propiedades del ser, Wolff los denominará con el término de esenciales (essentialis) del ser. La esencia es lo primero que se concibe del ser y, sin ella, el ser no puede ser. La esencia de triángulo equilátero está constituida por el número tres y por la igualdad de sus lados; altérese mínimamente cualquiera de esas condiciones y se desvanecerá la esencia de triángulo. Por tanto, la presencia de los esenciales es necesaria y suficiente para poder definir la esencia de una cosa, pues esos esenciales son los atributos fundamentales del ser. Como elementos primeros del ser, los esenciales son la entraña misma de la realidad, y en cuanto no contradictorios garantizan la realidad del ser como posibilidad: per essentialis ens possibile est. Si la esencia del ser es idéntica a su posibilidad, quien conoce de una cosa su intrínseca posibilidad, conoce también su esencia. Wolff coincidirá básicamente en estos análisis con la corriente esencialista, en la que la noción de esencia es lo primero que concebimos del ser, y es el primer y más íntimo atributo de una cosa, pues la esencia, reuniendo a los demás atributos en sí misma, es como su raíz y fundamento. Respecto a los modos, constituyen las últimas configuraciones del ser que no son determinados por la esencia ni contradictorios con ella, y si los atributos siempre se dan con la esencia, no ocurre así con los modos, que vendrían a ser lo que en la filosofía aristotélica se denominaban como accidentes. Wolff considera que con su método analítico ha sido capaz de deducir a priori la noción de esencia que tenían Sto. Tomás y Suárez, y en una clara muestra de su desconocimiento de la metafísica tomista y de su fundamental principio del actus essendi, afirmará que estos dos filósofos pensaban lo mismo respecto a la naturaleza del ser.

Al enfrentarse con la existencia la considerará como el complemento de la posibilidad de la esencia. Un complemento que tendría cierto parecido con el accidente aviceniano, o en todo caso, se asemejaría más al modo existencial propio del escotismo, y ello debido, a que la existencia actual no se sigue de los esenciales del ser, pues no es un elemento constitutivo suyo, y si no puede ser ningún atributo, la existencia sólo puede ser un modo. De ahí que la existencia en el pensamiento de Wolff, sea extraña a su esencia y extraña al ser, con lo que la existencia queda excluida del ámbito de la ontología. Una ontología que es una metafísica sin teología natural, porque es una metafísica sin existencia. Una metafísica sesgada existencialmente, como la de Wolff, tendrá que ser sustituida por otro tipo de ciencias como la teología, la cosmología o la psicología, para ocuparse de los problemas relativos a la existencia.

La escisión de la ciencia del ser en ciencias distintas, de la que dará buena cuenta Kant, es un indicio de que la escolástica moderna ha perdido el sentido y la unidad de su mensaje. En las doctrinas filosóficas donde el ser se identifica con la pura posibilidad y, por tanto, el ser como tal es extraño a la existencia, la metafísica se encuentra con la imposibilidad de hallar una razón suficiente de la existencia actual. En este contexto especulativo, cualquier prueba de la existencia de Dios o de cualquier otra existencia actual es ontológica, en el sentido de que se indaga en una esencia existencialmente neutra, el complemento existencial de su posibilidad. La filosofía de Wolff es indudable que se puede calificar de ontológica, en la medida que él mismo la ha definido como la ciencia del ser en qua posible.

XI.-KANT: EL SER COMO EN SI INCOGNOSCIBLE

La doctrina de Wolff gozó de gran predicamento en las escuelas filosóficas de Europa, y especialmente en Alemania durante el S. XVII. Wolff fue para Kant lo que Suárez había sido para Wolff. Kant lo considera como el más grande de los filósofos dogmáticos, e incluso lo eleva por encima de los más importantes filósofos racionalistas. Cuando Kant dice que Hume le había despertado de su sueño dogmático, quería decir que lo había despertado de su sueño wolffiano, pues hasta la época de su madurez, había estado inmerso en su doctrina.

Cuando se encuentra con el empirismo de Hume, Kant reaccionará contra la abstracción metafísica, pues observa que en la realidad hay elementos que no pueden deducirse a priori, por medio de simples razonamientos analíticos como hace Wolff. Hume, en su crítica del principio de causalidad se da cuenta de que las relaciones causales actualmente dadas por la experiencia no se pueden deducir como leyes necesarias, de las propiedades analíticas propias de las esencias abstractas, al advertir el radical darse de la existencia. En esta línea, Kant afirmará que el plano de la causalidad física es diferente al de la causalidad abstracta de los conceptos, pues la causalidad física no es una relación entre dos seres posibles, sino entre seres reales actualmente existentes.

Realizar una deducción analítica en el plano de la causalidad abstracta, no ofrece especiales dificultades, pues en este orden de relaciones de esencias no está incluida la existencia actual. Pero en el momento en que la existencia como acto se introduce en el interior de la filosofía, el esencialismo analítico se desvanece. De ahí que tanto Hume como Kant no acepten el que un ser sea a se, es decir, que su existencia se pueda deducir de su esencia, en la medida que ninguna esencia puede implicar su existencia. Si Kant y Hume hubieran conocido lo que sobre esta cuestión había dicho un fraile dominico, que ellos consideraban como un teólogo perdido en la oscuridad de la noche medieval, posiblemente hubieran modificado la interpretación del problema, pues, si efectivamente, ninguna esencia implica su existencia, bien podría ser que hubiera una existencia tal que su acto de ser fuera su propia esencia, y la fuente de todas las otras esencias y existencias.

La Crítica de la Razón Pura es en cierto modo, una reivindicación de los derechos de la existencia frente al esencialismo de Wolff, es un intento de contrarrestar el descuido de la existencia en favor de la esencia. Kant, de alguna forma, es consciente de la originalidad del acto de existir, es por ello, que afirmará que la existencia no es un predicado real que pueda añadirse a la esencia de una determinada cosa, sino que la existencia es la posición absoluta de la cosa, que no es más que la posición de dicha cosa en el marco de la experiencia, captada de forma pasiva mediante la intuición sensible. Para Kant, el único signo de la existencia es, por tanto, la experiencia sensible de la misma o el enlace con lo que es experimentado. Al poner la existencia actual fuera del orden de la predicación, la pone fuera del orden de las relaciones lógicas. Así por ejemplo, refiriéndose a la esencia de Julio César, dirá frente a Leibniz, que en cuanto posible la esencia de Julio César incluye todos los predicados que se precisan para su determinación. Pero si en cuanto posible Julio César no existe, su noción predicativa completamente determinada no tiene por qué incluir la existencia, pues la existencia no es un predicado. Ha sido Wittgenstein quien ha señalado que en ocasiones, el lenguaje es una trampa por su equivocidad y ambigüedad, pues si afirmamos que algunos triángulos existen en la naturaleza, da la impresión de que adscribimos la existencia a tales figuras, cuando en realidad lo que ocurre, es que algunos objetos naturales existentes, les corresponde el predicado incluido en el concepto de triángulo.

El darse de la existencia actual puesta de relieve por Hume, no se pierde del todo en Kant. Aunque éste nunca reflexionó sobre la existencia como tal, no la niega ni la olvida. Para él, los sentidos y el intelecto son las dos fuentes del conocimiento. Por los sentidos las cosas nos son dadas (es el momento empírico que permanece como legado de Hume), por el intelecto las cosas son pensadas. Frente al idealismo de Berkeley, según el cual el mundo material, lo dado, no existe, pues el ser es pura percepción subjetiva, o el idealismo problemático de Descartes, según el cual la existencia del mundo externo necesita ser probada a partir del cogito, hay que reconocer en el idealismo crítico de Kant, el intento de asumir un realismo de la existencia, especialmente cuando trata del papel que juega la intuición sensible, donde la sensibilidad es pura receptividad frente a la realidad sensible dada. Todo aquello que impresiona sobre nuestra sensibilidad, expresa la intuición de la existencia.

Sin embargo este resurgir de la existencia como algo experimentalmente dado e irreductible a los conceptos, no producirá los frutos que se podían esperar, porque Kant neutraliza esta valoración de la existencia con las formas a priori basadas en su idealismo trascendental. De este modo, la existencia en su configuración real, queda sometida a las categorías subjetivas del entendimiento, después de haber sido inicialmente afirmada, terminando por disolverse en un simple concepto. Si para Hume la realidad es opaca para decirnos por qué si una cosa es, otra deba ser también, ello significa para Kant que la inteligibilidad no pertenece a las cosas en sí mismas, sino que esta inteligibilidad ha de ser puesta por el entendimiento. Es el famoso giro copernicano, en el que ya no son las cosas quienes rigen al entendimiento, sino que es el entendimiento quien rige y formaliza a las cosas, determinando con este giro epistemológico, el que la existencia quede relegada en el ámbito de la subjetividad. En este progresivo proceso de subjetivización, propia del idealismo, la existencia sólo podrá conocerse dentro de la configuración de la realidad que es primordialmente obra de la mente, y aunque no pueda ser un modo de la esencia como en Wolff, fácilmente se convertirá en una mera modalidad asertórica del juicio. Kant mantendrá la existencia fuera de su sistema, cuya estricta posición empírica, es su única función en cuanto ser, y con ello no tiene nada más que decirnos. Que las cosas son, es un hecho que hay que asumir, pero de lo que son, sólo el entendimiento es responsable.

En el pensamiento maduro de Kant, que es su filosofía definitiva, la existencia será una x, una incógnita. En su fidelidad al empirismo, esta x como posición, nunca será eliminada del todo, y al mismo tiempo sigue siendo una x, porque nunca se desprenderá de Wolff. De esa x en sí misma, como nómeno, no sabemos nada, salvo que es. Todo lo que podemos hacer es sentirla o afirmarla, sin que podamos añadir nada a la noción de lo que afirma, es decir, que se le pueden sumar o restar cualquier concepto, sin que estos se alteren. En cuanto que percibida, la existencia es su fenómeno, esto es, su apariencia, pues en Kant aquellas propiedades dadas en la intuición de una

cosa material pertenecen tan sólo a su apariencia, aunque la existencia de la cosa que aparece no queda suprimida o puesta entre paréntesis, como sucede en el idealismo puro. Aunque no podemos conocer esa cosa tal como es en sí misma, para Kant debe haber existencia fenoménica para que pueda haber conocimiento, aunque el hecho mismo de que lo real existe, no entra en el conocimiento científico de la realidad. Lo cual es cierto (no en el sentido que le da Kant) puesto que el conocimiento de la existencia no puede ser científico, sino metafísico, pues la ciencia como tal, no precisa de la existencia actual de lo pensado, ni es ese su objeto de conocimiento. A pesar de que Kant relega la cosa en sí en el mundo de lo incognoscible (noúmeno), la ha conservado como condición de posibilidad para el conocimiento de la realidad sensible. Este es el motivo fundamental por el que no suprimió la cosa en sí, que básicamente es lo que diferencia su idealismo crítico del idealismo puro, cuyo modelo más acabado esta representado por el pensamiento de Husserl.

Si el entendimiento es el que prescribe y hace ser a la naturaleza dándole su sentido y configurándola formalmente, por ese mismo principio también podría el entendimiento prescribir la existencia. Kant no querrá llegar a estas consecuencias que se derivan de sus propios planteamientos, para no desembocar en un idealismo puro. El filósofo de Königsberg, quiso conservar la existencia porque deseaba construir una crítica del conocimiento que para él era idéntico al conocimiento científico. Con posterioridad a Kant, la existencia, al ser considerada como la raíz común de la que brotan la sensibilidad y el entendimiento, era inevitable que fuera sacada a la luz de la especulación, y al no poder permanecer constantemente como una incógnita extraña, inserta en el mundo inteligible del entendimiento, la existencia será negada por el fenomenismo post-kantiano, o bien será deducida a priori como hará el idealismo puro.

XII.- HEGEL: IDENTIDAD ENTRE EL SER Y EL NO-SER

Los problemas planteados por Wolff en su ontología, inspirarán el comienzo de la lógica de Hegel. Este considera que en la filosofía de Wolff, el análisis especulativo que efectúa sobre los objetos de la razón, es precisamente lo que debe hacerse en filosofía. Pero el error de esta ontología fue pensar que para conocer la realidad absoluta era suficiente añadirle, por vía deductiva y conceptual, una serie de predicados, sin preocuparse por su contenido o valor real. Por ello esta ontología se asentará en un dogmatismo ingenuo, ausente de crítica, al pensar que dados unos determinados conceptos, su relación predicativa con sus respectivos sujetos, será verdadera con tal que no incluyan ninguna contradicción racional. No obstante, Hegel sostendrá que la ontología wolffiana, es en muchos aspectos superior al criticismo kantiano, pues este criticismo está afectado por las limitaciones del empirismo, al poner un dato de pura posición fáctica, en el origen mismo de lo real, pero que paradójicamente sobre la naturaleza y realidad de este dato,

nada podemos saber. Tal es, para Hegel, la cosa en sí kantiana, un abstracto total, un nómeno vacío, relegado en un más allá incognoscible. Por eso, en el idealismo de Kant no hay en rigor, más que en el idealismo de Berkeley, puesto que si el ser en sí es incognoscible, en última instancia, el ser se reduce a ser percibido. Hegel pretende superar esta extraña situación partiendo de una total confianza en la razón, pero no en una razón cualquiera, sino en una razón especulativa y dialéctica, elevando así a la filosofía a la condición de saber absoluto. Es por ello, que en su proceso dialéctico, la cosa en sí como una x desconocida y misteriosa, como raíz incognoscible de la que brotan todas las apariciones fenoménicas, es despejada y aclarada, ya que la cosa es conocida en sí misma y tal como es, sin limitaciones de ninguna clase.

Al concebir la racionalidad como realidad, sostendrá su conocido principio de que todo lo real es racional, y todo lo racional real, determinando la estricta identidad entre los seres reales y los conceptos o ideas. La razón contemplándose a sí misma, descubre que toda realidad que se da o que pueda darse, es una realidad racional. El progresar de la filosofía consistirá justamente en el despliegue de un método absoluto que incremente de forma acumulativa y dialéctica, las diversas determinaciones de lo real, discurriendo desde lo más abstracto hasta lo plenamente concreto, desde lo más indeterminado hasta lo más determinado, de forma tan absoluta que todas las determinaciones parciales, todavía parcialmente indeterminadas, lleguen a ser superadas. Para fundamentar todo este sistema, Hegel partirá de las esencias y de los conceptos como los medios más adecuados para alcanzar la realidad absoluta. Frente a las nociones lógicas y abstractas de Wolff, precisa de universales concretos, es decir, de esencias concretas que sean captadas mediante conceptos concretos. Estas esencias merecen el título de concretas porque en la unidad de su devenir dialéctico, pueden desarrollar la absoluta totalidad de sus determinaciones constitutivas. El concepto de Dios como espíritu absoluto expresa la esencia más concreta de todas las determinaciones posibles al incluir, en la unidad de su esencia, todo el infinito número de las posibles determinaciones. Si para Kant no se puede deducir la existencia de Dios de ninguna esencia, para Hegel, rememorando a San Anselmo en versión idealista, el concepto de Dios sólo se puede pensar como existente, puesto que la existencia está incluida en su esencia como una de sus múltiples determinaciones.

En la filosofía hegeliana predicar la existencia es lo mismo que predicar el ser. Pero ¿qué es el ser para Hegel?. El ser en su inicio, es el más pobre y abstracto de los conceptos, es lo menos que una cosa puede hacer, es lo más ínfimo que la mente puede conocer, es lo inmediato indeterminado. El ser en el comienzo, es la pálida sombra inicial de la Idea. Solamente las cosas finitas, externas y sensibles, como por ejemplo un papel, es algo tan indigente como el ser. Hegel escribirá al respecto: No hay en el espíritu cosa que encierre menos contenido que el

ser. No hay sino una cosa que puede encerrar aún menos, y es lo que a veces se toma por el ser, a saber, una existencia sensible exterior, como la del papel que tengo delante de mí (6).

Si el ser es tan abstracto e indeterminado ¿cómo puede constituir el resorte inicial del proceso que mueve una génesis tan impresionante como es la lógica hegeliana que se presenta como el proceso de autogeneración del Absoluto?. Para Hegel es precisamente ahí, en su pobreza y vaciedad, en la absoluta negatividad de su comienzo donde paradójicamente se encuentra la fuerza que habrá de poner en marcha todo el devenir dialéctico. Se trata del portentoso poder que posee lo negativo, de la energía del pensamiento puro como motor de la dialéctica. Por tanto, tomado en sí mismo, el ser es la indeterminación inmediata y absoluta que precede a todas las posibles determinaciones. La indeterminación es el contenido mismo que constituye al ser, en cambio la esencia entraña muchas determinaciones agregadas al ser.

Si la pobreza del ser es idéntica a su abstracción, no puede entonces percibirse mediante la sensación, y al estar vacío de contenido, no puede ser objeto de ninguna intuición intelectual, que es, frente a la intuición sensible de Kant, el acto original y originario del conocimiento. Si el ser no puede percibirse ni intuirse y, sin embargo, es pensado, sólo queda el recurso de afirmar que el ser es idéntico al pensamiento. Cuando Parménides identificó el ser con el ente absoluto, identificó la realidad con el pensamiento puro. Hegel vuelve a retomar este experimento, por cuanto pensar es pensar el ser, pues el ser es idéntico al pensamiento, y puesto que el ser no es esto ni aquello, ni ninguna cosa, entonces el ser no es nada. Una nada que no es una negación relativa, esto no es lo otro, sino la absoluta negación en su inmediatez, que precede a cualquier otra negación, y como no hay nada que el ser sea, el ser se identifica con la nada. La deducción es inevitable: el puro ser y el puro no-ser, son equivalentes, cada uno de ellos es tan vacío y abstracto como el otro con el mismo grado de indeterminación. Decir que el ser es el no-ser supone unir sintéticamente estos dos términos que engendran un tercer término que es el devenir, puesto que la verdad del ser está interaccionada en el no-ser y la del no-ser está en el ser. Esta verdad como unidad, que consiste en el pasar del uno al otro, desemboca en el movimiento como devenir.

La ontología wolffiana consideraba a la contradicción como un caso de imposibilidad lógica. Al ser una lógica de conceptos abstractos, utilizaba los elementos de la realidad para dividir y excluir; ninguna cosa podía ser en ese plano conceptual, simultáneamente ella misma y su contraria. En Hegel ocurre lo contrario; las cosas comprendidas en sus conceptos, pueden ser a la vez ellas mismas y sus contrarias, pues la contradicción es concebida en su sistema como la ley misma de la realidad, la fuerza motriz que engendra su dialéctica. Es un sistema que aspira a racionalizar lo irracional a base de superar los principios de identidad y contradicción, pues la contradicción es nada menos que la médula real de la realidad viva y concreta. La antigua metafísica elegía entre dos términos contradictorios, Hegel no elige entre dos cosas, sino que asume a ambas mediante el recíproco pasar de la una a la otra en que consiste la tesis (afirmación del ser), la antítesis (negación del ser), uniéndose sintéticamente para originar la concreción de una tercera cosa, que expresa la verdad completa, derivada de la parcialidad unilateral de la tesis y la antítesis.

Hegel pretende construir un sistema constituido por esencias concretas y cognoscibles por medio de conceptos. Así cuando el pensamiento está pensando el ser como la nada, y la nada como el ser, obtiene la unidad recíproca de estos dos extremos, logrando alcanzar el primer objeto concreto del pensamiento que es el devenir captado como devenir. El devenir es, por tanto, algo dado, un *dasein* o ser ahí, que se da como determinación y concreción primera que antecede a todas las otras determinaciones. Se puede decir que la nada del ser tiene un contenido propio, pues si el ser es la nada, y la nada el ser, el darse concreto como devenir se está creando a sí mismo de la nada, porque es la nada misma lo que aparece como aparición del devenir, y este darse como devenir aparece como la ya conquistada unidad de su propia contradicción. Vemos, pues, que el ser de la lógica hegeliana está cruzado de negatividad. El puro ser justamente por su absoluta vaciedad incluye en sí mismo su propia contradicción, es lo absolutamente no-idéntico consigo mismo; es decir, la nada. De la tensión entre ambos contradictorios, el puro ser y la nada como puro no-ser, surgirá el devenir (*Werden*) como primera negación de la negación

Lo dado como devenir, surgido del movimiento dialéctico entre el ser y la nada, como noción concreta y primera determinación inmediata tiene cualidad, y donde hay algo dado, dotado de una cualidad determinada, se puede decir que es según es la realidad. Lo dado como esencia concreta y real es ahora lo que es, y ser lo que es, consiste para Hegel en ser relación consigo mismo. Cualquier realidad dada será, a partir de ahí, un sí mismo, que es la índole fundamental de la esencia. La esencia es, por tanto, la aparición misma de la realidad a sí misma, y constituye el fundamento de la existencia en cuanto ésta procede de la autoidentidad de la esencia consigo misma en cuanto aparición. Hegel conecta así, con la mismidad que analizábamos de las esencias platónicas, que fundan la diversidad de lo real en la autoidentidad consigo mismas. En Wolff, esta autoidentidad de las esencias procedía de la identidad puramente formal del ser como sujeto con el ser como predicado. Hegel con su dialéctica del Absoluto, pretende superar este intelectualismo predicativo para sumergirse especulativamente en la realidad concreta y reproducir su interno despliegue histórico. Así como en Schelling el Absoluto constituía el comienzo como unidad inmediata, en Hegel el Absoluto constituye el resultado de todo el proceso dialéctico, su síntesis y conclusión suprema.

Cuando son alcanzados los límites de la realidad actual, la lógica hegeliana llega a su término al determinarse el ser como idea. Empieza entonces la filosofía de la naturaleza en la que el ser camina por sí sólo, transformándose en

un ser otro, como lo negativo y externo a sí mismo, objetivándose en naturaleza, en la idea fuera de sí. Al recuperarse la idea para sí misma surgirá la filosofía del espíritu. El puro ser como forma primera e indeterminada del Absoluto, lo meramente en sí, habrá de alcanzar la forma absoluta del ser para sí, cuando al final devenga Idea Absoluta, tras el proceso de las sucesivas mediaciones y determinaciones, que no son sino negaciones, tal como ya había formulado Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. A través del ser de la negación se llega al Absoluto strictu sensu como ser pleno, mediante un implacable movimiento que se despliega de negación en negación. El Absoluto es el devenir mismo que sólo se hace real a través de su desarrollo y de su propio fin. Un Absoluto que es inmanente a la totalidad, aunque engloba y supera, cada uno de sus momentos, en que lo perfecto como determinación supera a lo imperfecto como indeterminación. A través del método dialéctico la vida del Espíritu se encuentra in vía, en camino de retorno desde el en sí del ser al para sí del concepto. La plenitud no está en el comienzo, pues el Absoluto sólo es plenamente en su cumplimiento. Una vez se ha desplegado el desarrollo completo, toda mediación ya ha sido superada, más esta superación conserva en sí todas las mediaciones y determinaciones de sus diversos momentos, a través de los cuales la Idea llega a su conocimiento absoluto, cuyo contenido es el concepto que se concibe a sí mismo. Al término de este proceso especulativo se alcanza la identificación dialéctica del final con el comienzo, y sólo tiene sentido real y concreto en el seno del despliegue del método absoluto. Un final en el que ya no resta determinación alguna, en cuanto esta superación es una *aufhebung*, es decir, tanto una eliminación que conserva como una conservación que elimina. Este proceso desde su comienzo hasta su final es un automovimiento del Absoluto, que se encuentra presente en las diversas fases y momentos, tanto en el inicio como en el término, dándose su propia determinación y representando el desarrollo inmanente del concepto. Cuando a partir de la vacía noción del ser, el desarrollo del Absoluto se ha hecho exhaustivo, el concepto llega a su total autoconciencia y a su total libertad, merced a la plena expansión de sus determinaciones. En este sistema, el mundo y el hombre son como el reflujo de la fuerza expansiva y difusiva del Espíritu Absoluto, de la vital y activa fuerza de un Dios que se extraña fuera de sí para retornar a sí mismo. Por eso, para Hegel, es el Absoluto como Dios quien piensa en el hombre cuando el hombre piensa en Dios. De ahí que su filosofía no se pueda reducir a un subjetivismo antropocéntrico, puesto que el pensamiento humano es una derivación del saber absoluto y no a la inversa. No es Dios quien parece estar en entredicho, sino más bien el mundo, al que se le priva, como en el pensamiento platónico, de su estabilidad y consistencia ontológica. Es, por tanto, un idealismo que se basa en la afirmación del Absoluto y en la superación de lo accidental finito. Pero con ello lo finito no queda sin más, eliminado, ya que por medio de la superación se integra en lo infinito, pues su continuo traspasar hacia el infinito es su verdadero ser. Como la identidad sumida en lo contradictorio, así queda reabsorbido lo finito en lo infinito, lo inmediato en lo mediato, el ser en el concepto, el hombre y el mundo en Dios. Dios es el ser del mundo y el mundo es la esencia de Dios, y Dios necesita retroactivamente del mundo y del hombre para plenificar de contenido su propia esencia, pues se compone y alimenta de ellos, para dejarlos reducidos a una cáscara fuera de Él. El idealismo hegeliano es una rehabilitación del antiguo esencialismo, pues en el proceso de la esencia contra la existencia, la esencia ganará totalmente la partida. Ha sido el esfuerzo filosófico más logrado para expulsar del ente, no ya sólo la existencia, sino incluso la realidad, esa difusa realidad de la esencia real que todavía se conservaba en el esencialismo metafísico de Suárez. Al determinar Hegel la identificación entre el ser y el no-ser, el ser como pensado se reduce a la pura apariencia y lo real a la misma nada. A pesar de su intento de superar el esencialismo formal y abstracto de Wolff, el ser una vez privado de su existencia actual se idealiza completamente y se convierte también en una pura abstracción. Hegel escribirá en ese tour de force gigantesco que es su obra filosófica: ahora este ser puro es la abstracción pura, y por consiguiente lo negativo absoluto que, tomado de manera inmediata, es la nada (7).

XIII.- KIERKEGAARD: EL SER COMO OPUESTO A LA EXISTENCIA.

Con el filósofo danés se produce la reacción de la existencia contra la esencia, que más tarde se convertirá en la reacción de la existencia contra la filosofía. El pensamiento de Kierkegaard es una apasionada protesta en nombre del individuo de carne y hueso, que sufre, ama y se alegra, contra el peligro de su inmersión en la colectividad impersonal y anónima. El máximo responsable de ello ha sido según Kierkegaard, el idealismo hegeliano, pues en su sistema no hay lugar para el individuo singular y existente, al quedar absorbido en la universalidad de la Idea Absoluta, cuando precisamente, la no universalidad se constituye en lo más importante y significativo. En el pensamiento idealista, el individuo se limita a ser un simple espectador de su tiempo y su existencia, pues al verse incluido como un mero momento, sumergido en el proceso del pensamiento absoluto, ya no puede realizarse a sí mismo a través de la libre elección de sus alternativas, ahogadas por la necesidad dialéctica del Espíritu. Menos aún, puede comprometerse para incrementar su ser como individuo personal, y poder sentirse cada vez menos, un miembro disuelto anónimamente en un determinado grupo.

Kierkegaard considera que los problemas que importan y angustian al individuo existente, no se resuelven sólo recurriendo al pensamiento, adoptando el punto de vista del filósofo especulativo, sino más bien, por un acto de elección y compromiso a nivel de existencia. Si nos hacemos conscientes de nuestra situación anónima, reaccionaremos afirmando nuestros principios éticos de conducta, y a actuar responsablemente de acuerdo con ellos, aunque vayan en contra de los modos habitualmente aceptados por el conjunto de la colectividad social.

Entonces, podrá decirse que nos hemos aproximado más a ser individuos auténticos y no meros agregados de un todo, difuso e impersonal.

El pensamiento de Kierkegaard es antes que cualquier cosa, la protesta exasperada de una conciencia religiosa contra la secular supresión de la existencia por parte del pensamiento filosófico. Pero sustancialmente, ha sido la protesta de la existencia contra la filosofía, no el esfuerzo por volver a abrir la filosofía a la existencia. Si para el pensador danés la existencia es la única realidad que el hombre puede captar y la única que le importa porque es la única que tiene, entonces la principal actividad del hombre es existir y no filosofar. Después de innumerables metafísicas del ser, en las que no tenía cabida la existencia, la filosofía con Kierkegaard no encuentra nada mejor que separarse del ser, que es lo mismo que separarse de la filosofía, pues si la filosofía no necesita de la existencia, la existencia tampoco tiene necesidad de la filosofía. La separación entre la existencia y la filosofía es total, aunque quizás la mayor responsabilidad de esta lamentable situación provenga de aquellas metafísicas formales sobre las esencias posibles, que no fueron capaces de unir la esencia y el ser como acto en la unidad del ente.

Toda la argumentación de Kierkegaard descansa en la forzada distinción que hace entre conocimiento objetivo y conocimiento subjetivo, distinción que había tomado de Schelling, al distinguir entre filosofía negativa, referida al plano objetivo del conocimiento, y filosofía positiva que versaba sobre la existencia. Kierkegaard vislumbra el acto intelectual como operación inmanente y posesiva del objeto conocido, cuando afirma que el conocimiento objetivo demanda un considerable trabajo para su adquisición, pero una vez adquirido ya no requiere un especial esfuerzo para la apropiación, pues su conocimiento es idéntico a su posesión y no afecta ni quita nada, por su posesión formal, a la existencia del individuo como tal. Así un conocimiento objetivo como por ejemplo una verdad física o matemática, no tiene ninguna relación con mi "yo", no me compromete a mí mismo como existente. De ahí deducirá equivocadamente, debido a su artificial distinción del conocimiento, que para que sea posible la adecuación de la cosa con el conocer, previamente tiene que quedar fuera la existencia. Al quedar la cosa fuera de la existencia, adquiere la índole de una pura abstracción, donde pensamiento y cosa son lo mismo. Si el pensamiento objetivo no es capaz de captar la existencia, no queda otro recurso que acudir al conocimiento subjetivo cuya adquisición supone la activa y sucesiva apropiación por parte del sujeto. Este conocimiento, no se dirige a conocer la verdad objetiva, la cosa como tal, sino que su relación consigo mismo es lo que se constituye como la verdad, una verdad que reside, por tanto, en su misma subjetividad.

Kierkegaard escribirá que los idealistas hegelianos, los profesores que enseñan filosofía, consideran que lo que hay que hacer para saber filosofía es aprenderla y nada más. Pero en la antigua filosofía griega y romana no era así, pues sus pensadores querían ser verdaderamente filósofos, amantes de la sabiduría y no meros conocedores de filosofía. El saber de la filosofía es ser filósofo como Sócrates, que nunca escribió nada, pero él, con su vida, era el mismo amor de la sabiduría. Y no llamamos amante a quien lo sabe todo del amor pero no está "enamorado", ya que estar enamorado y saber del amor son una y la misma cosa. Sócrates no tenía ninguna filosofía, él la era, los hegelianos y profesores no son sus propias filosofías, sólo las tienen, y son, por tanto, inauténticos, ya que por una parte viven en el reino de la abstracción, y por otra su conducta personal está anulada por este ficticio reino abstracto. Sin embargo, quieran o no, estos filósofos existen, y por más abstractos y formales que sean sus pensamientos, el pensador abstracto es, y no puede dejar de ser. El filósofo danés podía escribir con autoridad moral de estas cosas, porque había una íntima conexión entre su vida y su filosofía. Uno de los atractivos de su pensamiento, es precisamente el carácter intensamente personal de su filosofía, en cuanto es una filosofía vivida, surgida de una opción personal y un compromiso radical sediento de autenticidad. No es el espectador el que habla, sino el actor, el protagonista existente. El filósofo que se contenta y se limita al papel de espectador del mundo y de la vida, todo lo interpreta mediante la especulación de una dialéctica de conceptos abstractos. Se puede decir, que existe como sujeto, pero no existe en sentido propio, porque desea comprenderlo todo, pero no se compromete con nada.

Esta exigencia de autenticidad existencial, querrá transferirla al plano ético-religioso, pues el filósofo danés, considerará que lo que le importa, no es conocer el cristianismo, sino ser cristiano. Y es que, la influencia del pensamiento hegeliano ha hecho creer que ser cristiano es conocer el cristianismo, que hay un sistema, un proceso especulativo, mediante el cual es posible llegar a ser cristiano. Y aunque la religión es vida, una forma de existir, está en constante peligro de degenerar en simple disquisición teórica. Ello es debido, según Kierkegaard, a que uno de los tradicionales despropósitos de la filosofía, por eliminar la existencia de su campo especulativo. Saber matemáticas o física es conocer la realidad objetivamente, tal como es, y hablar objetivamente es hablar de la cosa. Pero conocer la filosofía o la religión no es conocerlas tal como son, pues al afectar al yo, al sujeto, la subjetividad no es lo que es la cosa.

Si el fin de la religión cristiana es dar a cada hombre la promesa de la eterna beatitud, observará Kierkegaard con gran hondura, tal promesa es de un interés infinito, y el único modo de acoger esta promesa es experimentar por ella una pasión infinita, sentir una apasionada e inquebrantable voluntad por alcanzar esta beatitud. Una respuesta a medias, una postura mediocre, sería desproporcionada para tal fin eterno, una actitud tibia, no sería un querer aquel fin infinito, ni sería en absoluto un querer, pues el auténtico querer es infinito. Pero aunque el fin sea el mismo para muchos hombres, no hay una solución general para la salvación eterna como fin, justo al contrario, es algo que sólo incumbe a cada sujeto en particular y deberá ser resuelta un infinito número de veces por cada uno, en el

transcurrir de la historia.

El conocimiento ético-religioso es el único real en cuanto se refiere directamente al sujeto cognoscente que existe, pues la verdad es idéntica a la existencia y la existencia idéntica a la verdad. Lo que hace que sea subjetiva, y, por tanto verdadera, la existencia ético-religiosa, es su apropiación real por parte del individuo. Pero no será verdadera, por el hecho de que incremente y amplíe nuestros conocimientos de estos objetos y contenidos ético-religiosos. Si un teólogo habla o escribe cosas acerca de Dios, podrá desarrollar sus discursos de modo indefinido sin por ello acercarse a un conocimiento real de Dios. El conocimiento de Dios sólo surge en el momento en que la existencia del sujeto, entra en relación vivencial con Dios.

En Wolff y en Hegel teníamos una ontología sin existencia, pero en Kierkegaard tenemos una existencia sin ontología, sin metafísica del ser. Desde su perspectiva existencialista, resulta que cuanto más se trata de conocer con objetividad, tanto menos subjetivamente se hace, por eso, no puede haber una filosofía objetiva de la existencia, pues la existencia al ser indefinidamente abierta no puede ser un sistema sólido y cerrado para una mente existente. El sistema y la existencia son inconciliables, porque la estructura del pensamiento sistemático exige pensar la existencia, no como existiendo, sino como anulada e inerte, puesto que la existencia es un intervalo que mantiene en sus sucesivos instantes las cosas fragmentadas y separadas, en cambio lo sistemático precisa del ensamblaje y ligazón de las cosas, lo que implica disolver su existencialidad original.

Kierkegaard le hará a Hegel la misma crítica que éste le hizo a Wolff. El filósofo danés dirá que Hegel había hecho sorprendentes y arbitrarias maravillas con los conceptos contradictorios, pues por el simple hecho de sumergirlos en el proceso de la *aufheben* dialéctica, estos conceptos podían indiferentemente ser suprimidos y conservados con sólo superarlos. Pero la contradicción conceptual y abstracta no deja de serlo por haber sido abstractamente superada. Si la existencia actual se reduce a un problema de lógica, se podrá logicizar la existencia, pero no se podrá existencializar la lógica, y ésta se reducirá a ser la perpetua superación de las contradicciones abstractas. En este plano, nada es más fácil de conseguir, pues como nada existe, no hay lugar para la disyunción y oposición real. Hegel superó con facilidad y sin contratiempos la contradicción porque en el ámbito de la abstracción no hay contradicción, solamente la existencia como factualidad, puede ser requisito para la contradicción. La existencia es algo que no permite ser pensado, pues si la pienso la anulo, pues quien piensa existe y su existencia es puesta tan pronto se opone al pensamiento. El principio cartesiano "si pienso, soy" es invertido por el filósofo danés, pues para él rige el principio de "si pienso, no soy", puesto que pensar es olvidar la existencia. Lo que conozco es mi pensamiento en mi existencia, no mi existencia en mi pensamiento, y el conocimiento de mi propia existencia es de mi absoluto y exclusivo interés. Si el hombre fuera meramente una cosa pensante, alcanzaría la pura objetividad, y la existencia quedaría aniquilada, pues si lográramos pensar plenamente, cesaríamos de existir.

Pero el hombre por su finitud está inmerso en el tiempo de lo contingente, y en ella, la eternidad coexiste con el tiempo. Estar inmerso en el tiempo, es ser en el momento presente y lo presente no es nada más, para Kierkegaard, que la existencia. Pero, por su dimensión de infinitud, el hombre también concibe y proyecta mediante el pensamiento como objetivación abstracta, la eternidad. La co-presencia de eternidad y de existencia es la paradoja misma en que consiste el hombre, hallándose yuxtapuestas en la unidad de su único ser, interfiriéndose en su conciencia religiosa sin confundirse. La oposición entre la existencia como presente temporalidad y la eternidad como infinitud concebida, produce una angustiada ruptura en el ser humano. Ruptura que, para Kierkegaard, origina que los hombres sean patéticos, pues al precio de un esfuerzo infinito tratan de convertir la eternidad en su propia existencia, para salvar así, el abismo ontológico de la eternidad, con el tiempo coincidente con la existencia actual. Si el hombre fuera eternidad ya no tendría existencia, sino ser, pero el hombre piensa y existe, y la existencia separa el pensamiento del ser. El dualismo platónico, entre la existencia actual y el pensamiento como inteligibilidad de lo eterno, vuelve a asomar discretamente, sin que Kierkegaard sea consciente de ello.

Esta ruptura entre la existencia como temporalidad y el ser como eternidad, ha inspirado importantes aspectos del existencialismo contemporáneo. Algunos filósofos de esta corriente, partiendo de que la existencia es un fracaso del ser, dirán en tonos pesimistas, que si ser un existente es tener existencia, la vida humana es el desesperado intento por superar su propia ruina hacia la nada, el incesante tambalearse de todos los existentes hacia su propio naufragio ontológico. Kierkegaard al oponer la existencia frente a la posibilidad de las esencias abstractas, características de Wolff, ha convertido la existencia actual en una nueva esencia: la esencia que no tiene esencia. Frente a las anteriores filosofías del ser en las que nada se había previsto para la existencia como acto, la existencia como presencia actual, no encuentra nada mejor que separarse del ser y, por tanto de la filosofía.

XIV.- NIETZSCHE: EL SER COMO APARIENCIA

Desde su perspectiva cósmica, Nietzsche es el filósofo vital por antonomasia. Equipado con una ontología de la voluntad como fundamento de lo real inspirada en la filosofía de Schopenhauer, y en una gnoseología de cadencia kantiana, considerará que en la constitución de lo real, es mucho más lo que ponemos con nuestras representaciones subjetivas, que lo que nos es dado por una supuesta realidad objetiva y en sí. Las cosas o realidades en sí, ya no son solamente inaccesibles a nuestro conocimiento, como afirmaba Kant, sino que son simples ilusiones psicológicas, al modo de una especie de velo místico que encubre la vaciedad ontológica del ser

y, que, mediante la falacia de los conceptos abstractos, basados en inexistentes realidades metafísicas, pretenden explicar arrogantemente la totalidad de lo real. En todo caso, para Nietzsche, lo en sí procede de errores cometidos en el juego combinatorio de la imaginación perceptiva, y que por la inercia de la costumbre se ha interpretado durante siglos como lo que funda la verdad, revistiéndola con el disfraz de unas determinadas categorías metafísicas. Una vez disueltas en el futuro estas categorías, quedará abolida la distinción entre la cosa en sí y lo subjetivamente representado en mí, dejando inservibles el conjunto de estas categorías que se han irrogado la autorización para separar un mundo en sí de un mundo como representación propia.

Para el filósofo alemán el ser no es más que un término introducido y forjado por una simple utilidad práctica que lleva más de dos milenios, y que sirve para proyectar en un inexistente "más allá", esencias e ideas inmutables y universales, que no son más que pretendidas pseudorealidades opuestas a la facticidad cambiante de los acontecimientos vitales. Por eso dirá Nietzsche, que la creencia en el ser ha surgido por la falta de fe y desconfianza en el "devenir", por el recelo y la sospecha respecto a la fluencia evolutiva de lo real fenoménico. Desde nuestras perspectivas psicológicas como contenido de nuestros sentimientos y deseos afectivos, se configura imaginativamente el mundo de lo aparente que desvela mejor el sentido de la vida que el tradicionalmente llamado mundo real de la metafísica clásica. Estas perspectivas psicológicas elaboradas al nivel reflexivo de la conciencia, configuran la estructura fluyente y sucesiva del proceso de la temporalidad, al reproducir fielmente la estructura del ser como apariencia, del ser incesantemente cambiante sumergido en la corriente del devenir. Nietzsche sólo aceptará como real, grados diversos de intensidad en la forma de reflejarse el mundo de la apariencia, y no un supuesto ser en sí, con el pretexto de constituir y fundar los conceptos abstractos de los metafísicos, y las esencias formales de los teólogos. Estos aspectos, son todos ellos inconciliables con la vida como contenido vivencial en mí. Por otra parte, el ser de los clásicos, con sus atributos de atemporalidad e inmutabilidad, intenta "fijar" tiránicamente el proceso fluyente y azaroso de la temporalidad, aquello que por naturaleza es permanentemente mutable y aparente. No hay, por tanto, verdades absolutas, no hay esencias permanentes, no hay hechos eternos, sólo hay verdades aparentes, relativas a nosotros, para nosotros, según las conciben nuestras representaciones y sentimientos. El mundo aparente transmutado en forma de contenidos psicológicos, (psicologización del ser), es equivalente a la verdad. Si en nuestras representaciones inventivas e imaginativas rechazamos la realidad del mundo aparente, ya no queda ninguna verdad. La verdad se identifica con la apariencia, la vida humana está totalmente sumergida en la contra-verdad y de ahí no podemos salir.

Nietzsche niega la verdad como realidad en nombre de la verdad como apariencia, la verdad de lo eterno e inmutable se niega frente a la instantaneidad de lo presente mutable; no sólo oposición entre pensamiento y ser como ocurre en Kierkegaard, sino rechazo radical de la verdad del ser frente a la verdad de lo aparente. Nietzsche dice sentir vergüenza del concepto de verdad, de esa palabra imperativa y orgullosa, y quiere alcanzar la victoria sin el auxilio de la verdad, derrotada ésta por la vaciedad ontológica de sus falsas objetivaciones, y que será sustituida por la contra-verdad, que ya no va a fundarse en el principio de realidad de las sustancias aristotélicas, sino que será engendrada por la corriente vivencial de nuestras representaciones, por aquel sentimiento subjetivo que obtiene su eficacia creativa y constituidora de realidad, en función de su mayor o menor instinto de "fuerza" como expresión de su voluntad de poder.

El profundo trueque que se produce entre lo real y lo aparente en el ámbito de la realidad, determinará que sea la voluntad quien configure el vacío ontológico dejado por el ser, siendo la voluntad misma la que establezca según sus intensidades de fuerza el criterio de la verdad y de los valores. El querer absoluto de la voluntad reclama el querer ser sin condiciones, sin aquellos límites impuestos por las doctrinas de la trascendencia. Un querer surgido de las propias instancias desiderativas y afectivas del sujeto, al convertirse el deseo como derecho incondicional de la vida, y por la fuerza impulsora de la voluntad de poder, para que la realidad dada, sea así, como lo determine la voluntad, y para que toda configuración de lo real en el ámbito de la inmanencia fenoménica se amolde a este absoluto querer.

Lo esencial es suprimir el mundo-verdad, en cuanto supone el más grave atentado contra la vida, por el mundo aparente. La expulsión de la creencia en la verdad propiciará la fecunda irrupción del nihilismo nacido de las ruinas del ser, de su radical negación y, por tanto, como afirmación positiva de la nada. El ser como apariencia o, lo que es lo mismo, la nada para el ser, será concebido como fluencia en decurso infinito hacia el devenir, en un "eterno retorno" de la vida. Nietzsche deseaba creer que en su época se estaban fraguando las condiciones para el resurgir de un nuevo futuro, de una nueva aurora para la vida, donde el mundo recobraría su natural sentido, su original inocencia, haciendo inviable la admisión de un universo inspirado en el ser metafísico. Con la aparición del nihilismo como fase transitoria, nos introduciremos posteriormente en la esfera de un mundo radicalmente inmanente, donde la vida, desgajada y liberada de las doctrinas de la trascendencia griego-cristianas, desarrollará todas sus potencialidades y adquirirá su pujante fuerza. Nietzsche afirmará que "el nihilismo es una forma divina de pensar como negación de todo mundo verdadero, de todo ser". (8)

Frente a la negación de la vida auspiciada por la razón socrática, que ha debilitado los instintos del placer, por medio del más allá platónico y la trascendencia cristiana, que a través de su concepción dualista de la realidad han originado la escisión del único mundo inmanente y natural. Frente a ello, lo decisivo es la afirmación dionisiaca de la vida y de los valores. El lugar vacío dejado por el ser como soporte de los antiguos valores será ocupado por la fuerza de sí de la voluntad de poder que mediante una profunda transvaloración, constituirá el nuevo orden de los

valores, y en cuanto puestos por la autodecisión del sujeto, estos nuevos valores dependerán totalmente de la creatividad estética e inventiva del sujeto, de su modo de sentir y posicionar estos valores, lo que implica que su realidad se sustentará en última instancia en la dinámica fluctuante de los deseos y sentimientos subjetivos. Al carecer de toda fundamentación en el principio de la realidad que se ha esfumado con la pérdida del ser como acto, la nada misma se convierte en el fundamento de los nuevos valores, aspecto que se confirma al comprobar mediante una adecuada evaluación el contenido real de estos valores. En ella no aparece ningún valor al que se le pueda atribuir algún contenido nuevo o alguna cualidad desconocida en el plano axiológico, con lo que deberemos deducir que estos supuestos nuevos valores se disuelven en la nada. El conocimiento sumido en la corriente de sus subjetivas vivencias representativas sólo puede acceder a la verdad-aparente como sustitutivo de la verdad del ser en el plano ontológico, constituyéndose como una nueva verdad anhelante de la nada, determinando el valor de la vida y de las cosas según el sentimiento de fuerza de un puro acto de la voluntad como última razón y fundamento de sí misma.

En su crítica del ser, Nietzsche invierte el pensamiento de Parménides. Para el filósofo de Elea sólo lo que tiene ser es, para Nietzsche sólo lo que es, no tiene ser. Si para el primero no hay ninguna conexión entre el ser y el no-ser, para el segundo la verdad del no-ser aniquila la verdad del ser. En Parménides lo aparente no es y sólo el ser es, en Nietzsche el ser no es y lo aparente es. Quizás cuando Heidegger se refería a Nietzsche como el último metafísico de la historia de la filosofía, bien podría ser que lo considerase como el último filósofo que ha dado cuenta de la metafísica del ser con su anti-metafísica del no-ser como fundamento de su metafísica. El acta de defunción de la metafísica será proclamada a los cuatro vientos por numerosos filósofos del S.XX, pero estas precipitados y pesimistas anuncios, no han podido borrar del espíritu humano su natural vocación metafísica, su profundo y constante anhelo por la trascendencia.

XV.-HEIDEGGER: EL SER COMO TEMPORALIDAD.

Considera Heidegger que en los prolegómenos del itinerario especulativo se debe evitar el partir de una concepción del ser en general como hizo el idealismo hegeliano, o también de cualquiera de las ideas que sobre el ser ha puesto en circulación el esencialismo metafísico. Estos modos de filosofar abstractos, sólo han conseguido recubrir de forma epidérmica, la realidad del ser como inmediata presencia patentizadora. Es por ello que hay que recuperar el significado arcaico y primigenio de la verdad como no ocultamiento, y la realidad del ser como presencia (τό εἶναι) de acuerdo con la concepción del viejo Parménides. De ahí el intento de Heidegger por retornar, como ya había pretendido Husserl en registro idealista, a las cosas mismas en su estricta mostración fenoménica y, constituir así, una ontología del ser como fenomenología pura. El método fenomenológico-existencial va a ser el que utilizará Heidegger, intentando con él, describir el fenómeno como aquello que se desvela del ser, lo que se muestra-en-sí mismo en el ámbito de lo cotidiano, que es el lugar inmediato y espontáneo del existir del hombre.

En el ámbito de lo cotidiano propio de la de la contingencia temporal, es precisamente donde el ser se hace presente como verdad óntica y el lugar donde el hombre se reconoce como existente real, como el único ser que es capaz de preguntarse por el ser y, por tanto, del que la fenomenología se puede ocupar. Será útil recordar que el término "phainómeno" deriva de "phaino", cuyos significados vienen a ser el de poner a la luz, desvelar lo encubierto, hacer patente, términos que los presocráticos traducían por el concepto de alétheia. Por el contrario, poner en la falsedad significa encubrir, ocultar y no desvelar de forma adecuada el ente del ser. Heidegger aspira nada menos, que a iluminar el ente mediante el ser, este intento es lo que denominará como ontología. Heidegger retomará el plexo ente-ser, "eón-eínai" de Parménides, un plexo que en el pensamiento griego quedó pronto oscurecido al disolverse progresivamente en beneficio de la esencia. No queda, por tanto, otro recurso que volver a los inicios, desandar lo andado, como recuerdo o memoria del nacimiento de la metafísica. El pensador alemán considera que nos hemos extraviado por sendas laterales al olvidarnos de la senda que conduce a la verdad del ser, y de forma audaz toma sobre sus espaldas la ambiciosa tarea de retomar la pregunta fundamental del pensamiento filosófico de Occidente, tal como ya la había formulado Platón en el Sofista, en el fragmento en que el extranjero le pregunta a Teeto "¿entendéis alguna cosa bajo el nombre de ser?" (9).

Pero el hombre es un ser que debe asumir su carácter de finitud trascendental que es como Heidegger denomina al hombre; finitud que es la expresión más íntima de su estructura, y que ya no significa imperfección, como opuesta a la infinitud, con lo que en rigor ya no tiene sentido negativo como en el caso de Spinoza o de Hegel, puesto que la finitud no es finita ni infinita, sino idéntica al ser, siendo su misma positividad constitutiva como esencial presentarse finito del mismo ser finito.

La "temporalidad" en la filosofía heideggeriana es la estructura misma en la que se manifiesta el ser como finitud, por eso el tiempo es el único horizonte posible de cualquier intelección del ser, todo lo demás es previo a este horizonte. El tiempo llena el espacioso ámbito del ser, porque la verdad del ser es el moverse del hombre en el tiempo que es el acontecer del acontecimiento. El ser es sólo y siempre presencia temporal. En estas condiciones, el ser al surgir exclusivamente del incesante fluir de la temporalidad se torna absolutamente precario, perdiendo toda consistencia óntica al resolverse en puro y mero acontecer, disolviéndose en la fluencia del existir temporal. El existir como escenario del ser en el marco de la temporalidad adquiere una primacía respecto a los demás entes, y ningún modo de ser específico, como tal o cual realidad, puede permanecer oculto al escenario del existir. Pero sólo

en el ser del ente que el hombre es, se manifiesta la auténtica realidad de la existencia, pues el hombre tiene una manera especial de ser: el ser de aquel ente que se pregunta por el ser, lo que le faculta y le permite abrirse indefinidamente hacia la apertura del ser, hacia su íntimo desocultamiento. La condición de tal existente que es el hombre es la de ser en el mundo, o también la de estar en el mundo (In-der-Welt-Sein), estando, como ya dijo Ortega unos años antes que Heidegger, inevitablemente arrojado a vivir la propia y solitaria existencia. El principal cometido de la fenomenología-existencial, será, por tanto, el desvelar radicalmente la existencia, desenredar del ovillo de la realidad, el ser de este existente que es el hombre y que siempre se nos revela como un ser ahí: Dasein. La naturaleza propia del Dasein consiste en su existencia, por eso, más que hablar del ser del hombre como un ente, hay que concebirlo como un existente, como una realidad en devenir temporal, en cuyo ser le va el ser. Tal es para Heidegger la precaria facticidad del ser del hombre, que inmerso en la finitud de la historia porque su ser es tiempo, se ve sometido a la imperiosa necesidad de darse a sí mismo una comprensión del mundo, en cuanto el mundo es ontológicamente un carácter del existir mismo. Por eso no hay para Heidegger un sujeto en un mundo objetivo como afirmaba el realismo, ni tampoco un mundo en la conciencia de un sujeto como sostenía el idealismo, sino un estar-en-el-mundo como único modo de ser, articulando mediante la memoria ekstática, el pasado y el futuro a través del presente, sumergido en la constante contingencia temporal. Al comprenderse a sí mismo y comprender todas aquellas cosas de las que se ocupa y encuentra a mano en su existir cotidiano, que para Heidegger es la única forma de existencia auténtica, el ser del hombre como Dasein se descubre como radical angustia (Angst) al revelársele su incondicional flotar en vaciedad de la nada. La pregunta de Heidegger ¿por qué hay ser y no más bien nada? no va dirigida a explicarse por qué hay algo, sino más bien a intentar descifrar el enigma de la nada, en cuanto de la nada todo procede y termina, todo se sostiene y en la cual todo algo se funda. Es así que la nada ya no es negación del ente, sino posibilidad del ente en cuanto elemento del Dasein, como posibilidad de aparecer, y en consecuencia de desaparecer. El ser del ente consiste en este aparecer y desaparecer, en esta presencia-ausencia, que sólo se manifiesta en la trascendencia de la realidad humana, que como finitud trascendental ha logrado mantenerse fuera de la nada. El ser es así concebido como fisis en el sentido griego de continuo surgir-declinar de la presencia del presente. El ser ya no es el acto propio y constitutivo del ente, sino que es sólo "cto de presencia en la conciencia histórica del Dasein, que se proyecta en el vacío de su nadeidad, destinado a desaparecer como tal con la muerte sin sentido alguno. Heidegger ve al hombre como aquel ente, o mejor existente, que está trágicamente abandonado al ser, porque su esencia de su ser en el mundo, o ser para la muerte como precareidad existencial y mero acontecer, decae en la nada. Su pensamiento descansa en última instancia en un nihilismo óntico-fenomenológico, acentuado con toda su fuerza y radicalidad. Al introducir el ser en el ámbito de la inmanencia más absoluta, sumergido en los imparables y sucesivos instantes de su finita temporalidad, se encuentra con la nada como único y supremo fundamento. Heidegger de algún modo ha entrevisto cuál era la pregunta fundamental que la filosofía debe hacerse, pero su intento de respuesta, aherrojado por sus presupuestos fenomenológicos e inmanentistas, no hace más que volver a sepultar la pregunta por el ser de forma ya definitiva, al quedar aniquilado en el horizonte de la temporalidad.

XVI.- CONSIDERACIONES SOBRE EL "ACTUS ESSENDI".

En el desarrollo de estas reflexiones finales vamos a comentar algunas de las cuestiones centrales de la filosofía inspirada en el actus essendi de acuerdo con las investigaciones realizadas hasta el presente en este campo, con el objeto de poner nuevamente de relieve la inagotable fecundidad que posee la noción del acto de ser, cuyo redescubrimiento ha aportado nuevas e iluminadoras luces de incalculable potencialidad para la filosofía actual como la del futuro.

Recordemos que en Aristóteles la sustancia está constituida por el par materia-forma (hyle-morfé) La materia como elemento indeterminado está en potencia respecto de la forma para que ésta la actualice y le de su configuración. La forma es, entonces, el acto de la materia indeterminada, a la que determina y perfecciona, forjando junto con ella a la sustancia. La forma hace que el ente sea lo que él es, dándole una estructura inteligible y específica. En su acto de forma no necesita ser puesta por otra forma, ya que la forma es lo supremo y la raíz última del ente. El ser del ente indica lo que el ente es, a saber, su esencia o lo que hace que el ente sea tal o cual ente específico. La filosofía tomista asume este planteamiento aristotélico, pero no se encierra en el, sino que lo desborda, al discernir en el corazón de lo real la presencia de otro principio constitutivo del ente, principio que designa con el infinitivo del verbo ser: el esse. En la precisión terminológica actual, ens (ente) significa esse habens: lo que tiene ser; que se deriva como participio activo del verbo esse (ser) El ente está siendo en virtud del mismo ser que ejerce, distinguiéndose, por tanto, lo que la cosa es y el acto de ser que le hace ser un ente. El acto de ser por el cual el ente es, debe incluir ese otro acto formal que le hace ser un ente determinado, pues aunque las formas son actos no todos los actos son formas.

Si merced a la forma el ente es lo que es, merced al esse, el ente es y existe. A partir de ese enfoque, aunque la forma siga siendo la causa formal de la esencia del ente al hacer que lo real sea lo que es, no obstante ya no es la raíz última de lo real, pues lo que constituye al ente en su misma entidad es ahora el esse. La forma sigue siendo el acto que actualiza a la materia, pero ya no es el acto supremo del ente, pues más allá de la forma y en otro orden,

el acto de ser (actus essendi) actualiza el ente y le otorga su misma realidad de ser. Supremas en su orden, las formas sustanciales siguen siendo acto primero de sus sustancias, pero aunque no haya forma de la forma, si hay un acto de la forma, puesto que la forma es un acto de tal naturaleza que permanece en potencia para otro acto, a saber, el acto de ser. El ser es, por tanto, el acto último del que todas las cosas pueden participar, aunque él no participe de nada, es la actualidad de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones. Esta distinción puede considerarse como el acontecimiento más notable desde la finalización de la filosofía griega.

En el ente se dan así, dos órdenes de actualidad. El primero es el de la forma, que al actualizar a la materia hace que el ente sea tal o cual ente y posea una esencia específica. El segundo es el del esse, que al actualizar y constituir a la esencia, hace que el ente sea. La función de la forma es el de determinar a una sustancia susceptible del acto de ser, el esse es un acto de naturaleza distinta al de la forma, ésta tiene un carácter únicamente esencial al hacer que el ente sea lo que es; el acto de ser tiene un carácter constitutivo, ya que gracias a él, el ente es y existe. Para Aristóteles lo real era la esencia compuesta de materia y forma, que constituyen todo lo que se puede decir del ente, y en este sentido la esencia absorbía ontológicamente lo real, al ser la forma el fundamento último de la esencia. Superando este plano aristotélico, la filosofía del actus essendi establece que el esse constituye y actualiza a la materia y a la forma, o sea, a la misma esencia, haciendo de ella un ente real y existente. La esencia no agota lo real, pues además de su materia y de su forma, el ente implica su acto de ser. El ente seguirá siendo, como lo fue en Aristóteles, el objeto propio de la metafísica, pero ya no se definirá como lo que es, un es que apunta exclusivamente a lo que es tal o cual cosa, sino que ahora se definirá como lo que tiene ser, acentuando el acto de ser que el ente ejerce.

La filosofía griega se detuvo en el umbral del ser, pues su ontología de las esencias le impidieron divisar el fundamento último de lo real. La filosofía peripatética, por ejemplo, versará solamente sobre lo que es, sobre el sujeto portador del es, en cambio la metafísica del acto de ser, sin desatender lo que está siendo del ente, subraya con fuerza que el ente es o está siendo, destacando el acto de ser que el ente ejerce (enérgeia). El ente es gracias al ser, que es su acto, y habita íntimamente en el seno de "lo que" es.

De estos dos principios que componen lo real, sólo la esencia es conceptualizable, en tanto que el esse es reacio al orden lógico, pues el esse no es tal o cual cosa, sino el acto constitutivo último de la cosa, no tiene esencia. Por ello resulta inaprehensible conceptualmente (el concepto permite visualizar la esencia de una cosa). Esto no supone que no sea cognoscible e inteligible, sino que tiene un carácter trans-lógico, y hace que desborde el plano del concepto por no poseer un "quid", por no ser algo, pero esto no significa que no haya una concepción metafísica del esse. Que pueda ser inteligible, pero no conceptualizado, implica que no podemos definir lo que significa para un ente, su acto de ser. Tratamos de definir lo que el ente es, su esencia, pero el esse que actualiza a la esencia se sustrae a un conocimiento quiditativo, pues si la esencia es objeto adecuado del entendimiento, no así el esse que la constituye.

Por el esse la esencia es un ente, pero el esse mismo no es un ente, sino aquello por lo cual el ente es. El acto de ser respalda y funda el estar siendo del ente, pero es mucho más que eso, ya que ha sido concebido como el acto de la esencia (actus essentiae) al actualizarla, haciendo de ella y con ella un ente real y existente. Del esse del ente no podemos tener, por tanto, una intelección intuitiva, puesto que no nos resulta cognoscible a partir de la percepción sensible de la sustancia que él actualiza. En el seno del ente aparece la presencia de un dato inefable en virtud del cual los entes son.

Hemos visto que el ente está constituido por dos principios: la esencia (compuesta de materia y forma) y el esse que la actualiza y la constituye. Así todo ente creado está compuesto de essentia y esse, y es una composición efectiva y verdadera y no meramente mental. Al tratarse de una composición de principios distintos, la essentia no es el esse, ni el esse la essentia, media entre ellos una distinción real y metafísica. La esencia y su ser no pueden darse aparte, se componen juntamente para producir el ens. Egidio Romano se refirió a la distinción real como si fuera una distinción inter res, es decir, una distinción de res y res, cuando la verdadera distinción es entre principios constitutivos de la res, por eso es una distinción intra rem; en el seno de la cosa. La realidad de la cosa no está hecha de realidades diversas, sino de dos principios complementarios que establecen su estructura como tal. Por eso hay que eliminar la visión cosista de la estructura de la realidad. El ser del ente se distingue realmente de la naturaleza de la cosa y, por ello mismo, de su quididad, escapando a su definición en cuanto ésta sólo apresa y concierne a lo que la cosa es, no el es de la cosa, ya que éste no pertenece al orden de la esencia. El esse aunque puede estar en la esencia, nunca es algo de la esencia. La forma sólo constituye el ente en lo que es, establece su esencia, pero el esse constituye el ente, no sólo en su talidad (tal cosa o tal otra), sino en su entidad misma. De la esencia depende la talidad del ente, del acto que da el esse (actus essendi) depende la entidad y realidad misma del ente.

Platón y Aristóteles, identificaron el ser de una cosa con su esencia. En estas magnas filosofías el ser del ente se diluye en la esencia, y no es algo distinto de ella. Dado que la esencia agota ontológicamente lo real, no hay en el ente más que lo que es. La esencia absorbe toda la atención filosófica y se afirma como el único ser del ente, resultando necesario decir y pensar no lo que el ente es, sino lo que él es. En la metafísica del actus essendi, el esse del ens desborda los límites de la esencia y sobrepuja su contenido, ya que es realmente distinto de ella, componiéndose realmente y metafísicamente con ella para forjar la realidad existente. El ser del ente vuelve a despuntar en el horizonte como el dato filosófico de mayor envergadura, dado que gracias a él todos los entes son.

Por tal motivo, el *esse* es el principio constitutivo de mayor dignidad filosófica, pues de él depende la realidad misma de lo real. Es el fundamento primero de todo cuanto existe, pues sin él no habría nada.

Esa exaltación del *esse* no supone ninguna depreciación de la esencia, en todo caso lo será para aquellos filósofos para quienes la esencia lo es todo y el ser como simple determinación de la esencia no se distingue de ella. Es indudable que en el orden inmediato sensible, sin la esencia no habría *esse*, ambos son co-principios del *ens*, y el uno no puede darse sin el otro. El ser hace que la esencia sea, y ésta hace que el *esse* pertenezca a tal o cual naturaleza. La esencia, por lo tanto, limita y determina el *esse*, lo circunscribe, le impone un contorno que deriva del carácter participado de este *esse*. Sin este límite el *esse* sería el ser sin más, en absoluto, o sea, sería Dios, y no el *esse* de tal o cual ente. Por ello, la esencia se comporta como una potencia respecto al ser, pues aquella no podría constituirse en ente, si el *esse* no la actualizara. Pero la esencia por su parte determina al *esse*, así como la forma determina a la materia en la ontología aristotélica. No obstante el *esse* como acto de la forma constituye a la esencia, pero, y aquí está su profunda diferencia, no la determina, sino que resulta determinada por ella. Si todo es en virtud del ser, entonces la esencia como determinación del ser pertenece al ser, pues si no perteneciera al ser, la determinación le vendría al ser de algo que estaría fuera de él, o sea, de la nada.

La esencia que determina al ser no puede sustraerse al ser, porque si no, no sería ni podría determinar nada.

Puesto que el *esse* incluye todo lo que es, necesariamente debe abarcar también la esencia como su propia determinación y limitación. El *esse* del ente es tal o cual en virtud de la esencia, que lo determina y especifica. La esencia indica la manera en que el ente ejerce el acto de ser, el modo específico que tiene el ente de ejercer el *esse*, y lo ejerce según su esencia, de acuerdo con una modalidad determinada en cuanto es un *esse* parcial o participado. El ser sigue a la esencia (forma dat *esse*), porque donde no hay esencia no hay algo que pueda ser: pero la esencia misma proviene del ser participado.

En el "Exodo", al preguntar Moisés a Dios su nombre, el Señor le respondió "Yo soy El que soy. Así responderás a los hijos de Israel". Si todo nombre sirve para significar la naturaleza o esencia de una cosa, el ser mismo es, entonces, la esencia o naturaleza divina. San Agustín reflexionando sobre este texto del Exodo, dirá que Dios nos ha comunicado que es, pero no lo que es. Sto. Tomás desde su óptica del *esse*, intuye que Dios no ha dicho lo que es, justamente porque no es algo, porque no es tal o cual cosa, sino que simplemente es, sin estar configurado por una determinada especie. Para nuestro entendimiento es difícil concebir que se pueda ser sin ser algo determinado, pues en el orden de nuestra experiencia directa no se puede ser sin ser una cosa, pero Dios es, sin ser nada de lo que es. Dios es el *esse* mismo, el *Ipsum Esse* en su absoluta pureza, el *esse* constituye su misma esencia. Por tanto, la esencia de Dios es su ser, su esencia está como absorbida por el *esse*. Si la esencia de Dios es su ser, ello supone su absoluta simplicidad y la ausencia de composición. Dios es simple porque es el ser, las cosas finitas que no son Dios no pueden ser simples, sino que deben estar compuestas de ser para existir, y de algo que contraiga y delimite su ser, o sea su esencia.

Es evidente que un ser finito no tiene por sí su ser, que su esencia está en potencia respecto a su ser actual. Esta doble composición de acto y potencia lo distingue radicalmente de Aquel que es el Ser: Dios como acto puro de ser. El acto de ser que ejercen los entes está como impurificado por la esencia que los limita y contrae a ser tal ser. En cambio Dios no es más que ser, nada limita ni restringe el *esse* divino. Si no hubiera limitación conferida por la esencia, no habría entes, por eso, la esencia es la condición de posibilidad de seres que no sean el acto puro de ser, permitiendo que existan entes que sean distintos de Dios. El ser divino ejerce el *esse* en su absoluta plenitud y por ello resulta infinito. Los seres son finitos en tanto que "tienen" ser, pero no lo son. Dios lo "es" absolutamente. Al decir que Dios es sólo el ser, no se dice que Dios es el ser universal en el que todas las cosas son como por su forma, sino que Dios es el único en que el ser es acto puro, radicalmente distinto de los demás entes finitos. Desde esta concepción del *esse*, la interpretación hegeliana de que el ser es el más vacío de los universales ya no tiene sentido, puesto que el *esse*, al ser el acto supremo de ser no puede ser un universal, y si esto es cierto en Dios, deberá serlo también en las cosas. En los entes finitos el ser es el acto mismo por el cual son entes actuales, cuyas esencias pueden ser concebidas como universales por medio de la abstracción conceptual.

Decíamos que las cosas tienen el ser, pero no lo son, participando del ser de Dios, pero no como una parte participa del todo, como sucede en el pensamiento de Platón, sino como el efecto participa de su causa, superando así la noción platónica formal de participación por una noción existencial de participación como derivación causal. Para Platón las cosas sensibles participan de las esencias (ideas) inmutables, para ser lo que son y tener una determinada configuración eidética, y una inteligibilidad adecuada. En la filosofía del *actus essendi* los entes participan del *esse*, no sólo para ser lo que son, sino primariamente para poder ser. Ello significa que Dios es la causa eficiente del ser de los entes. En este contexto, participación y causalidad se identifican, pues participar y ser causado son una y la misma cosa. Decir que el ser creado es el ser participado, significa decir que él es el efecto propio del ser no causado, que es Dios. El ser es *per essentiam*, las cosas son *per participacionem*. Respecto a que la primera cosa creada es el ser actual, no significa que el ser actual sea el primer efecto de un principio superior, que él mismo no-es como afirma Plotino, sino que es el efecto primero del Acto puro de ser.

Estas reflexiones adquiere mayor claridad recurriendo a la idea de la "creación". En efecto; participación, causalidad y creación están íntimamente entrelazados, puesto que si el ente participa del *Esse* al ser causado por Dios, se debe a que el ser de los entes ha sido creado por Dios como fuente del ser (*fons essendi*). Crear significa dar el ser, es un don gratuito del *Esse*, y el ser resulta lo primero que Dios crea, es el primer y radical efecto del acto creador.

Aunque fueron los filósofos árabes los primeros en discernir, aunque de forma confusa, las implicaciones metafísicas de la creación, no obstante es indiscutible que es uno de los patrimonios más notables de la filosofía cristiana, pues la idea de la creación fue ignorada por la filosofía griega, con lo que el problema del origen radical del mundo fue extraño a sus especulaciones, lo que les impidió alcanzar el nivel de la causalidad metafísica eficiente, nivel que se distingue claramente de la causa motriz de Aristóteles. La causa motriz es una causa física que mueve a las cosas, pero no produce el ser. La causa eficiente es de cuño metafísico, y su efecto no es simplemente un movimiento, sino el ser mismo que el movimiento produce y alcanza al ente en sus entrañas mismas. La creación es el modelo de la causalidad eficiente, ya que produce todo el ser del efecto. También es correcto decir que en la relación de causalidad eficiente algo del *esse* de la causa se comunica a su efecto, lo que la convierte en una relación de carácter existencial. Hume tenía razón al negar las relaciones causales como deducibles de las esencias, como simples relaciones analíticas. Y es que jamás surgirá de una esencia una eficiencia causal. La relación causal se hace ininteligible en un mundo de esencias abstractas o posibles, en cambio es inteligible en un mundo en que ser es actuar, porque los entes mismos son actos.

Dios crea el ente mismo, la sustancia concreta, compuesta de esencia y *esse*, aunque el *esse* sea el primer efecto del acto creador y todos los otros lo presupongan y deriven de él. Dios crea al *esse* como acto, y la esencia como una potencia constituida y actualizada por el *esse*. La esencia resulta, entonces, creada por Dios, como sujeto portador del *esse*. Dios crea el *esse* y crea la esencia como aquello que lo recibe y aminora. Las esencias antes de ser creadas, como modos finitos de su participación en su ser, no tienen ningún status ontológico propio, no tienen un ser propio, un *esse essentiae* con el cual subsistirían como entes posibles como sostenía Wolff. Fuera del ente creado, sólo Dios es, es el *Ipsium esse subsistens*. Las esencias indican la manera que el ente participa del *Esse* increado, el modo finito que tiene de ejercer esta participación. Sin el *esse*, la más alta de las perfecciones formales no es nada. El acto de ser constituye la unidad de la cosa: la materia, la forma, la sustancia, los accidentes, las operaciones, todo participa directa o indirectamente de uno y el mismo acto de ser.

El acto de ser como temporalidad no es el incesante dispersarse ni el perpetuo descomponerse del ente, sino su progresivo acabamiento a través del devenir. Esta progresiva perfección no es consecuencia de una deficiente esencia, sino la de un ente que no logra ser todavía en plenitud su propia esencia. Al introducir este dinamismo en la metafísica, se supera el dinamismo de la forma aristotélica por el dinamismo del *esse*. Toda la panorámica filosófica de la realidad se vuelve distinta. En adelante los individuos gozarán de su ser propio, poseerán el ser en propiedad.

XVII.- EL "ESSE" Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA

La noción del *actus essendi* permite fundar adecuadamente la inmortalidad del alma humana. El alma es sustancia en virtud del *esse* que posee, y en tanto que sustancia el alma está compuesta de una esencia que es una forma espiritual y del acto de ser que la actualiza. El alma es forma del cuerpo y a la vez es sustancia, pero lo que hace de ella una sustancia es el *esse* que ejerce. Al perderse la noción del *esse* en el pensamiento moderno, se perdió también la concepción del alma como una sustancia constituida por una forma simple y su acto de ser.

A lo largo del pensamiento filosófico se han desarrollado toda una serie de interpretaciones sobre la realidad del alma considerada en sí misma y en relación con el cuerpo sensible. Platón influido por una concepción órfico-pitagórica considerará el cuerpo como una cárcel del alma. Con Aristóteles se rehabilita el orden sensible, que en Platón era una sombra del mundo de las Ideas, y el alma racional hace de forma del cuerpo y como toda forma es acto, el alma es el acto del cuerpo. Pero como la forma por sí misma no está fundada potencialmente en otro acto, no puede existir separada del cuerpo, lo que significa que la destrucción del cuerpo implica la destrucción del alma. La muerte del hombre determina la descomposición de ambos principios (el alma como forma y el cuerpo) con lo que en rigor, el alma individual no es inmortal. En todo caso, Aristóteles admitirá una especie de intelecto agente universal que abarca a todos los intelectos individuales, aunque es distinto y se da separado de ellos. Los averroístas acogidos a este enfoque aristotélico, sostendrán en parecidos términos, que el alma al ser forma de un cuerpo, no podía existir separada de éste, y considerarán, para intentar justificar la inmortalidad del alma como tal, que ésta es un entendimiento supremo o sustancia eterna, de la cual participan los entendimientos particulares para ejercer sus operaciones. La inmortalidad no es en este caso individual, sino que es colectiva, en cuanto el alma individual se funde en la unidad universal de la sustancia eterna.

Diversos pensadores cristianos tuvieron serios inconvenientes para ofrecer una concepción del hombre filosóficamente coherente con la fe. Así, los que conciben el alma como forma del cuerpo les será difícil explicar porqué el alma es también sustancia separada del cuerpo. Los que consideran el alma como sustancia completa en sí misma tendrán que aclarar como siendo sustancia puede desempeñar el papel de forma del cuerpo. Lo problemático es conciliar estas dos posturas con la unidad sustancial del ser humano tal como lo exige una recta antropología cristiana. Lo que sí es manifiesto, es que abordar esta problemática cuestión de una forma inadecuada, puede llevarnos a concepciones francamente irracionales, como la que ofrece Descartes, que con el intento de explicar la relación y comunicación del alma con el cuerpo, como dos sustancias independientes, alojara el alma humana nada menos que en la glándula pineal.

Es indudable que, al constituir el alma como una sustancia se le atribuye al alma una entidad propia, y afirmando que es forma del cuerpo le conferimos su índole de sustancia espiritual. En la filosofía del actus essendi la esencia del alma es una forma simple, espiritual e inmaterial, compuesta de esse, constituida y actualizada por este esse. Al ser simple, la forma no sufre descomposición y al igual que las sustancias materiales la forma hace que sea lo que ella es, y el esse constituye esa forma, haciendo que sea. El esse no hace que el alma sea alma, esto lo hace la forma, sino que hace del alma una sustancia al actualizar su forma; esta es su constitución ontológica. Con anterioridad comentábamos que en las sustancias materiales el esse competía a la esencia, es decir, al compuesto de materia y forma. En las sustancias espirituales (o intelectuales) como el caso de los ángeles o del alma humana, el esse compete sólo a la forma, ya que son sustancias desprovistas de materia. En las sustancias materiales el receptáculo del esse es la esencia, en las sustancias espirituales el sujeto del esse es la forma. El alma humana tiene como exclusiva un esse propio, lo que no ocurre con las otras formas sustanciales inscritas en la materia. Dado que el alma posee su propio acto de ser, en sí misma no depende del cuerpo para ser, sino que el alma le comunica al cuerpo al unirse con él su acto de ser. Esa unión es muy íntima, ya que están unidos por el ser y en el ser. El esse que recibe el cuerpo es el esse que pertenece al alma, por tanto, en el hombre no hay más que un sólo acto de ser que es común al cuerpo y al alma. Esta unidad sustancial se funda en el actus essendi que posee el alma y que hace de ella una sustancia. Si la sustancialidad del alma es el fundamento de la sustancialidad del hombre, esto acredita su inmortalidad, puesto que el esse concierne directamente a la forma como entidad subsistente. Si el alma no tuviera su propio acto de ser, no tendría ningún principio intrínseco de perpetuidad, y con la muerte se extinguiría al descomponerse el ente material, pero al estar dotada de su propio esse, la muerte no implica la desaparición de su forma. No puede haber un principio interno de corrupción en una sustancia como el alma, compuesta de una forma simple y de acto de ser.

En la antropología de corte platónico-agustiniano, el alma se une al cuerpo por el bien de este, pues el cuerpo =especialmente en los neoplatónicos, se considera como algo negativo. En la antropología del actus essendi es el alma la que por su propio bien se une al cuerpo, ya que desprovista del cuerpo resulta una sustancia incompleta. En todo caso puede decirse que el alma es una sustancia separable del cuerpo, en cuanto goza de personalidad propia, y es una sustancia completa desde el punto de vista existencial (de su esse), pero incompleta desde el punto de vista específico, ya que no puede ejercer las actividades propias de la especie humana, pues sin cuerpo le faltan los medios adecuados para ejercer con plenitud todos los propios actos del hombre. Existencialmente completa, específicamente incompleta, el alma está aguardando la resurrección final del cuerpo al que estuvo unida en su vida terrena. Unida a su cuerpo se asemeja más a Dios, porque eso corresponde mejor a su naturaleza. Inserta en el tiempo, el alma trasciende a éste por la simplicidad de su ser. El problema de Kierkegaard de cómo es que en el hombre la existencia se encuentra junto con la eternidad, está mal planteado, al confundir la existencia en el tiempo con la existencia como tal. Perdurar en el tiempo es, en efecto, existir, y la existencia temporal es para nosotros los seres finitos el modo más manifiesto de existencia. Pero el hombre no existe solamente en el tiempo, sino que lo trasciende en la medida en que, ya ahora, está en comunicación con su propia eternidad, y lo hace en cuanto sustancia espiritual, que como tal trasciende la materia y la mortalidad. Es natural, por ello, que el ser humano trate con las cosas eternas (la verdad, la bondad y la belleza objetivas). Se podría decir que el problema no es la eternidad, sino el tiempo, que es el que incesantemente interrumpe la eternidad del hombre. Cada uno de nosotros se encuentra ya en medio de la eternidad desde el primer instante de la vida, rodeados de seres no menos eternos. Y es que el ser humano no lucha angustiosamente en el tiempo (como pensaban Spinoza y Unamuno) para no perder la eternidad, ya que es eterno por derecho propio, pero tiene que devenir en el tiempo para "ser más" plenamente.

El alma espiritual condensa y subsume en sí las operaciones que la preceden, y ella es la única forma sustancial del hombre, en virtud de la cual el ser humano es hombre, animal, viviente, cuerpo, sustancia y ser. Un ente dotado de entendimiento y voluntad, distinguiéndose de los otros seres por su libertad, que le confiere el dominio de sus actos, siendo, por tanto, responsable de ellos. En tal sentido nada hay en el universo material superior al ser humano, un ser, cuya última raíz de su personalidad reside en el esse, en cuanto todas sus operaciones provienen de su alma la cual debe su existencia a su propio actus essendi, siendo un centro autónomo de actividad y la fuente de sus determinaciones.

Lluís Pifarré
Catedrático de Filosofía de I.E.S.
Doctor en Filosofía