



JOSÉ MARÍA
BARRIO
METAFÍSICA
PARA GENTE
CORRIENTE

*pensamiento
actual*

RIALP

JOSÉ MARÍA BARRIO MAESTRE

METAFÍSICA PARA GENTE CORRIENTE

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

© 2017 *by* JOSÉ MARÍA BARRIO MAESTRE
© 2017 *by* EDICIONES RIALP, S.A.,
Colombia, 63, 8.º A - 28016 Madrid
(www.rialp.com)

Realización ePub: produccioneditorial.com

ISBN: 978-84-321-4844-6

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ÍNDICE

PORTADA

PORTADA INTERIOR

CRÉDITOS

PRÓLOGO

Capítulo I. INTRODUCCIÓN: NATURALEZA DE LA METAFÍSICA

1. La Metafísica como Filosofía primera. Definición nominal y real de Metafísica
2. La Metafísica como sabiduría racional
3. Contemplación y conocimiento espontáneo

Capítulo II. LA NOCIÓN DE ENTE

1. Estructura partitiva de la noción de ente
2. Prioridad lógica y gnoseológica del ente
3. Indefinibilidad
4. Carácter analógico
5. Ser y existir
6. La distinción real entre esencia y acto de ser
7. «Letanía» del *actus essendi*

Capítulo III. METAFÍSICA, CIENCIA DE LOS PRINCIPIOS

1. Los primeros principios
2. Los axiomas metafísicos no son postulados
3. Prevalencia de la no-contradicción sobre la identidad
4. El conocimiento habitual de los principios
5. Los demás principios, derivados

Capítulo IV. ANALÍTICA ONTOLÓGICA

1. Los géneros supremos del ente real finito
2. Sustancia y accidente
3. Subsistencia y substratualidad
4. El alcance metafísico de la cogitativa
5. Las categorías accidentales
6. La peculiaridad metafísica de la relación
7. La relación trascendental

Capítulo V. ESTRUCTURA DE POTENCIA Y ACTO. ENTIDAD Y MODALIDADES

DEL CAMBIO

1. Definición aristotélica del cambio
2. Analogía de las nociones de acto y potencia
3. La composición hilemórfica
4. La constitutiva inestabilidad de lo finito

Capítulo VI. LA NOCIÓN METAFÍSICA DE NATURALEZA

1. Algunas nociones sinónimas a la de esencia
2. Naturaleza como esencia dinámica
3. La operación desarrolla el ser
4. La inflexión práctica del ser
5. La segunda naturaleza
6. Naturaleza y persona

Capítulo VII. SER Y OBRAR. LA CAUSALIDAD

1. Causa y principio
2. Un discernimiento complicado
3. Causa principal e instrumental
4. El principio de causalidad
5. Los tipos cardinales de la causalidad
6. Peculiaridad metafísica de la causa final
7. La causalidad libre
8. La causa eficiente
9. Los modos de la causa eficiente
10. Creación y creatividad

JOSÉ MARÍA BARRIO MAESTRE

PRÓLOGO

EL ASOMBRO (*THAUMAZEIN*) ante la riqueza de lo real, que dio lugar entre los griegos a esa forma peculiar de mirar con respeto que denominaban teoría (*theoría*), en Tomás de Aquino se torna «endiosamiento» (*enthousiasmós*) al descubrir en la intimidad de las cosas la huella del *digitus Dei*, del dedo creador de Dios. Al indagar en esa fibra neurálgica de la realidad, la Metafísica deja de ser la fría inspección de un objeto meramente escible para comenzar a ser *sapientia (sapida scientia)*, un saber pregnante capaz de irradiar una luz inédita antes.

El objetivo principal de estas páginas es un acercamiento al nervio del discurso metafísico de Tomás de Aquino, que no en vano ha recibido el apelativo de «Metafísica del ser». Tal como la entendía el santo Doctor, *philosophia* es un esbozo del saber plenario, un comenzar a caminar, un aprender a echar de menos que nos pone al reparo de esa otra forma de endiosamiento, mala, que consiste en la arrogancia, la autosuficiencia de la razón (*superbia*). Remontarse a la altura —profundidad, *altitudo*— del ser no significa adoptar ninguna pose. Tampoco es solo una cuestión de método de la razón, como lo veía Descartes, ni de hallar una clave para desentrañar misterios o un oculto saber de salvación, como proclamaron los gnósticos. Es cuestión de escuchar con atención, de escrutar el latido profundo de las cosas que pasa desapercibido a la mirada trivial, esquiva o rápida.

Que las cosas son, o que hay cosas, parece trivial *prima facie*. Pero si miramos con más detenimiento eso es lo más asombroso que ha ocurrido: el acceso al ser. Procuraré seguir el itinerario intelectual que llevó a Tomás de Aquino a este descubrimiento, y a la elaboración teórica que hace de él, pero sin perder de vista ese elemento pregnante y «entusiasmante».

Madrid, noviembre del 2016

Capítulo I.

INTRODUCCIÓN: NATURALEZA DE LA METAFÍSICA

1. La Metafísica como Filosofía primera. Definición nominal y real de Metafísica

Proté philosophia, «filosofía primera». Con esta expresión se refiere Aristóteles a un discurso, que desarrolla en catorce libros, sobre temas variados como la sustancia, la causa o Dios. No son lo primero que la inteligencia encuentra, ni presentan una faz inmediatamente aparente. De ahí que el adjetivo «primera», aplicado a una filosofía que discurre sobre realidades o índoles que no son, desde luego, ni inmediatas ni inmediatamente evidentes, pueda producir algún desconcierto. La naturaleza y alcance de estas nociones exige más bien tematizarlas después de pasar por otras, digamos, más sencillas y próximas a nuestra intuición del mundo. Según se va abriendo paso el discurso se percibe que el adjetivo no tiene un sentido cronológico sino más bien axiológico: es la importancia de los asuntos tratados la que justifica ese carácter primario.

A Andrónico de Rodas se atribuye la denominación «Metafísica», que tiene en su origen una acepción meramente «bibliotécnica», digámoslo así. Al ordenar temáticamente los escritos de Aristóteles —probablemente las notas tomadas por algunos de los seguidores de su enseñanza «peripatética»— que quedaron, tras la muerte del maestro, en el Liceo por él fundado en Atenas, Andrónico encontró, detrás de los ocho libros de la *Física*, otros catorce dedicados a temas algo más confusos y erráticos, y los clasificó como *ta metá ta Physiká bibla*, es decir, «los libros que vienen después de los de Física». *Metafísica* es, por tanto, el vocablo sincrético que resulta de la flexión nominal de ese complejo giro lingüístico.

Aparte de lo anecdótico, resulta que la denominación es pertinente atendiendo al carácter de los asuntos tratados ahí. En efecto, esos libros se ocupan de índoles inmateriales, de aspectos «trans-físicos» de la realidad física. Así se ha acuñado la peculiar acepción en que se usa la voz «metafísica», o «metafísico» cuando se la emplea como adjetivo, a saber, lo característico de las realidades inmateriales, o de algunas dimensiones inmateriales de la realidad material. Aunque la Metafísica habla de lo real en cuanto tal —tanto de realidades materiales como inmateriales— el objeto de su atención principal es justamente la índole inmaterial de algunas realidades, y los

aspectos más inteligibles e incorpóreos de las realidades materiales y corpóreas. Por ejemplo, su existencia, la índole de sustancia o accidente, el carácter de la causa, o el régimen de algunos principios que organizan el ser y el comportamiento de lo real. En efecto, la existencia de algo material no es, ella misma, material, así como el ser-cuerpo de un cuerpo no es, a su vez, un cuerpo.

Si pasamos del significado del nombre al de la cosa (*res*) designada con ese nombre, encuentro una definición *real* de Metafísica que, entre todas las que conozco, me parece la más acertada: ciencia del ente en cuanto ente, de sus principios y sus causas. Tal es la fórmula más comprensiva y completa de la pretensión del discurso metafísico. Si se toma no en su acepción adjetiva —cuyo sentido es el que se acaba de señalar— sino sustantiva, la palabra «Metafísica» se refiere a un cuerpo de doctrinas o a una reflexión sistemática acerca de la entidad del ente.

Esta expresión —la *entidad del ente*— se refiere, en primer término, no a otras características añadidas a las cosas, sino a su mismo ser. ¿Qué objeto tiene que exista una disciplina intelectual ocupada en aclarar lo que a simple vista ni necesita más claridad ni puede ser más claro, a saber, que «hay cosas»? ¿A qué obedece la preocupación por esclarecer la «entidad del ente»? La fórmula reduplicativa «el ente en cuanto ente» (*ens qua ens*), como expresiva del objeto de la Metafísica, se refiere al ser de las cosas. En concreto, el objeto material de la Metafísica es el ente, todo ente: todo lo que es cae bajo su interés. Mas no a cualquier título, sino precisamente a título de que es ente. El aspecto o faz que interesa esclarecer aquí es justamente la entidad del ente, la realidad de lo real. *Ens qua ens, sub specie entis* son expresiones, por tanto, del objeto formal *quod* (terminativo) de la Metafísica. Lo que a este discurso atañe es la aclaración más cabal posible de esta cuestión: ¿En qué consiste, para el ente, ser? Y, esencialmente ligadas a esa, otras dos: ¿Qué modos hay de *lo ente*? Y ¿por qué hay ente? De estas dos últimas cuestiones, la primera es el problema de la analítica ontológica (la Ontología general), y la segunda el de la Teología filosófica.

Martin Heidegger entendía que todas estas cuestiones están esencialmente vinculadas entre sí. De ahí que dijera que la Metafísica es «onto-teo-logía», a saber, un discurso (*logos*) que versa, de manera indisociable, sobre la entidad del ente (*òn, òntos*, en griego) y sobre la causa de su entidad (Dios; en griego, *Theós, -ou*). El erotema o inquietud fundamental de la búsqueda metafísica podría formularse —así lo pretende Heidegger— con esta pregunta: ¿Por qué el ser, y no más bien la nada?

En efecto, por un lado, a toda ciencia compete preguntarse por su objeto y también por la causa de su objeto —digamos, el qué y el porqué—, pues la ciencia es un modo de conocimiento causal, explicativo; busca obtener certezas fundamentales acerca de su objeto y del fundamento o causa de él. Por otro lado, la cuestión de que «hay cosas», aunque pueda parecer una constatación elemental, dista de ser obvia, o simple, si se la considera bajo la lente filosófica. Dicha lente, por ser más precisa que la mirada a simple vista, pone de manifiesto que en el estrato más profundo de la realidad late un elemento misterioso, paradójico. Y tal paradoja puede advertirse al comprobar que todas las realidades de las que tenemos experiencia —incluidos nosotros mismos en esa

experiencia— tienen la característica de que acontecen, *i.e.* son «contingentes», no necesarias. Mientras que lo necesario es lo que es y no puede no ser, lo contingente es pero puede no ser[1]. (A lo que alguna vez no fue le compete la contingencia, y le compete eso de forma necesaria). En otros términos, toda la realidad que se presenta en el horizonte de nuestra experiencia es algo a lo que le ha acontecido ser, o bien, su ser es «emergencia»; luego ha llegado a ser, comenzó a existir. Ahora bien, si todo ha comenzado a ser, eso significa que hubo un momento en que no había nada, pues «comenzar a ser» no se entiende sin antes no haber sido. De esta forma se pone de relieve el carácter esencialmente problemático de la constatación: «Hay cosas», y la pertinencia de la fórmula de Heidegger como expresión de la pregunta metafísica fundamental, a saber, «¿Por qué el ser, y no más bien la nada?», que parecería más lógico, dado que si todo ser es contingente, lo menos improbable es que nada hubiera llegado a ser, pues la nada «no da de sí» nada. (Este filósofo alemán lo expresa de un modo bastante original: «La nada nadea», *das Nichts nichtet*).

En definitiva, la Metafísica articula su discurso en torno a la cuestión ontológica y a la cuestión teológica, sin poder separar ambas, toda vez que es propio de la sabiduría metafísica remontarse al nivel de las ultimidades, de los fundamentos más radicales a los que hay que apuntar para dar cuenta, lo más cabal posible, de la entidad del ente. Y, a su vez, la causa última de que haya entes que han comenzado a ser tiene que residir en un ente que no ha comenzado. Los entes que han recibido el ser, en último término no pueden deberse más que a un Ser absoluto, *i.e.* que pone en el ser a los otros sin haber sido puesto o deberse a ningún otro. Tal es la noción filosófica de Dios. En griego, la palabra *Theós*, *-ou* (*Deus*, en latín) procede del verbo *títhemi*, que significa poner. El Ser absoluto es el que «pone» en el ser sin ser puesto por ningún otro, es decir, aquel del que dependen todos, sin depender él de ninguno, o bien, el ser que está ab-suelto, des-ligado, de toda relación de dependencia.

Eso es lo que significa, filosóficamente, la palabra «Dios»: Ser absoluto. Junto con la elucidación de en qué consiste ser, y qué tipos más genéricos hay de ser, compete a la Metafísica la cuestión de si a la noción de Ser absoluto corresponde efectivamente algún correlato extramental —es decir, si lo hay in *rerum natura* (*an sit*)— y, caso de que exista, en qué consiste (*quid sit*), al menos, qué puede llegar a conocer la razón filosófica sobre su esencia. En estas páginas me ocuparé tan solo de la cuestión ontológica, siguiendo la línea del discurso aristotélico-tomista. Pero cumple aquí puntualizar que tal cuestión resulta esencialmente inseparable de la otra[2].

2. La Metafísica como sabiduría racional

«Todo hombre, por naturaleza, desea saber»[3]. Cuando eso lo dice un griego del período clásico es consciente de que expresa un proyecto sumamente ambicioso, literalmente inalcanzable: saberlo todo de todo, intensiva y extensivamente. Aspiramos a ser sabios, dirá Platón, pero nos quedamos en filósofos, como quien dice, en aspirantes. «Filosofía» consiste en aprender a echar de menos, en aprender a desear[4]. Platón dice que la Filosofía es una de las formas del deseo (*eros*), el amor al saber (*sophía*). En la

mitología griega, el dios *Eros* aparece como hijo de dos divinidades: *Poros*, que representa la abundancia, y *Penía*, que evoca la escasez. Como hijo de ambos, está como a medio camino, entre la plenitud del saber, que nunca se alcanza, y la absoluta ignorancia, el lamentable estado de quien piensa que ya lo sabe todo, o que ya tiene bastante con lo que sabe. El que esto piensa es el más ignorante, pues ignora que ignora; por el contrario, el filósofo ya ha dado un paso más allá de la ignorancia absoluta, pues al menos sabe que no sabe.

Es interesante esto, pues ningún logro cognoscitivo humano es completo, o, dicho a la inversa, todo logro es auténticamente humano en la medida en que abre la expectativa de logros ulteriores. Los caminos de la Filosofía son «aporéticos», *i.e.* vías por las que, por mucho que se avance, nunca se alcanza la meta definitiva. Las discusiones de Sócrates con sus amigos —de las cuales su discípulo Platón hace la crónica en los *Diálogos*— abren, en efecto, una conversación que continúa hasta nuestros días, y por cierto sin perspectiva de que llegue nunca a zanjarse.

Ahora bien, pese a que el hombre sabe que esa tendencia natural suya a saberlo todo de todo nunca alcanzará su meta, a eso precisamente aspira; no nos conformamos con lo que ya sabemos. La fórmula que emplea Tomás de Aquino para definir la Filosofía expresa bien el alcance y la ambición de ese proyecto: ciencia de todas las cosas por sus últimas causas, adquirida mediante la luz de la razón natural.

A la Metafísica se le puede llamar Filosofía Primera también por esta razón, a saber, porque es la que mejor cumple —sin darle, empero, cumplimiento cabal— la ambición sapiencial en la que la Filosofía misma consiste. En efecto, la óptica que adopta la Metafísica —el aspecto o faz que busca elucidar de aquello que estudia— es, como ya hemos visto, la entidad del ente (*ens qua ens*). No hay un ángulo desde el que pueda enfocarse la realidad con un espectro más amplio —todo es— y, al mismo tiempo, con una lente de más aumentos. Por su lado, lo más decisivo que le ha ocurrido a cualquier cosa es ser, haber accedido a la existencia. Así, la Metafísica cumple, dentro de las limitaciones humanas, el proyecto sapiencial de la Filosofía de manera prototípica. Es Filosofía por antonomasia (*kath' exojén*), pues no cabe abarcar más, intelectualmente, que lo que abraza el objeto material de la Metafísica, ni tampoco cabe enfocarlo desde una óptica más radical —que vaya más a la raíz o fundamento último de las cosas— que la que adopta la Metafísica (el *ens qua ens*). La Metafísica, en fin, se ocupa de «todo» lo real (objeto material) precisamente en tanto que real, en tanto que ente (objeto formal *quod*).

Al remontarse hasta la fibra más íntima de la realidad —la entidad del ente—, la Metafísica está en condiciones de dar cumplimiento —nuevamente, sin lograrlo del todo— a otra de las características de la sabiduría, que en cierto modo se deriva de lo que se acaba de mencionar. *Sapientia*, decían los latinos, es *sapida scientia*, un conocimiento gustoso, «sabroso». Saber de algo no se limita sin más a conocerlo; es saborearlo, contemplarlo. La palabra «contemplación» —en latín, *contemplatio*— a su vez viene a traducir la voz griega *theoría*, que significa mirar despacio, calibrando los detalles,

detenidamente. «Teoría» es mirar la realidad de forma «estudiosa», esmerada; mantener el «oído atento al ser de las cosas», en expresión de Heráclito.

La gran herencia que Europa recibió de la Grecia clásica es la actitud teórica de «dejar ser» a la realidad, de reconocerla como en verdad es, de tratarla «con contemplaciones», con respeto: mirarla y admirarla, en definitiva, porque se lo merece. De esa mirada atenta y despaciosa, el hombre siempre sale ganando. El ser racional se acrece y enriquece con la riqueza de lo real, pues la realidad tiene mucho que enseñarnos si la dejamos ser. Esa *docilitas* —disposición a aprender— cataliza una relación respetuosa con las cosas y las personas que constituye lo más valioso de la cultura europea, lo más granado que el Viejo Continente ha podido aportar a la civilización humana: un estilo de vida «sabio» que fertiliza las grandes creaciones culturales. Es la «finura de espíritu» (*esprit de finesse*) de la que hablaba B. Pascal, comparándola con el «espíritu geométrico» (*esprit de géometrie*), también característico de Europa: saber y poder, de acuerdo con la dualidad que estableció G. Leibniz (*regnum sapientiae* y *regnum potentiae*). Europa ha logrado una forma equilibrada —con un equilibrio inestable, siempre amenazado por los extremos— de gobernar la naturaleza, aprovechando sus recursos, pero al mismo tiempo respetando y reconociendo sus leyes. El propio hombre, que forma parte de la naturaleza, está llamado a ocupar el centro, a tratar las cosas y las personas haciéndose cargo de ellas en la doble forma de gobernarlas y de reconocerlas.

Esa forma de trato respetuoso, sabio, con una realidad a la que, ante todo, procuramos rendirle el homenaje de reconocerla como es, nos ayuda a superar la «ley del más fuerte». A la inversa, casi todas las manifestaciones de violencia lo son de irracionalidad, de imposición arrogante de una voluntad ciega sobre la verdad de las cosas, a cuyo régimen solo se somete la razón atenta, contemplativa.

A su vez, la voz «contemplación» procede del sustantivo latino *templum*, el espacio donde el hombre puede, de forma privilegiada, encontrarse con Dios. La actitud contemplativa facilita descubrir el pulso o impulso divino que alienta las cosas y las personas, y verlas como criaturas, pensadas y queridas por Dios. Los cristianos creen que en último término esa forma de percibir la realidad, digamos, desde el «ángulo» de Dios, es un don del Espíritu Santo, el *don de sabiduría*, y trasciende toda perspectiva humana. Merced a esa habilitación sobrenatural —enteramente por encima de nuestra capacidad— el hombre puede llegar a tener «visión sobrenatural». Es una óptica prestada, una lente de tal capacidad de aumento que a través de ella se hace visible lo más latente y profundo, el «latido» íntimo de la realidad, se ven las cosas y las personas como las ve Dios. La «sabiduría» metafísica no llega a tanto, evidentemente, pero es una buena preparación para esta otra.

La Metafísica es ciencia humana, por tanto limitada y falible, a menudo necesitada de rectificación, de correcciones. Pero dentro de la limitación de la capacidad humana de ver, es la mirada que apunta más arriba y más al fondo.

3. Contemplación y conocimiento espontáneo

Una última aclaración acerca de la mirada metafísica ha de referirse, ahora, no tanto a lo iluminado —el objeto *quod*, a saber, la entidad del ente— como a la luz de la que se sirve la Metafísica para iluminar, esto es, el objeto *quo* o medio «a través del cual» se hace visible la entidad del ente, la índole de «real» que la realidad posee. Esta no se percibe «a simple vista», o, dicho de otra manera, en sentido propio no es visible sino inteligible. Hace falta «leer dentro» (*intus legere*) para captar el ser de las cosas. Y para eso hace falta, a su vez, «cerrar los ojos», después de haberlos tenido bien abiertos. Esta secuencia se corresponde con el itinerario que históricamente ha seguido el discurso filosófico en su génesis entre los griegos. En efecto, los primeros que abrieron la discusión fueron los «físicos» jónicos (Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes) que, ya en el siglo VI a. C. fijaron su atención teórica en el mundo natural. La variedad y variación de los cuerpos naturales suscitó su curiosidad, y bastante antes de Sócrates, el incipiente gremio filosófico echó a andar con una cuestión que es más bien física, y que podría formularse más o menos así: Donde hay tanta diversidad y mutabilidad, el desorden (*khaos*) es menos improbable que el orden (*kósmos*). Ahora bien, por otro lado, si uno se detiene a pensar sobre lo que con los ojos observa, da la impresión de que el mundo natural es ordenado: hay ciclos biológicos, ritmos meteorológicos y leyes matemáticas que rigen el movimiento de los astros. Luego tiene que haber un principio (*arkhé*) común que confiera unidad y orden —armonía— a tanta variación y variedad. El discurso propiamente metafísico arranca de ahí —tiene que haber algo que no se ve que dé razón de lo que se ve— y se consolida poco después con la discusión entre Parménides y Heráclito: las cosas, ¿son realmente lo que parecen, o, por el contrario, las apariencias engañan? Aquí toma cuerpo una de las fibras de la conversación filosófica, que luego Sócrates y Platón formularán en toda su gravedad y alcance, y que ha suscitado lo más neurálgico de la filosofía occidental; una conversación que llega hasta nosotros.

Esta constatación histórica —la secuencia Física filosófica-Metafísica— converge con la consideración que hice antes a propósito de la definición nominal, acerca del origen bibliotécnico de la voz «meta-física», la cual, sin duda, no pasa de ser una mera anécdota; esto otro, en cambio, no es tan anecdótico.

La Metafísica como ciencia, como propósito sistemático de lograr un saber acerca de la entidad del ente, necesita efectivamente un examen más atento que la ojeada superficial. Pero lo que con esa luz enfoca es, antes, captado por la mirada ingenua. A primera vista, parece una trivialidad que «hay cosas», pero tras una penetración más aguda esto se torna mucho menos trivial. En expresión de Antonio Millán-Puelles, Filosofía es «elevar a sabido lo consabido». Robert Spaemann dice lo mismo de otra forma: «La tarea de la Filosofía es defender lo que la verdulera ya sabía desde siempre contra las asechanzas de una gigantesca sofística»[5]. Con su proverbial ironía, Hans Blumenberg incide en la misma idea: «Las ciencias pueden permitirse dar a conocer de vez en cuando cosas sorprendentes. Incluso no deben evitar presentarse de esta manera, en aras de su credibilidad y su pretensión de apoyo. En cambio, la filosofía no tiene esa prerrogativa, o bien esa carga. Por el contrario, nadie puede sorprenderse al escuchar lo

que la filosofía tiene que decir. Su “impacto” ha de ser la suave indulgencia con quien está diciendo lo que cada uno podría haber dicho, incluso la indulgencia con uno mismo por no haber reparado en aquello que con una mirada más atenta podríamos haber visto»[6].

Es una idea recurrente que queda bien reflejada en el adagio latino: *primum vivere deinde philosophari*, primero vivir, y después filosofar. La Filosofía, en su más genuino linaje socrático, consiste en convertir en reflexión sistemática lo que intuimos en nuestro trato precientífico, espontáneo, con la realidad, por la experiencia de vivir en ella y con ella. El «acceso al ser» no consiste en arribar a una tierra extranjera, y menos aún reclama adoptar una postura extravagante. Para hablar del ser y de la realidad no hace ninguna falta asumir ademanes forzados, y mucho menos emplear jergas. En la mejor tradición socrática, con alguna excepción, el lenguaje ordinario es el mejor vehículo expresivo para la Filosofía; quizá habrá que agregarle algún tecnicismo, pero pocas veces.

Para comprender el discurso metafísico que se ha elaborado en la tradición aristotélico-tomista es decisivo señalar el papel que en ella tiene el sentido común, digamos, la percepción primaria de la realidad tal como se nos presenta en la vivencia, en el trato precientífico con ella, si bien ese trato ha de ser inteligente, ilustrado. Algunos filósofos han hablado de una «metafísica espontánea» para referirse a ese testimonio inmediato de la vivencia inteligente de lo real como criterio fundamental —no único— para someter a prueba una teoría metafísica. Ciertamente entre otros, pero un test decisivo para ponderar su valor es el contraste con la intuición simple. Dicho de otro modo, solo con el sentido común no se puede, desde luego, elaborar la ciencia metafísica; pero tampoco se puede desarrollar sin él, y menos aún en su contra.

El foco bajo el cual se perfila la entidad del ente —*i.e.* lo que los lógicos medievales llaman objeto formal *quo* de la ciencia metafísica— podría designarse con el giro «tercer grado de abstracción» (así lo hacen algunos filósofos aristotélicos). La abstracción de primer grado o nivel sería la que es necesaria para formar los conceptos más cercanos a las imágenes, es decir, los referidos a realidades materiales singulares (es la denominada «abstracción física»). Un segundo nivel de penetración, que exige una distancia aún mayor respecto de las imágenes sensibles, es el necesario para elaborar los conceptos matemáticos (la «abstracción formal»). Y por fin, para arribar a los conceptos supuestamente más abstractos, que serían los empleados en Metafísica, haría falta una abstracción de máximo nivel, una lupa de más aumentos aún que la que se precisa para el discurso matemático. (Personalmente tengo dudas sobre si los conceptos metafísicos son más abstractos que los matemáticos). Algunos autores hablan aquí de «abstracción precisiva» para referirse a la que hace falta en Metafísica: prescindir por completo de las imágenes. Otros, siguiendo a Tomás de Aquino, hablan de *separatio*[7].

Todo esto puede decirse hasta cierto punto, pero hay que evitar el riesgo de caer en el extremo de pensar que para hacer Metafísica hay que «subirse a las nubes», digamos, levitar por encima del mundanal ruido y dejar de «tomar tierra», como si para hablar de la entidad de lo real hubiese que abandonar el «realismo». La realidad de la que habla la

Metafísica es, valga decirlo así, la realidad «más real»; en ningún caso habla de «abstracciones». Emplea conceptos abstractos —como hace, por cierto, cualquier discurso racional—, y desde luego no se confunde con el discurso trivial. Como en general pretende la Filosofía, la Filosofía Primera se remonta al máximo nivel de radicalidad, de profundidad (*altitudo*). Pero esas «alturas» no hacen que la Metafísica —hablo, insisto, de la «Metafísica del ser» elaborada en la tradición aristotélico-tomista— pierda pie en la realidad más concreta y «real». Emplea conceptos abstractos, sí, pero no para hablar de abstracciones, sino para ver en la mayor profundidad posible el ser más real y concreto. El estilo de la Metafísica aristotélica nada tiene que ver, por tanto, con poses impostadas ni ademanes de oráculo, por mucho que se atribuyan tópicamente al gremio filosófico, ya desde el famoso episodio —que narra Platón en el *Teetetos* (174 a) — de la criada tracia que se burlaba de Tales, el cual, mientras observaba los astros, se cayó a un pozo: deseando vivamente conocer las cosas del cielo no advertía lo que estaba ante sus pies.

- [1] Vid. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 86, a. 3.
- [2] De la cuestión filosófica de Dios me he ocupado, en sus rasgos generales, y siguiendo igualmente el hilo del discurso aristotélico-tomista, en otro trabajo titulado *El Dios de los filósofos*, Rialp, Madrid, 2013.
- [3] Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980 a 1.
- [4] *Banquete*, 201 d, ss.
- [5] R. Spaemann, «Philosophie als institutionalisierte Naivität», *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 81, 1974, p. 142.
- [6] H. Blumenberg, *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Reclam, Stuttgart, 1981, p. 17.
- [7] Cfr. el comentario de Sto. Tomás al *De Trinitate* de Boecio (q. 3, a. 5). Esta idea evoca reminiscencias platónicas, toda vez que, para Platón, la dialéctica es el arte de, digámoslo así, ir cerrando progresivamente los ojos —distanciándose del mundo de las imágenes sensibles, del *kósmos aisthetós*— para estar en condiciones de encaramarse hasta la idea de Belleza-Bien, o de Justicia, que ocupa la cumbre piramidal del mundo de las ideas, *kósmos noetós*.

Capítulo II. LA NOCIÓN DE ENTE

EN RELACIÓN AL CONCEPTO de ente, elaborado en una perspectiva ya propiamente metafísica —*ens que ens*—, podemos considerar cuatro aspectos: su estructura participial (la palabra «ente» es un participio), su prioridad lógica y gnoseológica, su indefinibilidad y su carácter analógico. Vayamos por partes.

1. Estructura partitiva de la noción de ente

A través del uso lingüístico que hacemos de la noción de ente podemos indagar algo de su semántica. Afirma Tomás de Aquino que algo se dice que es principalmente de dos maneras: o bien porque tiene realidad fuera de nuestra mente, o bien porque a esa realidad se ajustan nuestros juicios verdaderos[1]. «Ser» puede significar, por tanto, la existencia de algo o el ser-verdad de lo que afirmamos o negamos de él: ser existencial o ser veritativo. Fijémonos en la segunda acepción.

Este segundo modo de emplear el verbo ser, distinto del que declara que algo es (o existe), expresa la composición o división de conceptos que hace la mente en el juicio predicativo. En efecto, un enunciado une, si es afirmativo, los conceptos que lo integran —a saber, el concepto que hace de sujeto y el que le hace de predicado—, o bien los separa si se trata de una negación. Los juicios predicativos son aquellos en los que un concepto se atribuye o predica de otro. Al juzgar así, la mente emplea la noción de ser como nexo entre sujeto y predicado: nexo conjuntivo si el juicio los une o conecta al afirmar uno del otro —por ejemplo, cuando decimos que «Sócrates es filósofo»—, o disyuntivo si los separa o desconecta, negando que uno sea el otro, por ejemplo, al decir que «Sócrates no es futbolista». Los lógicos medievales denominaban este tipo de juicios «de tercero adyacente» (*tertio adiecto*), pues constan de tres elementos: sujeto, predicado y cópula o nexo. Por su parte, los juicios existenciales (de segundo adyacente) son aquellos en los que el verbo ser no se emplea como cópula predicativa sino que designa la existencia precisamente como aquello que se predica del sujeto, como cuando decimos que «Sócrates es (o existe)». También estos juicios existenciales pueden ser afirmativos o negativos, según que la existencia se atribuya o sustraiga al sujeto. Así como en los juicios predicativos el ser, la existencia, tan solo comparece de manera implícita —no

cabe, en efecto, que Sócrates sea filósofo sin que Sócrates exista—, en los juicios existenciales la mente se pronuncia de forma explícita sobre la existencia extramental del sujeto en cuestión, afirmándosela o negándosela.

El verbo *ser* puede, por tanto, emplearse de estas dos formas: bien como nexo predicativo, o bien como expresivo de una acción, la de existir. Fijémonos ahora en este segundo aspecto.

La consideración pragmática, sobre el uso de la voz «ente», nos da una indicación precisa acerca de la semántica, del significado del término. *Ente* significa aquello que es, en latín, *id quod est*. Se trata del participio de presente del verbo «ser», cuya enunciación latina es: *sum, es, esse, fui*. La forma del participio de presente —*ens, entis*— traduce la correspondiente voz griega: *ón, ontos*, participio del verbo *einai*. —¿Qué significa un participio de presente? —Puede significar dos cosas: o bien el sujeto que ejerce la acción expresada en la forma del infinitivo activo de ese verbo (aquí, el sujeto que ejerce el acto de ser), o bien el ser ejercido por ese sujeto. Como cualquier participio de presente, el término *ens* puede usarse como nombre (*ens ut nomen*), o como forma verbal partitiva (*ens ut participium*). Tomado como sustantivo (*nominaliter sumptum*), se refiere al sujeto que ejerce una acción, mientras que tomado como forma verbal (*verbaliter sumptum*) se refiere a la misma acción ejercida. En sentido estricto, el participio de presente es una forma verbal sustantivada, hipostasiada: en este caso, el ser, pero que no puede ser-sido más que por un sujeto distinto, que no lo es sino que lo ejerce, del mismo modo que el amar no puede existir más que como ejercido por un sujeto que no consiste en eso, o el estudiar es real en el estudiante, pero no consiste en él (el estudiante a veces también descansa de estudiar). Dicho de otro modo, participio de presente activo es la forma verbal que expresa un sujeto que «participa», *i.e.* que toma parte (*partem capere*) en la acción, teniéndola sin serla.

Cabe hacer un énfasis diferenciado en el aspecto nominal o en el aspecto verbal. Podemos fijarnos más en el sujeto, o bien en la acción ejercida por el sujeto. Pero en ningún caso podemos separar ambos elementos, pues no se puede entender uno sin el otro: así como no puede haber un estudiar real que no sea realmente ejercido por alguien, tampoco puede haber ser sin entes que lo ejerzan. En ningún caso la acción se identifica con el sujeto que la realiza. El estudiar no es el estudiante. Estudiar no podría darse sino como ejercido por alguien que no consiste en ese ejercicio. Un estudiante algunas veces estudia y otras veces duerme. (De lo contrario, no podría estudiar cuando le toca hacerlo).

Asimismo, la palabra «ente» no se refiere solo al sujeto que está ejerciendo activamente la acción de ser; igualmente se emplea en Metafísica para referirse a quien puede ejercerla. También «ente» se aplica a los seres posibles. El filósofo árabe Avicena, siguiendo a Aristóteles, afirma que ente es lo que es o puede ser, entendiendo que ambas índoles no son excluyentes. No son lo mismo, pero no se repugnan. Estar ejerciendo el ser implica poder ejercerlo. Ningún ente real deja de ser posible. Lo que sí deja de ser — y necesariamente ha de dejar de serlo— es un *mero* posible. El ejercicio efectivo del ser es algo más que la nuda posibilidad. Mas lo primero que hace falta para ser es poder ser.

Por tanto, la posibilidad no se contrapone a la efectividad —más bien está incluida en esta—, sino a la imposibilidad. Lo imposible es lo que de ninguna manera puede ser. De ahí que el concepto de ente, en el uso que de él hacen Aristóteles y Tomás de Aquino, se refiera también a lo que puede ser. Ciertamente que ser es el ejercicio activo de algo que está en acto —de lo contrario, no sería ser real—, pero en la realidad de cada cosa se incluye tanto lo que es en acto como lo que es en potencia. El poder ser de cada ente es tan real en él como lo que ya es.

Es importante comprender que estas dos dimensiones que se descubren en el análisis de la noción partitiva (*ut participium*) son sin-categoremáticas, índoles o categorías que se exigen mutuamente, no pueden darse más que juntas, com-puestas. Max Müller dice que la estructura partitiva del ente es bipolar (*eine zweipolige Struktur*). La composición no es entre dos cosas, sino entre dos principios intrínsecos de la cosa, *i.e.* que dan lugar al ente —lo «principian»— desde dentro de él, uno en la forma del acto y otro en la de la potencia. No pueden, por tanto, separarse, pues son aspectos distintos de lo mismo. En efecto, no cabe una acción que no sea ejercida por un sujeto.

Aristóteles dice que la acción es accidente; también la pasión lo es. Un predicamento accidental es un modo de ser que necesita de un sujeto distinto en el que ser; no es en sí sino en otro, y por tanto su ser es inherir en un sujeto distinto. La acción, así como la pasión, necesitan de un sujeto que respectivamente la ejerza o padezca, un sujeto activo o pasivo. Por ejemplo, amar no se da sino en un sujeto que lo ejerce y otro que lo padece o recibe (amante y amado), o comer solo es real en el sujeto que come, de la misma manera que el ser-comido es real en el alimento que lo está siendo.

En la propia forma gramatical con la que expresamos su noción encontramos ya un rastro de la estructura ontológica fundamental del ente, a saber, la composición entre modo de ser (*modus essendi*) y acto de ser (*actus essendi*). El ser necesita darse según un modo de ser, necesita modularse. Mas ningún *modus* es el ser según ese *modus*. El ente es un sujeto que ejerce el acto de ser de un modo. Pero lo que ejerce efectivamente es un *actus*. Es imposible existir sin existir de ningún modo, y no hay ningún modo real que no lo sea de algo que existe. Todo lo que es consiste en algo —la esencia es el algo en lo que el ente consiste—, pero la consistencia de algo no es lo mismo que su ser. Ser-mesa no es lo mismo que ser. Para esta mesa su ser tiene una consistencia concreta que es su ser-mesa (*modus essendi*). La esencia es, según Tomás de Aquino, potencial respecto del acto de ser: lo determina o restringe a ser de un modo, mientras que el acto ejercido según ese *modus* es el ser. Mas ningún ser es aquello en lo que consiste. Lo tiene, pero no lo es. Ser-mesa implica consistir en algo, pero si ser es lo mismo que consistir en algo, sería lo mismo ser que ser-mesa. En ese caso el ser sería único. Es lo que piensa Parménides, o Platón: todo lo que no es la idea de belleza-bien —o uno, én, en la que se resuelven o recapitulan todas las demás— consiste en algún aspecto o sombra de ella. Y las sombras se parecen a la realidad, la imitan, pero no la son. La única posibilidad de que el ser de algo consista en su modo de ser es que ese algo sea único, que no haya otro algo.

Ha de ser posible que el sujeto que ejerce el *actus essendi* lo tenga o participe sin *sensu stricto* serlo. Los entes ejercen el ser sin serlo. «Participan» de él, toman parte (*partem capiunt*) en el ser; sin agotarlo, digamos, lo acotan.

La configuración partitiva del término *ens, entis* es indicio de que hay en las cosas una estructura no solo nocional sino real, *i.e.* que en ellas se da la composición entre el ser que ejercen y el modo en que lo ejercen. Mas el hecho de que haya un *modus* que sea distinto del ser ejercido según ese modo, implica que el ser es tenido, digamos, sin ser «sido» por los entes. El ente es aquello que tiene ser —*id quod habet esse*— sin serlo propiamente. Es «de alguna manera» (*relative tantum*), según un *modus* que restringe y concreta el *actus*, o, mejor dicho, al tiempo que el *modus* restringe al *actus*, le suministra una concreción real. En efecto, todo lo que se recibe se recibe según el modo del recipiente (*quicquid recipitur ad modum recipientis recipitur*)[2]. Así como un fluido adquiere la forma del recipiente que lo contiene, el acto de ser se concreta y perfila según un modo de ser que es distinto de él, aunque inseparable. El acto no puede ser limitado por sí mismo sino que ha de serlo por la potencia en la que es recibido. Al ser tenido y no «sido» por el ente, el ser queda como constreñido, limitado.

Tomás de Aquino no comparte con Parménides ni Platón la idea de que el ser sea único, o que la variedad y variación en el mundo sean meramente aparentes. Además de Dios hay otros seres, y son realmente. Pero Tomás está convencido de que hay una diferencia decisiva entre el ser de Dios y el de los demás entes. El de Dios no es tenido o ejercido, sino «sido» (*Deus est suum esse*), mientras que el ser de los demás entes es tenido por algo distinto (*in creatura differt realiter essentia rei et esse eius*)[3].

Aunque en un sentido diverso al de Tomás de Aquino, Heidegger propuso una distinción análoga, entre ser-así (*So-sein*) y ser-ahí (*Da-sein*). Ser-así es la consistencia de un ente, y ser-ahí es la existencia de uno particular que es capaz de decodificar y asignar a los demás su consistencia y sentido. Este ser-ahí —o el ahí del ser, como también lo designa el filósofo alemán— es precisamente el hombre, capaz de desvelar el ser de los demás entes, llamarles a un sentido. La operación consistente en dar sentido (*Sinngebung*) a los entes es la vocación «ontológica» del *Dasein*. Por eso el ser-así de cada cosa es lo que es para el hombre, su situación en relación a él. Obviamente es esto distinto de lo que propone Tomás, pero Heidegger habla de una «diferencia ontológica» entre la forma de ser del sujeto y el ser ejercido de acuerdo con esa forma, el *sein*. Esto hace posible distinguir a su vez lo óntico (propio de entes que se limitan a ser) de lo ontológico (propio del único ser que no se limita a ser, sino que «existe», y que consiste en hacerse cargo de lo que las cosas son, des-velarlas). Mientras que los entes se limitan a ser, digamos, de manera imbecil, sin darse cuenta, el hombre, en cambio, se hace cargo de la realidad, ejerce el cuidado (*Sorge*) sobre ella, la «pastorea». (En una de sus más famosas ocurrencias, Heidegger dirá que el hombre es el «pastor del ser»).

Pese a su parentesco, la diferencia heideggeriana es otra cosa que la *distinctio realis* tomista entre la *essentia rei* y el *actus essendi*. La primera es la que se da entre el ente y el ser-ahí capaz de desvelar el ente y hacerse cargo de él, mientras que la segunda no es entre dos entes distintos, entre una *res* y otra (*res distinctae*), sino entre constitutivos

distintos del mismo ente. Ambos constituyen al ente desde dentro como principios suyos, o bien como co-principios, pues dan lugar al ente en la medida en que cooperan entre sí, uno como acto y otro como potencia.

En consecuencia, no cabe que el de «esencia» y el de «ser», aisladamente tomados, sean conceptos anteriores al de «ente», aunque el ente real —no el respectivo concepto— sea un compuesto real de ambos principios reales y, por tanto, sean estos realmente distintos. Pero el ente no es compuesto al modo de un *tertium quid*, de algo que surge de la composición de dos elementos o ingredientes que tienen cierto carácter hipostático antes de componerse o sintetizarse. Eso solo sería posible si la esencia fuese separable del ser. Pero no es el caso. A diferencia de un compuesto físico o químico, que es el resultado de la síntesis de elementos que tienen, antes de componerse, un ser propio, el ente no viene después, o como consecuencia de una síntesis de sus componentes metafísicos. El granito es la agregación de cuarzo, mica y feldespato, componentes que tienen entidad identificable antes de su composición; mediante una reacción química podemos separar los componentes del agua, el oxígeno y el hidrógeno. Pero no podemos «identificar», los componentes metafísicos, más que en su compenetración en el ente al que dan lugar: no cabe ser sin ser de algún modo, y tampoco cabe un modo de ser real que no sea el de algo que está siendo (o puede ser). Ambos principios son concomitantes y estrictamente inseparables, como por otro lado ocurre en cualquier composición metafísica, a diferencia de la mixtura física, o química, en la que los componentes pueden desintegrarse.

En ninguna composición metafísica los componentes son separables. No lo son en la composición hilemórfica (entre materia, *hyle*, y forma, *morphé*). Aunque afecta a los seres físicos, la composición misma entre materia prima y forma sustancial es metafísica. La estructura más radical de lo físico no es física. La materia prima no es un cuerpo; es el principio de la corporeidad de los cuerpos, pero ella misma no es corpórea. Y la forma sustancial tampoco es la sustancia corpórea: es lo que hace que un cuerpo ser tal cuerpo o tal otro, pero necesita informar la materia prima, y esta, a su vez, necesita ser informada o determinada. Son realmente distintas materia y forma, pero inseparables. No es lo mismo ser corpóreo que ser mesa, pues en ese caso solo las mesas serían corpóreas. Las estructuras metafísicas, en cualquiera de los niveles que se den (materia-forma, sustancia-accidente, o la más transversal de todas, potencia-acto) aúnan dos principios que dan lugar al ente, pero no se dan fuera del ente al que dan lugar. Esto es decisivo para entender lo que propone Tomás de Aquino.

A su vez, el hecho de que las nociones de esencia y de acto de ser sean sin-categoremas hace que no se puedan entender antes que la noción de ente, sino como nociones que precisamente surgen del análisis estructural del ente.

2. Prioridad lógica y gnoseológica del ente

La primera noción es la de ente[4]. Lo primero que capta el entendimiento en su función meramente aprehensiva —propriadamente conceptual— es el concepto de lo ente. Esa prioridad no es cronológica, sino lógica y gnoseológica. No es lo primero que captamos

en sentido temporal. Probablemente la primera noción que capta un niño muy pequeño es la de «mamá». Los humanos somos mamíferos —es la familia zoológica a la que pertenece el *homo sapiens sapiens*—, y los mamíferos tienen mamá y maman. Lo primero que encuentran los bebés, y aquello a lo que están más apegados es a su mamá, a la teta materna. Es tal el apeamiento, según creo, que el destete es muy traumático, es el primer contacto duro con la realidad como lo distinto de ellos; cuando acaba el período de la lactancia materna, el bebé empieza a comprobar que hay algo además de su mamá, que hasta ese momento era vista por él casi como parte de él. No de manera formalmente conceptual, pero tal vez en forma borrosa e intuitiva, el bebé comienza a percibir a su mamá como un no-yo, como algo distinto de él, y a menudo contrapuesto, sobre todo cuando le niega un capricho. También entre las primeras nociones que capta un pequeñín está la de «caca» —que viene de *kakós*, feo, lo contrario de *kalós*, bonito—; al menos es de las cosas que más frecuentemente oye de su mamá: «Nene, caca» (¡Cuidadito con esto, no lo toques!). Es un concepto negativo, en tanto que el de mamá es un concepto positivo.

El sentido del filosofema: *primum cognitum est ens* es que, aunque cronológicamente lo primero que entendamos sea «mamá» o «caca», lo entendemos conceptualmente en la medida en que lo entendemos como algo-que-es o algo que no-debe-ser. En el fondo, entender algo siempre es entenderlo bajo el aspecto de que es (*sub specie entis*), como un caso o ejemplo de lo ente (o de lo que no es o no debe ser).

Hablar del ente es un trabalenguas, pues parece que para hablar de algo —para objetivarlo— hace falta distanciarse un poco. Y aquí es imposible. El ente no solo es lo primero que capta el intelecto, sino también aquello en lo que se resuelve o resume todo lo demás que entiende (*et in quo omnes conceptiones resolvitur*). Todo lo entendemos como un caso de lo ente, y eso es lo que de manera no temática, pero sí concomitante, entiende un niño cuando empieza a tener uso de razón. Tal vez antes. Una criaturita es capaz, de modo borroso y torpe, de entender algo como un caso de lo ente, aunque no lo formule así. No tiene el concepto del *ens qua ens*, que es lo que estamos examinando ahora de manera temática, en un discurso propiamente metafísico. Lo que no puede tener es el concepto prefilosófico de ente, porque sin él no tendría ningún otro. Es la idea de Tomás de Aquino: todo lo que cae en nuestra inteligencia cae bajo el aspecto de lo ente. Es como la estructura, el genoma básico de toda la actividad intelectual. Esto hay que entenderlo bien, no como algunos racionalistas. Leibniz es un gran filósofo, pero esto no lo capta bien. Algunas cosas que dice dan a entender que teniendo el concepto de ente ya no hace falta ningún otro, o que todos los demás se deducen de este. Creo que no es exacto. Si la noción de ente es la primera y aquella a la que todas las demás se refieren, cabría pensar que poseyendo la noción de *ens qua ens* ya se conoce todo. Eso se puede decir del Verbo divino, pero no del humano. Dios no necesita muchos conceptos. Es esta una forma antropomórfica de hablar de Dios, pero los humanos no tenemos otra.

Nosotros podemos saber algo del Verbo de Dios, aparte de por lo que nos ha dicho Dios en el mismo Verbo encarnado, Jesucristo, por comparación o analogía con el verbo humano. Pero sabemos que nuestro verbo es múltiple: hablamos sin parar, discurremos

de unas frases a otras, no cesamos de decir cosas nuevas, de aprender cosas nuevas, a veces con el riesgo de incurrir en una amplia verborrea o logorrea. Mas lo que eso significa es una imperfección del verbo humano, *i.e.* la necesidad de ir poco a poco aclarando, completando nuestros conceptos, tanto en su comprensión interna como en su extensión. Cuantas más cosas conocemos, más ampliamos en su extensión nuestro concepto de ente. Aunque en su comprensión mínima ya esté completo, *i.e.* completamente concebido una vez que entendemos que ente es lo que es —*id quod est*—, en cuanto a su extensión siempre puede expandirse a nuevos entes, y por tanto nunca terminamos por saberlo todo. Esa imperfección es incompatible con el Verbo divino. Este no puede ser discursivo ni perfectivo. Si el Verbo de Dios es Dios, nada se le escapa. Es lo que la iconografía cristiana representa con el ojo inscrito en el triángulo, la Trinidad, o el mito del Gran Hermano, a cuya vista nada escapa, tal como se describe en la famosa novela de G. Orwell, *1984*.

Si existe esa visión global —*view from nowhere*— ante la que nada queda ignoto, es la de Dios, no la mía, que siempre ve desde un ángulo concreto, limitado. Algo veo, pero es más lo que se me escapa que lo que capto. Heidegger tiene algo de razón cuando afirma que el desvelamiento del ser implica *eo ipso* su velamiento: nunca la verdad como desvelamiento, desnudez total (*Unverborgenheit, aletheia*) es por completo franqueable para el intelecto humano, pues al decir algo de algo, también algo callamos de ese algo; nunca estamos diciéndolo todo de nada. Es lo propio del verbo humano. El verbo dice algo, pero en la medida en que es un verbo humano, no lo dice todo. De ahí que le competa decir y decir, seguir diciendo sin parar. Alguna vez, cuando toma conciencia de la estrechez de su perspectiva, calla siguiendo el consejo de Wittgenstein, y entonces se parece más al Verbo divino, que nunca incurre en verborrea. Caso de que lo haya —por cierto, es ese el caso—, el Verbo de Dios lo dice todo con una sola palabra (*Logos*). Con un solo concepto —la segunda Persona— el Padre se conoce y refleja perfectamente a Sí mismo, y conoce todo como ejemplarmente causado por el Logos creador e increado, incausado. Todo lo que Él no es lo conoce en Él —sin salir de Sí mismo—, *i.e.* como lo que ha sido dicho por Él y ha accedido al ser a imagen de ese Verbo. Es lo que dice s. Juan en el Prólogo de su Evangelio: «En el principio era el Verbo. Y el Verbo estaba en Dios. Y el Verbo era Dios. Y por él fueron hechas todas las cosas». También el Génesis, al narrar la creación en varias fases o «días», la describe como sucesivos actos locutivos de Dios: —«Y dijo Dios: Hágase...» —... Y aquello se hizo.

El Logos de Dios es la causa ejemplar de la creación, aquello a imagen de lo cual está hecho todo. Con un solo Logos, Dios lo conoce todo. Nuestro caso es distinto. Lo que dice Leibniz sobre las mónadas y el cálculo infinitesimal dan a entender que el logos humano podría tener características que tan solo cabe atribuir al Logos increado. Por ejemplo, la posibilidad de calcular los infinitos mundos posibles. A lo mejor el cálculo infinitesimal dice algo que pueda significar una cierta semejanza entre logos creado y Logos increado. Pero siempre hay una diferencia fundamental: el divino no necesita nada más que una palabra para decirlo todo, mientras que el humano nunca termina de decirlo todo. Eso no significa que el ser sea inefable, en el sentido en que lo afirman esto

algunos románticos posmodernos. Lo que significa es que el ser es incompreensible para nosotros, *i.e.* nunca lo abarcamos exhaustivamente, siempre podemos completar nuestras nociones sin terminar nunca de completarlas, siempre cabe avanzar, mejorar nuestro conocimiento tanto en comprensión como en extensión.

Et in quo omnes conceptiones resolvitur, por tanto, no implica que todos los conceptos sean una extensión o deducción del de ente, sino que sin él no podríamos conocer nada. No cabría conocer nada sin conocerlo *sub specie entis*. Incluso cuando concebimos de forma meramente aprehensiva el no-ente, no podemos dejar de concebirlo como si fuese. En la Disputa XXXI de sus *Disputationes metaphysicae*, afirma Francisco Suárez que todo lo conocemos *ad instar entis realis*, al modo de lo que realmente es ente. Así entendemos todo lo que entendemos, incluso cuando lo que entendemos sean irrealidades. Yo no puedo pensar conceptualmente en Pegaso sin pensarlo como si fuese, aunque de hecho no sea. No puedo pensar un concepto matemático —que no solo es el concepto de algo irreal, como Pegaso, sino el de algo imposible— más que concibiéndolo «como si realmente fuese».

Los conceptos matemáticos, no en tanto que conceptos, sino en tanto que matemáticos, tienen un contenido no solo irreal de hecho, como Pegaso, sino imposible. En el lenguaje de Husserl, la *nóesis* es el acto psíquico de conocer, mientras que el *nóema* es el contenido lógico de ese conocimiento, lo conocido. La primera es subjetiva y el segundo objetivo. Pues bien, la *nóesis* de 4, o de raíz de π^2 , es real, es algo en lo que realmente piensa el matemático (cuando piensa en eso), pero irreal lo pensado (*nóema*) en ese real pensarlo él.

Mi pensar ahora en raíz de pi es real, *i.e.* es real que estoy pensando en eso, cuando lo pienso; mas lo ahí pensado (el *nóema*, el contenido objetivo que se me da en ese pensamiento) es patentemente irreal: raíz de pi es un número irracional. Y no solo algo irreal con irrealidad «de hecho», fáctica, sino con un tipo de irrealidad que es apodíctica: es un imposible. En efecto, pi, o su raíz cuadrada, tiene tal índole que en modo alguno puede haberlo fuera de la actual *nóesis* del matemático que mediante ella objetiva esa cantidad imposible. Real es lo que es o puede ser —lo que es en acto o en potencia— con un ser extramental. Lo único que tiene de real, valga decirlo así, un contenido que se restringe tan solo a ser o poder ser pensado es, justamente, el pensarlo (la correspondiente *noesis*), *i.e.* ninguna realidad extramental. Lo mismo ocurre con cualquier concepto geométrico. En la forma en que lo piensa un matemático, el radio de la circunferencia, así como la esfera, o el triángulo isósceles, no son un cuerpo esférico o triangular, sino la esfereidad o triangularidad que hace esféricos o triangulares a los cuerpos esféricos o triangulares; tampoco la cuadratura de un cuerpo cuadrangular es cuadrada. Ni la triangularidad es un cuerpo triangular, ni la cuadratura un cuerpo cuadrangular, sino más bien lo que hace que sean triangulares o cuadrados los cuerpos que tienen esa figura. Eso en lo que piensa el matemático tiene la curiosa propiedad de que ni existe ni puede existir fuera de la *nóesis* matemática, del actual pensarlo el géometra. El teorema que demuestra que la suma angular de un triángulo euclidiano totaliza 180 grados, aunque esté dotado de una verdad no tan solo de hecho sino

necesaria, tiene como única vigencia real el estar siendo pensado por el geómetra. Fuera de la *noesis* geométrica ninguna realidad extramental tiene el teorema ni cada uno de los conceptos de que se compone, y lo mismo pasa con todos los otros conceptos geométricos: la hipotenusa, los catetos, la esfera, el radio de la circunferencia, los infinitos puntos de la recta, las infinitas rectas que interseccionan un plano, etc.: ni son ni puede ser extramentalmente, *i.e.* fuera de la *noesis* matemática. Son lo que los lógicos medievales llamaban *entia rationis*, entes de razón. —¿Por qué «entes»? —Porque se parecen al ente —son concebidos *ad instar entis realis*, como si fuesen reales— y no podríamos pensarlos, al menos en forma meramente aprehensiva, si no los pensáramos como un caso de *lo ente*. Después, en forma ya no meramente aprehensiva sino judicativa, corregimos esa aprehensión primaria y entendemos que no pueden ser fuera del pensamiento, en concreto, fuera de la *noesis* matemática. Pero eso lo entendemos en un segundo momento, en el juicio de existencia (negativo), a saber, cuando captamos que eso —el cuadrado de los catetos— es el *nóema* que depende absolutamente de la *noesis* matemática, y que no puede darse como una realidad extramental, fuera de dicha *noesis*, es decir, que carece de todo correlato extranoético, real. Mas en el momento de concebirlo, la simple aprehensión del cuadrado de los catetos no podría hacerla sin pensar en el cuadrado de los catetos como un caso de «lo ente».

Ya se trate de seres posibles, de «seres» meramente posibles (no-entes fácticos), o incluso de absolutos imposibles (no-entes apodícticos, por ejemplo un círculo-cuadrado), en ningún caso podría entenderlos sin entenderlos como algo-que-es, aunque después juzgue que realmente no-es. Este no-ser es compatible, por cierto, con el ser-verdad de todos los juicios verdaderos que tomen como materia —sujeto o predicado— los respectivos conceptos, así como el hecho de que el concepto de «cateto» sea meramente de razón tampoco impide que pueda ejercer como parte del predicado de la ecuación verdadera —necesariamente verdadera, por cierto— que enunció Pitágoras en su famoso teorema: En un triángulo rectángulo, el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos.

En virtud de la distinción que propone Tomás de Aquino entre los sentidos veritativo y existencial del «ser», a la que aludía al comienzo del presente capítulo, cabe que algo que carece de toda realidad pueda ser objeto de proposiciones verdaderas, o sea que, sin propiamente ser, cabe que sean verdad algunos juicios que lo tematizan. Por ejemplo, es verdad que Pegaso es un caballo alado, o que Prometeo arrebató el fuego del monte Olimpo, o que Don Quijote nació en La Mancha, se enamoró de Aldonza Lorenzo y la tomó por Dulcinea del Toboso, o que un segmento de recta consta de infinitos puntos.

Millán-Puelles explica el sentido fuerte de la noción de ente real. *Res* es realidad extramental, algo que existe fuera de la mente, fuera de las causas, de la nada y de la mera posibilidad[5].

a) Existir es estar fuera del pensamiento (*extra cogitationem sistere*). El sentido fuerte de la existencia es existencia extramental.

b) Existir es también, digámoslo así, «haber salido de madre» (*extra causas sistere*). Lo meramente precontenido en su causa, *sensu stricto* no existe. Con una analogía

impropia o metafórica se dice a veces que antes de venir a este mundo estábamos en el pensamiento de Dios. Mas eso no puede significar que existiésemos antes de existir, de venir al mundo, si bien tampoco excluye absolutamente alguna forma nuestra de haber antes de llegar a este mundo; más bien excluye que a esa peculiar vigencia pueda llamársela, propiamente, existencia. Si se da crédito a la Sagrada Escritura ahí se dice que Dios reparó en nosotros antes de la constitución del mundo, llamándonos a ser santos e inmaculados en su presencia[6]. El sentido de esa expresión es que la eventualidad de que estemos en la existencia no se debe tan solo —como suponen algunos crédulos en un acto de credulidad superlativa— a la iniciativa del carbono, o a la capacidad de las moléculas para alearse, o aliarse estratégicamente formando... ¡nada menos que una célula![7].

c) Ser es, claramente, lo contrario de no ser. Hegel piensa que el concepto de ser es dialéctico, *i.e.* no cabe entender el ser sin referirlo a la nada, y a la inversa. Y en último término piensa que son lo mismo el ser y la nada: el no-ser habita dentro del ser; toda tesis (afirmación) alberga en su seno el germen de su propia negación. La antítesis —el elemento negativo, el momento en que cada realidad se aliena o extraña de sí propia, negándose a sí misma— constituye precisamente el factor dinámico de la realidad, el catalizador del cambio, lo que lleva a la realidad a ir a más, superándose en un momento evolutivo ulterior (la síntesis). En rigor, esta postura es inviable, por contradictoria. Es la afirmación de un imposible, a saber, que la nada y el ser sean lo mismo. Pero tal vez podemos aproximarnos a la noción de ente de una forma dialéctica, contraponiéndola a la de no-ente: el ente aparecería, así, representado como una excepción a la nada, y es justamente esa la idea que evoca la expresión *extra nihilum*: lo que está fuera de la nada. La representación del ente como algo parecido a una isla en el océano de la nada es tan solo una imagen, no un concepto, pero no hay nada en el entendimiento que antes no haya estado en la imaginación: necesitamos valernos de imágenes para aproximarnos a un concepto, si bien para llegar a concebir hemos de superar la imagen. Tal vez la imagen del ente como una excepción a la nada nos pueda valer como apunte inicial. Al traducirla conceptualmente, eso sí, hay que abandonar la imagen, pues también el océano es ente.

d) *Et extra nudam possibilitatem*. Lo primero que hace falta para que algo sea es que pueda ser; por tanto el ser nunca está fuera de la posibilidad. Pero Cayetano dice que ser es estar fuera de la «mera» posibilidad, de la pura posibilidad. Ser es algo más que meramente poder-ser, bien que lo primero que hace falta para ser es poder-ser. Como dicen los lógicos, *ab esse ad posse valet consequentia*: se puede ir del ser al poder ser, inducir este a partir de aquel. O, dicho a la inversa, la condición de ser es poder-ser. Mas no al contrario: no cabe establecer ilación entre la posibilidad y la efectividad. Cabe que algo sea posible pero no llegue nunca a ser efectivo. Ahora bien, con toda seguridad, si es, es que puede ser. En términos morales se dice tópicamente: nadie está obligado a lo imposible (*ad impossibilia nemo tenetur*). Lo primero que hace falta para que uno deba hacer algo es que pueda hacerlo; si no puede hacerlo no hay obligación ninguna. Es la dificultad que representan algunos aspectos de la ética kantiana, eso que llaman el

rigorismo de su postura deontológica. Para un ser natural, *i.e.* naturalmente inclinado, es imposible lograr que la única motivación moral, lo único que nos mueva moralmente a hacer algo sea el puro respeto al deber, la fuerza meramente estructural del imperativo categórico. Algunos piensan que el kantiano es un ideal ético superaltruísta; parece que ser capaz de hacer lo que uno debe hacer únicamente porque debe hacerlo es más eminente y aseado que hacerlo porque me apetece, por inclinación. En el país de Alicia se pueden decir cosas así. Pero en el mundo real de los seres naturales —*i.e.* naturalmente inclinados, dotados de apetitos— eso no es posible, y si no es posible no puede ser debido. Aunque sean interesantes algunas cosas que dice Kant a partir de eso, eso mismo que dice es una ética muy poco realista, sin minorar en ningún caso lo que tiene esa ética de meritorio, que es mucho. Un reproche análogo merece la ética de los estoicos, de la cual en buena medida se nutre la kantiana. Alcanzar un grado de *apatía* tal que lleguen a anularse por completo los deseos, las inclinaciones, puede parecer meritorio, pero más bien es imposible. La única forma de lograr eso es no vivir, quitarse de en medio, que es la conclusión que sacó Séneca. Solo se puede «vivir» en plenitud el ideal estoico en el cementerio, porque vivir es desear, tender. —¿Y una vida puramente intelectual —que es a lo que en el fondo se refiere el ideal estoico—, podría vivirse así? —Pues tampoco: la inteligencia también es *eros*, tendencia al ser y la verdad, interés por ella, deseo de saber, «filo-sofía». Como dice Platón, el amor conoce. Así como no es posible amar sin conocer, el impulso fundamental que lleva a conocer es un interés, un amor primigenio a la verdad que constituye una inclinación humana, acaso apasionada en el caso del «filósofo».

Aunque la posibilidad sea inherente a la existencia, la existencia implica haber salido de la mera posibilidad. Algo más que meramente posible: eso es ser.

Estas tres últimas menciones son meras descripciones, desarrollos de la primera: ser es estar más allá del pensamiento, algo más que ser-pensado. Por tanto, el sentido del ente en cuanto ente es el de «realidad extramental». El «ser ideal» de Nicolai Hartmann, el puro *nóema* de Edmund Husserl, o el *ad instar entis realis* del que habla Francisco Suárez en la Disputa XXXI —la semejanza de ente que tienen incluso los imposibles— son mera condición de que podamos pensar en algo. Pero igualmente son la condición de lo que no tiene otra índole que la de ser-objeto, o poder ser-pensado. No es eso a lo que atañe la índole de lo «ente».

3. Indefinibilidad

La indefinibilidad es consecuencia de la prioridad nocional. La noción de ente es indefinible, justamente por ser la primera (no en sentido cronológico, como se ha visto, sino en sentido lógico).

La definición ya no es un concepto; es un juicio que aclara un concepto, que da más luz sobre él. Indica el significado de ese concepto. Los latinos la llamaban *quidditas*, que es el abstractivo de *quid*, el «qué» de algo, el qué en el que algo consiste, o, en definitiva, la esencia formulada lógicamente. Eso es lo que expresa una definición esencial. Pues bien, no podemos definir lo ente porque no es posible encontrar otro

concepto más claro que el de «ente», *i.e.* a cuya luz este se aclarara más, deviniera más luminoso de lo que ya es. El concepto «hombre», por ejemplo, se hace más claro viéndolo a la luz de estos otros dos: animal-racional, es decir, entendiendo que «hombre» es un caso de «animal» que se distingue de los demás animales por tener la característica «racional». Al poner en conexión la animalidad con la racionalidad, el juicio: «Hombre es animal racional», que es una buena definición esencial de «hombre», nos da más luz sobre lo que significa ser hombre. En otros términos, «animal-racional» supone un añadido lógico a «hombre», le suministra a este concepto una claridad mayor. Ahora bien, no podemos encontrar ningún concepto que dé más claridad al de lo «ente», pues cualquier concepto lo concebimos como un caso de ente, y cualquier definición muestra lo que algo «es». Al decir que ente es *id quod est*, Tomás de Aquino no está proponiendo una definición esencial sino una mera descripción, y además puramente nominal. —¿Qué significa el término «ente»? —Lo que es. Ninguna definición, y mucho menos una que pretenda ser esencial —*i.e.* expresar cuál es el *quid* más constitutivo de aquello que define— puede admitir lo definido dentro de la definición misma. Es elemental: lo que se ha de definir (*definiendum*) no puede formar parte de la definición misma (*definitio*). Pero al decir que ente es lo que es, se está haciendo eso: incluir lo definido en la propia definición.

Por otro lado, una definición esencial consiste en un juicio en el que se combinan conceptos que hacen tres funciones lógicas diferentes: lo que se ha de definir es tomado como una clase subsumida en otra más amplia que ella; en el lenguaje de la Lógica, como una «especie» dentro de un «género». Este género ha de ser la clase inmediatamente superior a la clase que se trata de definir, pero tal que en ella se contengan otras que puedan distinguirse de ella por alguna característica. Dicha característica es la «diferencia específica», es decir, la que determina la especie *definienda* respecto de las otras especies que con ella comparten el género. Es lo que hacemos al definir «hombre» como «animal racional»: suponemos que hombre es una especie dentro de una clase superior, la de animal, que contiene además otras que comparten con él la clase genérica, la de los animales, y señalamos lo que la singulariza respecto de esas otras, a saber, que es racional[8]. Pues bien, esta operación no puede hacerse con el concepto de ente, pues no cabe encontrar un concepto de extensión más amplia que él, dentro del cual se le pueda incluir. Tampoco se puede encontrar una diferencia específica del ente. Algo que diferenciara al ente tendría que no ser ente, *i.e.* tendría que no ser, pero la nada no puede distinguir nada.

«Ente» no puede ser más claro que lo que ya es, por tanto no se puede definir. —¿Tiene entonces razón Guillermo de Occam al decir que ente es un «género generalísimo» (*genus generalissimum*)? —Pienso que no es del todo correcto decir eso, pues ente no es ninguna especie o género, es decir ninguna clase (restringida) de entes. Esas clases de lo ente son los predicamentos o categorías, de los que hablaremos más adelante. Pero el ente es un concepto supergenérico; no un tipo o categoría —que siempre sería «de lo ente»—, sino una noción supracategorial, *i.e.* que trasciende toda categoría. «Ente» no es un «tipo» de ente.

La noción trascendental podría designarse con la expresión *genus generalissimum*, pero corriendo el riesgo de incurrir en una confusión gruesa, que llevaría a la noción de *ens commune*, ser en general. Aunque la noción de lo ente es «amplísima» —ninguna otra puede tener una extensión mayor—, la entidad real nunca es genérica, dado que el ente que la realiza siempre es concreto. Todos los entes tienen en «común» el que son, pero el ser real de cada uno no es común, es el de cada uno.

4. Carácter analógico

Otra característica de la noción de ente es la analogía, cierta flexibilidad en la forma en que puede ser predicada en los juicios existenciales, es decir, aquellos en los cuales se emplea el concepto de ente no como cópula sino como lo que se predica, afirmativa o negativamente. Como predicado, la noción de ente se puede atribuir en formas variadas.

Un concepto puede ser atribuido a otro de forma unívoca o multívoca, y dentro de esta última categoría se encuentra la predicación equívoca y la análoga. Términos unívocos son aquellos que se atribuyen siempre en el mismo sentido, por ejemplo, «hombre» se dice de muchos pero siempre en el sentido de «animal racional». (Por cierto, eso se dice de todos los ejemplares de la especie *homo sapiens sapiens*, tanto del sexo femenino como del masculino. En castellano, «hombre» es un sustantivo masculino, pero la predicación del respectivo concepto es extensiva por igual a todos los individuos de esa especie, que más o menos se reparten, mitad y mitad, entre varones y mujeres).

Términos equívocos son los que se predicán en distintos sentidos, pero cada uno incompatible con los demás. Por ejemplo, en castellano la palabra «gato» puede referirse a un animal o a una herramienta (la que se usa para aupar un automóvil cuando hay que reparar los bajos o cambiar un neumático). Estos términos se usan en un sentido excluyendo el otro, pero son equívocos en tanto que por la comunidad en el nombre, se puede confundir un sentido con el otro, dando lugar a la «equivocación», esto es, llamar por igual a cosas distintas. Si se toma en ambos sentidos a la vez —ambos son posibles, por separado— se trata de un equívoco.

Por fin, términos análogos son los que se predicán también con sentidos diversos, pero no incompatibles. Esos sentidos no son excluyentes; son en parte coincidentes y en parte divergentes (*partim, partim*), *i.e.* en algo difieren pero algo tienen en común. En el fondo eso ocurre en toda semejanza. En el lenguaje ordinario «analogía» es sinónimo de semejanza o comparación; en castellano se usa la expresión «establecer una analogía» para referirse a comparar dos cosas para ver en qué se parecen y en qué no. Para que sean comparables, en algo han de coincidir, y en algo divergir. Si no divergieran en nada no serían dos, sino una y la misma cosa. Algo de convergencia y algo de divergencia tiene que haber entre ellos para que sean términos comparables. Como dicen los lógicos medievales, las cosas semejantes también son desemejantes (*similis dissimilis, similia dissimilitur*), pues de lo contrario no habría semejanza sino identidad.

El ejemplo típico de término análogo que aparece en los manuales clásicos de lógica es el de *salus*, o el adjetivo *sanus*. Decimos «sano» del animal porque tiene salud. Pero también se dice que es sano un alimento que toma el animal, porque es saludable —

produce salud o contribuye a la salud del animal que lo toma—, o de la coloración de su rostro, que manifiesta salud. (No estar pálido no significa estar sano, pero es un indicio de salud). Claramente son distintos sentidos, entre los que, empero, cabe establecer una jerarquía. La salud o el carácter de sano se predica del animal porque la tiene, del alimento porque la produce y del color porque la refleja. En sentido propio, la salud solo se da en quien la posee, y el titular de ella solo puede serlo, en sentido propio, el animal. Un alimento de suyo no la posee, aunque la produce. También cabe decirlo —aunque en un sentido algo derivado respecto del anterior— de una medicina, que la restaura. Pero estas dos acepciones son, a su vez, derivadas, secundarias respecto de la primera. Más derivado o indirecto aún es el sentido en el que se predica la índole de sano del color «vivo» del rostro. La salud no es tenida por el color, ni tampoco producida por él, sino solo reflejada, manifestada o evocada.

En el lenguaje de la lógica se denomina *analogatum princeps*, primer analogado, al primer sentido de «sano», es decir, al que se emplea cuando se aplica al animal sano. Dentro de la flexibilidad analógica del concepto de «sano» encontramos un sentido que es jerárquicamente primario. El animal es el primer analogado del término «salud», *i.e.* el poseedor o titular de ella. Los demás son analogados derivados, secundarios.

Es una cuestión lógica, pero tiene importancia para entender una característica fundamental de la noción del ente, tal como la desarrolla Tomás de Aquino en el discurso metafísico. No solo la noción de ente es objeto de predicación análoga, sino que la entidad misma del ente admite una flexibilidad ontológica que le permite darse según un más o un menos (*secundum magis aut minus*), y en concreto el acto de ser, que ante todo es el acto por el que se entiende que algo es, o es ente (*ens sumitur ab actu essendi*) [9]. Se puede dar el ser en grados de intensidad variada, cabe ser más o menos. Aunque todos los entes son, no todos son con la misma intensidad. La flexibilidad analógica de la noción de ente constituye una señal de algo que no es solo nocional. En la noción encontramos un rastro de que también es gradual el ser mismo que la noción designa.

Afirma Aristóteles: «El ente se dice de diversas maneras» (*to ón legetai pollajós*) [10]. Entre los géneros supremos del ente los hay de diversa categoría, de suerte que cabe decir que la sustancia *es más* que el accidente, que es, en cierto modo, algo de la sustancia (*entia entis*); de la sustancia se dice que es ente *per prius*, en primer término, mientras que del accidente se dice que lo es de forma derivada respecto de la sustancia (*per posterius*). El modo de ser propio de la sustancia tiene una densidad ontológica mayor que el modo de ser del accidente. Ser mesa es más que ser el blanco de la mesa. Para esta mesa que tengo delante, su ser mesa tiene mayor envergadura entitativa que su ser blanco, o su estar aquí, o estar a la derecha o a la izquierda de otro cuerpo, etc., que son modos reales de ser de esta mesa, pero más eventuales y accesorios, menos sustantivos ónticamente que su ser-mesa.

También se puede decir que ser en acto es más que ser en potencia. Esa situación del ente en la que decimos que está en acto refleja una intensidad entitativa mayor que la de la potencia. En consecuencia, y considerando las dos modalidades aristotélicas del acto, se puede decir que el acto activo —la actividad, en griego *enérgeia*— ontológicamente

es más denso que el acto pasivo (*entelecheia*): ambas son formas de acto, pero la segunda es «por analogía» con la primera, es decir, por derivación suya. La *enérgeia* es más activa —es en sí misma actividad— que el *ergon*, su resultado propio, y por tanto el hacer es más real que lo hecho. Lo hecho —el rendimiento de una actividad ya realizada— es la terminación o acabamiento de dicha actividad, la estación en la que ya ha alcanzado su fin.

En griego, la palabra *entelecheia* es la flexión nominal de *én-telos-éjein*: tener ya el fin, y se refiere, por tanto, a un fin ya logrado. Ahora bien, Aristóteles también la emplea con otro sentido. Además de lo que llamo aquí «acto pasivo» (la finalidad alcanzada), puede significar «potencia activa», dado que es susceptible de una ulterior activación. Ningún logro está suficientemente logrado, podríamos decir; ninguna perfección o ser-ya lo es hasta el extremo de no poder seguir perfeccionándose. De ahí que todo ser-ya albergue un poder-ser-más.

El de «acto», concepto fundamental en la metafísica aristotélico-tomista, admite esta flexibilidad analógica: puede predicarse en sentido activo o pasivo, *i.e.* puede referirse a la acción o al efecto de ella, a la realización de algo o a la realidad lograda a través de ella. Pero a esto último se refiere en la medida en que una actividad perfecta (algo ya terminado o acabado, *per-factum*) es susceptible de una activación ulterior, respecto de la cual está en potencia. En efecto, haber alcanzado ya una perfección capacita para ejecutarla, o activarla, y de ahí que sea menos activo que el alcanzarla sin terminar de alcanzarla. Haber alcanzado ya el fin, ontológicamente es menos que estar en ello, aunque pueda parecer lo contrario. A la inversa, también es *enérgeia*, una vez alcanzada una perfección, ponerla en ejercicio. Por ejemplo, como resultado del proceso biológico de la generación humana, se alcanza la condición de animal racional. Ontológicamente se tiene desde el momento en que se comienza a ser un ejemplar vivo del tipo *homo sapiens sapiens*. Pero una cosa es haber alcanzado la condición de animal racional, y otra distinta es estar ejerciendo la racionalidad. A esto último Tomás de Aquino lo denomina «acto segundo», pues el ejercicio activo de la racionalidad presupone el ser racional en «acto primero», *i.e.* haber logrado la capacidad correspondiente. A su vez, el ser-racional no consiste en estar ejerciendo la racionalidad, sino en poder ejercerla. Aunque sea acto en el sentido de perfección lograda, el acto primero también tiene potencia, a saber, la de ponerse en ejercicio. Un error de Descartes estriba en definir al hombre como *res cogitans*, cosa pensante. Más bien el ser humano es cosa capaz de pensar, pero esa capacidad a veces está activada y otras —las más— no, sin que se pierda, empero, como capacidad. Sin dejar de ser racional, una parte muy considerable de su vida el hombre la pasa sin ejercerla, por ejemplo durmiendo. Dormido también soy animal racional, aunque no «razonante» (*cogitans*). Tan solo soy alguien capaz de *cogitare*, pero en muchos momentos tengo inactiva, o desactivada, la capacidad de pensar.

De todas estas formas puede advertirse la articulación analógica de la noción de ente. También se percibe considerando el *actus essendi* respecto de la *essentia*. La palabra *essentia* es el sustantivo abstractivo de *esse*. La esencia, así, es la condición de quienes ejercen o pueden ejercer el *esse*, *i.e.* el *modus* en que los entes ejercen o pueden ejercer

ese *actus*. Pues bien, un ente será más o menos —tendrá mayor o menor intensidad entitativa— según la capacidad que en cada caso determina la esencia. Tal *secundum magis aut minus* es articulación analógica, gradación intensiva del ser. Y en último término, aunque es imposible ser sin ser de algún modo, lo que fundamentalmente constituye al ente es su *actus essendi*; ser es más que ser de un modo u otro.

Igualmente se puede establecer esa analogía en el mundo de la vida. En efecto, la variada intensidad de la vida es un aspecto de la variada intensidad del ser. Dice Aristóteles que para los seres vivos su ser es vivir (*vita viventibus est esse, zoè zoein éinai*)[11]. Los grados de vida se sitúan en una escala jerárquica paralela al grado de intensidad entitativa. Hay vivos que viven más —tienen más vida— que otros: los animales más que las plantas. Dentro del género animal, el animal racional tiene más vida —una vitalidad más profunda— que los irracionales, y a su vez, los seres puramente espirituales tienen más vida que los vivientes corpóreos. A fin de cuentas, Dios tiene mucha mayor intensidad vital que cualquier criatura viva.

La intensidad de vida se corresponde con la intensidad de ser: a mayor intensidad de vida, mayor intensidad de ser. En general, puede decirse que cualquier vivo es más que un ser inerte. En efecto, si ser es ante todo actividad, como se ha dicho, un ser vivo es más activo que un ser inerte, pues su ser no solo lo tiene en sí mismo, sino como capacidad de obrar sobre sí mismo (inmanencia), y una actividad inmanente es más, y es más activa, que una actividad meramente transitiva. Pero dentro del ámbito de lo viviente un ornitorrinco es más que una acacia, un ser humano es más que un ornitorrinco, un ángel más que un hombre, y Dios más que todo lo demás. En otros términos, y de acuerdo con los grados de inmanencia vital, la vida sensitiva tiene prioridad respecto de la vegetativa, la vida racional sobre la irracional meramente sensitiva, la vida puramente espiritual sobre la del animal racional, y la de Dios sobre la de cualquier criatura viva. En consecuencia, cabe decir que aunque ambos son, analógicamente Dios es más que la criatura.

Para entender la noción de ente tal como la elabora la metafísica tomista es fundamental comprender esta característica de la analogía. Tiene un desarrollo particular en algunos capítulos, por ejemplo en la cuarta vía que propone Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios. Esta se basa en los grados de perfección, que precisamente coinciden con los grados de ser. Perfección es acto. El punto de partida de ese argumento es la experiencia de que hay cosas más perfectas que otras, y eso se puede expresar diciendo que *son* más. Aunque no es ningún dato sensorial, sí que hay una intuición inmediata en la que se nos da, en forma de percepción primaria —digamos, de sentido común— que hay realidades más perfectas que otras, tomando aquí «perfección» en el sentido de perfección trascendental: la unidad, la verdad, la bondad, la belleza, es decir, aquellas que Tomás denomina perfecciones simplemente simples (*simpliciter simplices*). En ellas nada hay de imperfección —en la noción correspondiente—, de la misma manera que en la noción de ser no cabe nada de no-ser: es puramente positiva, o positividad pura. Ahora bien, para que esas perfecciones puras de hecho se den unidas a

modos-de-ser que son imperfectos —por ejemplo, ser-casa, que implica muchos modos de no-ser, como no-ser-mesa, o no-ser-alcachofa—, hace falta afirmar:

- a. por un lado, que lo que algo tiene de ente es lo que ese algo tiene de verdadero, bueno y bello —en sentido ontológico, no lógico, moral o estético—;
- b. pero asimismo hay que decir que lo que en ese algo hay de déficit entitativo —y, por lo mismo, de carencia en esas perfecciones simples— lo hay, no precisamente por ser, sino por ser-algo.

En todo caso, lo que hace posible que se den «según un más y un menos», tanto el ser como sus perfecciones simplemente simples, es lo mismo que hace posible que se den en grado máximo, es decir, fuera de toda gradación o escala. Esas perfecciones se llaman trascendentales porque trascienden los tipos o categorías de ente; no dependen del tipo de ente que se sea, sino precisamente de ser ente, cualquiera que sea su tipo o *modus* (esencia). En otras palabras, para que puedan ser tenidas gradualmente por entes limitados, hace falta que se den sin restricción alguna en un ente infinito, *i.e.* que no las tenga sino que las «sea»[12]. Tal es el caso de Dios, concluye la Cuarta Vía.

Cualquier concepto humano se queda corto para decir algo de Dios. Todas nuestras categorías son imperfectas, incompletas, o sea, dejan sin decir mucho más que lo poco que dicen. Pero la menos incompleta es esta: «Ser sin más». La idea de una analogía trascendental entre la noción de ser y las nociones relativas a las perfecciones puras o simplemente simples —que en el fondo dimanen de la propia noción de ente como aspectos consecutivos suyos, como consecuencias de lo que significa ser: ser inteligible (*verum*), apetecible (*bonum*), indiviso (*unum*)—, además de aparecer desarrollada en el contexto de la cuarta vía, tiene un trasunto en la exposición que hace Tomás de los atributos entitativos de Dios a partir de la cuestión tercera de la *Prima Pars* de la Suma Teológica. Aunque la nomenclatura es posterior —concretamente la acuña Tomás de Vío, el cardenal Cayetano, ya en el siglo xv—, el conjunto de los atributos divinos constituye la «esencia física» de Dios, digamos, los modos humanos de mencionar su ser, mientras que el constitutivo propio y formal de Dios —la que Cayetano denomina «esencia metafísica»— es la aseidad, el ser sin más.

La esencia metafísica es el mínimo inteligible necesario para que en él se den todas las demás características, que concretamente constituyen la esencia física. En el discurso acerca de la esencia de Dios se desarrollan los atributos divinos, que son conceptos humanos que analógicamente predicamos de Dios y que son más cercanos a nosotros que el de ser sin más. También este, que hace de constitutivo formal de la esencia metafísica, es un concepto humano, sin duda, y lo atribuimos analógicamente. Pero es susceptible de articularse en otros conceptos, igualmente humanos, pero más próximos a nosotros, o más fácilmente inteligibles para nosotros. La mención que Dios hace de sí en *Ex 3,14* nos resulta poco significativa, en el sentido de poco identificativa de Dios. «Que es», o «el que es», podría decirlo de sí cualquier ente. Por tanto no parece una mención

que pueda servir para delimitar a un ente respecto de los demás que no son él. Por la fe cristiana sabemos que cuando Dios emplea esa auto-mención —y además en la forma ostensiva en que la emplea en ese pasaje— claramente hace una discriminación positiva de ella. Pero hay otras nociones que, aunque sean semánticamente más restrictivas que la del acto puro de ser, a la inteligencia humana parecen decirle algo más cercano a su capacidad de comprensión. Entre estas se incluyen los conceptos que de forma analógica podemos atribuir a Dios, y cuya enumeración y explicación aborda Tomás a partir de la cuestión 3, precisamente dedicada al atributo de la simplicidad. Simplicidad, perfección, bondad, infinitud, inmensidad, inmutabilidad, eternidad, unidad y unicidad... La mayor parte son conceptos negativos, toda vez que, según él, nos es más fácil saber lo que Dios no es que lo que positivamente es[13]. Al concepto de «acto puro» no podemos llegar más que de forma analógica, y hasta cierto punto de forma negativa: superando —en sentido hegeliano, *i.e.* negando— todo lo que vemos en el mundo de lo finito, que siempre son perfecciones heridas de cierta imperfección, actos que se hayan lastrados de potencia, de algún déficit de ser.

Volviendo al discurso de la Cuarta Vía hay que señalar que, dado que las perfecciones trascendentales son conceptualmente coextensas con la entidad —las correspondientes nociones se distinguen de esta tan solo en el modo de significar (*modus significandi*), no en la cosa significada (*res significata*)—, gozan del mismo régimen analógico que el de la noción de ente. Con todo, merece una atención particular el caso de la unidad. El grado analógicamente más alto de unidad es la simplicidad. La unidad de lo simple es la de lo que carece de partes. Después viene la unidad de composición, que es analógicamente inferior a la de simplicidad, pues «todo lo compuesto tiene causa», dice Tomás[14], mientras que lo simple no la tiene. En efecto, para que haya compuesto hace falta que haya partes componentes, y alguien que las com-ponga en un todo. Pese a lo que pudiera parecer, no tener partes no es una efectiva «carencia» o imperfección, sino precisamente la forma más perfecta de unidad, que en sentido absoluto solo puede atribuirse a Dios.

La unidad de composición —la unificación de las partes en un todo— consiste tan solo en la interna indivisión del compuesto, *i.e.* aunque sus partes sean divisibles no están de hecho divididas o fragmentadas. Un ente de este tipo no «es», simplemente, uno —indiviso—, sino que ha de, digamos, «trabajarse» su unidad —indivisión—, es decir, la tiene en tanto que la mantiene. Los entes compuestos preservan su ser en la misma medida en que mantienen su cohesión interna; por ende, dejan de ser cuando se fracturan. La unidad de composición posee, a su vez, diversos grados. En el mundo material la unidad más fuerte —más cohesiva— es la hilemórfica, la compenetración entre la materia prima y la forma sustancial de toda sustancia corpórea. Se trata del grado de unidad más intensa que se verifica en el cosmos material, mucho mayor, por ejemplo, que la mera agregación o yuxtaposición de partes o ingredientes elementales en un compuesto físico o químico. En el mundo moral hay formas más frágiles de unidad, la que se da por ejemplo entre los miembros de una comunidad, la adhesión mutua entre

ellos: los miembros de una familia, de una sociedad, de una ciudad, asociación o colectivo del tipo que sea[15].

5. Ser y existir

Esta flexibilidad analógica que posee la noción de ser, o ente, no la tiene, en cambio, la noción de existir, o existente. En efecto, cabe ser según un más o un menos, pero no tiene sentido decir que algo existe más o menos. O existe o no existe. El concepto de existencia es unívoco, *i.e.* se predica siempre en el mismo sentido. De ahí que, aunque en la mayoría de los casos puedan emplearse indistintamente los términos «ser» y «existir» —cuando «ser» se usa no como cópula sino como predicado en los juicios existenciales —, en ciertos capítulos del discurso metafísico resulte más conveniente emplear el verbo «ser» (o «acto de ser») que «existir», concretamente cuando se trata de la analogía trascendental de las nociones que expresan propiedades consecutivas del ente en cuanto ente —las que Tomás de Aquino denomina perfecciones «simplemente simples»—, por ejemplo en el contexto de la Cuarta vía para demostrar la existencia de Dios. En la mayoría de los casos, *esse* puede traducirse al castellano indistintamente como «ser» o como «existir», pero en ese y otros contextos metafísicos Tomás usa, con buen sentido, el término latino *esse* (o *actus essendi*), y no *existere* (o *actus existendi*).

A este asunto se ha referido el filósofo italiano Cornelio Fabro, que ha estudiado a fondo la analogía y la participación[16]. Él ve la participación casi más al modo platónico que al aristotélico: como «caída ontológica», de forma parecida a lo que explica Heidegger acerca de la «diferencia ontológica» entre el ser y el ente que lo posee. Hay una caída radical entre el ser de Dios y el de la criatura, de manera que la criatura se parece más a la nada que al ser increado. Igualmente, a Agustín de Hipona la criatura se le antoja más cercana a la nada (*prope nihilum*) que a Dios (*prope Deum*); el ser de la criatura no podría afirmarse como ser más que echando un tupido velo sobre la cantidad de no-ser, de imperfección ontológica que hay en ella (en tanto que criatura, no en tanto que ser). Ahora bien, por grande que sea la distancia, o la degradación de intensidad ontológica del ente creado respecto del Creador, patentemente la criatura es, y en eso se parece más al Creador, que también es, que a la nada, que no es. Aunque el parecido sea lejanísimo, alguno tiene que haber para poder establecer la analogía entre ambos que el discurso metafísico supone. Así, la Teología filosófica encuentra un lugar —por cierto, central— dentro de la Metafísica del ser elaborada por Tomás de Aquino, tan solo si esta puede decir algo de Dios por analogía con la criatura[17]. Afirma san Pablo que la inteligencia humana puede remontarse hasta el Hacedor a través de las cosas que han sido hechas (*per ea quae facta sunt*)[18]. La razón puede descubrir en el ente finito la huella que el dedo creador de Dios (*digitus Dei*) deja en él, pues algo de la causa se transmite al efecto, y nadie da lo que no tiene.

La forma en que Fabro enfatiza que el ser es un «acto intensivo» (*enérgeia*), hace pensar que el concepto de existencia en Metafísica no tiene papel alguno. Creo que aquí hay un punto de exageración. Es verdad que la noción de existencia no se presta a una predicación análoga, pues se dice de algo que existe siempre en el mismo sentido, a

saber, que «está ahí». No cabe entender que Dios existe más que un árbol, pero sí tiene sentido decir que Dios es más que un árbol, o este más que una piedra. La traducción de «ser» por «existir» entraña dificultades en algunos capítulos de la Metafísica, concretamente en los que la flexibilidad analógica de la noción de ente es más clara —la cuarta vía y las propiedades trascendentales del ser—, pero fuera de esos asuntos concretos, me parece que ser se puede entender como sinónimo de existir.

6. La distinción real entre esencia y acto de ser

La distinción entre ser y existir es formal, pero la que se da entre acto de ser y esencia es una distinción real, no como entre dos cosas distintas (*res distinctae*), sino como principios reales y realmente distintos de la misma cosa.

El racionalismo —y antes, Duns Scoto— ha entendido la constitución ontológica del ente como una articulación de formas. Scoto, gran comentador de Aristóteles, afirma que lo ontológicamente más denso es la forma (sustancial o accidental). Toda forma es acto, y todo acto determina, informa. Para él la creación es un acto en el que Dios complementa, articula formas, y por fin las hace ser. Cuando el ente ya está completo en cuanto a su *modus*, como algo posible, entonces Dios le da la existencia, lo «expulsa» de la mera posibilidad. La existencia vendría a ser como la «guinda» ontológica, la forma de todas las formas (*forma formarum*). Lo decisivo sería la *essentia*; por ejemplo, en nuestro caso, no que somos, sino qué somos sería lo ontológicamente más denso: el ser-persona, y luego, montado sobre eso, el ser-mujer o ser-varón, turco, canadiense, alemán o camerunés. El hecho de que, además, eso sea, o exista, en el fondo es un acabado, la última determinación de lo que es más determinante para el ente, que es su esencia (*ultima ratio entis*).

Tomás de Aquino no piensa así: el ser no es una forma más. El ser no es una forma de ser. No es una última forma del ente, sino el acto último de toda forma, valga decirlo así, pero él mismo no es una forma. Dice Tomás: el *esse* es la perfección de todas las perfecciones (*actus omnium actuum et propter hoc perfectio omnium perfectionum*)^[19], *i.e.* la condición de que algo sea perfecto según una forma u otra. Es imposible ser hombre sin ser, o ser turco, varón, Sócrates o Sonia... sin ser. El modo de ser más propio de cada ente supone el acto de ser. Si uno no es, no puede ser filósofo, Raquel, ni nada. Pero el hecho de que sea la condición de cualquier otra forma no lo constituye a su vez en una forma, ni primera ni última.

El gran hallazgo de Tomás de Aquino —a lo que no llegó Aristóteles— es que, si bien toda forma es acto, no todo acto es forma: hay un acto, el *actus essendi*, que no informa nada que le sea previo, pues previo o distinto al ser no hay nada. Curiosamente, poco tiempo después de Tomás, parece que ese descubrimiento se pierde.

El ser no puede «acontecerle» a algo, o, en otros términos, no puede haber «algo» que sea-algo antes de ser. Dice Tomás que Dios, al crear, al mismo tiempo da el ser y produce aquello que lo recibe^[20]. Es decir, Dios da el ser ya determinado según un modo de ser. No es que primero conciba una esencia y la articule formalmente en su Inteligencia, y luego ya la haga ser. Es esta la tesis de Scoto, y luego de Suárez, y a partir

de ahí la visión propia del racionalismo. Toda la metafísica racionalista depende de una concepción que había desarrollado otro comentarista árabe de Aristóteles, Avicena, que habla del ente como el posible. «Ser» vendría a ser una especie de atributo vago y genérico que conviene a todos los entes indicando su perfección mínima (una especie de *conditio sine qua non*), pero ontológicamente espurio. Lo más denso sería la posibilidad. El *ens possibile* aparece en Avicena —y posteriormente en Scoto y Suárez— como el constitutivo ontológico fundamental.

—¿Y qué es lo posible?, preguntan los racionalistas. —Pues aquello a lo que no repugna la existencia: lo que puede ser. Ahora bien, la existencia, que cosmológicamente tiene mucho peso, ontológicamente es indiferente. Cabe entender y manejar esencias con independencia de que existan. Por ser esencias ya son (algo). Que además de ser-algo, ese algo exista, no constituye más que un aditamento exterior, una eventualidad: «A más a más», que exista tan solo consiste en un pasar a estar ahí, su efectiva exteriorización, un estar arrojado en el mundo, como dirían los existencialistas.

Del doble uso de la palabra «ente» —*ens dupliciter dicitur*, decía Tomás— la metafísica racionalista salva tan solo el uso lógico del «ser» como nexo en el juicio que compone o divide. Toda esencia es logicizable, incluso matematizable. La forma en la que usan los matemáticos el concepto de existencia es la del llamado «cuantificador existencial» (G. Frege), una mera cláusula de existencia, digamos así, que puede permanecer cerrada, o eventualmente abrirse. Es decir, dentro de las posibilidades —de los «infinitos mundos posibles», que diría Leibniz— cabe que alguna pase a la existencia efectiva. Además de ser, que fundamentalmente es ser-algo, esa esencia posible entraría en el orden cosmológico de la existencia. Pero que se abra esa cláusula no es ontológicamente relevante: es un mero *additum* cosmológico, un añadido «de hecho», fáctico, a algo que ya está constituido en lo fundamental, que es su ser-algo, su modo de ser o esencia. Así es como manejan los matemáticos la existencia: Para todo x (dado que...), se cumple que... —¿Qué es, entonces, la existencia? —Un dato prescindible, con el que puedo contar o no, pero en el fondo irrelevante para comprender lo que algo es, que es lo fundamental que es ese algo. Lo relevante no es «que sea» (*an sit*), sino «qué es» (*quid sit*).

Igualmente, para Kant el ser no es nada real de las cosas (*Sein ist kein reales Prädikat*), sino el postulado, la «posición» de algo con todas sus determinaciones. Según Scoto es Dios el que hace esa posición; según Kant, se trata de una posición del sujeto trascendental, uno de los rendimientos típicos del «pensar puro», o del «yo pienso en general» (*Ich denke überhaupt*). Pero eso es independiente de, e indiferente a, la verdad de la ecuación que puedo hacer con F de x ; la función es independiente de la cláusula existencial. Todas las ecuaciones en las cuales el primer miembro es F de x expresan algo que no solo es posible, sino necesario. Ahí está lo fundamental de la metafísica de Leibniz. Ser es una variable vinculada: el predicado posible de una predicación necesaria, *per se*. Dado que algo exista... —y eso no es necesario, no es una verdad de razón, sino mera cuestión de hecho, algo fáctico, que puede darse o no— ocurrirá necesariamente que... Cabe articular juicios necesarios —que expresen verdades «de

razón»— a base de conjugar el concepto de algo con el de la existencia, pero siempre que se la tome como cláusula contingente. Si además de «ser» (lo que es), algo en efecto «se da» (existe), pues «a más a más», la guinda, digamos. El «darse» es un simple *efecto*, al igual que el no darse constituye un *defecto*, pero en ningún caso añaden o restan nada al «ser», que es el algo que es. En otras palabras, la adición o sustracción de la cláusula existencial nunca es algo de la esencia, o de la función, sino de la variable. Si además de posible (*ens possibile*), el ente es efectivo (existe), tanto mejor para él, pero no cambia lo fundamental, que es «lo que» es.

En este enfoque «esencialista» se reconoce casi toda la historia de la metafísica..., excepto Tomás de Aquino. En parte tiene razón Heidegger cuando denuncia el «olvido del ser» (*Seinsvergessenheit*, o también el «abandono del ser», *Seinsverlassenheit*) por parte del gremio filosófico, ya desde Platón. Pero no me cabe duda de que se equivoca al meter en ese «saco» —el de los olvidadores— a Tomás, que, desde luego, del ser no se olvida. Para él lo más decisivo es que algo sea, no que sea lo que es. Por eminente que sea un modo de ser o esencia, lo más importante que le ha ocurrido a cualquier ente finito es acceder al ser. Es el punto neurálgico de la metafísica tomista —que no en vano la historia de la Filosofía conoce como «metafísica del ser»—, que no han visto otros aristotélicos, y menos aún los racionalistas.

Evidentemente, cabe la posibilidad de logicizar la noción de ente, incluso manejarla matemáticamente, como el cuantificador existencial de Frege. En esta forma de tratamiento no hay diferencia esencial entre la noción de «ser» (*sein*) y la de «darse algo» (*es gibt*) como cláusula existencial: algo puede darse o no. Es evidente que la logicización de la noción de ente hace posible prescindir del «dato». Pero la entidad misma del ente no es logicizable.

Hay una noción universal de ente. Se puede decir que es primera, por su mínima intensión o comprensión y su máxima extensión. La extensión y comprensión de un concepto están en proporción inversa: cuantas más notas se le añade a la definición intensional de un concepto más se restringe el universo de casos al que puede aplicarse. En efecto, en el árbol de Porfirio, cuanto más se va uno por las ramas y se aleja del tronco, más se delimita y restringe la universalidad. Como concepto, el de ser, es más universal que el de ser-corpóreo, y este más que el de ser-vivo, y el de ser vivo con vida vegetativa más restringido que el de viviente sin más, etc. Como ya se vio, el concepto de ente, por ser el de menor comprensión de todos, no puede ser definido, sino, como mucho, descrito en formas tales como *quod est*, *habens esse*, que son casi tautológicas. Se puede aclarar, en todo caso, *quod habens esse in rerum natura*, como hace Tomás de Aquino para distinguirlo del mero *esse intentionale*. Pero en el fondo eso está implícito en lo que significa ser. No se puede decir más del ente trascendental, a no ser que se comience a restringir con las categorías o tipos de ente. Por tanto, como noción es la más universal. Ahora bien, eso no quiere decir que el ente es «un» universal. O que de suyo la entidad del ente es universal. El ente —o la entidad de cada ente— es particular, y el *actus essendi* de cada ente es absolutamente singular e intransferible, es el suyo y de ningún otro, aunque la noción pueda tratarse como lo hacen los matemáticos, o los

lógicos. Es esta una dificultad que tiene Guillermo de Occam, que habla del ente como *genus generalissimum*, o *ens commune*.

La noción común de ente es una abstracción, y eso es un género generalísimo. Se puede decir que hay un concepto común de lo ente —sin él sería imposible el discurso de la Metafísica como ciencia—, pero la entidad del ente no es genérica. Entre otras cosas porque «ente» no es un tipo de ente (género es tipo). La entidad del ente —su ser— es logicizable, pero no es lógica; es pensable, pero no es un pensamiento. Un pensamiento puede ser abstracto, pero la realidad nunca lo es. Mas el «ente» del que hablan Scotus, Leibniz, Wolff, o el *ens possibile* de Avicena o Suárez, —*i.e.* la posibilidad a la que no le repugna la existencia, siendo esta ontológicamente indiferente— más bien parece ser una abstracción. Los mencionados autores piensan que la existencia solo es un salto cosmológico entre la esencia meramente posible (ente real, según Suárez) y la esencia actual. Entre una esencia posible y una actual tan solo quedaría el salto cosmológico constituido por el existir.

Por el contrario, para Tomás de Aquino el acto de ser es acto en sentido pleno (*actus omnium actuum*), no la «guinda» o complemento. No viene al final, cuando ya está constituido el *ens possibile*. Es lo que está, y no puede no estar, desde el principio. Como hemos visto, Dios da simultáneamente el ser y aquello que lo recibe, es decir, da el ser ya constituido, restringido, concretado y determinado por las formas.

Según Tomás de Aquino, los ángeles son físicamente simples —no les afecta la composición hilemórfica—, pero ontológicamente compuestos. Su esencia no es su acto de ser, *i.e.* no «son» su ser, sino que lo «tienen» (recibido en un modo de ser puramente espiritual). Dios los crea en un acto instantáneo, pero en ese acto da el ser ya restringido por un modo de ser. En el caso de los ángeles, ese *modus* es eminente; menos limitado que ser-hombre, que a su vez es menos restrictivo que ser-piedra. Ahora bien, ser-ángel —el *modus* en que es recibido el *actus essendi* en el ángel—, teniendo más capacidad entitativa que la piedra, sigue siendo una capacidad imitada.

Todo lo que se recibe, se recibe según el modo del recipiente: ese modo puede ser más o menos capaz, más ancho o más estrecho —puede haber más o menos ser, digamos—, pero siempre restringe, limita. En el ser finito propio de las criaturas —y los ángeles lo son, *i.e.* han comenzado a ser, previamente no-siendo— la esencia siempre es un coeficiente de reducción y limitación del acto de ser. El *actus* queda recibido y limitado por el *modus*. Ninguna criatura —ningún ser que haya comenzado a ser— es «sin más», sino «según y cómo», *i.e.* de acuerdo con un *modus* que recibe ese *actus*. (Es esta una forma de hablar, pues el *modus*, aunque sea receptor del *actus*, no puede serle previo, sino simultáneo). Los seres humanos poseemos un *modus* más eminente, el de persona, que es más capaz (capaz de ser más) que el de piedra. Pero el hecho de que nuestro ser-persona sea el propio de un híbrido psico-somático, hilemórficamente compuesto, lo restringe ontológicamente mucho más que el *modus* de un espíritu puro. Ahora bien, si es criatura, no es sin más: tiene ser, y lo tiene recibido en una capacidad limitada, bien que menos restrictiva que otras.

El *modus* de un ser puramente espiritual —en el lenguaje de Aristóteles, de una inteligencia separada (de la materia)—, ciertamente no puede ser específico, o especificado, pues la determinación del individuo dentro de una especie —la distinción de unos individuos respecto de otros— se debe a la materia cuantificable (*materia quantitate signata*, dice Tomás de Aquino). Mas como la cantidad, que es un accidente de los seres corpóreos —el primero de ellos— no puede darse en los espíritus puros, nunca un ángel puede ser individuo de una especie. O, dicho con más precisión, cada ángel es una especie distinta, agota su tipo. (Digamos que es un prototipo, un «superclase»). Con cada ángel, cabría decir, Dios ha «roto el molde». En último término, eso se puede decir también de cada persona. Un ser espiritual —bien sea un espíritu puro, o un compuesto de espíritu y materia— es literalmente «irrepetible». Pero un ser humano, que por su naturaleza espiritual es único e irrepetible, por su componente material sí puede ser miembro de una clase. Los seres humanos, que son espíritu y materia hibridados, sí que son individuos de una especie (la humana). Desde luego, esto es una mentefactura lógica, pues ser-especie, género o individuo son modos irreales de ser, tan solo formas de ser-predicado. Pero el modo real de ser del ser humano se deja tratar lógicamente como un individuo dentro de una especie, y la humanidad como una especie incluida en un género. Todas las posibilidades del árbol de Porfirio se abren exclusivamente a los seres que son compuestos hilemórficos, es decir, que son materiales, incluidos aquellos que, además de materiales también sean espirituales. Los seres *puramente* espirituales propiamente no pueden ser «clasificados». Esto ayuda a comprender que el *modus essendi* de un ser puramente espiritual posee una capacidad ontológica mucho mayor que la de un ser corpóreo. Ahora bien, aún así sigue siendo una capacidad limitada, y por tanto una capacidad en la que se recibe algo distinto de ella, a saber, el *actus essendi*.

Afirma Tomás de Aquino que el acto de ser es lo más «formal» e íntimo de cada ente (*formalius et intimius*). Pero eso no quiere decir que el ser sea una «forma». Si se lee desde la perspectiva de Agustín de Hipona, es una metáfora. Agustín decía que Dios es más íntimo a mí mismo que yo (*intimior intimo meo*): Dios está más dentro de mí que yo mismo. Tomás, que no es tan poeta como Agustín, dice algo parecido del ser; no que el ser sea una forma de ser, sino que el ser es el acto que más activa al ente desde dentro: activa o actualiza todas las formas de ser de cada ente. El ser es lo más íntimo del ente. En último término, porque es el más patente rastro de Dios en el ente finito, es lo más «divino» que hay en él. Al ente finito el ser le «viene grande» por todos lados; en modo alguno podemos encontrar en ningún ente finito una *exigentia ad existendum*, una necesidad de ser.

Desde luego, que algo pueda ser (*ens possibile*) es metafísicamente muy relevante. Cuando tratemos de los principios del ente —y en particular del principio de no-contradicción— veremos que es decisivo para algo su ser-posible: su no ser contradictorio es *conditio sine qua non* de que efectivamente sea. Pero ser —que en el fondo no es una eventualidad más allá de su mera posibilidad— es el *plus* que algo tiene respecto de su pura posibilidad, toda vez que esta de ningún modo exige salir de ella, *i.e.*

ser. El ser sobrepuja radicalmente todas las posibilidades y todas las formas de lo posible. Eso hace que ser sea lo más importante que le haya «acontecido» a un ente. Tal es el significado de *formalius*: que «adviene» al ente como una forma, pero no que propiamente sea una forma, ni que advenga o acontezca a algo como un añadido suyo. Es importante subrayar que las expresiones que acabo de emplear entrecomilladas son metáforas. En cada ente, el acto de ser está en su entretela más constitutiva y radical.

7. «Letanía» del *actus essendi*

Para terminar este capítulo, y como un cierto corolario-resumen de lo visto en él, relacionaré algunas expresiones de Tomás de Aquino que ponen de relieve la centralidad y radicalidad que en su metafísica corresponde al «acto de ser». Podría decirse que todo su discurso metafísico es como una glosa u homenaje a lo más *divino* —lo más parecido a Dios, en sentido analógico— que tiene el ente finito: su ser, digamos, su haber accedido al ser, pero no por méritos propios sino porque le ha sido dado.

- El ser es lo más perfecto de todo[21]. (Nada puede ser en acto sin ser; no hay determinación del ente que no suponga algo que propiamente no es una determinación del ente sino el acto de ser, que es lo que activa todas las determinaciones).
- El ser es la actualidad de todos los actos, y por ende la perfección de todas las perfecciones[22]. (Entre todas las cosas, es lo más perfecto, lo que se manifiesta en que el acto es siempre más perfecto que la potencia. Ninguna forma determinada puede entenderse en acto —como algo que efectivamente determina al ente— a no ser que se suponga que ya está puesto como ente, *i.e.* que ya es).
- El ser es el acto de lo que existe en cuanto que es ente[23].
- El ser es la actualidad de todo lo real[24].
- No hay nada más formal y simple que ser[25].
- El ser es lo más íntimo de la cosa[26].

[1] Vid, entre otros lugares, *Summ. Theol.*, I, q. 48, a. 2 ad 2m.

[2] *Summ. Theol.*, I, q. 75, a. 5.

[3] Dios es acto puro de ser subsistente. Tal es la «esencia metafísica» de Dios: el mismo ser subsistente por sí (*Ipsum Esse per se subsistens*), también denominada «aseidad», la forma, aunque con términos humanos, en que podemos aproximarnos más a lo que Dios dice de sí. Es la luz que Tomás obtiene del pasaje bíblico de *Ex* 3,14, en el que Yavé habla a Moisés desde la zarza ardiente y le revela su vocación: liberar al pueblo elegido de la

esclavitud de Egipto, llevarlo al desierto apartándolo de la tiranía del Faraón. —¿Con qué autoridad cuento para que me sigan los israelitas en una empresa tan arriesgada, tornando una esclavitud con pan en una libertad insegura en el desierto?, viene a preguntar Moisés, algo desconcertado por la petición de Dios. (Después, ya en ruta hacia la tierra prometida, se le ve más confiado en la Providencia —«Dios proveerá»—, y en efecto acabó proveyendo, a su manera, de forma sobrenatural. Pero en ese momento era difícil prever las «provisiones»). La inquietud que manifiesta es lógica, aparentemente mucho más que la forma en la que Yavé sale al paso de ella: —«Dirás a los hijos de Israel: *El que es* me envía a vosotros». Desde luego, a primera vista es una fórmula sorprendente. Pero Tomás descubre ahí un modo en el que Dios se menciona a sí mismo no en forma metafórica, o hiperbólica —como era habitual en el lenguaje de las Escrituras antiguas— sino ostensiva y directa: —«El que es», «Yo-soy» es mi nombre.

[4] Afirma Tomás: «Ente es lo primero que concibe el entendimiento, y aquello en lo que se resume todos los demás conceptos» (*De veritate*, q. 1, a. 1, resp.).

[5] Vid. A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, p. 228.

[6] «Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius» (*Ef* 1,4).

[7] Hay gente para todo, y hay quienes tienen más fe en la creatividad del carbono que en la creación de Dios. Que Alguien pensó en mí y me quiso siendo, aunque no parezca científico, es mucho más razonable que lo otro. Aunque lo creo, he de decir que me cuesta creer que Dios es uno y trino, pero me costaría mucho más creer en la iniciativa del carbono. Para creer en el ingenio de las moléculas de hidrógeno, o en las supercherías divulgadas por R. Dawkins sobre el «gen egoísta», necesito mucha más fe que para profesar todo el credo católico, incluida la resurrección de los muertos. Sobre esto vale la pena leer el trabajo de S. Hahn y B. Wiker, *Dawkins en observación. Una crítica al nuevo ateísmo*, Rialp, Madrid, 2011.

[8] No sería una definición esencial decir, por ejemplo, que el hombre es un cuerpo racional, porque la clase de lo corpóreo no es el género próximo en el que pueda identificarse un carácter distintivo del hombre respecto de los ornitorrincos o los pavos reales, que también son corpóreos. La clase en la que ha de inscribirse la especie hombre de manera que pueda ser identificada es la de «animal», que ciertamente es una subclase o subgénero respecto de la de lo corpóreo. Mas el género animal, incluye también la especie canina, gatuna, la equina, etc. Entonces hay que añadir al género la diferencia específica, que es «racional».

[9] *De Ver.*, q. 1, a. 1, ad 3m.

[10] *Metafísica*, 1028 a 10.

[11] *Sobre el alma*, II, 4, 415 b 13.

[12] «Si hubiera un calor subsistente por sí mismo, sería necesariamente la causa de todas las cosas cálidas, que tienen el calor por modo de participación. Ciertamente hay que admitir que exista un ente que es su propio ser, lo cual se prueba por el hecho de que es necesario que haya un primer ente que sea acto puro, en el que no haya ninguna composición. Por eso es preciso que de este ente único procedan todas las otras cosas que no son su propio ser, sino que tienen el ser por modo de participación» (*Q. disp. De potentia*, q. 3, a. 5).

[13] *Summ. Theol.*, I, q. 1, a. 9, ad 3m.

[14] *Summ. Theol.*, I, q. 3, a. 8.

[15] Desde el punto de vista de la Teología de la fe cristiana, cabe pensar otras formas de unidad más intensa aún en el mundo sobrenatural. En este terreno la forma analógicamente más alta de unidad es la compenetración entre las personas de la Trinidad: la que se verifica entre el Padre y el Hijo, y la de ambas personas con la del Espíritu Santo. En términos teológicos —propiamente no filosóficos, pero que pueden ser pensados también con la ayuda de categorías filosóficas— es esta una cohesión más fuerte que la hilemórfica. Desde esta perspectiva, la sensación de soledad que experimenta la humanidad de Jesús en Getsemaní, incluso el abandono que reflejan sus palabras en el Calvario dirigidas al Padre, citando el Salmo 22 —«Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (*Mt* 27,46; *Mc* 15,34)— entraña un misterio insondable que la fe cristiana trata de explicar en clave de una profunda solidaridad que el Verbo encarnado mantiene con la humanidad. Esa cercanía es tal que le lleva a cargar con toda la «miseria» humana, bajo cuya magnitud su propia humanidad parece estremecerse «impotente» (*Quare me dereliquisti?*). Se trata de algo realmente impenetrable y arcano, el misterio del pecado, de la iniquidad humana (*mysterium iniquitatis*), cuyo peso —el peso de la Cruz— parece abrumar los hombros del Hombre-Dios. De ahí la sensación de soledad e impotencia de Jesús-Hombre. Mas la fe cristiana ve en ese Hombre al Ungido de Dios —Jesús el Cristo—, hipostáticamente unido al Verbo increado —la segunda Persona de Dios—, y por tanto el desamparo que revelan esas expresiones suyas en Getsemaní y en el Calvario ha de leerse, respectivamente, a la luz de estas otras que en esos dos lugares pronuncia el Hombre-Dios y que ponen de relieve que la sensación de abandono es solo sensación humana, *i.e.* que la realidad sigue siendo, pese a todo, la de una cohesión total —oblativa— con el Padre: «Haz que pase de mí este cáliz (es el deseo, tan humano, de Jesús), pero que no se haga

mi voluntad sino la tuya» (*Non mea voluntas, sed tua fiat*) (Lc 22,42) y, una vez realizada esa voluntad en el Calvario: «Todo está consumado» (*Consummatum est*) (Jn 19,30).

[16] Sus monografías *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino* (SEI, Turín, 1960) y *La nozione metafisica di partecipazione* (SEI, Turín, 1963, 3.^a ed.) son probablemente los trabajos más serios sobre el concepto de participación en Tomás de Aquino y su alcance metafísico.

[17] *Summ. Theol.*, I, q. 88, a. 1.

[18] *Rom* 1,20.

[19] *De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 9.

[20] *Q. disp. De pot.*, q. 3, a. 1, ad 17m.

[21] *Summ. Theol.*, I, q. 4, a. 1, ad 3m; *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2 ad 3m.

[22] *Q. disp. De pot.*, q. 7, a. 2.

[23] *In I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 2.

[24] *Summ. Theol.*, I, q. 5, a. 1; *Q. De anima*, a. 6, ad 2m; *Summ. Theol.*, I, q. 3, a. 4.

[25] *SCG.*, I, c. 23; *Summ. Theol.*, I, q. 7, a. 1; *Q. De anima*, a. 1, ad 17m.

[26] *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4; *Q. De anima*, a. 9. Vid también *Summ. Theol.*, I, q. 8, a. 1, y *Quodl.*, XII, q. 5, a.

5.

Capítulo III.

METAFÍSICA, CIENCIA DE LOS PRINCIPIOS

1. Los primeros principios

De la definición real de Metafísica como ciencia del ente en cuanto ente, de sus principios y sus causas, hasta ahora hemos analizado el primer miembro. Vamos ahora con el segundo. ¿Qué quiere decir que la Metafísica es ciencia de los principios y causas del ente?

En términos amplios, «principio» es lo que da lugar a otra cosa, aquello de lo que algo procede o se deriva, y, en general, lo que está antes. No es lo mismo que «causa». Toda causa es principio, pero no todo principio es causa. Causa es un principio que no se limita a «principiar», *i.e.* a dar lugar a otra cosa, sino que la hace ser de alguna manera. Es claro que un principio lógico no es lo mismo que una causa ontológica. Las premisas de un raciocinio son principios lógicos, en el sentido de que dan lugar a la conclusión —de aquellos se infiere esta— pero no porque sean su causa. Por ejemplo, las premisas «Todo hombre es mortal» y «Sócrates es hombre» no son la causa de que «Sócrates es mortal», sino, en todo caso, la causa de que lleguemos a conocer que lo es. Pero en sentido estricto no son causa ontológica de ello. Los dos primeros juicios son las premisas de ese silogismo, pero no la causa de que Sócrates sea mortal; únicamente son «causa» *in cognoscendo* (no *in essendo*), es decir, causa de que lleguemos a saber que Sócrates es mortal, no de que realmente lo sea. Mientras que las premisas son principios lógicos —proposiciones que dan lugar a otra—, la causa es un ente, un principio ontológico. No es tan solo algo que está antes, sino algo que produce otra cosa, que la pone en la realidad.

Al hablar de los principios (de la demostración), Tomás de Aquino se refiere a ciertos axiomas dotados de valor lógico, por supuesto, pero igualmente provistos de valor ontológico. Un principio metafísico también posee valor lógico, por ejemplo la no-contradicción, que para Tomás —al igual que para Aristóteles— es el primero entre los primeros, la primera ley del ser. *Conditio sine qua non* para que algo sea, es que no sea contradictorio, *i.e.* que sea posible, no imposible. Dicha condición también posee valor lógico: para poder entender algo hace falta entenderlo como no-contradictorio. O, a la inversa: lo contradictorio no solo es imposible sino ininteligible; es lo que en modo

alguno podemos entender, o más bien aquello de lo que tan solo podemos entender una cosa, a saber, que ni es ni puede ser. Por ejemplo, la proposición «un círculo es cuadrado» constituye un juicio acerca del cual únicamente puedo entender que no puede ser verdadero, *i.e.* que no puede haber en la realidad algo que a la vez y en el mismo sentido sea cuadrado y circular. Es un juicio, y para que un juicio sea un acto lógico —la actividad que el *logos* realiza al componer esos dos conceptos (círculo y cuadrado) mediante el nexo «es»— es preciso que el sujeto que lo efectúa entienda el concepto que en él hace de sujeto y el que en él hace la función de predicado, así como el nexo que la mente establece entre ellos al juzgar. Pero lo único que puedo entender de ese juicio es que círculo-cuadrado no puede ser, *i.e.* que el juicio «un círculo es cuadrado» es la expresión de un imposible. Lo que entiendo de ese juicio —no de los conceptos que lo forman aisladamente, sino justo de la conexión que entre ellos establece ese juicio— es que es un imposible, un no-ser que, además, no-puede-ser en absoluto.

Algo entendemos del círculo-cuadrado cuando entendemos que es un imposible, a saber, que ni es ni puede ser. Entendemos, así, que su no-ser no es meramente fáctico, como el de Pegaso (no consta la existencia de un caballo alado; nadie ha visto semejante bicho más que tal vez en un sueño); mas la condición «ontológica» de Pegaso, si cabe decirlo así, es la de un ente posible, algo que no es pero puede ser —la índole de caballo alado, por extraña que parezca, no entraña de suyo contradicción—, si se quiere, la de algo meramente posible. En efecto, no es lógicamente imposible ser un animal equino, mamífero, etc., y tener alas, que es lo representado en la figura mitológica de Pegaso. Eso nadie lo ha visto más que con la imaginación, o leyendo la mitología griega. Pero no supone imposibilidad ninguna, en principio, mientras que sí la entraña, y de manera absoluta, la índole del círculo-cuadrado. Ser círculo y ser cuadrado se excluyen mutuamente; no solo son índoles distintas o contrarias, sino contradictorias, de modo tal que si de algo puede predicarse la cuadratura ha de excluirse igualmente de él la circularidad, y a la inversa, y ambas cosas de modo absoluto. La repugnancia lógica no se da, en cambio, en caballo-alado. Lo mismo pasa con el concepto de centauro: aunque se trate de una auténtica rareza, no alberga contradicción alguna que haya un animal que tenga la configuración anatómica de un cuerpo equino unido a un busto humano. En cambio, sí sería contradictoria la afirmación de un animal que al mismo tiempo fuese racional (por ser humano) e irracional (por ser equino).

La contradicción cabe en el decir, pero no en el conocer ni en el ser, que no la «toleran» en modo alguno. Puedo decir una cosa y su contraria —por ejemplo, que un círculo es cuadrado—, pero no puedo entender lo que digo cuando digo eso, y menos aún puede eso ser. Es importante comprender el carácter indisociablemente lógico y ontológico que tienen ciertos principios, no todos. Los axiomas matemáticos, por ejemplo, pueden tener valor como principio lógico, pero no necesariamente tienen valor ontológico. Hay muchos que en el fondo son puros postulados mentales que no pretenden decir nada real sobre nada real: en ellos se usa el verbo «ser» en su acepción meramente veritativa, no existencial.

Pues bien, la afirmación según la cual la Metafísica es ciencia de los principios afecta a aquellos axiomas que, además de tener valor lógico, poseen también valor ontológico, *i.e.* que dan lugar, y por la misma razón, tanto al poder ser entendido como al poder ser. Concretamente son los siguientes:

1. el principio de no-contradicción, del que venimos hablando hasta ahora, y que podría enunciarse simplemente diciendo que A es distinto de no A. En una expresión más completa: es imposible que algo sea y no sea a la vez y en el mismo sentido;
2. el principio de identidad (A es A). El ser es y el no-ser no es, según lo formuló Parménides;
3. el principio de «tercero excluido», que podría enunciarse diciendo que no hay una tercera posibilidad entre ser y no ser: o se es, o no se es, pero no se puede ser a medias, no cabe medio-ser, o no hay término medio entre ser y no-ser. Lo que este principio excluye no es que haya seres deficitarios —todo ente móvil lo es, por estar, en parte, en potencia—, sino que haya una tercera posibilidad entre ser y no-ser en sentido absoluto. Aunque no termine de ser completo —todo ente finito está ontológicamente incompleto, como habrá ocasión de ver con detenimiento— el ente finito se sitúa dentro del sector del ser, no es una excepción a él. El ser finito es algo a lo que algo le falta, pero es algo. Pues bien, lo que prescribe este principio es excluir que entre el ser parmenídeo —ser en sentido pleno— y el no-ser en ese mismo sentido pueda haber algo, una tercera alternativa. Algunos autores sostienen que este principio es una cierta versión de la no-contradicción, mientras que otros afirman que es un principio distinto, que dice algo que la no-contradicción no dice;
4. el principio llamado «de conveniencia y discrepancia», Millán-Puelles lo formula de este modo: «Dos cosas coincidentes con una tercera coinciden entre sí, mientras que dos cosas tales que una de ellas coincide con una tercera y la otra discrepa, también discrepan entre sí»[1]. Según este autor, tal principio sí constituye una inflexión o giro del de la no-contradicción, y posee su correlato lógico en el principio *dictum de omni, et de nullo*: lo que se afirme, o niegue, del género deberá correlativamente afirmarse, o negarse, de la especie[2].

Sea cual sea su número —dos, tres, o cuatro— serían estos los principios, digamos, primerísimos, los axiomas absolutamente fundamentales o más radicales del ser y del pensar; por tanto, estarían dotados también de valor lógico. Con un carácter derivado, aunque igualmente en el plano de los principios o axiomas, hay otros que, si bien no son tan «primeros» como los que acabo de mencionar, forman parte de la arquitectura básica del *logos* y del ón:

1. El principio de causalidad: nada comienza a ser sin que algo lo ponga en el ser. O bien, en la formulación típicamente racionalista, el principio de razón suficiente: nada ocurre sin una razón suficiente para que ocurra; todo lo que ocurre ocurre por algo o, mejor, nada ocurre sin que algo haga que ocurra. En definitiva, nada accede

al ser por sí mismo. Lo que excluye esta negación es la idea de *causa sui* en sentido ontológico. Para que algo se diese el ser a sí mismo haría falta que fuese —pues no puede darse aquello de lo que se carece— y, a la vez, que no fuese, para poder recibir el ser, lo cual constituye una contradicción absoluta.

2. En el plano de la razón práctica —los anteriores son principios teóricos o especulativos— ocupa un lugar principalísimo el axioma según el cual «hay que hacer el bien y evitar el mal»[3], dicho de modo enunciativo, o, imperativamente: «Haz el bien y evita el mal» (*fac bonum vita malum*). Ningún enunciado práctico goza de mayor evidencia que este. Cualquier otra evidencia que pueda ganarse en un razonamiento práctico —ético, político, económico, jurídico— siempre será una luz indirecta, derivada de esta, o a partir de esta, que es la más potente y clara. Nadie con el juicio medio sano puede impugnarla.

Hay otros principios que, aunque puedan considerarse axiomáticos, ya no son tan fundamentales como estos, que para Tomás de Aquino son los primeros. La Metafísica tiene como una de sus ocupaciones, por cierto más importantes, no propiamente cuestionarlos, pero sí analizar su valor. Para la Metafísica, que es ciencia, también estos principios tienen un valor axiomático. No puede deducirlos de otros anteriores —no los hay— ni verlos a la luz o a través de algo más claro. Tampoco es esto posible: si son primeros primerísimos no pueden ser más claros que lo que ya son. Por tanto, que la Metafísica sea «ciencia de los principios» no puede decirse en el mismo sentido en que se dice que la Filosofía es ciencia. Para un aristotélico, «ciencia» es conocimiento cierto por causas, *i.e.* se accede a ella mediante demostración, es un conocimiento que proporciona un tipo de certeza demostrativa, una evidencia mediata.

Se llega a tener ciencia de algo —la ciencia es un saber sobre conclusiones— justamente cuando se ve como conclusión a partir de ciertas premisas. Al demostrar, se muestra que aquello que se dice, cuando se dice científicamente, se deriva con inferencia necesaria de unas premisas. Evidentemente ese tipo de saber no es el que tenemos sobre los principios, sino sobre las conclusiones a las que llegamos a partir de ellos.

Si la ciencia se hace demostrando, la expresión «ciencia de los principios» no puede significar la pretensión, inútil, de demostrarlos. Como ya dijo Aristóteles, los principios de la demostración no pueden ser a su vez demostrados. Demostrar algo significa hacerlo más claro, proporcionarle una evidencia que de suyo no tiene, pero que puede obtener si lo conectamos con la evidencia de algo que está antes que eso. La inferencia, *i.e.* el acto lógico de extraer una conclusión a partir de sus premisas, consiste en proponerla con una claridad que aquellas le suministran, pero que desconectada de ellas en principio no tiene. Eso podemos hacerlo con otros juicios (por ejemplo, «Sócrates es mortal»), a partir de que «Todo hombre es mortal» y de que «Sócrates es hombre»), pero en modo alguno con «A es A». Tampoco podemos dar mayor claridad o evidencia a la no-contradicción: «A es distinto de no-A». No es posible encontrar un juicio más claro que estos, *i.e.* a la luz del cual estos pudiesen ser más claros. (El principio de causalidad, aunque es principio, sí puede ser aclarado a partir de la no-contradicción, pero esta no puede serlo por nada).

La Metafísica no cuestiona los principios; tan solo los propone y evalúa su valor principal. No determina cuáles son, entre otras cosas porque, al ser ciencia, ella misma les está sometida: no se los da, los recibe. Como cualquier otra ciencia, los emplea. Un papel fundamental de la Metafísica es precisamente reconocerlos como principios. Quizá también formularlos del modo más cabal posible con fórmulas que los hagan explícitos, en forma de juicios enunciativos (en el caso de la no-contradicción, mediante un enunciado negativo). Esos enunciados expresan de modo formal lo que de modo informal está en la estructura profunda del discurso racional, como en su genoma básico.

Habitualmente, la presencia de los primeros principios en el discurso de la razón es «silenciosa». Alguna vez se hace más explícita, concretamente la no-contradicción en el discurso matemático. A menudo la demostración de un teorema matemático es por reducción al absurdo. Aunque no lo formulen como tal premisa, esas demostraciones matemáticas tienen como primera premisa implícita el juicio de no-contradicción. Lo que ese tipo de demostración produce —su rendimiento específico— es la evidencia de que lo contrario a lo que se demuestra es contradictorio, absurdo, inconsistente. En algunos casos de modo explícito y en otros más borroso, en todo argumento se da por sentado ese principio, y por supuesto en el discurso metafísico.

En resumen, la Metafísica, como ciencia de los principios, ni los demuestra ni los pone o postula: tan solo los reconoce como tales y los formula. No los demuestra, porque los emplea igual que las demás ciencias, *i.e.* suponiendo incuestionadamente su validez. Lo que pasa es que, a diferencia de otras ciencias, trata de formularlos de la manera más completa posible y trata de ordenarlos, por ejemplo determinando una jerarquía entre ellos: primero, la no-contradicción, después la identidad[4].

En todo caso, es tarea de la Metafísica reconocer su valor axiomático. «Axioma» viene de la voz griega *axion*, que significa «eje», la pieza central de un mecanismo. Aquí se refiere a valor, lo más importante, nuclear, o central (de eso se ocupa la «axiología» o teoría del valor, a saber, de la importancia). Un axioma es un enunciado que tiene valor lógico por sí mismo: no necesita ser demostrado por algo más claro. Es un principio del que se parte, no al que se llega. La Metafísica del ser tiene como uno de sus menesteres más honrosos reconocer ese valor, no otorgarlo. Del mismo modo que el «ser» no es la noción correspondiente, sino algo real —el acto de ser que activa desde dentro todo lo que la cosa es—, los principios del ente están, como dice C. S. Lewis, en la «gramática del ser».

Tomás de Aquino emplea a menudo esta expresión: «Lo que tiene ser en la naturaleza de las cosas» (*quod habet esse in rerum natura*). Los principios metafísicos tienen vigor no solo como axiomas en mi mente, sino sobre todo como leyes del ser. Y en ese sentido no están, como diría Heidegger, a nuestra disposición, no están a mano (*nicht zu Handen*). Heidegger emplea la palabra *Zuhandenheit*, disponibilidad, para referirse a la condición óptica de todo lo que no es el ser humano (el ser ahí, o el «ahí del ser», *Dasein*, que es el ser que tiene que cuidarse de todos los entes). Pues bien, hay que decir que el ser y sus principios no están a nuestra disposición, al menos no lo están del todo. No nos es dado determinar ni que sean ni qué sean (al menos, insisto, de una manera

completa), al igual que tampoco podemos promulgar los principios, o decidir sobre su validez y prelación. Lo primero que nos incumbe, en Metafísica, es abrir bien los ojos y reconocerlos como son.

En este sentido se podría asegurar que de algún modo Kant cancela la Metafísica del ser cuando supone que los principios son puros postulados.

2. Los axiomas metafísicos no son postulados

La crítica kantiana al llamado «argumento cosmológico», en el contexto de la exposición de las «antinomias de la razón pura», es un lugar donde puede percibirse la postura del maestro alemán acerca de la Metafísica de linaje aristotélico, y concretamente su peculiar concepto de la autonomía de la razón, que se da a sí misma sus principios y leyes.

Con esa crítica parece Kant referirse a los argumentos tomistas para demostrar la existencia de Dios (las «vías»), que Kant no conoce de primera mano. Si los conociera bien no diría lo que ahí dice de ellos, que es una crítica inteligente, pero que en modo alguno les afecta, toda vez que de ninguna manera esos argumentos dicen lo que Kant supone que dicen. La cuestión de fondo es la siguiente: ¿Cómo puedo detener la serie de motores movidos (primera vía) en un eslabón de esa supuesta serie, que sería un motor, pero no movido sino inmóvil? Eso solo puedo hacerlo mediante un acto arbitrario de la razón. Tan solo la razón puede decir: Se acabó, aquí se interrumpe la serie, pues si la prolongo al infinito, la infinitud se me escapa de las categorías racionales, que tienden a tenerlo todo claro y distinto, *i.e.* finito. Se trata de una necesidad más estética que lógica, digámoslo así, que tiene la razón de detener en un momento dado la serie de motores movidos. De ahí que la idea de motor inmóvil constituya para Kant un puro postulado. Es este un aspecto esencial de su crítica al que llama «argumento cosmológico».

La necesidad lógica con la que Tomás induce la existencia de un primer motor inmóvil en modo alguno es un postulado arbitrario. Por el contrario, es algo que la realidad, si la miro bien, me exige afirmar. Si la serie de motores movidos es infinita hacia su origen, por definición eso implica que no tiene origen. Si es infinita —si no tiene fin—, entonces nunca terminaría de encontrar —en último término porque nunca terminaría de haberlo— un efectivo origen de ella. Ahora bien, si la serie de motores movidos no tiene origen, entonces no ha sido originada. Mas en ese caso, ¿cómo es que estoy comprobando empíricamente sus efectos, *i.e.* las mociones derivadas que llegan hasta mí, y de las que la primera vía toma su punto de partida? Pongamos un ejemplo visual: veo algo colgado, pero no veo de dónde cuelga porque está muy alto. Pero si lo veo colgado eso quiere decir que cuelga de algo; no puede colgar de sí mismo, o colgar infinitamente. ¿Qué significa que cuelga infinitamente, por ejemplo, que tiene infinitos eslabones la cadena de la que cuelga? Pues que nunca terminaría de estar efectivamente colgado, de sustentarse; no habría techo de qué colgar nada. ¿Acaso es un postulado arbitrario de la razón afirmar que hay un techo del que cuelga lo que veo colgado, aunque el techo mismo yo no lo vea? La serie puede ser indefinida, en el sentido de no haber definido nadie —y quizá no poder definir tampoco— cuántos eslabones tiene, así como tampoco

podría definir el número de granitos de arena que hay en una playa; aunque me pasara toda la vida contándolos no acabaría. Mas eso no implica que no tengan número, o que sea infinito su número. Si es número es finito, por abultado que sea. Lo que eso implica es que tal cantidad es indefinida e indefinible para mí. A la inversa, si es infinito, entonces no es número. Lo que puede ser infinito es la serie numérica, pero no un miembro de esa serie. No puedo determinar el número de la serie de motores movidos o de causas causadas, pero lo que me exige reconocer, no mi razón, sino la realidad, cuando la acepto tal como se me muestra, es que esa serie no es infinita, pues si lo fuese no sería posible lo que por otro lado se impone como un hecho, a saber, la moción concreta, en el caso de la primera vía, o la influencia que unos entes ejercen sobre otros, en el caso de la segunda.

El valor del principio de causalidad no es solo lógico, también es ontológico. Para Kant, por el contrario, tan solo se trata de un postulado *a priori*. La de «causa» es, según él, una de las doce categorías del pensar puro, un concepto de la inteligencia analítica. De acuerdo con su teoría de la «deducción trascendental», las categorías se derivan de los modos de juzgar, y concretamente la de causa se deriva de un tipo de juicios, los hipotéticos, que son aquellos que establecen una condición o hipótesis y una consecuencia que se deriva de ella, y que se formulan con la típica estructura condicional: «Si... entonces», *i.e.* si se da tal condición, entonces se seguirá tal consecuencia. En el fondo, piensa Kant, la causa es un concepto que necesito emplear para poder hacer juicios condicionales con sentido, de la misma manera que necesito el concepto de existencia para formular juicios asertóricos. Hace falta entender el significado de «causa» para afirmar consistentemente lo que digo cuando digo, por ejemplo: si llueve me mojo. Lo que hago es atribuir a la lluvia la índole de causa respecto del mojarme, que sería el efecto. Es muy parecido el planteamiento kantiano a la idea que tiene Hume: causa es la idea que engendra en mí la costumbre de ver que al evento A le sucede el evento B. La costumbre de esa sucesión me lleva a la fe en que el evento A es la condición o causa, y el evento B el efecto o lo condicionado. Kant dice algo parecido: la categoría de causa es un rendimiento de los juicios hipotéticos, condicionales. Pero en modo alguno sería el concepto de algo real, ni el correspondiente principio —el de causalidad— podría estar dotado de valor ontológico. En todo caso, podría ser un axioma lógico, por ejemplo, algo necesario para la ciencia. Si ciencia es explicación causal —del por qué de las cosas—, hacer ciencia exige «suponer» axiomáticamente la validez del principio de causalidad. ¿Cómo voy a dar razón del porqué del fenómeno que estudio —y eso es lo que hago cuando lo estudio científicamente— si no poseo la idea de causa y no doy por válido el principio de causalidad?

Al identificar los principios ontológicos con los postulados racionales Kant simplemente certifica la defunción de la Metafísica.

Reconocer es aceptar. Justo lo contrario de Kant. Aunque su propósito, según declara en el Prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, no es acabar con la

Metafísica, sino precisamente librarla de lo que él llama su *status dogmaticus*, de hecho la pulveriza con tres afirmaciones:

1. El ser no es un predicado real (*Sein ist kein reales Prädikat*) [5]
 - b. Todo lo hacemos nosotros (*Wir machen alles selbst*) [6]
 - c. El régimen de la razón pura es el de una pura ausencia de presupuestos (*Voraussetzungslosigkeit*)

Al criticar el «argumento ontológico» —igualmente lo hace en el capítulo dedicado a las «antinomias de la razón pura», y poco antes de exponer su crítica al argumento «cosmológico»—, afirma Kant que el ser no es un predicado real, no es algo que digamos de las cosas, sino la posición, por parte del sujeto, de un objeto con todas sus determinaciones. ¿Qué hago cuando digo que algo es? No estoy reconociendo o aceptando su *esse in rerum natura*, sino precisamente postulándolo, poniéndolo como objeto de mi consideración. La categoría de existencia es un producto del pensar puro, concretamente de una forma de pensar que es la que se refleja en los juicios asertóricos, *i.e.* aquellos en los que aseveramos algo. Tanto en los enunciados existenciales como en los predicativos, decimos algo de algo. Pero para que puedan tener sentido nuestras aserciones es necesario suponer el ser de aquello sobre lo que predicamos algo, afirmativa o negativamente, es decir, hace falta la idea del ser, tanto en su versión veritativo-conectiva como en su versión existencial. Para decir —y entender lo que digo al decirlo— que Sócrates es, o que es filósofo, necesito manejar el concepto de ser como cópula conectiva o divisiva en los juicios predicativos, o bien como una acción real que ejercen entes reales. Pues bien, según Kant, al decir que algo es, o que es de tal o cual modo, lo único que decimos es que estamos pensando en ese algo, que nos lo representamos.

En parte es verdad: no podemos pensar en algo sin pensarlo como siendo. Pero eso es una cosa, y otra bien distinta que el ser se reduzca tan solo a ser-pensado. Que poseamos la categoría de ente como forma de todo lo que conocemos ya lo afirmé, con otro lenguaje, Tomás de Aquino: el ente es lo primero conocido y aquello en lo que se resuelven todas las demás concepciones (*primo quod intellectus concipit et in quo omnes conceptiones resolvitur*), *i.e.* todo lo que entendemos conceptualmente lo entendemos como un caso de lo ente. Pero eso es muy distinto a decir que ente es un *genus generalissimum*, o una cláusula existencial, o una mera *x*, una incógnita de la cual eventualmente puedo decir cosas verdaderas, pero todas funcionales del tipo: «*X* es tal que *F* de *x* es igual a...». Para poder establecer una ecuación en la que *x* está funcionando he de suponer el dato *x*, a saber, que algo se da. En el fondo, para Kant el «ser» no es algo real que se dice de nada real, sino una *x* tal que *F* de *x*. Puedo abrir esa cláusula, y por la misma razón puedo cerrarla —*daretur, aut non*—, y tanto en un caso como en el otro lo hago de forma postulatoria, lo pongo o lo quito. Es un dato prescindible, contingente, y tanto si se da como si no fuera de mi mente —eso nunca

podré verificarlo—, lo que puedo decir con toda seguridad es que está en función de..., o es igual a...

Otra sentencia kantiana que supone el golpe de gracia para la Metafísica del ser es aquella según la cual el conocimiento es una pura acción (*ein blosses Tun*) del sujeto. Conocer no es reconocer o aceptar, sino poner algo como objeto, re-presentarse algo. El ser es un postulado del pensar puro, algo que hacemos exclusivamente nosotros: «Nosotros mismos lo hacemos todo» (*Wir machen alles selbst*). Conocer es una acción absolutamente espontánea, o más bien el resultado de la pura espontaneidad del sujeto. Si esto es así, los principios metafísicos solo pueden tener valor axiomático: en el fondo, son postulados del pensar puro, leyes que el sujeto autónomamente se da a sí mismo. Kant no quiere decir con eso que tengan carácter arbitrario. El conocimiento, piensa él, es posible gracias a una estructura lógica trascendental, *i.e.* que trasciende a nuestro yo empírico; tal estructura es el «yo pienso en general» (*Ich denke überhaupt*). Ese pensar genérico dotado de configuración legal —las famosas condiciones de posibilidad (*Möglichkeitsbedingungen*)— es la garantía de que cada uno de nosotros podamos conocer. Evidentemente, una ordenación trascendental, aunque sea puramente lógica, no puede ser arbitraria; es intersubjetiva, y en el fondo objetiva. Pero igualmente es un postulado subjetivo, algo que pone el sujeto. Aunque lo ponga el «yo puro», se trata de un puro axioma. En otros términos, no es una ley que el sujeto reconoce si mira bien al ser, sino una ley que el sujeto le impone al ser para hacerlo cognoscible[7].

En cierto modo este planteamiento responde al proyecto kantiano de una razón autónoma, digamos, «liberada». El rendimiento del idealismo trascendental, de la crítica radical a la que Kant somete la razón, sería, en el uso teórico de esta, su emancipación de todo ser heterólogo (de una realidad a la cual la razón tuviese que someterse o ajustarse para alcanzar la verdad) y, en su uso práctico, la liberación de toda ley heterónoma (que la razón no se imponga a sí misma). Es el proyecto ilustrado de una «mayoría de edad» de la razón (*Mündigkeit*), que ya no necesita apoyos y andadores y que se rige por el lema: «¡Atrévete a pensar por ti misma» (*Sapere aude!*), tal como lo propugna Kant en su célebre opúsculo precrítico sobre la Ilustración[8]. Es una razón que no se somete a ninguna ley ni a ningún principio que no sean los que ella se da a sí misma, que solo acepta lo que de ella emana. Si son normas morales, por ejemplo, su cumplimiento éticamente satisfactorio solo puede proceder de una conciencia autolegisladora, autónoma; y si son principios teóricos solo puede aceptarlos como postulados axiomáticos: todo lo hacemos nosotros, la ley o el principio es un producto del pensar puro.

Aunque a veces se habla de los principios metafísicos como axiomas básicos del uso de la razón, ahí la palabra «axioma» hay que tomarla en su sentido etimológico, como un enunciado dotado de «valor» central, nuclear, no tanto en el sentido en que se toma en matemáticas, a saber, como un postulado. Para Kant, cualquier principio es un postulado de la razón, una postura o «impostura» suya. Nosotros, dice, lo hacemos todo. Incluso el mismo concepto de ente es una posición del pensar puro, algo que ponemos o

imponemos, no algo que tiene ser en la naturaleza real (*quod habens esse in reum natura*).

Para Kant, ente es una categoría del pensar puro que se deduce de nuestra *connexio idearum*, y concretamente, como veíamos, de la forma en que conectamos sintéticamente ideas en los juicios asertóricos. De este modo de juzgar se deduce, según el filósofo alemán, la categoría de existencia, o de ser. La razón es libre —en el sentido ilustrado que él en cierto modo inaugura— solo si lo pone todo ella sin que se le imponga nada desde fuera: ninguna imposición heterónoma a la razón, ningún postulado heterólogo. ¡Fuera todo principio que a la razón le obligue a someterse a algo distinto de ella, que le fuerce a aceptar algo que se le imponga desde fuera!

En este sentido, Kant habla de la liberación de la razón también como una ausencia de presupuestos (*Voraussetzungslosigkeit*). Ponerlo todo ella significa no presuponer nada (por ejemplo, no dar por supuesto que hay cosas con independencia de mi pensarlas). Ya se verá si la capacidad sintética del juicio puede darnos a entender, razonablemente, que hay algo. Al final de la *Crítica de la razón pura* concluirá que eso es una hipótesis que nunca podremos confirmar. Siempre pensamos hipotéticamente cuando pensamos en algo, o en que algo es. Ciertamente, no podemos pensar en algo sin pensarlo como siendo, pero afirmar que algo es con independencia de mi pensarlo, en último término para Kant es contradictorio, porque el ser es un postulado, una posición del pensar.

Esta tesis kantiana levanta el acta de defunción de la Metafísica, pues supone la desconexión absoluta con la realidad extramental, el solipsismo, el autismo de la inteligencia, la clausura inmanentista de la conciencia dentro de sí propia. Ya no podemos, en expresión de Hume, «dar pasos delante de nosotros mismos» (*we never advance one step beyond ourselves*). Pero, como ha mostrado Robert Spaemann, lo que eso implica es que ni siquiera podemos aceptar nuestra propia existencia extramental, y menos aún nuestro ser-persona y nuestro ser-libre. Por el contrario, cualquier afirmación con pretensión ontológica —*i.e.* que busque «decir el ser»— presupone el ser de quien la hace, e igualmente su libertad, pero justo en el sentido inverso al de Kant: la «soltura de sí mismo» que al ser humano le permite reconocer lo otro como otro, es decir, como algo que no se reduce a una ficción, a un pensamiento mío.

La importancia de mantener el valor indisociablemente lógico y ontológico de los axiomas primeros —y concretamente del principio de no-contradicción— es, en Metafísica, decisiva.

A) Por supuesto, en primer término, es un principio de valor lógico. En su formulación típica, y más completa, la no-contradicción expone que es imposible ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido[9]. El valor lógico de este principio se traduce en que no podemos entender lo contradictorio. La condición de que podamos entender algo es que se deje entender, y que se deje entender algo es otro nombre del ser: *verum*. El ente en tanto que verdadero (*ens ut verum*) es el ente en tanto que inteligible, el ser en la medida en que no hay nada en él que haga imposible o contradictorio que pueda ser entendido. Es este el valor lógico de la no-contradicción.

B) Pero ese valor está necesariamente vinculado a su valor ontológico. También es necesaria la no-contradicción para que algo sea. Y en el fondo, lo que el principio de no-contradicción garantiza es justamente la conexión con la realidad, que no nos apartemos del ser, que no perdamos la conciencia de que el ser está antes y más allá de nuestras representaciones. El ser no es algo a lo que llegamos o alcanzamos. Es el problema que se planteará casi toda la filosofía moderna después de Descartes, y radicalmente tras la crítica kantiana. ¿Podemos conocer el ser? Esto comienza a ser problemático desde el momento en que se pierde de vista el valor ontológico de los principios, por ejemplo, en la forma que tiene Kant de entender los supuestos de la razón, no como principios sino como postulados del pensar puro. Esto deriva en que la conexión con la realidad extramental es dudosa, hipotética. Todo el planteamiento de la *Crítica* se entiende desde ahí: ¿Es capaz la razón de salir de sí misma, de conocer algo distinto de ella misma y sus acciones? El problema fundamental del kantismo no es —aunque ordinariamente se formule así— el de detectar los límites de la razón. Cualquiera aristotélico es bien consciente de esos límites, y para Tomás de Aquino no admite duda que la razón humana es limitada porque el ser humano también lo es. La cuestión fundamental es si la razón puede conocer algo distinto de ella misma, y en último término, si puede realmente conocer algo, pues conocer algo es reconocer «que es», y eso implicaría, al decir de Hume, dar un paso por delante de nosotros mismos.

Es lógico plantear el problema de los límites de la razón, y en la historia del pensamiento anterior a Kant siempre se había planteado como un capítulo de la *Metafísica*. En el fondo, conocer es un modo de ser. Un modo peculiar, el propio de aquellos entes que, además de lo que naturalmente son, pueden darse, de forma no «natural» o «física», la presencia de otras realidades distintas: podemos representarnos otras realidades, y esas representaciones reobran sobre nuestra propia realidad, enriqueciéndola. Conocer es informarse de algo, y eso significa «serlo», hacerse con la forma de lo que conocemos. Es decir, conocer consiste en poseer inmaterialmente la forma de lo conocido, un modo inmaterial de ser lo que conocemos. Por tanto, conocer es un modo de ser-más. La forma de lo conocido con-forma al cognoscente dándole algo que no poseía antes, de manera que el conocimiento presupone en el cognoscente un modo especialmente denso de ser.

En eso de ser ya estábamos antes de conocer[10]. Ahora bien, a partir de Kant, y justamente por la manera en la que el filósofo alemán plantea su crítica de la razón —a saber, no solo como un intento de detectar sus límites sino como un cuestionamiento radical de la capacidad humana de conocer, de decir el ser—, comienza a resultar esencialmente problemática la conexión con la realidad extramental. Una ulterior vuelta de tuerca se produce al afirmar que los principios son puros postulados: para entonces el acceso al ser queda completamente vetado. La cuestión *crítica*, por tanto, ya no es si conocemos con verdad, sino si realmente conocemos, si alcanzamos algo más allá de nosotros (si podemos dar pasos por delante de nosotros mismos).

Para Tomás de Aquino está claro que la realidad no la «alcanzamos», simplemente porque estamos en ella, ya estamos ahí. El principio de no-contradicción, y precisamente

gracias a su doble valor, lógico y ontológico, garantiza mantenerse en el ser, no descolgarse; por decirlo así, enganchar en él nuestros nuevos conocimientos, por ejemplo las experiencias (lo que Kant llamaría los contenidos objetivos del conocer sintético). Lo nuevo no lo vamos enganchando con nuestras categorías mentales *a priori*, sino con un principio ontológico.

En resumen, conocer es un modo de ser que conoce el ser. Es esta una tesis típicamente tomista. El conocimiento más profundo es por connaturalidad, valga decirlo, por empatía con el ser. Esto es posible porque vibran con el mismo timbre nuestro *logos* y la *res*, y ese timbre es la no-contradicción.

Pienso que dicha «empatía» entre ser y conocer suministra una clave hermenéutica para comprender el significado que los principios tienen en el tomismo, y, en general, para interpretar el sentido correcto del saber metafísico en Tomás. Lo han visto bien F. Inciarte y A. Llano en su excelente libro *Metafísica tras el final de la Metafísica*[11]. En la última parte explican que los principios metafísicos pueden entenderse, *more thomistico*, como algo que siempre da para más. Son «principios» en el sentido de que invitan a continuar, a prolongar el pensamiento. El ente finito nunca es completo, o perfectamente cumplido. La noción metafísica de naturaleza —que abordaré en el penúltimo capítulo— pone de manifiesto que todos los entes, mediante su comportamiento activo o pasivo, prolongan y desarrollan ergonómicamente su ser. También las cosas son lo que se hacen ser, y siempre pueden ser más (o menos) que lo que son. Y de la misma manera en que no hay ningún ente finito que esté acabado, tampoco nuestro conocimiento está cumplido del todo: nunca es el más profundo posible, siempre podemos continuar. Para referirse a la metafísica de linaje aristotélico —y la de Tomás está claramente en esa senda—, estos autores emplean una expresión muy plástica: «Metafísica mínima». Un aristotélico no puede pretender un ensamblaje completo de toda la realidad en categorías mentales —ni siquiera la doctrina aristotélica de los predicamentos o categorías busca ser un elenco exhaustivo—, y menos aún amueblar la inteligencia con esencias redondas, perfectamente cumplidas y realizadas. Es, más bien, la metafísica racionalista la que pretende algo así; la aristotélica es «mínima» —que no minimalista— en el sentido de que tan solo trata de afianzar los cimientos del pensar, los principios, y, así, se halla al reparo de cualquier dogmatismo.

Parvus error in principio magnus est in fine, frase tantas veces citada de Tomás, es el emblema de un trabajo esmerado, cuidadoso, de atender al ser de las cosas y dejarse medir por sus leyes. La Metafísica, con su pretensión fundamental y de fundamentación última —pretensión general del discurso filosófico, pero particularmente acentuada en la Metafísica, que es filosofía primera—, ha de ser extraordinariamente fina y atenta con la cuestión de los comienzos. Desde luego, cualquier forma de metafísica intenta ser cuidadosa con el principio; si aspira a ser un discurso fundamental, ha de afianzar los fundamentos[12].

Entendida como ciencia de los principios, la Metafísica no señala a la inteligencia ningún otro límite que la necesidad de hacer pie en terreno firme, en el ser, y atenerse a la ley de la no-contradicción. Pero una vez afianzado eso, Aristóteles y Tomás no ven

más límites para la razón en su pretensión de entender, como sí lo establece la crítica kantiana. En la empresa del conocer no hay techo, siempre podemos ir a más, en extensión e intensidad. Nunca podemos retrotraernos más acá del ser y de las leyes del ser, si queremos hacer Metafísica, pero bien arraigados ahí, por el otro extremo no hay límite ninguno. En este sentido, la Metafísica también supone una importante vacuna contra el cansancio de la razón, frente al relativismo y al pragmatismo, que son formas de limitar la racionalidad, y en último término de cancelarla, pues en ellas la razón capitula del esfuerzo de conocer la verdad y rebaja su vuelo a ras de suelo.

La razón está para algo más que para contar dineros, votos, o las veces que el ratón percute la palanca en la caja de Skinner. Puede ir más arriba y más a fondo. La actitud más contraria a la filosofía y a la Metafísica es el conformismo de la razón. El ser y la verdad que podemos lograr siempre es gradual. En este sentido, la Metafísica como ciencia de los principios nos pone al reparo, por un lado, de las actitudes dogmáticas propias del racionalismo, pero sobre todo nos empuja a no clausurar el pensamiento[13].

Sería excesivo calificar a Kant de escéptico, y desde luego él lo negaría, así como probablemente desautorizaría muchas de las conclusiones que los kantianos han extraído de su crítica a la Metafísica. Pero con ella muchos han llegado efectivamente a posturas escépticas, relativistas y abiertamente irracionalistas. Si los principios no son más que imposturas de la razón, entonces la realidad de la que supuestamente hablamos será una incógnita, una *Fx*, un dato que nos damos, y que por la misma razón podemos omitir, como pasa con los axiomas matemáticos; una cláusula que podemos abrir, o igualmente, y por la misma razón, cerrar.

En ese caso el principio de no-contradicción sería válido mientras nos sea «útil». Quizá podemos encontrar que es más útil clausurarlo un rato, por ejemplo, si nos creemos librepensadores: así podemos pensar una cosa y su contraria, y de ese modo tenemos más opciones, somos más libres. Esto no se suele decir así, pero hay gentes que, a juzgar por lo que dicen, parece que lo vieran de ese modo. —¿Por qué voy a tener que sujetarme al principio de que el todo es mayor que la parte? Si puedo decir eso, pero también lo contrario —a saber, que la parte es mayor que el todo— entonces tengo más opciones. —Y si soy «librepensador», ¿por qué no voy a poder decir una cosa y su contraria, y meter en el mismo saco el tocino y la velocidad? Todo vale, y vale lo mismo una cosa que su contraria.

Es lo habitual ahora en el ambiente cultural europeo. El *Zeitgeist* —espíritu epocal, *vulgo* «los vientos que corren»— parece que exige no distinguir una cosa de su contraria, porque cualquier forma de «discriminar» es injusta: el bien del mal, lo verdadero de lo falso, el varón de la mujer... *Pro bono pacis* hay que buscar una igualdad que haga por completo irrelevante cualquier diferencia. Con una apariencia aseada y cordial se va imponiendo eso que Joseph Ratzinger llamó «dictadura del relativismo», un pensamiento único y la absoluta prohibición de discrepar de los ingenieros sociales que lo diseñan. Pero si todo vale lo mismo —una cosa y su contraria—, entonces cancelamos el pensar. Frente a los escépticos de su época, Aristóteles defiende, con argumentos *ad hominem* —no demostrativos, pues es imposible demostrar que una cosa es distinta de su contraria

— que quien niega el principio de no-contradicción, no solo se sale del ser, sino también del pensar: no sabe lo que dice, porque no puede distinguirlo de lo contrario a lo que dice. Si uno entiende lo que dice cuando dice lo que dice, lo entiende como lo contrario de su contrario, *i.e.* aplica el principio. No hay manera de evitarlo a no ser que uno abandone el ser y le eche el cierre a la razón.

No es infrecuente encontrar hoy en Occidente actitudes verdaderamente esquizofrénicas so pretexto de que hay que ser «inclusivos». Por ejemplo, a menudo se oyen, en boca de políticos o legisladores, reflexiones de este tipo: —«No piensen ustedes que esta ley que voy a votar me convence o me parece justa. Pero no voy a consentir que mis convicciones morales privadas interfieran en mi labor como legislador». —Pues oiga, eso quiere decir alguna de estas dos cosas: o que usted no piensa lo que hace, o que usted no hace lo que piensa, o quizá ambas a la vez. Parece lo más natural del mundo que uno pueda decir una cosa y su contraria, o decir justo lo contrario de lo que piensa, o pensar justo lo contrario de lo que hace. Contradecirse entra, sin duda, dentro de las posibilidades humanas. Pero eso significa salirse de la realidad, y salirse del pensar. A la inversa, la no-contradicción garantiza que aunque algunas veces podamos pensar cosas un poquito extravagantes, podemos pensarlas. Para avanzar en el pensamiento, a veces hay que arriesgar alguna extravagancia. Con todo, una cosa es decir alguna extravagancia y otra acostumbrarse a pensar que el genoma mismo de la vida democrática es el tocino y la velocidad en el mismo saco, o el cajón de sastre en donde todos los gatos son pardos y donde da lo mismo ocho que ochenta.

En resumen, la no-contradicción garantiza el nexo entre pensar y ser, dado que es el régimen que gobierna tanto un orden como el otro. —Ahora bien, si la no-contradicción es la primera ley del ser —cabría preguntar—, ¿entonces Dios no podría, en su omnipotencia, hacer lo contradictorio? —Lo contradictorio es lo imposible, que ni puede ser ni puede-ser-hecho, ni por Dios ni por nadie. No supone un detrimento de la activa omnipotencia divina el no-poder-hacer lo que no-puede-ser-hecho, pues «hacer» la nada no es un efectivo hacer nada.

3. Prevalencia de la no-contradicción sobre la identidad

Hay discusión entre los metafísicos acerca de la prioridad de la no-contradicción sobre la identidad. Siendo ambos principios primeros primerísimos, parece que este último estaría antes que el de no-contradicción por el simple hecho de que su formulación es más simple, y positiva, y parece que la afirmación es lógicamente anterior a la negación, y que lo simple precede a lo complejo. Pero yendo más allá de la apariencia, hay algo más denso que justifica la precedencia de la no-contradicción. En efecto, mientras la identidad garantiza que nos mantengamos en la coherencia del pensar, la no-contradicción garantiza que nos mantengamos, además de eso, también, y sobre todo, en la lógica del ser, *i.e.* que no perdamos la conexión con la realidad[14]. Veámoslo con más detalle.

El juicio de la no-contradicción expresa en forma enunciativa lo mismo que en forma meramente aprehensiva expresa el concepto de «algo» (*aliquid*), una de las nociones

trascendentales sinónimas a la de ente o cosa. Cada realidad es otra-que (*aliud quid*) las demás. «Algo» expresa la distinción de cada ente respecto de la nada y de los demás entes. No podemos conocer algo si no lo captamos como contradistinto de lo que él no es. «Distinguirlo», *i.e.* captarlo como distinto de lo que él no es, es lo primero que hace falta para «identificarlo». Dicho de otro modo, conocer algo es, en primer término, identificar sus límites, reconocer las fronteras por las que se delimita respecto de lo que él no es: solo así es posible «definirlo». Ambas cosas no se pueden separar en sentido estricto, pero sí cabe establecer una prioridad. Es esta una afirmación contraintuitiva, pues supone que la identidad viene después de la diferencia, siendo así que se formula de manera más simple que esta. Pero solo en apariencia.

En efecto, el juicio $A = A$ es analítico, *i.e.* en él el concepto que hace de predicado (A) nada añade al concepto que hace de sujeto (A). Decir que una cosa es ella misma, o idéntica a sí misma (el ser es y el no-ser no es, como diría Parménides) parece no incrementar en nada nuestro conocimiento de esa cosa. A la inversa, el juicio de no-contradicción sí dice algo no tautológico. Por su parte, la no-contradicción conjuga tan solo dos nociones: ente y negación (no), mientras que para que pueda ser un principio — para que pueda ser origen de algo más que una pura repetición de lo mismo (un principio ha de principiar, *i.e.* dar lugar a algo más allá de sí)—, el juicio de identidad habría de ser interpretado de manera no tautológica. La interpretación no tautológica de la identidad es: el ente no está dividido de sí mismo[15]. Es un juicio que dice lo mismo que conceptualmente señala la idea de unidad: in-división. Una fórmula no tautológica de la identidad, por tanto, sería: el ente es uno consigo mismo, no está fragmentado internamente, no está dividido de sí mismo. Pero en esta interpretación no tautológica de la identidad están entrando en juego no dos sino tres nociones: ente, negación y división (unidad es in-división). ¿Qué es lo que niega del ente el principio de identidad interpretado no tautológicamente? Pues la división interna. Con lo cual, aunque en apariencia la fórmula de la identidad es más simple y estaría antes, el principio —que no puede ser mera tautología— de identidad es más complejo que el de no-contradicción, que solo introduce dos conceptos, y así ha de ir después de él.

Hablando del «primer principio metafísico», Millán-Puelles explica que de la misma manera que hay una idea —la idea de ente— que está latente en todas las demás (*in quo omnes conceptiones resolvitur*), también hay un juicio que está supuesto en todos los demás juicios. Es primero por fundarse en él todos los demás, al igual que la idea de ente es fundamento de todas las demás ideas. Y es un primer principio metafísico por su radicalidad, que como juicio es análoga a la que como idea tiene la noción de ente. Es indemostrable y está implícito en toda demostración, de la misma manera que la idea de ente es indefinible y está implícita en toda definición[16]. Tanto demostrar juicios como definir conceptos son operaciones que intentan aclararlos, darles más luz. Pero para que eso sea posible, hace falta que la luz última sea inaclarable. Eso significa también ser principio: por situarse en el comienzo, tiene más luz que aquello sobre lo que proyecta su luz.

Por su parte, el principio es necesario, aunque no suficiente, para demostrar. Al menos implícitamente funge como primera premisa de cualquier demostración. De la misma manera, la idea de ente es necesaria para definir cualquier cosa, lo cual en el fondo consiste en decir lo que esa cosa *es*. De ahí que el primer juicio haya de ser formulado en una proposición inmediata, no con una que a su vez se aclare mediante otras o conectándola con otras anteriores[17]. Para eso es necesario que el sujeto y el predicado de ese juicio sean ideas primarias, no derivables ni derivadas de ninguna otra, pues de lo contrario su relación, aunque fuese inmediata, no sería inmediatamente cognoscible; la evidenciaría la relación entre las ideas de las cuales el sujeto y el predicado fuesen derivaciones. El juicio primero, el que está supuesto en todos los demás, tiene que ser una proposición inmediata, y para eso hace falta que las ideas que hacen de sujeto y predicado de ese juicio, a su vez sean ideas no derivables ni derivadas de otras[18].

La posibilidad de este primer juicio viene dada por el hecho de que se dan esas dos ideas completamente primarias e irreductibles. Evidentemente, si son dos —y tienen que serlo para que el juicio no sea una mera tautología, como pasa en la formulación típica de la identidad— tienen que ser irreductibles, o sea, una no tiene que ser la otra. Por tanto, la formulación de ese primer juicio ha de ser negativa. El primer juicio ha de ser una negación, pues ha de mostrar la irreductibilidad de una cosa a otra. Tales nociones son las de ente y no ente, indudablemente poseídas por el hombre, sin las cuales es imposible afirmar o negar nada[19]. Cualquier juicio, ya sea afirmativo o negativo, está presuponiendo esas dos nociones. Y desde luego, claramente son irreductibles: una no es la otra.

4. El conocimiento habitual de los principios

Como ya quedó señalado, el principio de no-contradicción, que de forma prototípica puede enunciarse diciendo que el ente no es el no-ente, expone en forma judicativa lo que de manera conceptual se aprehende con la noción de *aliquid*, algo. Observa Millán-Puelles que esta noción no juzga —ningún concepto es un juicio— sino que tan solo concibe la oposición entre una cosa y su negación, igual que distinguir hombre y no-hombre no supone juzgar que el uno no es el otro. El juicio de la no-contradicción tiene, como todos los demás juicios, sus supuestos, pero tales supuestos no son a su vez juicios, sino los conceptos que hacen de sujeto y predicado de él, y al estar implícitos en todo concepto, positivo o negativo, el juicio que componen se halla latente en todo otro juicio. Por tanto, ese juicio es necesario para cualquier demostración.

No todo ser humano puede poseerlo de forma reflexiva y filosófica, así como tampoco todo ser humano está en condiciones de demostrar[20]. La inteligencia humana no es *naturalmente* científica. La ciencia es un hábito intelectual, una «segunda naturaleza» que se adquiere (se aprende), *i.e.* solo se tiene si se logra obtener[21]. Concretamente es un hábito bueno —una virtud «dianoética»—, que predispone a pensar mejor. En la clasificación que propone de las virtudes intelectuales, Aristóteles distingue varios hábitos: uno de ellos es la ciencia (*epistème*), que se refiere a las conclusiones a partir de los principios. Lo que pretende la ciencia es demostrar, producir una evidencia racional

mediata, hacer luz sobre algo infiriéndolo a partir de unas premisas en conexión con las cuales —conexión que efectúa el silogismo demostrativo— se produce esa claridad añadida. En cambio, el hábito que el filósofo de Estagira denomina *noûs* (en latín, *intellectus*) se refiere a los principios (los aristotélicos latinos lo llamaron *habitus principiorum*), y consiste, precisamente, en su posesión habitual, no actual, *i.e.* no necesariamente activada en todos los momentos de nuestra actividad intelectual. Dicho de otro modo, la intelección, digamos, implícita, de los primeros principios es algo a lo que la inteligencia puede habituarse, al igual que puede habituarse a extraer conclusiones de ellos, a inducir o deducir otras proposiciones dando pasos a partir de ellos.

Son dos hábitos distintos el *intellectus* y la ciencia. *Habitus* viene de *habere*, tener, y significa la posesión habitual, no necesariamente actual, de los principios, de los primeros axiomas, y estos se conocen con un solo acto, concretamente con el primer juicio.

Aunque los primeros principios pueden ser tematizados explícitamente —y de hecho lo son por la Metafísica, que es ciencia de los principios— su presencia silenciosa es operante en toda la vida intelectual y está implícita en todas nuestras intelecciones, haciéndolas posibles. La presencia de la no-contradicción es intelectualmente operativa tan solo de manera implícita, en todos los demás juicios y en todo razonamiento. Por tanto, aunque solo pueda constar de forma explícita en la reflexión filosófica, de manera prefilosófica, o precientífica, está en la mente de cualquier ser humano que tenga la cabeza sobre los hombros. Quizá los camioneros —los camioneros que no saben filosofía— no posean ese conocimiento de forma reflexiva, pero en la medida en que hacen juicios y entienden lo que dicen, lo emplean de forma espontánea.

Esa presencia «discreta» ayuda a comprender también el significado auténtico de la prioridad gnoseológica de la no-contradicción. Como veíamos, la noción de ente no es primera en un sentido cronológico. Probablemente lo primero que un niño muy pequeño entiende es «mamá» y «caca». Pero si entiende «mamá», lo entiende como que es, y si entiende eso de «nene, caca», lo entiende como algo que no-debe-ser, es decir, por referencia al concepto de ente, aunque aún no esté en condiciones de formularlo así. Algo análogo hay que decir del juicio de no-contradicción. Lo primero que entiende en forma judicativa un niño pequeño, probablemente es algo parecido a «mi mamá me mima», *i.e.* me quiere mucho. Ahora bien, si lo entiende, lo entiende como distinto de su contrario, es decir, entiende que eso difiere de «mi mamá no me mima». En otros términos, entiende que si es verdad una cosa la contraria es falsa. Obviamente, tampoco lo formula así, ni lo reflexiona, pero lo capta de forma espontánea. No hay manera de entender un juicio sin entenderlo como verdadero, y no hay forma de expresar un juicio que no sea la de una pretensión de verdad, que en último término coincide con la pretensión de que esto es así, y por tanto lo contrario no es así.

Generalmente los hábitos, sobre todo los morales, se consolidan repitiendo los actos correspondientes una y otra vez[22]. El hábito de los principios, en cambio, tiene un régimen especial respecto de los hábitos morales: se consigue con un solo acto. La primera vez que uno entiende algo conceptualmente (*qua ens*), aunque no lo formule

metafísicamente (*ens qua ens*) sino de forma espontánea, el concepto de ente se instala ya de manera definitiva en la estructura intelectual del sujeto con esa presencia silenciosa, implícita, que perdurará a lo largo de toda su vida. Tanto si se sabe Metafísica como si no se sabe nada de eso, basta el trato inteligente con la realidad que supone el mero hecho de estar en ella dándose cuenta, para que la noción de ente sea operativa en toda la actividad conceptual, es decir, conforme todos los demás conceptos que se van aprendiendo. Lo mismo que pasa en el nivel conceptual con la noción de ente ocurre, en el nivel judicativo, con el principio de no-contradicción, que, como veíamos, es la primera ley del ser. Una vez que se ha entendido el juicio de no-contradicción —que es la condición de que cualquier otro juicio sea inteligible— ya queda establecido como hábito, como un «haber» intelectual que posibilita acopiar todos los demás.

El primer juicio conforma y completa el *habitus principiorum*. Dicho hábito puede ser actualizado temática u objetivamente, bien en el discurso metafísico, bien en el lenguaje coloquial. (Por ejemplo, es común oír a gentes que no han estudiado Metafísica observaciones de este o parecido tenor: «Las cosas son como son», o «son lo que son», que podría ser una fórmula precientífica de la identidad). En todo caso, no se necesita reflexionar explícitamente sobre él para que esté presente, de forma discreta, pero haciendo posible toda la vida intelectual. Esta es la idea que los aristotélicos tienen del *habitus principiorum*[23].

5. Los demás principios, derivados

Ya hemos visto que, así como el principio de identidad expresa en forma de juicio lo que en forma de concepto la unidad dice del ente —a saber, su intrínseca indivisión—, el principio de no-contradicción expone judicativamente lo mismo que la noción de *aliquid* expone de forma simplemente aprehensiva (*i.e.* conceptual): la extrínseca división del ente, respecto de la nada y de los demás entes.

Por su parte, el principio de razón suficiente conecta con la noción trascendental de verdad (*verum*). La razón suficiente debe tratarse en conexión con la verdad ontológica, que es una propiedad trascendental del ser: lo que explana o desarrolla es su relación a un entendimiento. En efecto, todo ente en tanto que ente —en tanto que es— es verdadero, *i.e.* posee una «suficiencia» inteligible: tiene razón de ser. Este principio explicita en forma de juicio lo que el *verum transcendentale* expresa en forma de noción, y posee el mismo valor y extensión que la verdad trascendental. (Ese valor y extensión es total: trasciende a todo tipo o sector limitado del ente: al afectar al *ens qua ens* afecta a «todo» ente). El ente en tanto que ente es inteligible, *i.e.* tiene su razón de ser en sí o en otro. Este principio es derivado en relación a los otros mencionados antes —la no-contradicción y la identidad—, por lo mismo que el concepto de *verum* es una propiedad «consecutiva» del ser.

A su vez, el principio *bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum* se funda sobre la trascendentalidad del *bonum*. En el orden de la razón práctica es el primero primerísimo —no cabe encontrar nada más evidente que eso—, y se incorpora como axioma implícito de cualquier razonamiento práctico. En ese ámbito cualquier

evidencia que podamos ganar mediatamente —mediante el discurso— siempre será una luz indirecta respecto de la máxima claridad que este principio exhibe: hay que hacer el bien y evitar el mal.

El bien está incardinado en el ser, y el mal en la falta de ser. Se trata de una tesis tomista clásica: el mal es un aspecto del no-ser. En sentido estricto, el mal no puede tener causa eficiente, es decir, *sensu strictissimo* no cabe «hacerlo»; por el contrario, tiene causa deficiente, supone un déficit de realidad. Por tanto, la causa del mal no es una causa *movens*, o *volens*, sino *volens*: es un no querer, es un defecto del querer, no propiamente querer algo malo. En términos éticos sería ciego negar la existencia del mal, o que hay acciones objetivamente malas. Pero en sentido ontológico, una acción mala, no en tanto que mala sino en tanto que acción, es, y eso implica que es buena. En otras palabras: todo lo que tiene de acción, de ser, lo tiene de bueno, y lo que tiene de mala lo tiene de defecto de ser, o de ser defectivo. Si el pecado no tuviese algo de bondad ontológica —lo que tiene de ser— sería imposible que lo hubiese. Dios puede querer con voluntad positiva o permisiva. Si ha querido, con voluntad positiva, crear criaturas libres —y así nos consta que lo ha querido—, al crearlas libres ha querido correr el riesgo de que hagan mal uso de su libertad. Aunque sea con voluntad meramente permisiva, está claro que lo que ocurre es porque Dios lo quiere, al menos porque lo deja ser: en muchos casos porque es bueno Dios lo quiere, y lo crea; en otros —concretamente en el del mal moral o pecado—, Dios no puede quererlo positivamente, pero tampoco puede no quererlo con una voluntad permisiva —*i.e.* permitirlo—, si ha de ser consecuente con lo que ha hecho al crear criaturas libres.

Según Tomás de Aquino, podemos querer *mal*, pero no podemos querer *el* mal. El bien es el objeto formal *quod* de la voluntad, es decir, la forma o aspecto —al menos la apariencia— que ha de exhibir algo para que la voluntad sea atraída hacia eso. ¿Qué significa, entonces, *querer mal*? Pues querer un bien desordenadamente. En general, el pecado —tal vez con la sola excepción del de Luzbel— no tiene la forma de una explícita *aversio a Deo*, y solo después *conversio ad creaturas*, sino más bien el orden inverso. El apartamiento de Dios suele ser consecuencia de que nos hemos con-vertido hacia los bienes creados, y nos azacanamnos tanto en ellos que fácilmente olvidamos, justamente, que son criaturas, *i.e.* que nos hablan de Dios y a Él nos llevan si los miramos y queremos bien. Se nos nubla la vista, escuchamos mal el lenguaje del ser, nos ciega el apetito de cosas que de suyo son buenas. No hay ningún pecado que pueda cometer un ser humano que no tenga algo de apetitoso, por tanto atractivo, por tanto algo de bondad.

Ontológicamente, el ser de la acción es el propio de un accidente, *i.e.* un modo de ser menos denso que el de la sustancia. En lo que tiene de ente la acción pecaminosa —no por pecaminosa, sino por acción— es buena porque es. Lo que la convierte en mala, ya no ontológica, sino éticamente, es la desviación o perversión de la voluntad que la quiere prefiriendo un bien creado al máximo Bien increado. Tan solo en el límite del apartamiento de Dios, el mal puede llegar a ser terrible, incluso incurable, como es el caso de lo que en el lenguaje bíblico recibe el nombre de «pecado contra el Espíritu

Santo», el cual, según se dice en la Biblia, es el único pecado que no tiene perdón, pues en el fondo consiste en resistirse a ser perdonado. Es, por ejemplo, la ofensa a Dios de quien tanto desespera de la propia salvación que llega a pensar que «ni Dios» puede perdonarle. (A la inversa, es tal la bondad y misericordia de Dios, que parece que eso es lo que más le ofende, a juzgar por el tenor de las propias expresiones bíblicas). Dios puede perdonarlo todo, pero la condición para ser perdonado es que uno quiera ser perdonado, o sea, pedir perdón. Si hay alguien en el infierno, probablemente será por esta razón: quizá también por otras razones, pero sobre todo esta[24].

[1] Vid. A. Millán-Puelles, «Léxico filosófico», en *Obras completas*, vol. VII, Rialp, Madrid, 2015, p. 483.

[2] *Ibid.*, pp. 483-484.

[3] *Summ. Theol.*, I-II, q. 94, a. 2.

[4] Concretamente, ha sido objeto de controversia en metafísica esta prelación que propongo: algunos piensan que la identidad sería anterior a la no-contradicción. Más adelante me ocuparé de este asunto. Ahora basta destacar que ambos son primeros, bien que haya primeros primerísimos, y alguno «más primero» que otros.

[5] La cita completa: «Evidentemente, “ser” no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas. En su uso lógico es solamente la cópula de un juicio. La proposición “Dios es todopoderoso” contiene dos conceptos que tienen dos objetos: Dios y omnipotencia; la partícula “es” no es otro predicado más, sino solamente lo que pone al predicado en relación con el sujeto. Pues bien, si tomo el sujeto (Dios) junto con todos sus predicados (entre los que se encuentra también la omnipotencia) y digo “Dios es” o hay un Dios, no pongo ningún predicado nuevo al concepto de Dios, sino solamente al sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y, ciertamente al objeto en relación con mi concepto» («Kritik der reinen Vernunft», en *Kants Gesammelte Schriften*, Akademie Textausgabe (AK), Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, B 626-627).

[6] «Opus postumum», en *Kants Gesammelte Schriften*, AK, vol. 22, Berlin, 1938, 82 [VII, VII, 2].

[7] El constructivismo kantiano entiende que lo esencial de la actividad de conocer no estriba en dejar ser a la realidad y reconocerla como tal, sino en algo parecido a «organizar materiales». El acto cognoscitivo aparece en el kantismo como una peculiar síntesis hilemórfica —de materia y forma—, si bien no en el sentido aristotélico sino en el más simple del binomio contenido-estructura. En principio, Kant dirá que el contenido o materia del conocimiento le viene dado al sujeto desde fuera, pero antes de ser estructurado o formalizado por el sujeto —mediante las formas puras de las que está provisto *a priori*— resulta radicalmente incognoscible: es la «multitud caótica» de las sensaciones (*das Mannigfaltige*). Mas como lo caótico es lo que no se deja conocer, es preciso que el sujeto ponga orden. El sujeto aporta la forma, y con ella, la condición fundamental de la objetividad. Así, el objeto total es una producción del sujeto, y el «ser» del objeto es su *ser-objeto-para-el sujeto*, de manera que solo conocemos lo que previamente hemos puesto en el objeto (su objetividad, que no es otra cosa que su subjetividad, su ser-ante-mí). Dicho de otro modo: para Kant, conocer es conocer al sujeto, de suerte que resulta imposible salir de la esfera de la inmanencia; cualquier intento de trascenderla generaría «pensamiento» —ficción o subrepción *trascendente*— pero no, propiamente, conocimiento. En último término, la absoluta espontaneidad del sujeto se explica porque «el espíritu construye ideas que, incluso en cuanto a su contenido, están originariamente en él. Nada proviene de la experiencia y la existencia es construida como todo lo demás» (R. Verneaux, *Crítica de la “Crítica de la razón pura”*, Rialp, Madrid, 1978, p. 141).

[8] «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», en *Kant's Werke (im zehn Bände)*, Bd. 6, Hg. W.

Weischedel, Darmstadt, 1968, pp. 9-102.

[9] La afirmación cristiana de que Dios es uno y trino supone un desafío importante para la razón, pero no es contradictoria, porque lo que propone la enseñanza sobre la Trinidad es que Dios es uno en cuanto a su sustancia, y trino en cuanto a su personalidad: ambas cosas a la vez, pero claramente con respectos diversos. Tampoco es contradictorio que algo sea y no sea en momentos distintos, por ejemplo, que acceda al ser, o que gane una característica que antes no tenía. Lo que resulta imposible es que al mismo tiempo algo sea y no sea, pero no que sea en un sentido y en otro no: mi no ser médico coincide con mi ser profesor. Soy una cosa y no la otra. Lo que sí sería contradictorio es que yo fuese profesor y no profesor al mismo tiempo. Pero sí cabe que antes, hace cuarenta años, no lo fuese, y ahora sí.

[10] Creo que la afirmación cartesiana: Pienso luego existo (*cogito ergo sum*) solo es legítima si se entiende que mi ser es un principio —si se quiere, un supuesto— del pensar, no, y en modo alguno, si se lo entiende como un rendimiento suyo, tal como acabará proclamando el idealismo alemán.

[11] Eds. Cristiandad, Madrid, 2007.

[12] Por supuesto que Descartes lo intenta. Pero su problema es otro: no el de afinar en la cuestión de los principios, sino el de determinar cuál es el primer paso que hay que dar para caminar sobre seguro, por dónde hay que comenzar a construir el conocimiento para no edificar sobre arena sino sobre roca, por usar el lenguaje de la Biblia.

[13] A propósito de la *gradualidad* del ser y la verdad, son muy pertinentes las siguientes observaciones: «La estructura finita del mundo (naturaleza y cultura) no se compadece con algo así como la verdad pura. Esta estructura condiciona que el mundo exista en cada caso con un determinado grado de intensidad, de manera que el ser de cada cosa solo pueda acontecer en un cierto modo que depende en cada caso de los accidentes que le afecten. Esto hace imposible comprenderlo de manera completa. Y la propia cosa nunca es plenamente lo que es o puede ser. Para poder hacernos cargo de todo el ser de algo, tendríamos que ser capaces de sintetizar en un enunciado todo el curso pasado y futuro de la cosa, lo cual no es posible, aunque solo fuera porque lo pasado ya no existe y lo futuro no existe todavía, y tampoco es en muchos aspectos previsible si en general llegará o no llegará a acontecer. En este sentido, todo es solo parte de sí mismo. Solo Dios, el infinito, existe fuera de cada modo y grado, como aquello que es plenamente lo que es» (F. Inciarte y A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, cit., p. 341).

[14] En el «ultílogo» de su libro *Teoría general del «contorno» lógico*. Una fundamentación de la unidad de la lógica (Móstoles, Nossa y Jara, 1999), Pablo Domínguez expone que los principios del ser se reflejan en el pensar. Los «entes» lógicos no son un mundo aparte, sino una visión de la realidad. Hay una conexión entre ontología y racionalidad. La lógica no es puro convencionalismo. Para que haya convención es necesario que exista un ámbito primero y común. La lógica hunde sus raíces en el ser. El principio que propone en su libro es la formalización de la necesidad, fundamento de la racionalidad de los entes. Y cita el *Tractatus* de Wittgenstein. De la tesis de la imposibilidad de un metalenguaje, el filósofo austríaco deduce que la lógica carece de sentido. Pero afirma algo más: Aunque las proposiciones del *Tractatus* no «dicen» nada, sí «muestran» algo. Ese mostrar conduce a lo «místico», y lo místico no es «cómo sea el mundo, sino que sea». Cómo son las cosas, o qué son, es justamente la lógica de la identidad, mientras que la lógica de la no-contradicción es lo que mantiene la conciencia de *que son*, y eso es lo más decisivo, lo «místico».

[15] Cfr. A. Millán-Puelles, «Fundamentos de Filosofía», en *Obras completas*, vol. II, Rialp, Madrid, 2013, pp. 318-319, y «Léxico filosófico», cit., p. 482.

[16] Cfr. A. Millán-Puelles, «Fundamentos de Filosofía», cit., p. 316. Vid también «Léxico filosófico», cit., pp. 477 y 481.

[17] *Ibid.*, p. 479.

[18] Cfr. A. Millán-Puelles, «Fundamentos de Filosofía», cit., p. 317.

[19] *Ibidem*.

[20] *Ibidem*.

[21] Para Aristóteles todo conocimiento es una ganancia, tanto si tiene la forma de acto cognoscitivo como si la tiene de hábito intelectual. A diferencia de lo que afirman los racionalistas —a saber, que hay ideas «innatas»—, o de las kantianas condiciones *a priori* del conocimiento —las condiciones que lo hacen posible—, para el Filósofo de Estagira todo conocimiento, actual o habitual, se adquiere o aprende, pues el intelecto —pasivo, *noús pathetikós*— es como una «tabla rasa» en la que nada hay escrito antes de conocer.

[22] Hábito no es lo mismo que costumbre, no es solo el rendimiento que produce la repetición de actos. Eso es más propio de una rutina, que requiere un primer planteamiento y una primera decisión, pero luego engendra una inercia que ahorra precisamente los planteamientos y las decisiones en los sucesivos pasos. En cambio, un hábito necesita, al menos, mantener el planteamiento que nos llevó a tirar por esa senda, y después reiterar la primera

decisión con otras nuevas. El hábito no ahorra libertad; lo que hace es facilitar las ulteriores decisiones que han de secundar la primera, pero sin ahorrarlas. Una vez que uno se ha decidido en serio, por ejemplo, a ponerse a estudiar tres horas, la segunda vez cuesta un poco menos que la primera, y la tercera un poco menos que la segunda, etc. Pero en cada ocasión hay que «ponerse» a ello; esto de ponerse a estudiar tres horas a nadie le sale solo. La segunda decisión se nutre un poco de la primera. El decidirlo por primera vez lleva consigo una potente inversión de energía, digamos, psicomoral, que deja una huella clara que permite que haya otro paso en esa misma dirección, secundando al primero. Cuando ya se han dado varios pasos se acaba venciendo la inercia inicial, se alcanza una «velocidad de régimen», y eso sin duda facilita, ahorra energía. Pero por mucho que el hábito que se va afianzando predisponga a continuar en esa dirección, hace falta mantener el planteamiento inicial, y reiterar la primera decisión con otras nuevas.

[23] Es interesante considerar que Aristóteles incluye este hábito entre las virtudes intelectuales o «dianoéticas», porque hace posible que discurramos bien. Las otras son: la sabiduría (*sophía*), la ciencia (*epistéme*), la prudencia (*phrónesis*) y el arte (*tékhne*).

[24] El decreto universal de salvación de Dios es patente por el tenor de las palabras de san Pablo en *1 Tim 2,4*: «Dios quiere que todos los hombres se salven» (*ut omnes homines salvi fiant*), y lo quiere con una voluntad que no puede ser ineficaz. Por tanto, si por un lado somos todos pecadores, por otro Dios puede con todo. Ahora bien, parece que hay algo con lo que no puede, por muy omnipotente que sea, y es perdonar al que no quiere ser perdonado. El absoluto renegar de Dios, y morir así, si ha habido algún caso de eso, es lo que más se parecería al mal absoluto. Todo lo demás es mal *según y cómo*, igual que el bien finito siempre es *según y cómo*, es decir, gradual.

Capítulo IV. ANALÍTICA ONTOLÓGICA

HEMOS VISTO QUE LA METAFÍSICA como ciencia presupone un uso espontáneo de la razón que procede del trato habitual e inmediato con las cosas. No accedemos a la realidad, sino que formamos parte de ella. Lo que ocurre es que nuestra «convivencia» con lo real es inteligente: nos hacemos cargo de las cosas. Esta conciencia aún no es ciencia; es conocimiento metafísico, pero precientífico. La metafísica espontánea en último término estriba en lo que los alemanes llaman «sano entendimiento humano» (*gesunder Menschenverstand*).

Lo que hemos estudiado en la sección anterior acerca del concepto de ente y los axiomas básicos de la inteligencia, es una tematización explícita de lo que implícitamente sabemos como seres humanos; mirar lo que ya sabíamos con una lupa de más aumentos. Hemos examinado el valor principal de la noción de ente y el carácter axiomático del juicio de no-contradicción, hemos examinado las posibilidades de formularlo con la mayor precisión, y nos hemos percatado de que este primer axioma es indemostrable por lo mismo que indefinible la primera noción. Ahora bien, podemos describir la noción y formular el juicio de modo algo más afinado. La Metafísica comienza a ser un discurso científico a partir de esta primera noción y de este primer axioma, e intenta practicar una disección, una analítica más detallada de los modos de lo ente, de las diversas formas en las que algo puede ser. Se trata de la cuestión de las categorías o predicamentos, *i.e.* del examen de los modos más genéricos de lo ente. Es la tarea que ahora nos cumple abordar.

1. Los géneros supremos del ente real finito

La analítica ontológica no se reduce solo a examinar los modos de lo ente. También dedica un capítulo a estudiar el comportamiento activo, o pasivo, del ente, *i.e.* a la operación como ejercicio de la causalidad. De entrada, todo ser, en tanto que ser, ya hace algo, al menos eso: ser. Por tanto, el ser es siempre activo —ser es una actividad—, bien que en otros aspectos pueda ser pasivo. Todo ser finito —todo lo que no es el Acto puro— es activo en algunos aspectos —al menos en uno— y pasivo en otros. El obrar constituye un modo de ser, y, por tanto, la analítica ontológica ha de reservar para él un

capítulo especial, que nos ocupará más adelante, cuando tratemos de la noción de naturaleza y de la causalidad, a saber, de los modos de ser que son principio —y también resultado— de los modos del obrar, y a su vez del propio obrar como ejercicio activo.

Pero la primera cuestión que hemos de abordar es una distribución general de los modos más genéricos de lo ente, las llamadas «categorías». La palabra procede del verbo griego *kathagorein*, que significa acusar, atribuir. La voz «predicamento» —del latín *praedicamentum*— se emplea en Metafísica para referirse a las formas en las que el ser puede atribuirse o predicarse de algo.

La voz «categoría» aparece en la Metafísica aristotélica con un sentido distinto al aludido por Kant. Para el maestro alemán las categorías no representan distintas maneras de ejercer el acto de ser, sino modos puramente lógicos en los que atribuimos ser a algo, *i.e.* no tanto los modos en los que el ser se puede clasificar, sino los modos en que podemos juzgar sobre las cosas, entendiendo por «juzgar», en sentido kantiano, la operación lógica de enlazar mentalmente unos fenómenos con otros. (Kant llama «categorías» a las distintas formas en las que el juicio asocia fenómenos entre sí[1]). Esto no es lo que en la tradición aristotélica se entiende por categoría, que son modos metafísicos, no lógicos. También cabe hablar de modalidades lógicas, pero para distinguir las de las ontológicas la tradición aristotélica ha acuñado la voz «predicables». Con ella se mientan los modos lógicos de estar un concepto en un juicio, a saber: el género, la especie, la diferencia específica, el *proprium* y el *accidens*. En su sentido aristotélico, ambas voces, «predicamento» o «categoría», mencionan indistintamente los modos de ejercer extramentalmente el acto de ser.

Antes de entrar en la distinción categorial más amplia —la que se da entre sustancia y accidente— hay que precisar que el análisis ontológico aquí se refiere a los géneros supremos —*i.e.* los modos cardinales— del *ente real finito*. Quedan, por tanto, excluidos de esta clasificación:

1. por un lado, el «ente de razón», y,
2. por otro, el Ente infinito.

El discurso de las categorías no se refiere —ni puede referirse— al mero *ens rationis*. Este es concebido «como si» fuese real, afirma Francisco Suárez (*ad instar entis realis*), pues no podemos concebir nada sin entenderlo como si fuese. Pero es después, en el juicio, cuando captamos que carece de verdadero ser en la naturaleza real (*non habet esse in rerum natura*). El *ens rationis* se limita a ser-pensado. Pues bien, las categorías metafísicas se refieren a modos reales de ejercer extramentalmente el acto de ser.

Esos modos han de ser finitos, pues tan solo lo que es finito puede ser categorizado, *i.e.* incluido ordenadamente en una clasificación. En consecuencia, del discurso sobre las categorías ha de excluirse el ente infinito, caso de que lo haya. (Por cierto, es el caso, aunque ahora no nos compete abordarlo. Aún es pronto para la teología filosófica, cuestión metafísicamente decisiva). El Ser absoluto no puede ser un modo o tipo de ser, tampoco un prototipo. Un Ser absoluto propiamente no puede ser miembro de una «clase» —que sería la de «lo ente»—, bien que pueda considerarse que es el primer

analogado en la *analogia entis*[2]. La clasificación puede hacerse con los entes que son clasificables, integrables en tipos más amplios. Si existe, el Ente absoluto no puede ser incluido en una clase mayor que él. Toda clase es limitada, y en ella solo caben individuos limitados, o subclases, a su vez limitadas. El Ser absoluto no sería un modo prototípico de ser: sería precisamente el individuo que supera cualquier género o modo, necesariamente limitado, de ser. Un modo de ser es siempre un recipiente o receptáculo, un sujeto más o menos capaz del ser que recibe. Mas un ser infinito, obviamente, no podría ser recibido según un modo limitado (todo lo que se recibe se recibe según el modo del recipiente, *i.e.* queda limitado por él). En definitiva, la posibilidad de un Ser absoluto es la de algo absolutamente inclasificable, por tanto, que no constituye una categoría o clase de lo ente, sino un individuo «superclase» (supragenérico).

2. Sustancia y accidente

Pasando ya a la clasificación, dice Aristóteles que «ser se dice de varias maneras» (ὄν λέγεται πολλὰ ἕνεκα). Fundamentalmente de dos: se puede ser

1. en sí (sustancia), o
 - b. en otro (accidente).

En todo ente real finito concurren diversas índoles, es decir, se dan diferentes maneras de ser, entre las cuales hay una fundamental, que está supuesta como condición de las demás, y otras que no lo son. La fundamental hace de base y condición de las otras, más eventuales o prescindibles[3]. Entre todos los modos de ser de un ente tiene que haber uno que sea sustantivo y otros más bien adjetivos, *i.e.* que se adhieren o añaden a ese que hace de fundamento, soporte y condición de los demás. Esta mesa, por ejemplo, posee un modo de ser más sustantivo —su ser-mesa— y otros modos adjetivos de ser, igualmente reales. En efecto, en esta mesa es tan real su ser-mesa como su ser-cuadrada. Ahora bien, su ser-cuadrada es un modo de ser más secundario, adjetivo, incluso eventual, pues también eventualmente se le podrían pulir las esquinas y redondearla, y continuaría siendo sustantivamente lo que es, a saber, esta mesa. O a lo mejor en vez de ser blanca podría pintarla de marrón, y seguiría siendo esta mesa. Hay algo, tan real como lo que cada cosa sustantivamente es, que es más adjetivo, o eventual, que en la mesa ha cambiado sin que por lo mismo cambie en ella su ser-mesa. O sencillamente puedo trasladarla, y en vez de ocupar este lugar ocupará otro, pero seguirá siendo «lo que» es, aunque ya no «como» es (como estaba, o donde estaba). Un modo de ser, tan real como el sustantivo, es el estar localizada ahí, que cambia si la traslado.

Sobre la intuición metafísica —bien que inmediata— de que en cada ente hay una índole que hace de sustento de las demás, se puede establecer una clasificación un poco más detenida, un examen más detallado que nos haga ver la definición —más bien descripción, o conjunto de descripciones— de la sustancia. La que proponen los aristotélicos es esta: sustancia es aquello a lo que compete ser en sí y no en otro (*id cui competit esse in se et non in alio*), a diferencia del accidente, que es aquello a lo que

compete ser en otro (*esse in alio*), es decir, «inherir» (*inesse*) en un sujeto distinto. Caben, en fin, estos dos modos más generales de ser: en sí, o en otro que le hace de sujeto. El modo de ser blanco de esta mesa no es posible como un modo de ser en sí. Eso quiere decir que, no tanto el ser-blanco, sino el ser del blanco, es el ser de la mesa blanca, bien que, evidentemente, el color de esta mesa —*i.e.* su ser-blanca, que es un accidente del tipo cualidad— es distinto de su ser-mesa, y concretamente del ser-mesa de esta mesa en la que inhiere o arraiga el blanco. Esto quiere decir que, aunque los modos de ser sean distintos —el ser-blanco del ser-mesa— el acto de ser del accidente es el mismo que el de la sustancia en la que inhiere; no es un ser propio sino, digamos, «prestado».

Tomás de Aquino dice de los accidentes que son «algo del ente»; no tanto entes sino más bien entes del ente (*entia entis*). En sentido propio y primario, el ente es la sustancia. —¿Cuál es el analogado principal de la noción de ente? ¿De qué puede decirse, en primer término, que «es»? —De la sustancia. Desde luego, los accidentes son reales, modos reales de lo ente, pero derivados (analogados secundarios): «Son» por analogía con la sustancia. ¿Qué significa esto en último término? Pues que el acto de ser del accidente no es distinto del acto de ser de la sustancia en la que inhiere. El ser-blanco de esta mesa es real, pero la realidad extramental del blanco de esta mesa no es distinta de la realidad extramental de su ser-mesa. Así dicho, parece raro. Pero es decisivo esto para entender la Metafísica según la mente de un aristotélico, y a su vez constituye la clave para comprender el distanciamiento, el hiato que se produce entre la metafísica racionalista y la aristotélica.

Los racionalistas, y por concomitancia los empiristas —sobre todo, Hume— entienden que la realidad de los accidentes es distinta de la realidad de la sustancia. Piensan que la sustancia es lo que soporta a los accidentes, pero el ser del soporte es distinto del ser de lo soportado por él. De manera que los accidentes, en tanto que soportados por la sustancia, en vez de manifestarla la ocultan (como suele ocurrir con algunos soportes o basamentos, que necesitan enterrarse bajo el suelo). Los accidentes serían la máscara o cáscara exterior de la sustancia. Según Kant, que en este punto está muy influido por los empiristas, el *noúmeno* —lo «en-sí» de las cosas— está oculto bajo la apariencia fenoménica, y por tanto es aquello a lo que nunca llegamos cognoscitivamente. (Es curioso, y desde luego inoportuno, que para referirse al arcano ignoto de lo en-sí Kant emplee el término griego *noúmenon*, toda vez que procede de *nous* y significa, literalmente, «lo entendido»).

Ciertamente la voz «sustancia» procede, en latín, de *sub-stare*, estar debajo (en griego, *hypo-stasis*), es decir, lo que está soportando algo que se sitúa encima, los cimientos de un edificio, que no se ven, que están arraigados en el subsuelo. Es una imagen de la que no podemos prescindir para llegar al concepto de sustancia. Ahora bien, para terminar de concebirlo metafísicamente hace falta abandonar esa imagen; una vez que nos hemos servido de ella para ascender al concepto, se ha de prescindir de esa «escalera», pues de lo contrario no se llega a entenderlo bien (por la misma razón que la escalera no consiste en el segundo piso, por mucho que sea mediante ella como accedemos hasta ahí).

En modo alguno la sustancia es lo que está debajo, como oculto bajo los accidentes, sino precisamente lo que se hace patente gracias a ellos, en y a través de ellos. Esta es la diferencia fundamental entre la metafísica aristotélica y la racionalista (y, por concomitancia, la empirista y la kantiana). No veo el color de esta mesa, sino que veo la mesa gracias a su color. ¿Por qué? Porque el ser del color (de esta mesa) es el ser de la mesa en la que inhiere su color. Aunque el ser-mesa de esta mesa es distinto de su ser-blanca —digamos, los *modi essendi* son distintos—, el *actus essendi* es el mismo. Evidentemente, no puedo «ver» el ser en-sí de esta mesa, así como tampoco puedo ver el ser en-otro (en la mesa) de su color, dado que ninguna de esas índoles —la índole de sustancia y la del accidente— es sensible, sino inteligible de suyo (*per se*), *i.e.* son índoles transfísicas, transfenoménicas, que están más allá de lo accesible por los sentidos. Ahora bien, entiendo esas índoles en lo que veo. Lo entiendo, no a partir de lo que veo, como si fuesen índoles a las que accedo después de haber accedido, como mediaciones que me conducen a ella, a los datos sensoriales que sí permiten captar el color, la suavidad, etc. Las entiendo de forma inmediata, sin mediación ninguna, *i.e.* sin discurso, sin tener que cubrir una serie de etapas. Se me da el color de esta mesa como un dato visual, e igualmente el dato intelectual de que es la mesa la que posee el color, y no el color el que tiene a la mesa. Que el color inhiere en la mesa no tengo que deducirlo, ni tampoco inducirlo mediante ningún discurso, como si se tratara de un tránsito desde la superficie al núcleo, o desde la apariencia a lo en-sí.

Tomás de Aquino lo afirma de manera diáfana: el ser en sí, o el ser en otro —respectivamente, el de la sustancia y el del accidente—, que evidentemente son índoles metafísicas, aunque sean de suyo inteligibles (por ser metafísicas), también son sensibles *per accidens*. Tengo un conocimiento, no estrictamente sensorial, pero sí empírico, del ser en sí de la mesa, y del ser en otro (en la mesa) de su color. Esto constituye un dato de experiencia inmediata. Ciertamente se trata de una experiencia peculiar, que no es la sensorial externa, sino la que proporciona el sentido interno que Tomás denomina «cogitativa»[4].

La índole de sustancia —y, correlativamente, la de accidente— no es una abstracción, o una idea innata, y menos aún una idea desconectada del ámbito de las impresiones, en el sentido que dice Hume. Desde luego, no es sensorial la experiencia que tengo del ser en-sí de esta mesa, que es metafísico. Pero es un «dato», algo que se me da de forma inmediata, no algo que yo pongo, o a lo que llego, sino algo que se me da antes de llegar yo a ningún sitio. Y eso es lo constitutivo de toda experiencia como tal.

La idea racionalista, y luego empirista, de que las índoles metafísicas que se dan en las realidades físicas son producto de un *factum* mental —un invento, o una ficción del sujeto—, o sea, que nada tienen que ver con la realidad, así como la sugerencia humeana de echar al fuego todo lo que se ha escrito sobre Metafísica, tienen en su base una deficiente forma de entender el discurso metafísico, y concretamente la ignorancia de lo que para un aristotélico es diáfano: la índole de lo en-sí es un *dato empírico*, algo que se me da.

3. Subsistencia y substratualidad

Ser en-sí es la índole esencial de la sustancia. En la definición de ella no se incluye ser sujeto de accidentes, sino no ser-sujetado en el ser por ningún otro ser. La sustancia es lo no sujetado en el ser por ninguna otra cosa. Ser en sí significa, en términos filosóficos, subsistencia. Como consecuencia de otras consideraciones ajenas a su esencia, aunque no demasiado, se puede decir de la sustancia —no de toda sustancia, pero sí de toda sustancia finita—, que es sujeto de accidentes (*substratum*, o, en griego, *hypokeímenon*). Pero ser sujeto o sustrato es algo que le corresponde a la sustancia, no en tanto que sustancia sino en tanto que finita. Lo que le compete a la sustancia *qua* sustancia no es ser sujeto sino no ser sujeta. Y esa es la característica esencial.

Los racionalistas, los empiristas y Kant piensan que lo más definitivo de la sustancia es ser sujeto y, en la medida en que soporta sobre ella otras índoles, quedar *quasi in occulto*, enmascarada tras ellas o bajo ellas. Por el contrario, si atiendo el testimonio de la experiencia cogitativa, lo que de manera inmediata, directa e inequívoca reporta es que lo que estoy viendo aquí no es un color, sino un cuerpo coloreado; lo que toco no es la suavidad o rugosidad de una superficie, sino un objeto de superficie lisa o rugosa. Lo que oigo al golpear la mesa no es una afección auditiva mía, ni simplemente un sonido, sino *algo* que suena, que no es precisamente su sonar. Ninguna de estas sensaciones es un *factum* mental; más bien son *data*, noticias que se me dan en la experiencia cogitativa. Frente a lo que propone D. Hume, también constituye un dato de esa índole el influjo causal de un evento sobre otro, o de un ente en otro. Cuando hablo soy la causa de la emisión de ciertos fonemas: eso lo hago yo, *i.e.* produzco dicha emisión. En caso de que sean significativos, el emisor —que soy yo— produce efectivamente un mensaje que le está llegando a otra persona. Se trata de un dato de experiencia interna, concretamente cogitativa. Lo que sí es contraintuitivo es la idea humeana de que la causalidad no es más que una asociación mental originada por un acto de fe, *i.e.* por la creencia, a su vez sostenida por la costumbre de ver que a un evento A le sucede un evento B; tal fe asignaría al evento A la condición de causa y al evento B la de efecto. Por el contrario, el dato intuitivo, empírico, es que hay una influencia real extramental —que en metafísica llamamos causalidad, y de la que nos ocuparemos monográficamente más adelante— de unos seres o eventos sobre otros.

Entonces, no veo el blanco de la mesa, sino la mesa blanca. Ciertamente, no vería la mesa si no fuese gracias a su color. Tomás de Aquino dice que el objeto formal *quod* de la capacidad visiva —la forma gracias a la cual capto visualmente algo— es su color. (La luz sería el objeto *quo*). Esto quiere decir que lo que capto no es el color de la mesa, ni la luz, que, de otro modo, también la hace visible, sino la mesa iluminada en la que el color inhiere. Y la capto visualmente gracias a estas dos condiciones, a saber, que tiene color y que está más o menos iluminada.

Comprender que la índole de lo en-sí, propia de la sustancia, no es una «idea facticia» —digamos, un *factum* metaempírico— o una mera asociación mental de impresiones, es clave para no desconectar la experiencia de la razón, el conocimiento intuitivo del discursivo. Justamente el hiato, la discontinuidad, es lo característico de la metafísica

racionalista, de la antimetafísica empirista (sobre todo en Hume) y del apañío kantiano entre ambas tradiciones para salvar los platos rotos, lo que se pueda de la pobre metafísica descuartizada por racionalistas y empiristas.

El problema, en definitiva, tiene su origen en la deficiente elaboración, por parte de unos y de otros, del concepto de sustancia. A su vez, tal deficiencia obedece a dos soberanos malentendidos:

1. Por un lado, no comprender algo que para Aristóteles —que valora, por cierto, la experiencia no menos que los empiristas— resulta diáfano: que podemos pensar sobre lo que vemos, es decir, entender —leer dentro, *intus-legere*— lo que experimentamos (bien que quede a salvo, en todo caso, que siendo el mismo el objeto entendido y sentido, obviamente no son lo mismo el entenderlo y el sentirlo). En una noción de experiencia como la que maneja el filósofo griego —mucho menos restrictiva que la empirista— cabe como dato empírico algo que no es estrictamente un dato sensorial externo. Cabe, en definitiva, captar lo inteligible (el ser en sí) *en* lo sensible. En otras palabras: la sustancia no es visible en la apariencia exterior de algo, pero sí es «legible» en su interior. En los términos empleados por la Escolástica, lo en-sí es inteligible *per se* —digamos, de suyo, porque es metafísico—, pero también es sensible *per accidens*, esto es, empíricamente franqueable al sentido *interno* —pero sentido, *i.e.* capaz de intuición directa, no de discurso— denominado *ratio particularis* o cogitativa.

- b. Los racionalistas, pese a ser filósofos muy cuidadosos, por lo general incurren aquí en una confusión gruesa. Por ejemplo, Descartes y Spinoza definen la sustancia en forma tal que se confunde el «en-sí», que es lo propio de la sustancia, con el «por-sí», que lo sería solo de la sustancia infinita, lo cual llevaría —como de hecho ocurre en Spinoza y Malebranche— a tener que excluir de la índole de sustancia a todas las sustancias finitas, a saber, aquellas de las que se ocupa la analítica ontológica. Esas definiciones no valen para la sustancia como categoría, pues toda categoría es un género de cosas, y la sustancia que se define en las fórmulas cartesiana y spinoziana es un único ser, a saber, el que siendo causa de todos los demás no puede ser causado por ninguno. En sentido estricto es inadmisibles —más aún, contradictorio— que algo sea causa de sí mismo en sentido ontológico fuerte: haría falta que fuese, para poder dar el ser, y a la vez que no fuese, para poder recibirlo, lo cual es un hierro de madera. En ese sentido fuerte, la idea de *causa sui* es la de un absoluto imposible. Los racionalistas no ven algo que para los aristotélicos es nítido: ser *en sí* es compatible con ser *por otro* (ser causado). Solo sería

incompatible en el único caso del ser en sí que es un ser absoluto, *i.e.* de la sustancia, pero no en tanto que sustancia, sino en tanto que sustancia infinita.

—¿Qué significa el ser en sí de la sustancia en tanto que sustancia? —Significa «subsistencia», término técnico que traduce e interpreta el en-sí de la sustancia. Habla de cierta autonomía ontológica de la sustancia que le proporciona una relativa autosuficiencia, es decir, le hace ser «principio de sí misma» (*autarkés*), en el sentido de ser independiente de todo sujeto de inhesión y de todo co-principio. En la estructura hilemórfica, por ejemplo, ni la materia es «cosa» ni la forma es «cosa»; ni inhieren en la sustancia —más bien dan lugar a la sustancia corpórea— ni «son», ninguna de las dos, sustancia, bien que «sean» en ella, y, por tanto, que tengan «entidad». El hecho de que una no puede ser sin la otra excluye radicalmente de ellas la índole de sustancia. La sustancia corpórea la denomina Aristóteles «sustancia primera» (*proté ousía*); es justamente el compuesto de ambas, pero ninguno de sus componentes.

Ahora bien, ninguna forma de suficiencia ontológica es tal que a la sustancia finita la pueda hacer independiente de toda causa de modo radical. No es lo mismo no depender de un sujeto o de un co-principio que no depender de una causa. Con la definición de Spinoza —él mismo lo dice con toda claridad— solo se puede decir de Dios que es sustancia; todo lo demás serían modos o atributos, emanaciones, o bien ocasiones para que Dios actúe (es esta la tesis de Malebranche, conocida como «ocasionalismo»).

Todo eso es un grotesco malentendido —lo digo con toda modestia, porque estos caballeros, por otras razones, eran muy inteligentes—, pero su error lleva aparejada la destrucción de la Metafísica. Si carecemos de un conocimiento inmediato, empírico, de algunas índoles inteligibles en sí y sensibles *per accidens*, entonces todos los conceptos metafísicos son puras «ideas facticias», *i.e.* facturas mentales (mentefacturas). Si no podemos enlazarlos con nada en el ámbito de la experiencia posible, lo único razonable sería ignorarlos, como propone Hume; la alternativa, como supone Kant, sería una dialéctica trascendental, es decir, un monólogo de la razón consigo misma. En este punto ninguno de los dos tiene razón, pues disponemos de una experiencia de la sustancia, no sensorial externa, pero sí interna. No es un dato visual, pero a través del sensible propio de la vista —el color— se puede decir que lo que veo es la mesa, no el color de ella. Si viera el color de la mesa, y este no fuera más que una afección de la vista —un elemento que ella le impone a su objeto— nunca vería otra cosa que mis propias visiones, no vería la mesa. La tesis de Locke es que el color es una «impostura» subjetiva —algo que la vista impone—, es decir, un efecto del ver. Según él, la vista colorea lo que ve. Lo que los aristotélicos llamaban sensibles propios o comunes, para Locke no son más que afecciones subjetivas del correspondiente sentido. En consecuencia, solo vemos visiones, oímos audiciones, pero no vemos ni oímos nada distinto de nuestra afección visual o auditiva. Oímos psicofonías, alucinaciones auditivas; ver es soñar. Pues no: estoy viendo la mesa gracias a que tiene color, y lo tiene ella, no mi ojo. Ahora bien, no veo el color, sino lo coloreado; no veo el blanco de la mesa, sino la mesa (porque es) blanca.

Parvus error in principio magnus est in fine. Aquí el error lleva a destruir la Metafísica, a pensar que es una pura lucubración que nada tiene que ver con la realidad, que no constituye conocimiento objetivo —*i.e.* sintetizable con nada dentro de la experiencia posible—; en definitiva, un monólogo de la razón dialéctica, concluirá Kant, de una razón que «dialoga» consigo misma sin poder decir nada real sobre nada real.

Sub-stare quiere decir estar debajo. La sustancia en primer término nos la representamos como cierto substrato, *i.e.* lo que realiza la sustentación de los accidentes. Pero para llegar al concepto de sustancia y accidente hay que trascender la imagen de un soporte, de un basamento físico donde los accidentes hunden sus raíces. Nada hay más lejos del verdadero ser de la sustancia. Esta es algo real, pero no algo imaginable, sino inteligible. No es un trozo de materia oculto: es la totalidad de la cosa como sujeto de esos accidentes.

Llegamos al concepto de sustancia y accidente al analizar el cambio accidental. Como veíamos, un análisis de más aumentos sobre la experiencia intuitiva de la realidad nos hace advertir que en todas las cosas hay diversos modos de ser, y entre ellos uno fundamental. Pues bien, en la experiencia de ciertos cambios, advertimos algunos modos adjetivos de ser que son eventuales, que podrían darse o no, y que cuando han comenzado a darse no producen una mutación sustantiva en su sujeto, en lo que hace de sustrato de ellos. Vemos cambios de lugar en los que el cuerpo que se traslada sigue siendo el mismo, aunque esté ubicado en otro sitio, o alteraciones cromáticas o de temperatura, que no hacen que la mesa que pinto de otro color deje de ser la misma mesa, o que quien padece fiebre deje de ser el mismo que era antes de la calentura. Tal suerte de cambios nos conduce, si los pensamos, a esta primera clasificación básica de lo ente: sustancia y accidente. Hay cosas que, sin dejar de ser lo que sustantivamente son, pasan a ser adjetivamente de otra manera, por ejemplo cuando se trasladan o se calientan.

A veces el cambio accidental también se interpreta de forma equívoca. En él —dicen algunos manualistas— cambian los accidentes y permanece la sustancia. Esto es una verdad a medias. En efecto, en todo cambio tiene que haber algo que no cambie, un sustrato de permanencia que haga posible el cambio, que, por otro lado, es él mismo un accidente, y por tanto necesita inherir en un sujeto distinto. Tiene que haber algo que sujete el cambio y que dé al cambio cierta unidad y continuidad entre un antes, un durante y un después del cambio mismo, de manera que se haga posible el tránsito desde una situación inicial (*a quo*) a un término final (*ad quem*), en definitiva un puente o elemento común que haga posible el tránsito de un estatus al otro. Ese sustrato ha de permanecer en y a través del cambio. Es cierto, pero eso puede hacer pensar que ese sustrato no cambia. Esto no es del todo verdad: si es sujeto de cambio entonces está sujeto al cambio; si es el sustrato del cambio, eso quiere decir que el cambio se da en él, que él mismo cambia. No puede ser real el cambio si no se da realizado en un sujeto que cambia. En un cambio accidental, por ejemplo al pintar la mesa de otro color, lo que cambia es la mesa, no el color: cambia, de color, la mesa. Es decir, no es que el marrón deje de ser marrón o el blanco deje de ser blanco, sino que la mesa marrón deja de ser

marrón para ser mesa blanca. Que la mesa cambie de color, en efecto, no significa que deje de ser sustantivamente mesa: después de pintarla de blanco, sigue siendo la misma mesa la mesa que antes era marrón. Pero ha cambiado algo en ella, y eso quiere decir que ella ha cambiado, o, dicho de otra manera, ya no es «lo mismo» —la mesa blanca que antes era marrón— aunque siga siendo «la misma» (mesa). Algo análogo ocurre cuando la traslado de lugar: lo que se mueve localmente no es el lugar de la mesa, sino la mesa, que es la que cambia de lugar. Esto no es simple, pero hay que entender dos cosas que solo en apariencia son incompatibles: que el sujeto del cambio accidental está sujeto a él, y por tanto es sujeto de cambio, *i.e.* cambia, pero sin que pierda su índole sustantiva, lo que sustantivamente es: eso permanece en y durante el cambio... de ese sujeto.

A un racionalista todo esto le parecería un bizantinismo, un conjunto de distinciones sacadas de quicio. Pero es lo que se percibe si uno se fija con atención, si se abren bien los ojos (hábito del que no suelen disponer los racionalistas). Esa actitud es la propia de la metafísica tomista, que mira la realidad que ve cualquiera pero no la ve trivialmente, ni desde prejuicios descerebrados: intenta elaborar conceptos y juicios ajustados a ella. Desde luego que esos conceptos son una elaboración, una mentefactura. Pero cualquier concepto, juicio o ciencia lo es igualmente, también la ciencia metafísica. La metafísica tomista elabora una serie de conceptos que tratan de ver mejor —con más profundidad y con un alcance mayor que el de la mirada a simple vista— la realidad que cualquiera ve. Esto es posible gracias a la cogitativa, ese sentido que permite captar de forma empírica índoles que son estrictamente metaempíricas, *i.e.* inteligibles, metafísicas. Mas el en-sí de esta mesa es un dato, no una mentefactura. Por supuesto que hay un concepto metafísico de sustancia, pero tiene un correlato empírico inmediato en un dato de experiencia interior: la captación *in concreto* del ser en sí de esta mesa y del ser en la mesa de su color.

Eso no lo veo, pero lo entiendo de forma inmediata en lo que veo, de manera tal que tendría que negar el testimonio, incluso sensorial, de lo que estoy viendo para afirmar otra cosa, por ejemplo, lo que afirman los racionalistas y Kant. Habría que negar el testimonio inmediato de la cogitativa para decir, con Kant, que el ser en sí de algo queda oculto bajo los fenómenos, a saber, que el ser transfenoménico, o nouménico, es lo incognoscible, y que lo único que puedo conocer es la apariencia. Una lectura leal al dato empírico es que el fenómeno es manifestación de algo, y el algo que ahí se manifiesta no queda oculto en su manifestarse. Aunque no termine de manifestarse «del todo» a una subjetividad finita como la nuestra, «algo» de ese algo se nos manifiesta. Y, a la inversa, aunque en esa manifestación algo quede oculto —como señala Heidegger— no se oculta «del todo» lo que ese algo es.

Para entender mejor lo que veo, Tomás de Aquino me explica qué significa sustancia y accidente, y me explica que la «autarquía» de la sustancia respecto del accidente también se puede leer en el sentido de que el accidente es *entia entis*, *i.e.* posee una entidad subsidiaria, arraigada e inherente en un sujeto distinto. Mas eso significa que el ser del accidente no es distinto del ser del sujeto en el que inhiere. Y, por tanto, conocer el accidente de algo es conocer el algo que lo sujeta, lo afectado por él. Es justo lo

contrario de lo que afirma Kant, y, antes, los racionalistas. La explicación de Tomás es mucho más fiel a lo que veo que el teorema de Kant. Es una forma de elevar a sabido lo consabido.

La justificación kantiana para cancelar la Metafísica parte, en fin, de un error heredado del empirismo y el racionalismo. Eso no echa por tierra toda la crítica kantiana de la razón; hay ahí análisis geniales, de una gran finura conceptual. *La Crítica de la razón pura* es un libro de alto valor filosófico. Pero la conclusión que de ahí extrae, a saber, que la ontología es una pretensión inútil, que no cabe «decir el ser» —*i.e.* lo que las cosas son, o que son— se basa en una metafísica mal hecha[5].

4. El alcance metafísico de la cogitativa

Vale la pena precisar con el mayor detalle el papel que la cogitativa desempeña en la Metafísica. Como ya se ha visto, demarca la intersección entre lo sensible y lo inteligible, estableciendo el enlace entre esos dos sectores del conocimiento. Zubiri habló de «inteligencia sentiente», pero él desarrolla un enfoque más psicológico o antropológico que metafísico. De otra forma, Tomás alude a lo mismo: hay un punto de conexión entre sentido e inteligencia, en el que nuestra captación de algo es a la vez física y metafísica. Ese «momento» hace confluír lo inteligible *per se* con lo sensible *per accidens* en la captación de índoles metafísicas, pero no *in genere* —como se captan en el concepto metafísico abstracto— sino *in concreto*, en lo particular. En efecto, la cogitativa no aprehende el concepto de sustancia, sino el ser en sí de esta mesa.

Como veíamos en su momento, el concepto de sustancia no es un dato sensible, pero el ser en sí, en concreto de esta mesa, o la índole de causa de esta causa, sí lo es. Constituye un dato empírico la actividad de algo aquí y ahora, de manera que tendría que renegar de la experiencia cogitativa, por ejemplo, para negar que mi libertad es la causa de que yo esté aquí. Ese dato puedo conceptualizarlo luego, y para eso me valgo, ya en la metafísica científica, del principio de causalidad, del concepto de sustancia, del de ente, etc. Pero antes que conceptos metafísicamente elaborados, hay una experiencia inmediata: no un llegar yo discursivamente a algo, sino un algo que se me da inmediatamente cuando abro los ojos (cuando los abro yo, que soy un ser inteligente, no un gato). En fin, habría que negar la experiencia para decir que la mesa no es en sí, que el color de la mesa no es en otro —en la mesa—, que esta mesa no es ente, que no existe, o ese tipo de cosas que dicen los filósofos cuando pierden el sentido común (y, *eo ipso*, dejan de ser filósofos para convertirse en artistas, o poetas). Evidentemente, la existencia de esta mesa no es un dato sensorial, pero los datos sensoriales que tengo de la mesa manifiestan claramente, aunque *per accidens*, su existencia, su ser en sí, su ser efecto (artefacto) producido por la habilidad de un artesano, etc. Si no tenemos en cuenta eso, la Metafísica se acaba.

Para algunos autores más recientes —especialmente H. Bergson y J. Ortega y Gasset—, los conceptos de la metafísica clásica —en particular el de sustancia— son categorías cerradas; más que instrumentos que nos ayudan a acercarnos a la realidad, clausuran mentalmente nuestro acceso a ella. Necesitaríamos categorías no tan definidas, más

abiertas, para acoger en ellas una realidad que es esencialmente cambiante, sobre todo el devenir de una vida biográfica que es impredecible y mutante; algunas veces puede que incluso llegue a ser un poco «zombi». Es la tesis conocida como «raciovitalismo», que defiende Ortega. El pensador español se formó con Heidegger, y está influido por los desarrollos que el alemán hace de la idea de una «historia del ser», tal como aparece expuesta en su obra «Ser y tiempo» (*Sein und Zeit*). Denuncia el español que la Metafísica clásica acuña conceptos que no sirven para comprender la vida como «realidad radical». (Bergson lo dice de otra manera, enfatizando la idea de duración).

La reivindicación de estos autores sería más justa si estuviera referida a la metafísica racionalista; no, desde luego, si trata de ser un reproche a la aristotélica. Si hay algo en lo que Aristóteles ha pensado a fondo es justamente el cambio. Es más, la noción aristotélica de sustancia es una conceptualización del cambio accidental. Sería más justo que dirigieran su crítica a la metafísica racionalista, pues la noción racionalista de sustancia solo se puede aplicar a Dios, que es inmóvil, el ser que de ninguna manera cambia ni puede cambiar. Las categorías cerradas y las esencias «redondas» son mucho más propias de la metafísica racionalista que del aristotelismo.

La noción de «cogitativa» pone claramente de manifiesto que la Metafísica puede alumbrar un concepto de una gran flexibilidad, capaz de acoger, sin confundirlas, dos cosas en apariencia tan heterogéneas como las articuladas en el giro «intelección de lo particular» (*ratio particularis*).

5. Las categorías accidentales

La clasificación aristotélica de las categorías accidentales, *i.e.* de los modos de ser en otro, es más compleja que la distinción sustancia-accidentes, que es nítida y accesible. De entrada, hay que distinguir el sustantivo «accidente», en sentido ontológico, del adjetivo «accidental», en sentido axiológico. Algo puede ser accidente —por tanto, ontológicamente derivado, secundario, dependiente— y estar dotado de un alto valor o importancia. Tiene mucho más valor la gracia de Dios —no la gracia increada, Dios mismo, o la Virgen María, «llena de gracia» (*kejaritoméne*), sino el «estado de gracia» del que habla la soteriología cristiana— que una mosca, pero la mosca es sustancia (es en sí) y la gracia es accidente (en otro). La ontología aristotélico-tomista es un discurso modesto, y en este ejemplo se ven bien sus limitaciones. Mas en Metafísica interesa sobremanera decir, todo lo modestamente que se pueda y deba, lo que se puede y debe decir.

Dicho esto, y teniendo en cuenta lo señalado al comienzo del capítulo acerca de la distinción entre accidente ontológico y *accidens* lógico —es decir, la distinción entre accidente predicamental y predicación *per accidens*—, las formas de ejercer extramentalmente el acto de ser-en-otro son nueve, según Aristóteles: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, ubicación, temporalidad, posesión y situación. Aunque se pueda establecer la tabla de las categorías como géneros supremos del ente real finito, metidos ya en las categorías accidentales —por tanto dejando fuera la sustancia finita—, es fácil ver que muchas están compenetradas. En tanto que géneros supremos, son impenetrables

entre sí, pero en la medida en que son géneros del ente real finito, aparecen mezclados unos con otros y a veces es difícil discernirlos con nitidez. Cabe considerar genéricamente en qué consiste estar ubicado, situado, o estar durando, o estar actuando o padeciendo, estar relacionado, etc., pero en la realidad estos modos aparecen profundamente compenetrados, en forma que resulta más difícil distinguir con precisión algunos de ellos que distinguirlos de la sustancia en la que inhieren. Por ejemplo, el ser de la acción y el de la relación son difícilmente discernibles, pues toda acción o pasión es fundamento de una relación entre un ser y otro, uno que es causa y otro que es efecto.

En último término, los accidentes mantienen entre sí una peculiar relación, aunque sea por el hecho de que son relativos a la sustancia en la que inhieren. En sentido estricto, la inherencia no es mera referencia a la sustancia, es decir, no es un tipo de accidente, sino el mismo ser, o acto de ser, del accidente. Inherencia no es relación a un sujeto, sino el modo de ser de la relación y el modo de ser de todo accidente. Los modos de ser accidentales son muy promiscuos. Por eso vale la pena afinar en el análisis ontológico de la relación, al que dedicaremos una atención especial, por su gran alcance en Metafísica.

(De la acción y la pasión nos ocuparemos en el capítulo dedicado a la causalidad, y de los demás es más pertinente que se ocupe la Filosofía de la Naturaleza o Física filosófica, por cuanto son accidentes que siempre inhieren en sustancias corpóreas. Salvando que hay cualidades que por su índole pueden inherir en sustancias tanto corpóreas como incorpóreas —propriadamente espirituales—, el interés principal que la Metafísica tiene en todos estos accidentes estriba en la clarificación de lo más metafísico que en ellos hay, a saber, la inherencia. A tal efecto basta con lo dicho hasta ahora).

6. La peculiaridad metafísica de la relación

La dificultad de precisar las categorías accidentales, en general, se acentúa en el caso de la relación. Es muy difícil definirla porque todos los accidentes incluyen una relación. Así, la relación está implicada o complicada con todo el ser accidental. Tomás de Aquino no la define. (No lo hace con ninguno de los accidentes, toda vez que, siendo géneros supremos, no son propiadamente definibles). Tan solo se limita a una descripción muy panorámica y masiva de la relación: «ordenación de una cosa a otra» (*ordo unius ad aliud*).

La dificultad de precisar la índole de este accidente es la dificultad de precisar la entidad de un modo de ser que es tan liviano (*ens imperfectissimum*) que se reduce al mero «tener que ver» una cosa con otra, estar ordenada una a la otra. La pura «adalidad» (*esse ad aliud*) es real, desde luego, y lo es con una realidad que, como ocurre con todo accidente, consiste en inherir en un sujeto distinto, pero es una inherencia muy débil. La voz «inherir» apunta a un cierto «arraigar», pero la relación, más que hundir sus raíces en el sujeto en que inhiera, parece limitarse a rozarlo superficialmente para orientarlo hacia otro. Su *esse in* es muy poco «radical»; aporta tan solo un nexo, una conexión, vínculo u orientación hacia otro (*esse ad, prós ti*). Tal escasa entidad del tener que ver una cosa con otra hace que parezca ontológicamente muy precario.

Hay dos tipos cardinales de la relación, la relación real y la de razón. Como accidente predicamental, la relación es algo real, pero también se llama «relación» a las conexiones puramente irreales que el *logos* puede establecer entre propiedades lógicas o meros entes de razón. Lo hace, por ejemplo, al juzgar, componiendo o dividiendo los conceptos que en el juicio cumplen la función lógica de sujeto y de predicado. Pero hacer de sujeto o predicado en un juicio es completamente irreal para los conceptos que fungen ese papel, y menos aún le aporta nada real a las realidades concebidas y juzgadas el que el *logos* humano realice esa operación. La mera conexión que al juzgar establece el *logos* es una propiedad irreal, un ente de razón «de segunda intención». Nada real le añade a esta mesa el que yo diga de ella que es blanca. Por el contrario, sí que le añade realmente el color blanco, que es un accidente real del género cualidad. Dicha cualidad inhiera efectivamente en la mesa, pero el decir yo de ella que es blanca tan solo hace que el concepto que funge como predicado en mi juicio (blanca) «inhiera» en el sujeto de él (la mesa), digamos, en forma completamente irreal. Tal «inherencia» supone un mero añadido lógico o, lo que es lo mismo, aunque «atañe» al sujeto de mi juicio, nada «añade» al sujeto ontológico (a la sustancia mesa). En todo caso, añade algo a mi conocimiento de ella, pero no a ella misma. Por mucho que, al unir esos dos conceptos en el juicio «esta mesa es blanca», mi *logos* haga justicia a la inherencia real del ser blanco en el ser de esta mesa, el decirlo yo no supone ningún añadido real extramental. (En el lenguaje de los aristotélicos medievales, esto se expresa diciendo que, mientras la sustancia «primera» es sujeto ontológico de inhesión, la sustancia «segunda» es mero sujeto de predicación lógica).

La relación sujeto-predicado en el juicio es tan «de razón» como lo es la identidad de algo consigo mismo. Decir de una cosa que es ella misma es decir algo que es verdad, y además que lo es necesariamente; la identidad es uno de los primeros axiomas lógicos y ontológicos. Pero no es real la relación que el *logos* establece entre el sujeto y el predicado en el juicio de identidad. Es puramente irreal la diferencia de razón entre ser el A que hace de sujeto en el juicio de identidad (A es A) y ser el A que hace de predicado en ese mismo juicio, toda vez que dicha «diferencia» no constituye realmente una disconveniencia entre ambos, sino precisamente la identidad de A con A. Pero a su vez esta relación de identidad tampoco es una relación de conveniencia que A tenga consigo mismo. Como señala Millán-Puelles, «es verdad que “A es A”, pero no de tal modo que A se desdoble realmente para “después” unirse consigo mismo sin ninguna intrínseca doblez. La única duplicación que en ello hay es la puesta por la razón al darle al mismo y único A dos funciones u oficios lógicos (no ontológicos)»[6] distintos (el ser sujeto y el ser predicado del juicio de identidad).

También es irreal, puramente lógica, la pertenencia de un individuo a una especie, o la inclusión de una especie en un género. Al perro real concreto que es miembro de la clase canina, su serlo no le añade absolutamente nada real, así como le resulta indiferente que su especie —la de los canes— se halle subdividida en sus correspondientes subespecies, familias, razas, etc. Esas mutualidades o relaciones tan solo hacen posible el *logos* de la

zoología. Para llevar a cabo el discurso científico hacen falta categorías que se clasifican y se subsumen unas en otras.

Sí es real, en cambio, el fundamento de la relación que con mi *logos* establezco irrealmente entre un individuo y otro al decir que ambos son de la misma especie o familia. O puede ser real el fundamento que hace posible que establezca una relación meramente lógica entre un subgénero y un género. Es efectivamente poseído por los miembros de la especie humana el carácter de bípedo, a no ser que sean cojos, al igual que es efectivamente tenido ese carácter por los miembros de otras especies animales que también son bípedas, por ejemplo las aves. A su vez, es efectivamente tenida por el hombre —aunque sea por «defecto», como privación— la característica de ser implume (no tener plumas en el cuerpo), al contrario que las aves bípedas, que son «plumes». Pero no es efectivamente real la composición mental que me hago para establecer el árbol de Porfirio dentro de la zoología, y fingir que el hombre es miembro de la especie *homo sapiens sapiens*, o que esta a su vez pertenece a su género próximo, animal, o al establecer, en este caso como una *proprietas* de esa especie, el carácter de «bípedo implume», etc.

Todo eso es una composición mental, aunque tenga fundamento real. La atribución que hago al juzgar así: el hombre es miembro de la especie *homo sapiens*, a cada uno de los entes humanos no le añade ni le quita nada. Bien que se trate de una predicación *per se* (una *proprietas*), ontológicamente no es nada.

Por oposición a la de razón, la relación real solo puede darse entre términos reales y realmente distintos. Los elementos de la relación real son, por tanto, cuatro:

1. el sujeto *a quo* de ella (propiamente, aquello en lo que la relación inhiere),
2. el término *ad quem* (*i.e.* aquello a lo que el sujeto de la relación está, por virtud de ella, referido u orientado),
3. el fundamento de la relación (*fundamentum relationis*). El fundamento ha de ser real para que se establezca una conexión real entre una cosa y otra (sustancia o accidentes, pues también estos son términos de relaciones reales entre ellos). Normalmente, el fundamento de una relación suele ser una acción o una pasión. La relación de amistad que tengo con mis amigos, por ejemplo, se funda en que hacemos algo conjuntamente. Según Aristóteles, la conversación es lo que establece ese nexo de la amistad.
4. Y por fin está la propia conexión que en virtud de ese fundamento se establece entre sujeto y término (*relatio ipsa*). La amistad misma, la relación entre amigos, no es ni su fundamento, que es la conversación, ni tampoco ninguno de sus términos[7].

7. La relación trascendental

He mencionado los elementos de la relación real que es accidente (la predicamental). Pero hay un tipo de relación real que no es accidente, la llamada relación trascendental (*relatio transcendentalis*). Es un concepto que propiamente no ha elaborado Tomás de Aquino. Aparece en el s. XV, y lo desarrolla el cardenal Cayetano, Tomás de Vío, gran

estudioso de la doctrina del Aquinate (tiene un excelente comentario sobre el tratado *De ente et essentia*, y otro, muy detenido, a la primera parte de la *Summa Theologiae*). Cayetano es quien introduce este concepto, y lo hace de tal forma que se pone de relieve que, aunque Tomás de Aquino no habló explícitamente de él, el concepto está muy arraigado en la enseñanza tomista.

La relación trascendental es relación, y es relación real. Pero propiamente no es accidente, no es uno de los diez predicamentos que señala Aristóteles. Es pertinente el adjetivo «trascendental» porque esa relación trasciende todo el orden predicamental, a saber, el ámbito de los tipos o modos de lo ente, y afecta a todo ente finito, cualquiera sea su tipo o modo, poniendo claramente de relieve su finitud. Como explica Millán-Puelles, la relación trascendental consiste en una «orientación o referencia que puede estar incluida en el ser esencial de la sustancia y que ha de estarlo en el de cualquier predicamento»[8]. Toda sustancia creada alberga una relación al Creador. Tal como lo plantea Tomás de Vío, la relación trascendental sería la categoría metafísicamente más adecuada para expresar la relación entre criatura y Creador y, en ese sentido, para poner de relieve el carácter metafísico de la finitud. Esta relación no se da en la criatura como algo que se le añade, y de ahí que no sea accidente, pues todo accidente es un *additum*, una añadido o adición a la sustancia en la que inhiere. El acto de ser no se sobreañade a la sustancia como un accidente, que igualmente pudiera no tener sin dejar de ser la sustancia que es. El ente creado —tanto las sustancias como los accidentes, que son sujetos o términos de relaciones trascendentales, como también lo son de relaciones predicamentales—, en cuanto creado es radicalmente dependiente de Dios. Su depender del Creador no se añade a su ser sino que va unido a él de una manera constitutiva y radical. Todo el ser de la criatura consiste, así, en ser-creada, de manera que el estar referido al Creador no es en el ente finito nada que le convenga de un modo secundario o adjetivo, sino algo presente en él de un modo fundamental y primordial[9].

En efecto, el ser no es algo que le ha acontecido a algo; ser no es el haber comenzado a ser «de algo», toda vez que no puede haber algo que no sea, algo previo al ser. Por tanto, para los seres que comienzan a ser, su comienzo es una acción que les constituye en todo lo que son. Y eso pese a que podría decirse de ellos que su ser es *per accidens* — más en el sentido de los predicables lógicos que en el de los predicamentos ontológicos —, dado que su ser les «acontece», *i.e.* son contingentes, no necesarios. (No puede ser necesariamente lo que, por haber comenzado a ser, alguna vez no fue, pues lo necesario es lo que es y no puede no ser). En otros términos, su dependencia de quien les inicia en el ser es absoluta. Su mismo ser es depender.

Esto es lo que pone de relieve el concepto de relación trascendental. También se puede aplicar en otros tópicos metafísicos, pero ese es el sentido fundamental en que lo acuña Tomás de Vío.

Así, pues, continúa Millán-Puelles, «la diferencia entre la relación predicamental y la relación trascendental consiste en que la primera es siempre un accidente y, en virtud de ello, solo se puede dar en alguna sustancia que la tenga como algo sobreañadido, mientras que la relación trascendental puede darse en cualquier predicamento, pero

nunca como añadida a la esencia correspondiente, sino, al contrario, como incluida en esa esencia. De ahí que la relación trascendental no se distinga, en realidad, de su sujeto, tanto si este es sustancia como si no lo es»[10]. En efecto, como he mencionado antes, también puede haber relación trascendental entre un accidente y otro. Mientras que la relación predicamental no puede identificarse de manera real con su sujeto —el cual siempre tiene que ser una sustancia—, una relación trascendental no puede inherir porque ella misma no es accidente. Menos aún podría inherir a su vez en un accidente, pues este no tiene la suficiencia ontológica para sujetar nada. La relación trascendental puede afectar a un accidente orientándolo radicalmente hacia otro, *i.e.* haciéndolo depender de él.

La que se da en la criatura respecto del Creador es un caso de relación trascendental entre sustancias. Como ya se vio, su orientación al Creador no le acontece a la criatura; más bien está en la misma estructura del ser creado dirigirse al Creador, y orientarse a él con una orientación nativa que es en ella apetito natural (*voluntas ut natura*). Se trata del caso prototípico —primer analogado— de la relación trascendental. Un caso de relación trascendental entre accidentes es el de la orientación de una potencia activa a su acto o actividad propia (de la capacidad visiva al estar viendo, por ejemplo), o la orientación de una facultad cognoscitiva a su objeto formal *quod* (de la vista al color, o del olfato al olor).

La formalidad propia bajo la cual capta lo que capta una facultad cognoscitiva —más bien, a través de ella, el sujeto de ella— es el término *ad quem* de una tensión constitutiva en la que esa misma facultad consiste. La capacidad visiva entraña una relación de la vista respecto del color que constituye el ser mismo de dicha capacidad. Podría decirse que esta relación incluye a su vez otra, que hace de intermediaria: la que se establece entre la capacidad visiva y la visión propiamente dicha. En tanto que facultad cognoscitiva esa capacidad es una potencia activa, la capacidad de hacer algo. El estar haciéndolo sería su acto propio. Obviamente, ser capaz de ver no es lo mismo que estar viendo —sin ser ciego, a veces uno no ve, porque tiene los ojos cerrados, o porque no hay luz—, pero lo primero no se entiende más que en referencia a lo segundo. Por tanto, habría una doble relación trascendental: entre la visión y el color y entre la capacidad visiva y la visión misma, siendo el primero de los elementos en ambos casos el propiamente «relativo» y el segundo su «co-relato» intencional. En otras palabras, la capacidad visiva toda ella consiste en una orientación hacia la acción de ver, y a su vez la acción de ver es toda ella la acción de captar algo en tanto que visible, *i.e.* coloreado. (Si los objetos no tuvieran color no serían, ni vistos ni visibles. Por tanto, todo el ser de la capacidad visiva es una orientación hacia su actualización —el acto de ver—, y a su vez dicha actualización toda ella consiste en captar las cosas en tanto que formalmente coloreadas).

Lo mismo pasa con la voluntad respecto del bien: todo lo que queremos lo queremos bajo el aspecto del bien (*sub specie bonis*) o, a la inversa, no podemos querer algo si no se nos antoja de algún modo bueno, pues el bien es el objeto formal *quod* de la facultad volitiva. Por tanto, esta se encuentra en relación trascendental respecto de aquel. O la

inteligencia en relación al ser (al ser *ut verum*). Todo lo intelectualmente captable —por tanto también todo lo de hecho captado por la inteligencia— lo es a título de ente (*sub specie entis*). Así, la relación entre la inteligencia y el ser no es algo que le sobrevenga a la inteligencia —que es lo que le ocurriría si su relación al ser fuese un accidente predicamental—, sino que es todo su ser[11].

Según Cayetano, también es trascendental la relación intratrinitaria, de acuerdo con lo que el cristianismo profesa. Dios no es una entidad aislada sino relación interpersonal, interdependencia. Esa dependencia no es propiamente causal —como sí lo es la relación criatura-Creador—, según la profesión de fe de s. Atanasio: la Segunda Persona procede de la Primera pero no por creación. El Hijo es, se dice en el Símbolo Atanasiano, *genitum non factum*, engendrado, no creado, no hecho por el Padre. Ahora bien, que no haya dependencia causal no quiere decir que no haya una orientación constitutiva de una Persona a la otra. Y eso es lo propio de la relación trascendental: la orientación que no acontece sino que constituye a algo como esencialmente orientado. Evocando algunas ideas del *De Trinitate* de s. Agustín, Ratzinger señala que todo el ser del Padre es ser-para —darse al Hijo—, mientras que todo el ser del Hijo es ser-de —recibir, o bien «proceder» del Padre—, y a su vez todo el ser del Espíritu Santo es ser-con, unir al Padre con el Hijo y al Hijo con el Padre. El Padre es el donante, el Hijo el receptor del don, y el Espíritu Santo el mismo Don mutuo que se hacen el Padre y el Hijo. En efecto, también el Hijo da, pues recibir un don es, a su vez, un don que se hace al donante. El don es recíproco, ya que un don que no se recibe no es don; si no hay recepción del don simplemente no hay don.

Como es natural, el discurso filosófico no puede aquilatar del todo esta realidad —en verdad no puede aquilatar nada *del todo*, pero menos aún esto—, mas sí puede, gracias a la categoría de relación trascendental, apuntar asintóticamente a la intimidad misma de Dios. En otras palabras, sin poder formularla de manera completa, algo dice de ella: Donar / Recibir el don / Conexión Donante-Receptor, que en el fondo es el propio Don increado.

La bondad es efusividad. *Diffusivum sui* es el *bonum*. Y la bondad máxima en la que Dios consiste lo es, pero la efusividad del bien ya se cumple totalmente dentro de Dios, sin salir fuera, *i.e.* en la relación entre Padre e Hijo (paternidad), y entre Hijo y Padre (filiación). En esas relaciones intratrinitarias se cumple la donalidad del bien máximo. Es algo completamente *gratis et amore* —digamos, no necesario sino libre— que Dios haya querido que, además de él, haya otros seres en los que pueda manifestarse *ad extra* esa efusión de bien[12].

En cierto sentido, la *hybris* del pecado original —la *superbia*— es una autoanulación de la entidad de la criatura[13]. Es la sugestión de la serpiente: no hagáis caso a Dios en esto que os pide —abstenerse tan solo de tomar el fruto del «árbol de la ciencia»—, y seréis como dioses (*Gn*, 3,5). La mentira esencial es la seducción de una autosuficiencia frente a Dios, que la criatura pierda de vista algo que no es nada marginal en ella, sino que más bien la constituye en todo lo que es. Que la criatura racional se crea que no depende de nadie, que olvide su dependencia del creador —«yo me he hecho a mí

mismo», «no le debo nada a nadie»— es la descripción más acabada del ridículo ontológico, a saber, que su ser «se le suba a la cabeza» y pierda de vista que, hasta materialmente, es un homenaje al creador, una manifestación *ad extra* de su gloria y majestad, y que su acceso a la existencia es de todo menos merecido: se trata de un don absolutamente libre, gratuito,... e innecesario[14].

[1] Precisamente la unidad, así como también la necesidad, es un concepto puro *a priori*, es decir, un producto de la función coordinadora del entendimiento. Ahora bien, objeta R. Verneaux, «¿La experiencia no nos da más que lo diverso? ¿La necesidad de la unión no puede resultar sino por aplicación de una categoría? Nada es tan poco seguro. Para asentar que la experiencia solo nos da una pura diversidad, es necesario admitir ya que toda unión es *a priori*; y para fundar la necesidad de las leyes de la naturaleza en la necesidad de las categorías, hay que suponer que la necesidad no puede hallarse en las cosas. [...] Consideremos, por ejemplo, la unidad. Gran verdad es, como dice Kant, que la unidad es condición de la objetividad. Pero, ¿por qué? No para unificar diversas representaciones, sino, más radicalmente, para que haya alguna cosa que conocer. Como decía Leibniz: “lo que no es *un ser* no puede ser un *ser*”. Él veía en esta proposición una identidad, porque los dos miembros difieren solo por el acento. No estaba mal visto» (R. Verneaux, *Crítica de la “Crítica de la razón pura”*, cit. pp. 145 y 145).

[2] Vid. Q. disp. *De pot.*, q. 7, a. 7, ad 3.

[3] El predicable lógico conocido como «accidente» —*accidens*— no es lo mismo que los predicamentos accidentales, de los que aquí se trata. Igualmente es una característica prescindible. Por ejemplo, para alguien que es médico es *accidens* (o *per accidens*) ser también arquitecto, o músico, en el sentido de que ninguna de estas índoles se pertenecen entre sí por virtud de su esencia, aunque puedan darse conjuntamente en un individuo por razón de algo extrínseco a su esencia. En cambio, el predicable lógico conocido como «propiedad» —*proprium*— no es prescindible, bien que tampoco es lo fundamental o más sustantivo de algo. Por ejemplo, la risibilidad —el poder reír— es una «propiedad» del animal racional. En efecto, la risibilidad del ser humano —*i.e.* la hilaridad, no el carácter de lo «risible» o hilarante— no forma parte de su esencia, ni por tanto se incluye explícitamente en su definición esencial —como sí se incluye, en cambio, el ser «animal racional»—, pero se deriva necesariamente —*per se, i.e.* en virtud de lo que corresponde a su esencia— de lo que el humano es, pues para poder reírse hace falta ser animal, dado que la risa es un acto fisiológico que compromete partes del organismo animal y, a su vez, para que la risa humana no sea la imitación que de ella hace el loro o la hiena, tiene que poder captarse la hilaridad, la causa de que algo es risible, lo cual solo puede acontecer en un ser que, además de animal, sea racional, capaz de entender que algo da risa. En cuanto a la predicación, el *accidens* lógico es predicado *per accidens* (en griego, *katá symbebekós*) que es, además de adjetivo, eventual —puede darse o no, como el «ser músico» unido al «ser médico»—, a diferencia de la propiedad, que siempre es objeto de una predicación esencial o *per se*. Mas ninguna de estas dos cosas ha de confundirse con el accidente predicamental.

[4] La cogitativa o *ratio particularis* es un tipo de percepción que se sitúa entre lo sensible y lo intelectual, y justamente haciendo posible el tránsito de lo uno a lo otro. No es intelección —que formalmente siempre lo es de algo universal— sino captación de algo particular. Pero lo así captado es metafísico y, por tanto, de suyo inteligible. Lo propio de esta forma de percepción es que produce una «experiencia metafísica», consistente, en este caso, en la captación del ser en sí, pero no en general —no como el intelecto capta el concepto de sustancia—, sino el concreto y particular ser-en-sí de esta mesa, *i.e.* la índole de en-sí que esta mesa concreta tiene. Es un dato de experiencia interna, no un concepto, bien que ese dato quepa luego conceptualizarlo y analizarlo aplicando la lupa metafísica.

[5] En griego, la palabra «ontología» significa exactamente eso: decir (*légein*) el ser (*ón*).

[6] Cfr. «Léxico filosófico», cit., p. 511.

[7] La fidelidad a lo real exige ser precisos aquí. ¿A qué es relativo algo? Puede serlo a muchas cosas, o a una sola, o a varias pero con un orden entre ellas. En nuestros días es frecuente emplear expresiones eufemísticas para referirse a dos formas de violencia que lamentablemente se van extendiendo cada vez más: los ataques del terrorismo «yihadista» contra cristianos en Oriente Medio y, en Occidente, las profanaciones eucarísticas. 1) A menudo se oye decir a algunos, en Occidente, que los actos terroristas de la *yihad* van dirigidos contra los «valores occidentales», o contra el modo occidental de vida. Sin duda es así. Pero ¿quién es, *sensu strictissimo*, la víctima de esos ataques? El ataque terrorista es una acción que fundamenta una relación entre atacante y atacado, y ahí las víctimas son, ante todo, las personas que sufren el ataque. 2) Tampoco es infrecuente que algunos juzguen las profanaciones como ofensas a los «sentimientos religiosos» de los cristianos. Algunos perturbados se permiten, incluso, hablar de libre expresión artística o *performances* que molestan a gentes afectadas de una hipersensibilidad muy poco artística, y necesitadas de aprender a convivir en una sociedad pluralista, etc. En Europa no es excepcional que esos ataques se produzcan en el entorno de una «muestra» subvencionada con fondos públicos, por tanto eventualmente con dineros que el «artista» de turno y sus secuaces emplean para injuriar de forma absolutamente gratuita a los «paganos». De acuerdo. Pero ante todo el objeto de esos ataques es una obscena e incalificable ofensa a Dios.

[8] Cfr. «Léxico filosófico», cit., p. 513.

[9] Tal dependencia absoluta no afecta a la criatura tan solo a título de haber comenzado a ser, sino a título de continuar siendo. Dada la congruencia entre ambas cosas —comenzar el ente y mantenerse en la senda del comienzo— cabría imaginar, equivocadamente, algo parecido a una inercia de seguir siendo. Además de la providencia y el gobierno, creación y conservación son operaciones transeúntes (*ad extra*) de Dios, no de la criatura, que ni se da el comienzo a sí misma, ni por sí misma se mantiene en la senda del ser. Ambos atributos operativos de Dios ponen de manifiesto su iniciativa sobre las criaturas, y esta queda ilustrada en ambos casos por la noción de relación trascendental. Pero creación y conservación son operaciones distintas. En modo alguno la perseverancia de los entes en el ser es mera inercia respecto de su haber comenzado a ser. Que se mantengan siendo es resultado de una segunda operación de Dios que, no por congruente con la primera, deja de necesitar la iniciativa sustentadora de Dios. Por tanto, pone de relieve la dependencia de Dios en forma distinta. Las criaturas espirituales, por su propia estructura ontológica son incorruptibles —no son compuestos hilemórficos—, por tanto tienden a mantenerse siendo. Pero que no sean corruptibles no significa que no puedan ser aniquiladas, porque todo lo que ha comenzado a ser —*i.e.* a partir de la nada— en sentido estricto puede dejar de ser: el no-ser no es imposible para ellas, dado que alguna vez no fueron.

[10] Cfr. «Léxico filosófico», cit., p. 514.

[11] La afirmación de que «la verdad se fundamenta en el ser» (*veritas supra ens fundatur*), que hace Tomás de Aquino en *De veritate*, q. 10, a. 12, a. 3, ha de entenderse referida a la verdad lógica, *i.e.* a la que se da en el *logos* humano que juzga ajustándose —haciendo justicia— al ente extramental. Referida a la verdad ontológica —al *ens ut verum*— no tendría mucho sentido, toda vez que esta consiste en el ser que se deja entender, no en el entender (adecuadamente) el ser. Por tanto, en sentido ontológico, más que fundarse la verdad en el ser, hay que decir que consiste en él. Luego la relación trascendental propiamente se da entre la potencia intelectual en tanto que potencia activa —capacidad de entender— y el objeto formal *quod* de ella, que es el ser *ut verum*, *i.e.* no como adecuado al *logos* sino como «adecuable» o captable por él.

[12] Siendo esto así, resulta difícil de comprender la posibilidad del pecado, es decir, que la criatura se rebele contra el creador; es algo parecido a que la nada se revuelva contra el ser. Hay un punto de paradoja en el *mysterium iniquitatis*. No puede ser contradictorio, pues lo contradictorio es imposible y el pecado es, patentemente, una posibilidad para la criatura libre. Pero algo tiene de «absurdo», de no-poder-ser. El mal es puro déficit de ser, no puede tener entidad positiva alguna, mas la posibilidad de hacerlo —algo que patentemente está exigido por la realidad de que lo hay— equivale, más o menos, a la de un «aborto» ontológico: algo fallido, que no llega a ser plenamente, que se estropea.

[13] Dios no tiene que hacer nada especial para que una criatura deje de ser: basta que deje de pensar en ella. No necesita enviar fuego y azufre sobre ella ni hacer que se abra el averno y se la trague. Tan solo postergándola de su atención, *i.e.* dejando de pensar en ella y de quererla siendo —que en el fondo es el sustento del ser de la criatura — volvería a la nada de donde salió porque en un momento dado Dios pensó en ella y la quiso. Lo dice el Salmo hablando del Espíritu creador: «Envía tu Espíritu y serán creados, y renovarás la faz de la tierra» (*Ps* 103 [104], 29-30). En el libro del Génesis, al narrar la creación también se alude al aliento (*spiritus*) de Dios que sopló sobre la tierra, los cielos y las aguas, e inmediatamente aquello se llenó de peces, aves, bichos, plantas, etc. Se trata del aliento inspirador de vida al que canta el himno *Veni creator Spiritus*. También se da la posibilidad contraria: que

sin el aliento de Dios vuelvan a la nada. El perseverar siendo depende no solo de haber comenzado a ser, sino de que Dios continúe alentando, sustentando en el ser a las criaturas. Sin el aliento de Dios la criatura desaparecería.

[14] Esto pone de relieve la inanidad de la pretensión ilustrada de diseñar la vida humana, en lo jurídico, lo cultural, lo moral, lo sociopolítico, etc., «como si Dios no existiese» (*etsi Deus non daretur*). Joseph Ratzinger aduce razones que más bien avalan la hipótesis teísta: *si Deus daretur*. Puestos a razonar hipotéticamente, tiene muchas más posibilidades la hipótesis *daretur* que la contraria. Ahora bien, desde el punto de vista ontológico el *non daretur* es completamente inconsistente: Si no hubiera Dios, no habría nada de nada. El propio Hegel lo dice paladinamente: Si hay algo, es Dios. Le parece evidente —y no carece esto de razones muy bien fundadas— que si no hay creador no puede haber criatura. Si hay un comenzar a ser, tiene que haber algo que inaugure, inicie ese comienzo. Es el argumento de fondo de la Tercera vía, que es una demostración implícita de la creación. *Creación* es un concepto filosófico, igual que *Dios* (Ser absoluto). Y el juicio que la afirma de todo ente finito es susceptible de una demostración filosófica. En definitiva, si la dependencia de la criatura respecto del Creador es total y absoluta, eso quiere decir que si Dios se portara con la criatura racional de la misma manera que algunas, o muchas veces, nos comportamos nosotros con Él, a saber, olvidándonos de que existe (*si non daretur*), automáticamente volveríamos a la nada, de donde su infinita bondad nos sacó. Incluso aunque tengamos en el fondo la sana y razonable inquietud de hacer verdad lo que dice el salmo: «Su alabanza siempre está en mi boca» (*Semper laus eius in ore meo, Ps 33 [34],2*), tantas veces nos olvidamos. Pues bien, si Dios se olvidara un solo instante de mí, como tantas veces me olvido yo de él, dejaría de ser de forma fulminante.

Capítulo V.

ESTRUCTURA DE POTENCIA Y ACTO. ENTIDAD Y MODALIDADES DEL CAMBIO

UNA VEZ EXAMINADOS LOS MODOS más genéricos de lo ente, correspondería tratar de dos categorías metafísicas muy transversales en el discurso aristotélico-tomista: el acto y la potencia. No son propiamente realidades o entes, sino más bien situaciones distintas en las que se puede encontrar el ente real. Digo que son dimensiones «transversales» porque, en último término, cualquier composición metafísica lo es de acto y potencia; dicho de forma vaga e imprecisa, de algo determinable (*determinabile*) y de la determinación (*determinatio*) de ese algo.

Para adentrarse en estas nociones puede valer una descripción muy elemental que de ellas hace Tomás de Aquino: hay acto cuando la cosa «ya» es (determinación), y hay potencia —el ente está en potencia— cuando la cosa «aún no» es lo que «puede» ser (*determinandum, determinabile*). En latín: *actus est quando res iam est; potentia est quando res nondum est*. El acto es compleción, plenitud o completitud de algo, mientras que la potencia es incompleción, imperfección o inacabamiento, un cierto «aún no», mientras que acto es «ya»[1].

Este estatus vacilante —digamos, en precario— es una forma eficaz de señalar la doble dimensión o aspecto que ofrece el ente finito: por un lado, ya es, pero por otro le queda mucho por ser, *i.e.* por ganar entitativamente. De ahí la importancia que tiene para Tomás de Aquino la distinción entre acto y potencia[2]. En toda la conceptografía que pone en juego la metafísica de tradición aristotélica, la estructura de acto y potencia tiene un papel fundamental, por ejemplo, en la composición hilemórfica, o en la de sustancia y accidente. La composición más radical de todo ente finito, que es la de esencia y acto de ser, también lo es de potencia y acto.

En el ámbito físico, la más radical es la hilemórfica. La compenetración de mayor densidad ontológica que encontramos en la naturaleza es la que se da entre materia prima y forma sustancial, que en ningún caso puede pensarse como la que se da entre dos cosas, sino entre dos principios de la misma cosa (sustancia primera, *proté ousía*). Pero en el orden trascendental —el que se refiere a todo ente finito en cuanto ente— la más radical es la distinción entre esencia y *actus essendi*.

En Tomás, la composición de acto y potencia ilustra la idea de finitud, mientras que lo que enfatiza con ella Aristóteles es la movilidad, el cambio. De hecho, las de acto y potencia son nociones que Aristóteles pensó para explicar el cambio. Hay dos tipos cardinales de cambio: el sustancial (*metabolé*) y el accidental (*kínesis*). Para dar cuenta del primero, Aristóteles formuló la teoría hilemórfica; para explicar el segundo, ideó la tabla de las categorías. En efecto, los predicamentos ontológicos —la sustancia y los accidentes— están pensados para dar razón de aquel cambio en el que, sin dejar de ser lo que sustantivamente cada cosa es, pasa a ser adjetivamente de otro modo. Esto lo podemos entender gracias a la distinción sustancia-accidente: lo sustantivo permanece, y lo adjetivo varía. (En el fondo, como ya vimos en el capítulo anterior, varía el sujeto, la sustancia, pero no en lo más sustantivo que tiene, sino en características adjetivas: lugar, color, cantidad, etc.).

Pero en términos generales, el cambio —tanto el sustancial como el accidental— Aristóteles lo explica como la actualización de una potencia, el llegar a ser ya lo que antes se «podía» ser.

1. Definición aristotélica del cambio

Aristóteles define el cambio con esta fórmula: *enérgeia ontos en dynámein he en dynámein*, que en latín suena así: *actus entis in potentia quatenus in potentia*, y que podríamos traducir al castellano de esta forma: la actividad de un ente en potencia en tanto que está en potencia, o, de manera más libre, la actividad de algo a lo que algo le falta, precisamente en tanto que aún le falta. Es el modo en el que el estagirita define el cambio en general. Tomás de Aquino emplea una fórmula de sentido convergente con la del filósofo griego: *actus imperfectus et imperfecti*, acción inacabada —una actividad que no está completa— de algo incompleto, digamos, la acción de completarse de algo, pero que a su vez es una acción incompleta aún, no terminada o completamente realizada.

Ambas fórmulas coinciden básicamente. Sirven bien para comprender lo que ocurre en el cambio, que es muy paradójico. En efecto, para que algo cambie es preciso que ese algo sea —para cambiar es menester ser; la nada no puede mutarse en nada, pues de la nada nada sale (*ex nihilo nihil fit*)—, pero, además de ser, para cambiar también hace falta no ser aún lo que mediante el cambio se puede llegar a ser. Y eso es lo que significa serlo «en potencia». Ser en potencia es un modo real de ser.

Es la solución que vio Aristóteles al problema del ente parmenídeo: Si lo único que hay es la identidad —del ser, o de la nada, consigo mismo/a—, entonces el ser es inmutable. Por su parte, la postura alternativa —la de Heráclito— conduce a un colapso similar de la experiencia, aunque en sentido opuesto. En efecto, si hay cambio, no hay ser, porque nunca hay un terminar de ser, un ser terminado. —*Panta rei*, todo fluye, dice Heráclito. —Pero en ese caso nada es, porque nada termina de ser, y ser parece que implica una cierta terminación. En otras palabras, si el ser de algo no está «terminado», ese algo nunca termina siendo. En efecto, para ser hay que terminar de ser, hace falta que el ser tenga cierta plenitud o complejión, que sea *per-factum*, que ya esté hecho,

acabado o de-terminado. Entender el ser inacabado exige entender que lo hay —eso sí que está acabado en él, el haberlo—, pero igualmente es necesario que no esté acabado del todo, que haya cierta in-determinación. El ser que ya está acabado en el ente finito a su vez pide nuevos acabamientos, nuevos añadidos o perfeccionamientos, nuevas índoles que pueden ganarse. Y el estar ganándolos pero sin haber terminado de ganarlos es el cambio. Es lo paradójico del asunto, y constituye el punto crítico que prendió la polémica entre Parménides, Heráclito y sus respectivas escuelas, y que Aristóteles integró en quizá su mayor hallazgo filosófico.

El elemento paradójico es que parece que el ente en potencia es un cierto *tertium quid* entre el ser y el no-ser, y por tanto su afirmación cancelaría el principio de tercio excluso, y en último término el de no-contradicción. Pues no, piensa Aristóteles: ha de ser posible, *i.e.* no contradictorio, que haya algo —que termine de haberlo— que no esté terminado, a saber, que no sea puro ser-ya sino que haga compatible su ser-ya con un todavía no ser del todo. Evidentemente, el ser de lo que cambia, en tanto que ente, está algo más que incoado, está ya hecho. Pero no está terminado el cambio que acontece en ese ser (el cambio es un accidente ontológico del tipo acción, una actividad, *actus, enérgeia*). La perfección del cambio es su extinción: he ahí la paradoja. Ya no hay cambio cuando deja de ser el *quatenus in potentia*.

Cabe llegar a ser ya lo que antes se podía ser pero aún no se era —la actualización de la correspondiente potencia— sin que quede anulada del todo la potencia. Cuando actualizo mi potencia de estar allí —desplazándome hasta allí— paso a estar en acto allí, pero en potencia, por ejemplo, de seguir desplazándome a otro lugar, o de volver al punto de partida. Todos los actos que conocemos son un ser-ya precedido de un aún-no-ser. Eso supone que toda potencia está en relación trascendental al acto respectivo. Mas eso no hace imposible que haya un acto que no consista en la actualización de una potencia. El *nondum est* depende del *iam est*, la potencia del acto, pero no al revés. No todo acto es la actualización de una potencia previa. Puede haber uno que no sea el «ya» (*iam*) subsecuente a un «todavía no» (*nondum*). En esta relación lo relativo es la potencia, no el acto.

Evidentemente, la experiencia que tenemos del ser siempre coincide con la de ser-ya, haber llegado a ser, y en ese sentido todos los actos que conocemos por experiencia consisten en la actualización de una potencia, mas eso no implica la imposibilidad de que haya un acto que no es actualización; no la activación de una potencia activa sino actividad pura, o, en otros términos, un ser que no ha llegado a ser, un ser que no es resultado de ningún cambio porque tampoco ha comenzado a ser, sino que es sin más. Esa posibilidad —la del Acto puro— está dada en el hecho de que la relación trascendental es de la potencia al acto y no al revés.

El acto es perfección y la potencia es imperfección, o bien, el acto tiene una índole positiva, mientras que la índole de la potencia es negativa. Y lo negativo depende de lo positivo, pero no al revés. Cabe entender la negación a partir de la posición correspondiente, pero no se entiende la posición como negación de negación. En sentido matemático sí: la posición —la cantidad positiva— es equivalente a la negación de su

negación. Es esta la postura de Hegel: la síntesis es superación (*Aufhebung*) de la antítesis, *i.e.* negación de negación (pues a su vez la antítesis es negativa). Ahora bien, aunque lógicamente cabe decir con verdad que $A = -(-A)$, al decirlo no se añade nada, ni siquiera lógicamente, a la posición simple de A.

Ontológicamente solo puede entenderse lo negativo en relación a lo positivo, mientras que carecería de sentido decir que la posición es la negación de lo negativo. Por ejemplo, se entiende la ceguera como privación de visión, pero no la visión como privación de ceguera. Lógicamente es verdad, y desde luego constituye una verdad diáfana, que el vidente está privado de ceguera. Pero eso no es una privación real. La privación es real más bien en el ciego, en el incapacitado para ver. Se entiende la ignorancia como privación de saber, y quizá un determinado saber puede consistir en haber salido de la ignorancia, pero ningún saber es *realmente* la privación de un no-saber. Otro ejemplo: se entiende el mal como privación de bien, pero no al revés. En general, lo positivo es pensable sin necesidad de pensarlo en relación a lo negativo, mientras que lo negativo es impensable sino como relación negativa a lo positivo.

En el cambio como actualización de una potencia se resume toda nuestra experiencia del ser; dicho de otro modo, todo el ser que conocemos por experiencia es un ser que ha llegado a ser a partir de un estatus previo de potencia, de un déficit o privación anterior, *i.e.* a través de un proceso que se da en algo inacabado, imperfecto, siendo así que el proceso mismo a su vez está aún por terminar. Consideremos, por ejemplo, el desplazamiento de un móvil desde el punto A hasta el B, representado por una línea que marca la trayectoria $A \rightarrow B$. Hay movimiento mientras estamos en cada uno de los puntos intermedios de esa trayectoria. La célebre aporía de Zenón pone de relieve, precisamente, que esos puntos intermedios —aunque se trate de un segmento de recta— son infinitos, y por eso la tortuga nunca podrá ganar en una carrera a Aquiles (que debía ser un tipo muy veloz, pues era conocido con el mote de «el de los pies ligeros»). Para llegar a la meta, tanto Aquiles como la tortuga, tendrían ambos que cubrir infinitas etapas, pues hay infinitos puntos intermedios entre A y B. Eso quiere decir que nunca acabarán de cubrir las etapas, ni uno ni la otra, y por tanto nunca llega uno antes que la otra.

La postura de Aristóteles soluciona la aporía mostrando que el movimiento no es un conjunto de «estares» pasivos, sino precisamente la actividad de «pasar» por ellos sin «estancarse» en ninguno. Movimiento —en este caso local— no consiste en «estar» en A, seguido de un posterior «estar» en A', y después en A'', etc., hasta llegar a «estar» en B. Puedo establecer aritméticamente el desplazamiento como el cubrir una serie de etapas intermedias entre un comienzo (término *a quo*) y una meta (término *ad quem*), algo así como metas volantes, estatus intermedios. Pero la definición de Aristóteles habla de *enérgeia*, actividad, que no es el estar aquí seguido de estar allí..., sino el «pasar por», sin quedarse «estancado» en ningún «estadio»; no es una sucesión de estares (estables), sino la acción (dinámica) de pasar por ahí sin quedarse estático. Esto contribuye a resolver la aporía.

Mientras no hemos llegado a B, el estar en A' es un «todavía no» (*nondum est*), por tanto es un logro, pero transitorio: es haber alcanzado una meta volante, por usar la metáfora anterior (o haber ganado una batalla, pero no aún la guerra). Haber llegado a la meta final de ese tránsito —*i.e.* a la situación B— significa un estar ya ahí, no un pasar por ahí, pero significa *eo ipso* cancelar el desplazamiento cuando este alcanza su culmen o plenitud. En otras palabras, su compleción equivale a su extinción. Puede haber otros desplazamientos ulteriores, por ejemplo hasta C, y luego otro hasta D, etc. Pero el desplazamiento desde A hasta B se cumple cuando ya no es (desplazamiento, *i.e.* en cuanto que aún no-B). *Quatenus in potentia*: mientras aún no es *determinatio* en acto — estar actualmente aquí— se trata de un proceso inacabado, es la acción de acabar algo que aún no está, ella misma, acabada, o la acción inacabada de algo inacabado. Es la acción de completarse un ente en la medida en que esa acción todavía no está completada.

Este carácter vacilante, esta situación inestable, constituye el rasgo metafísico más característico del ente finito, y, fenomenológicamente, muestra su rostro más perceptible: es, pero no termina de ser[3].

2. Analogía de las nociones de acto y potencia

Tanto en Aristóteles como en Tomás las nociones de acto y potencia aparecen como análogas, *i.e.* se pueden predicar en sentidos distintos, bien que entre ellos haya algún parecido. «Acto» puede entenderse de dos maneras: como actividad (*enérgeia*), o como acabamiento (*entelecheia*). Esta última palabra griega es la flexión nominal de *en-telos-ejein*, tener ya el fin, es decir, se refiere a un fin ya tenido u obtenido. Es la perfección lograda, mientras que *enérgeia* es la actividad de lograrla, o bien la activación de lo ya logrado.

Para Aristóteles, *enérgeia* es actividad en dos sentidos: o bien el estar logrando algo sin haberlo logrado aún —en el sentido que hemos visto (*actus imperfectus*)—, o bien, una vez logrado, el ponerlo en acción, activarlo. Por ejemplo, en relación a la racionalidad que predicamos del ser humano podemos considerar el «uso de razón» como un estatus alcanzado, digamos, como el resultado final de un proceso que comienza en la fecundación del *homo sapiens*, del que en ese momento ya es animal racional pero aún no está en condiciones de usar la razón (lo estará en unos años, si se le deja nacer y continuar vivo). Pero incluso cuando llegue a la llamada «edad de la discreción», tampoco estará razonando en todo momento: a veces estará dormido, o inconsciente. Aunque haya desarrollado la capacidad racional, no siempre la tendrá activa.

Las dos formas de acto que Aristóteles denomina *entelecheia* y *enérgeia*, en la terminología de Tomás de Aquino reciben el nombre de «acto primero» (*actus primus*) y «acto segundo» (*actus secundus*). La entelequia o acto primero es una perfección ya poseída, un estatus que se ha alcanzado —una forma de ser-ya—, pero que a su vez es susceptible de una nueva actualización, su respectiva «activación» (acto segundo). Toda perfección lograda está en potencia respecto a un nuevo acto, que es su ejercicio.

Aunque ya es acto, la perfección lograda es susceptible de activación, y en relación a esta está en potencia.

Esto hace posible que, aunque en sentidos distintos, puedan coincidir ontológicamente estos dos estatus: el acto primero (que supone un logro actual respecto de la potencia pasiva) y la potencia activa (que a su vez está en potencia respecto de un nuevo logro – acto segundo, porque presupone el primero— consistente en su activación o ejercicio).

A su vez, la potencia puede entenderse en dos sentidos análogos: la potencia activa (capacidad de obrar) y la potencia pasiva (capacidad de recibir o padecer). La situación en la cual coinciden el acto primero con la potencia activa se puede ver en el ejemplo de una persona que ha alcanzado la condición de médico: ha terminado los estudios conducentes al título que le faculta para ejercer la Medicina. Ser-médico sería acto primero o entelequia, *i.e.* el término o resultado del proceso de llegar a serlo. Respecto de este estatus «terminal», la situación en la que previamente se halla el estudiante de Medicina sería la de quien está en potencia pasiva de recibir el título correspondiente, bien que, en otro sentido, puede estar muy activo, estudiando la carrera. Una vez acabada esta y logrado el título de médico, el que antes aspiraba a ello estará en potencia activa de ponerse a ejercer como lo que ya es, por ejemplo, de atender una consulta, o de operar en un quirófano. Aunque no se puede estar curando sin ser médico, ser médico no es estar curando, sino ser capaz de curar. (A veces el médico, sin dejar de serlo, no está curando sino paseando a su perro, durmiendo, o acunando a su bebé). Con este ejemplo se puede percibir la mutua complejión entre los siguientes estatus:

1. La potencia pasiva, que en este caso consiste en la capacidad de recibir el título de médico (en ella está el estudiante de medicina).
2. El acto primero, consistente en la situación de quien ha accedido ya a la habilitación profesional tras haber superado la etapa previa de aspirante a ella, *i.e.* el estatus de médico adquirido por quien hasta entonces era estudiante de Medicina. Se le llama «acto» a este estatus por referencia a la potencia pasiva previa. Pero a su vez, respecto al ejercicio de la medicina, se la denomina «potencia» activa. Ser médico, así, se puede entender analógicamente con respectos diversos, como un logro (terminar la carrera y obtener el título profesional), a su vez susceptible —por tanto, en potencia— respecto de
3. un nuevo acto, llamado «segundo», consistente en ponerse a curar.

En resumidas cuentas, un mismo ente puede estar, no alternativa sino simultáneamente, en estas dos situaciones, bien que para no incurrir en contradicción obviamente haya de estarlo en respectos distintos: a) en acto primero, en relación a una previa potencia pasiva; b) en potencia activa, en relación a una ulterior activación de ella, a la que Tomás denomina acto segundo, pues presupone el acto primero: no es posible estar curando sin ser médico. Mas no es lo mismo ser médico que estar ejerciendo la medicina.

Al no tener en cuenta esta flexibilidad analógica, Descartes incurre en el error de definir al ser humano como «cosa pensante» (*res cogitans*). No es lo mismo ser animal racional —tener la racionalidad en acto primero— que estar ejerciendo la racionalidad

en acto segundo —estar razonando—. El animal racional lo es porque la racionalidad la posee como una perfección ya alcanzada —en acto primero— desde el momento en que comienza a ser un ejemplar vivo de la especie *homo sapiens sapiens*. Si se le deja nacer —si no lo exterminan antes—, y crecer, llegará un momento en que podrá activar esa racionalidad; mas ya la posee en acto primero —por tanto, también en potencia activa— desde la fecundación.

El embrión humano no es humano solo en potencia pasiva, como sí lo son, por ejemplo, los gametos antes de la fecundación. Estos están en potencia pasiva de llegar a ser humanos, *i.e.* de ser hechos o convertidos en un ser humano, pero no por sí mismos, sino pasivamente. La fecundación, en efecto, no la realizan los gametos por sí mismos, sino que es algo que se realiza con ellos: la composición o fusión de esas dos células, que produce en ellas un cambio sustancial consistente en que lo que antes era una cosa —células sexuales— después pasa a ser «otra» cosa. Se trata de un cambio sustancial de tipo generación o génesis. Ahí, entre la potencia pasiva —el poder ser hecho humano— que tienen los gametos antes de su fecundación, y el ser ya humano que tiene el embrión —que es el resultado de la fusión de los gametos— se ha producido una *metabolé*, un cambio sustancial. Sin embargo, no hay ningún cambio sustancial entre el ser ya humano del embrión humano —aunque sea un humano en estado embrionario, pequeñito— y todas las fases de su ulterior crecimiento. La ontogénesis del embrión es su progresiva hominización, el desarrollo hasta alcanzar el estadio adulto —la complejidad o completitud biológica—, y a lo largo de ella tan solo ocurren cambios accidentales: alteraciones y crecimiento, insisto, si se le deja.

En el estado embrionario, o incluso el niño recién nacido, evidentemente no se encuentra en condiciones de ejercer aún la racionalidad —la autoconciencia, tal como la solemos entender—, mas la capacidad correspondiente en principio hemos de suponerla si se trata de un ejemplar vivo de la especie «animal racional». En relación al ejercicio efectivo de esa racionalidad —*i.e.* al acto de la autoconciencia, o de la autodeterminación libre—, podemos decir que esa situación en la que está el embrión o el recién nacido antes del uso de razón es la de potencia activa. Hay que matizar que, aunque desde la perspectiva biológica puede hablarse de saltos evolutivos de orden a lo largo del proceso embrionario —distintos momentos de su progresivo desenvolvimiento—, desde el punto de vista ontológico son distintas fases del desarrollo del mismo ente. En otros términos, si bien morfológicamente no es «lo mismo» encontrarse en una u otra fase de ese proceso, ontológicamente es «el mismo» el sujeto que pasa por ellas. Así, es exactamente la misma potencia activa la de un embrión que aún no tiene desarrollado el encéfalo, el sistema nervioso, que la que tiene un recién nacido, que ya tiene todos los componentes fundamentales formados, la médula, las conexiones entre los centros nerviosos y la periferia: dentro de la ontogénesis es un paso más adelantado, que hace que la actividad racional esté más cercana. En sentido estricto no hay diferencia sustancial entre el ser capaz de ejercer la racionalidad que tiene un ser humano en estado embrionario y el de un ser humano ya nacido. Entre medias tan solo hay una serie de cambios cualitativos y cuantitativos (*i.e.* accidentales).

Esta es la principal objeción que cabe plantear a la tesis cartesiana de que el hombre es autoconciencia (*ego sum res cogitans*). No soy una cosa pensante, sino una realidad capaz de pensar, que no es lo mismo. Y esa capacidad la tendré activada en algunos momentos, y en otros momentos la tendré inactiva. Mas no por el hecho de tenerla inactiva dejo de tenerla como capacidad activa, *i.e.* capaz de actuar —naturalmente, quien es capaz es el sujeto de esa capacidad, no ella por sí misma—, de la misma manera que el médico no deja de ser médico cuando está paseando a su perro, o viendo la televisión. Lo que le constituye en médico es saber curar —tener la ciencia y el arte correspondiente—, pero la mayor parte de su tiempo —excepto las horas que está en la consulta o en el quirófano, si es cirujano— lo pasará durmiendo, atendiendo a su familia o paseando a su perrito: también ahí es médico. No el curar sino el saber hacerlo es lo que le cualifica como médico, aunque esa capacidad suponga una referencia constitutiva al ejercicio profesional de la Medicina, a la acción de curar, *i.e.* la referencia en la que la potencia misma consiste en relación al respectivo acto.

Hay quienes sustentan una justificación del aborto provocado de seres humanos en argumentos que, siendo muy defectuosos filosóficamente, resultan relativamente visuales por la representación de que el embrión humano sería un ser humano «en potencia». Parecería entonces que eliminar un ser humano en potencia en el fondo es exterminar tan solo una potencia, un futuro humano, en definitiva un «todavía no ser humano». Destruir el futuro no es lindo, pero tampoco es tan grave, porque no-ser todavía humano es todavía no-ser humano, no es nada. Es lo que está supuesto en el uso del lema *pro choice*, uso profundamente demagógico y —no cabe la menor duda— estratégicamente eficaz, sobre todo en el contexto norteamericano, para el logro de los intereses abortistas. Es evidente el prestigio que tiene la idea de la «opción» personal, del «estilo de vida» que cada quién decide llevar, de los «valores» propios que cada uno «crea» para sí. *Pro choice* tiene la amplitud de las grandes superficies comerciales, donde se puede elegir de todo. Abarca, incluso, la opción contraria —*pro life*—, siempre que se considere en pie de igualdad con cualquiera otra, tan «respetable» como su contraria, y no pretenda «imponerse» a los demás, como suele decirse, por cierto empleando una locución cuyo sentido no alcanzo a entender, pues no consta que quienes defienden el derecho a vivir del humano no nacido pretendan obligar a nadie a tener hijos. Quienes proclaman ese derecho no tratan de colonizar la libertad sexual de nadie, y menos aún pretenden imponer la maternidad a las mujeres; tan solo desean recordar a quien «ya» es madre —es decir, la mujer que ha engendrado— el deber de respetar la vida de quien «ya» es su hijo, aunque no haya nacido aún. En efecto, un hijo todavía no nacido no es un «futuro hijo» sino un hijo ya presente «con mucho futuro», como lo seguirá teniendo hasta que le llegue el momento de morir[4].

Hay gente que justifica el aborto así, quizá con buena intención —eso no lo juzgo— pero con una ignorancia metafísica supina. Un ser humano en estado embrionario no es un ser humano en potencia —en el sentido de algo que está en potencia de llegar a ser humano— sino un ser ya humano en potencia de humanizarse más, de crecer como lo que ya es, y eso es lo que tiene una señora embarazada en su seno. ¿Un saco de células?

También yo soy eso —quizá en mi caso caben unas cuantas más—, pero creo que igualmente soy algo más que eso. Ese ser humano en estado embrionario está en potencia de humanizarse más, como lo seguirá estando cuando nazca, y cuando tenga 3, 7 u 80 años, si llega. Mientras viva tendrá futuro, o estará en potencia, aunque no en pura potencia. Hasta el instante inmediatamente anterior a la muerte, cualquier ser humano es un ser de futuro, pero no es un «futuro ser»: es un ser con futuro, pero un ser ya presente, y ya humano. Esta confusión deriva de una comprensión incompleta de la categoría de potencia, y de la ignorancia de la flexibilidad analógica que poseen las nociones de acto y potencia.

3. La composición hilemórfica

Un modo típico de la estructura acto-potencia es la composición hilemórfica, la estructura metafísica más fundamental de los seres físicos, de los cuerpos. Hasta ahora hemos estudiado el cambio accidental (*kínesis*), aquel en el que permanece la sustancia primera (*proté ousía*). Ahí nos ha salido al paso la composición sustancia-accidente. Al detenernos en el cambio accidental hemos detectado la estructura potencia-acto, y en sus rasgos generales apreciamos que esa estructura sirve para explicar no solo la *kínesis*, sino también cualquier tipo de mutación, incluida la más radical que se da en la naturaleza, el cambio sustancial (*metabolé*), que tiene dos formas cardinales: la generación y la corrupción. Ambas están ensambladas, pues la génesis de algo tiene lugar a partir de otro algo que se corrompe, y lo que se corrompe deja de ser algo para comenzar a ser otra cosa, que precisamente se genera a partir de la que se corrompe.

Como advierte Millán-Puelles, «lo que permanece en la mutación accidental es precisamente la sustancia, de suerte que lo que hace de potencia de la entidad surgida en esa mutación es un ente completo. El cuerpo que varía de color es ya una sustancia, esto es, una entidad esencialmente íntegra, y que solo en un plano accidental se perfecciona o completa por el color»[5]. La diferencia entre el cambio accidental y el cambio sustancial obliga, en consecuencia, a distinguir dos órdenes de acto y potencia. Mientras que la mutación accidental tiene como potencia algo que ya es un ente sustancialmente determinado —la mesa es lo que puede cambiar de color, pero en lo sustancial ya está «terminada»—, en el cambio sustancial el sujeto del cambio no es un ente completo, sino tan solo un principio entitativo, concretamente la materia prima (*proté hylé*).

En todo cambio tiene que haber algo que no cambie, para que sea posible el cambio como transición de un estado a otro, *i.e.* de una situación inicial (*a quo*) a otra final (*ad quem*); ha de haber un puente común entre ambos extremos, un término medio que posibilite la transición de uno al otro. En la generación de un ser vivo, por ejemplo, entre los gametos —las células sexuales de las que procede— antes de su fusión, y aquello que resulta de la fusión de ellas —el embrión— tiene que haber algo común. Y al contrario, en el dejar de ser lo que se era —la corrupción— para comenzar a ser otra cosa, tiene que haber algo común entre ese *novum* y el ente que antes era.

Otro ejemplo: la combustión de un cigarrillo es un caso de corrupción. El tabaco degenera en ceniza, *i.e.* se corrompe tabaco —deja de ser tabaco— en la misma medida

en que se genera la ceniza a partir de la corrupción del tabaco. Para que sea posible el tránsito de uno a otra ha de haber algo común entre tabaco y ceniza, aunque en la apariencia físico-fenomenica no se parezcan en nada el combustible y el resultado de una combustión. Pero si no hubiera algo común entre tabaco y ceniza, la combustión —*i.e.* el cambio sustancial que consiste en la corrupción de tabaco y generación de ceniza— en el fondo habría que explicarlo en términos de creación de una y aniquilación del otro; tendría que consistir la combustión del cigarro en aniquilarse el tabaco y crearse la ceniza. Mas ni la creación ni la aniquilación, como en su momento vimos, pueden constituir un cambio, porque si la creación es *ex nihilo*, la nada no puede ser término inicial de nada —no puede ser el origen de ningún tránsito real— ni tampoco la nada puede ser el término *ad quem*, la meta real de ningún cambio. La aniquilación no es llegar a no-ser, al igual que tampoco la creación propiamente es llegar a ser. Porque para llegar a ser hace falta partir de algo que, por tanto, sea. Así, el supuesto de un total *ex nihilo*, o un completo *ad nihilum* —caso de que hubiese algo parecido a la aniquilación— no se sostiene como hipótesis, es un imposible.

Ni la nada ni el ser pueden ser término inicial ni final de ningún cambio. Creación o aniquilación no pueden ser propiamente tránsitos o cambios, sino absoluta emergencia o radical cancelación. Si interpretamos lealmente con conceptos lo que la experiencia nos muestra, hemos de decir que la percepción que tenemos de todos los casos de generación y corrupción no encaja para nada con la noción de creación y aniquilación. Tendríamos que asumir una postura muy forzada para decir que cuando me fumo un cigarro estoy creando ceniza y aniquilando tabaco. La interpretación más fiel a los hechos habla en términos de una transformación, ciertamente más profunda que la transformación que sufre la mesa cuando la traslado, o cuando la pinto de otro color. Es un cambio más radical que la translocación o la alteración cromática, pero desde luego no es un paso del no ser al ser, o al revés. Además, que generación y corrupción vayan siempre unidas pone de relieve que algo de lo anterior queda en el *novum*. Y el hecho de que uno surja a partir del otro —aunque sea a partir de la corrupción del otro— manifiesta que hay algo común que permite el tránsito de uno a otro. Es justamente esto lo que Aristóteles llama «materia prima».

La materia prima es el sujeto del cambio sustancial. No quiere esto decir que la materia prima cambie, como sí cambia la sustancia en la mutación accidental (en su momento vimos que, al ser sujeto de ese cambio, también está sujeta a él). Que la materia prima es sujeto del cambio sustancial significa que lo soporta, *i.e.* es lo que permanece sin cambiar en todo cambio sustancial. Por tanto, la materia prima es lo común a los términos de ese cambio, lo estrictamente idéntico, tanto en el ser que dejará de ser lo que era, como en el nuevo ser que comenzará a ser a partir de la corrupción del anterior. Más aún, la materia prima es común a todo lo corpóreo: es la misma en los gametos y el embrión, en la ceniza y en el tabaco, etc. Es una noción difícil de aprehender, muy poco intuitiva; desde luego, se trata de uno de los conceptos metafísicos más complejos. No podemos llegar a él si no es a partir de ciertas imágenes, por ejemplo, las «materias primas» en sentido industrial, o económico. No es a eso a lo

que Aristóteles denomina *proté hylé*; es tan solo una imagen, pero vale para comprender, trascendiendo la imagen, que la materia prima es de lo que está hecho todo lo corpóreo. En ese sentido, es causa material de la que y en la que algo se hace (*ex qua et in qua aliquid fit*).

La principal dificultad para captar el concepto de materia prima es que, como dice Aristóteles de ella, es pura potencia, pura indeterminación. Algo positivo hay que poder afirmar de algo para poder tener conocimiento «de» ello, mas lo único positivo que cabe afirmar de la materia prima es que es lo común a todos los cuerpos, el principio de la corporeidad de todo lo corpóreo, lo que hace que algo sea un cuerpo material. La noción de algo estrictamente común a todo lo corpóreo implica que la materia prima puede recibir cualquier configuración formal, cualquier forma sustancial, y por eso no está vinculada necesariamente a ninguna que de hecho la actualice o determine. A lo que está ligada de forma necesaria es a tener alguna forma sustancial, pero no la que de hecho tiene, porque podría perderla y adquirir otra. Lo que sí es necesario, para que sea real, es que esté informada por alguna, pero no por ninguna en concreto. Y esto es lo difícil de entender, toda vez que es imposible imaginarlo[6].

Hay cierto parentesco entre la noción aristotélica de materia y la representación atomista de que todo está hecho de átomos y vacío (Demócrito y Leucipo). También constituye un cierto precedente de la materia prima la idea del *arché* presocrático —el principio básico del que está hecho todo lo corpóreo—, *i.e.* los cuatro elementos: tierra, aire, fuego y agua. O incluso la peculiar mixtura de los cuatro, tal como la piensa Anaximandro: lo indefinido (*to ápeiron*), lo eterno, siempre activo y semoviente. Mas ninguna de estas nociones coincide exactamente con la aristotélica de materia prima. Esta no es el *arché* presocrático, porque el agua es materia prima con forma sustancial de agua, y el aire también, y el fuego, y el ápeiron (aunque sea una «forma» tan peculiar como la de lo «informe», lo indefinido). La materia prima de la que habla el Estagirita es pura indeterminación, bien que necesitada de determinación: no una u otra concreta, sino alguna en concreto. La materia prima, en fin, no está vinculada necesariamente a una forma determinada, sino, valga decirlo, a la necesidad de ser informada por alguna.

Es complejo esto, y es la sugestión de fondo que llevó a los alquimistas medievales — los precedentes de la moderna Química— a buscar la que llamaban «piedra filosofal», un material en contacto con el cual supuestamente todo podría convertirse en oro. Inspirados en la teoría hilemórfica, trataron de hacer realidad el mito del rey Midas, que convertía en oro todo lo que tocaba. Todo puede convertirse en todo, pensaban. En la práctica no es posible: haría falta un acelerador de partículas increíblemente sofisticado para convertir una tonelada de agua marina en un gramo de oro. Pero teóricamente no es imposible. Y siglos después, incluso cuando la teoría hilemórfica había sido descartada desde hacía mucho tiempo, los físicos cuánticos fueron a darle la razón a Aristóteles: esto no es técnica o prácticamente posible, pero teóricamente sí. Unos dirán que todo está hecho de moléculas de hidrógeno (Heisenberg), otros que la base de todo son los quarks o los quanta energéticos (Planck). Aunque en algún caso se trate de partículas subatómicas, hay en estos planteamientos una cierta reedición de la intuición de los

atomistas. A fin de cuentas, todo lo corpóreo es una peculiar configuración de ese «material» primigenio.

Aristóteles acuña la noción de materia prima en un sentido metafísico, no físico. Estrictamente hablando, la materia prima no es material. Lo material y corpóreo es el compuesto de materia y forma. Pero la materia que es principio de la corporeidad de lo corpóreo, ella misma no puede ser corpórea, pues si lo fuese ya sería algo concreto. Para que llegue a ser algo concreto hace falta que esté informada por una forma sustancial que la determina a ser esto o lo otro, y que es el otro co-principio metafísico de la composición hilemórfica.

Probablemente es la estructura metafísica más difícilmente definible, pues las otras —sustancia-accidente, potencia-acto— siempre involucran conceptos que de suyo implican determinación, aunque no se refieran a entes completos. La potencia no es un ente completo, tampoco el acto: son situaciones en las que el ente está; pero las vemos asociadas al ente completo, o incompleto. Lo mismo ocurre con la composición de sustancia y accidente: la sustancia es un ente completo; el accidente no, pero el ser del accidente es justamente su inherencia en un ente que ya es completo. Por el contrario, en modo alguno podemos ver como completos, sino precisamente como complementarios —convergentes en el ente completo— la materia prima y la forma sustancial. La forma sustancial no es real si no informa algo que le hace de causa material *in qua*, y la materia prima tampoco es real si no es informada. El sujeto del cambio accidental es un ente completo, lo que ya es sustancia, mientras que el sujeto del cambio sustancial es absolutamente incompleto, es un puro co-principio. La mesa hace falta que esté completa en lo sustancial de ella para que pueda cambiar de lugar o de color. La *metabolé*, en cambio, requiere una potencia que no es un ente, sino un principio entitativo.

Lo más complicado de la teoría hilemórfica del cambio sustancial es comprender el sujeto de ese cambio: algo que no termina de ser, que no es completamente, algo que propiamente no es «algo», sino pura potencia. Así como las formas accidentales informan un ente ya completo —la sustancia en tanto que materia segunda, *i.e.* causa material *in qua et ex qua* algo deviene *novum* en el terreno accidental, por ejemplo cambia de color, lugar, crece, etc.—, el sujeto del cambio sustancial, aunque propiamente no esté sujeto al cambio —porque no cambia— ha de ser, pero sin llegar a ser un ente completo. De ahí que, aunque la forma accidental inhiera en la sustancia, en sentido estricto la forma sustancial no inhiera en la materia prima, dado que no es posible inherir tan solo en un principio entitativo: la inherencia presupone, en su término *ad quem*, una entidad completa.

4. La constitutiva inestabilidad de lo finito

Vistas las formas básicas en que se articula el ente desde el paradigma de la estructura potencia-acto, que es la que se da en cualquier composición metafísica, estamos en condiciones de comprender mejor un aspecto del ente finito que es su constitutiva inestabilidad, su esencial movilidad. En cualquiera de sus formas, el ente finito es siempre un compuesto de potencia y acto: algo que está en potencia de ser más, y por

tanto de ser más plenamente. El ente finito nunca está del todo completo, siempre le falta un hervor.

Como veíamos, la idea aristotélica de un ser en potencia —el ente móvil— es la de algo a lo que algo le falta, mas si está en potencia no puede estar en pura potencia. Para que a algo le falte algo, lo primero que hace falta es que no le falte el ser: ha de ser algo. Para que le falte ha de ser, al menos. El ente en potencia tiene algo de realidad efectiva, y también algo de déficit de realidad, respectivamente lo que es en acto y lo que es en potencia. Afirmarlo no supone cancelar el principio de tercio excluso, pues en el fondo el ente en potencia es, *i.e.* no es una excepción al ser. Lo que ocurre es que no es un ser «excepcional» (que ya lo tiene todo siendo), sino que es un ser deficitario. Pero algo es. Digamos que, para salvaguardar la validez del principio de tercio excluso, lo que habría que garantizar es que no hay intermedio entre el ser y el no-ser tomados absolutamente, como hace Parménides. Cabe entender que hay una forma de ser relativo, que es ser, pero que a la vez adolece en su ser, *i.e.* es deficitario. Justamente el cambio le va completando, hace que sea más, y que vaya cubriendo ese déficit, si bien no todo cambio es perfectivo; cabe, igualmente, ir a menos[7].

En cualquier caso, para cambiar hace falta no ser aún lo que mediante el cambio se logra ser, pero lo primero que hace falta para cambiar es ser. No ser todavía es un no-ser relativo, no un absoluto no-ser, no es la nada a la que se refiere Parménides. Según él, el ser es y el no ser no es, y nada hay en medio de ambos. Es verdad, pero en el margen del ser encontramos seres —por cierto, todos menos uno— que son deficitarios, que tienen carencias ontológicas (que están en potencia pasiva). Solo hay uno que es acto puro, puro ser. Todos los demás son *relative tantum*. Pero si son, quiere decir que están en el sector del ser, no entre medias del ser y el no-ser. Digamos que el concepto aristotélico de ente en potencia no es una excepción al principio de tercio excluso porque cabe entender el ser y el no-ser no solo en términos parmenídeos, *i.e.* absolutos, sino con una cierta relatividad. El ser de lo que cambia admite el relativo no-ser del déficit que hace posible cambiar.

Algunas formas de la sensibilidad posmoderna reclaman un discurso abierto a la variedad y variación, a la fragmentación, la fractura y la incoherencia; un discurso, en definitiva, alejado de las propuestas cerradas y auto-consistentes, inmune a lo que algunos llaman «grandes relatos». El relato de la metafísica occidental, tal como ya denunciara Heidegger en su momento, necesita una corrección, la apertura a otros discursos. A su manera también lo demanda Ortega y Gasset con su propuesta «raciovitalista»: hay que abandonar toda metafísica que se sitúe al reparo del cambio, de la inestabilidad y vulnerabilidad.

Tal vez algo de justicia tienen estos reclamos: la filosofía necesitaría abrir más sus categorías para entender algo que se nos escapa, la vida. La razón vital pide acoger el dinamismo, la temporalidad, el «impulso creador» (el élan vital, de Henri Bergson); conceptos, en definitiva, más sensibles a lo histórico, lo cultural, lo biográfico, lo narrativo. Es también lo que reivindica, en casi todas sus variadas versiones, el pensamiento autodenominado «personalista». Da la impresión de que la metafísica

européa —tanto la aristotélica, en parte deudora de la platónica, como la racionalista— funciona con conceptos muy poco permeables a una realidad tan cambiante como la vida misma. En parte es justa esa observación, aunque no creo que sea completa, ni completamente justa, si se convierte en un reproche a Tomás de Aquino, o incluso a Aristóteles[8].

Admito que las categorías que emplean ambos son limitadas, y que no pretenden decirlo todo. Pero con ellas se puede decir algo. Entiendo que el principio de causalidad no es una idiosincrasia cultural, aunque pueda ser visto desde distintas perspectivas singulares. Tanto si lo pensamos lineal como circularmente —es la óptica idiográfica que, según parece, domina en las culturas africanas y asiáticas—, hay que admitir que todo lo que llega a ser es por algo, que todo lo que todo *factum* necesita de un «factor».

Ciertamente, el concepto cristiano —en el fondo, monoteísta— de creación no es el de un acontecimiento, de algo que sucede. Es más bien la inauguración de todos los sucesos o acontecimientos, y una inauguración que es un átomo, y por tanto no es asociable como un elemento de una serie, sino que ha de entenderse como aquello que da lugar a la serie del acontecer, de la duración. La creación no es un cambio, no se da en el tiempo, sino que es el comienzo del tiempo. «Antes de la creación» es una locución que expresa nuestra composición de lugar para representarnos el «momento» en el que además de Dios no hay nada (somos seres temporales y nuestro horizonte categorial es el de la temporalidad). Mas aunque no podamos imaginarlo, podemos entender que el tipo de entes que están sometidos al tiempo, al desgaste crónico —*i.e.* todo ente finito— es una forma de ser, pero no la única. Puede haber un ser que no esté sometido a ese desgaste.

Ser no significa haber comenzado a ser. Haber comenzado a ser no puede dejar de ocurrirle a un ente finito, pero eso no hace impensable que haya un ser que no comienza, un ser infinito. No podemos imaginar al ser infinito más que como «anterior» a los entes finitos, pero es una mentefactura nuestra, que por un lado no podemos evitar por cuanto no llegamos a un concepto sino a partir de imágenes, y todas nuestras imágenes están tomadas de acontecimientos, de sucesos, de cosas que comienzan a ser. Pero, en rigor, la noción de ser no implica la de haber no sido antes. Ser no significa emergencia. Cabe entender que la creación es cierta emergencia, pero *ex nihilo*. Ciertamente, ser es ser no-nada. Cabe entenderlo así, pero de manera muy ligada a imágenes del tipo: el ser como una excepción a la nada, un islote en el mar de la nada, como si la nada fuese aquello de lo que está privado el ser, o como si el ser fuese una privación de la nada. Es un recurso logístico para abordar categorialmente la emergencia absoluta.

Aunque no la formule así, esa idea está clara en Tomás de Aquino: el ser finito está lleno de privación, está amasado de no-ser, de nada, de imperfección. Hablando del ser humano, Agustín de Hipona dice que se sitúa en cierta equidistancia entre Dios —del que es «capaz» (*capax*)— y la nada. De esta procedemos, a Aquel nos dirigimos. A diferencia de los ángeles, que están ontológicamente más cerca de Dios (*prope Deum*), el hombre está más cerca de la nada (*prope nihilum*).

El concepto de ser en potencia conviene a todas las sustancias finitas en la medida en que están afectadas de imperfección. Todas ellas son incompletas. También los

accidentes son acto respecto de la sustancia en la que inhieren: la hacen ser ya algo que antes no eran, les aportan algo de entidad. Aunque sean accidentes, suministran un efectivo aporte ontológico. Ahora bien, junto con lo que positivamente aportan en ser-ya, hay una gran cantidad de no-ser que dejan de aportar. El ser finito está amasado de eventualidad, de poder ser y poder no ser, de poder dejar de ser, de contingencia, de poder ser más o menos, de crecer y degenerar.

Todo ente finito es susceptible de ser más, o menos, y, antes, de ser o no-ser. Por tanto, las cosas son porque «coincide» que son[9]; todo lo que encontramos en nuestra experiencia es acontecer o «coincidir que» (*katá symbebekós*), es decir, ocurrir cosas que podrían no ocurrir. Y es evidente que el hecho de ocurrir implica que antes no eran, *i.e.* que comienzan a ser. La duración, la movilidad, la inestabilidad y la vacilación se «instalan» en la finitud, toda vez que están implicadas en la potencia.

Tanto Aristóteles como Tomás lo ven diáfano, mucho antes que el existencialismo contemporáneo. Ahí la diferencia entre ambos estriba en que para Tomás la creación implica una novedad en el ser[10]. Eso formalmente no está en Aristóteles. La índole específicamente metafísica de la creación es un descubrimiento de Tomás, y es también una aportación suya entenderla como algo que no se da en el tiempo[11]. Como ya se vio, para que la creación «sucudiese» habría que pensarla como un tránsito de la nada al ser. Pero un tránsito solo es real cuando hay un término *a quo* y un término *ad quem* de él que son reales y realmente distintos. Es lo que hace falta para que haya un efectivo transitar del uno al otro, *i.e.* que haya el «uno» y que haya el «otro». Mas la nada no puede ser término inicial de nada, porque no es. Para ser término inicial hace falta, ante todo, «ser». La aniquilación, caso de que la hubiese —ambas, creación y aniquilación, han de estar provistas de una posibilidad equipolente— tampoco podría entenderse como el tránsito opuesto, *i.e.* del ser a la nada, por razones análogas: la nada no puede ser el término final de nada, pues para transitar realmente a ella haría falta que ella «fuese», y llegar a no ser no es ningún real llegar a nada. En definitiva, si la nada no es, no puede ser término inicial ni final de nada. Con lo cual, pese a no poder imaginarlo, podemos entender, negativa y analógicamente, la posibilidad de la aniquilación. Esta, aunque no tengamos ninguna constancia de ella, ha de ser tan posible como la creación.

Para cualquier ente que está «amasado» de no-ser —más bien, de ser y no-ser—, tan posible es un estatus como el otro. Esto no lo vio Aristóteles. Pero salvando dicho elemento no hay diferencias especialmente sustantivas. El mundo del que habla la categoría aristotélica de *proté ousía* —el cosmos material cambiante, hilemórfico, mas el de las «inteligencias separadas»— y el mundo del ente finito —que incluye lo corpóreo y lo incorpóreo finito, *i.e.* los ángeles— del que habla Tomás, aunque tengan algunas características distintivas —pues en la conceptografía tomista entra en juego la noción de criatura— son esencialmente el mismo. Una vez que ya ha comenzado a ser, el régimen de lo que comienza a ser es la contingencia, la transitoriedad, el cambio y, por ende, la mixtura con el no-ser, al menos, con el relativo no-ser-aún lo que mediante el cambio se logra ser. Esa forma de no-ser que llamamos privación está en ambos. Están hablando en

categorías bastante parecidas, aunque no cabe negar que la creación introduce algo que no estaba en Aristóteles.

[1] Esta expresión la emplean los teólogos alemanes para referirse a las realidades eternas: *schon aber noch nicht*, ya pero todavía no. La eternidad ya está iniciada aquí, está apuntada en el tiempo, pero no es plena aún. La plenitud a la que está abocado el cosmos creado solo se hará patente en la segunda venida de Cristo. En la primera ya puede colegirse una cierta plenitud —la *plenitudo temporum*—: está incoado el reino de Dios, la nueva Jersusalén. Pero le falta un «hervor» a eso, falta el «tiempo de la Iglesia», el que media entre la primera y la segunda venida. El período anterior a la primera venida de Cristo es el tiempo de la primera Alianza, la preparación —el adviento— de la segunda; es el tiempo de los profetas, que acaba con Juan Bautista. Llegó Jesucristo y ahí ya está en plenitud —en acto— la redención. Ahora bien, hace falta que lo que hizo Jesús cunda. La redención está llevada a su culmen por su entrega, pero no está acabada aún. En otras palabras, está cumplida en su dimensión objetiva, que culmina con el triduo pascual, también por lo que viene después: la ascensión y la pentecostés, que forman parte del misterio pascual. Lo que la liturgia recoge en el período pascual evoca la redención objetiva. Pero queda aún por lograr la redención en su dimensión subjetiva, a saber, que eso ya completado por Cristo llegue a aplicarse a todos los sujetos para los que fue pensado. En eso estamos los cristianos en el tiempo de la Iglesia, que completa lo que Cristo dejó incompleto. Es la forma en la que la teología de la historia cristiana interpreta el *schon, aber noch nicht*.

[2] G. M. Manser señala que es la distinción más importante en la metafísica tomista (vid. su libro *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo, 1949, 3ª ed.), más incluso que la distinción real entre acto de ser y esencia. En este punto concreto hay discusión entre los autores tomistas. Por ejemplo, N. del Prado piensa que la distinción entre esencia y acto de ser es más fundamental que la que se da entre potencia y acto (vid. su *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo, 1911).

[3] La potencia pura no puede ser, ni siquiera en el caso de la materia prima, que es lo que más se le parece. La materia no puede ser fuera de su conexión con la forma sustancial. En cambio, el acto sí que puede darse sin potencia. Uno de los atributos entitativos de Dios es la omnipotencia, bien que tomada no en el sentido de la potencia pasiva sino de la potencia activa, *i.e.* la capacidad de hacerlo todo. Pero al atribuirla a Dios en términos absolutos (omnipotencia) hay que añadir una cláusula: el trasvase que permite esa aplicación analógica está tomado a partir de la capacidad activa de entes finitos, que es limitada y siempre susceptible de ulterior activación, de una nueva actualización respecto de la cual está potencia. Omnipotente no es, como podría parecer, un ser que puede hacerlo todo, pero cuyo poder hacerlo todo no consiste en estar siendo ejercido. Para usar ese concepto atribuyéndolo a Dios, aunque sea con analogía impropia, hay que corregir esa desviación. El hacer de Dios no es ponerse a hacer, tal como lo vemos en nuestra experiencia. Ninguna actividad finita es posible sin activar una potencia activa. Para cualquier ser pensante finito, por ejemplo, pensar es ponerse a pensar, pasar de la potencia al acto, ponerse en movimiento, en acción. Lo mismo pasa en el querer. Si eso lo atribuimos analógicamente a Dios, hemos de tener en cuenta que en Dios el pensamiento no consiste en la activación de una potencia cognoscitiva. En Dios es lo mismo pensar y ser pensante, o ser inteligente e inteligir. Ya lo dijo Aristóteles: Dios es pensamiento que se piensa a sí mismo (*nóesis noéseos noesis*), no un ser inteligente que realiza una acción distinta de él mismo: su acción es su mismo ser. El pensar de Dios no es algo de Dios, una acción distinta de su ser: es el mismo ser de Dios (el Hijo). En otras palabras, Dios no es un ser que realiza una acción distinta de él, como pasa en todos los seres finitos. Yo no soy mi pensar. Soy capaz de pensar, y esa capacidad está activa en unos momentos y en otros no. Aunque no podemos dejar de imaginarlo así, en Dios eso es impensable. Dios no es un acto ya logrado susceptible de una nueva actualización consistente en su actividad (*enérgeia*). Dios es actividad

pura. No es acto puro en el sentido de la *enteléjeia*, sino en el de la *enérgeia*. Acto puro de ser subsistente, en Dios, significa la actividad pura de ser, de ser sin más. Y esa actividad de ser no puede ser distinta de su actividad de pensar, de querer, de crear, de todo lo que Dios hace. Incluso en el caso de sus acciones *ad extra*, también hay que decir que en Dios es idéntico ser y obrar. Dios no se identifica con el resultado de su actividad de crear: Dios no es lo creado (eso afirman los panteístas), pero Dios sí es su acción de crear. Dios se implica enteramente en todo lo que hace, bien que no puede identificarse con el resultado de su acción. No es lo mismo la acción que su resultado; no es lo mismo la creación que la criatura, pero en Dios es lo mismo ser creador y crear, ser providente y proveer, ser gobernante y gobernar, ser legislador y legislar. Otra forma de verlo: Dios no hace las cosas a medias, o, como dice la Biblia, las obras de Dios son perfectas (*Dt 32,4*).

[4] Hace años en España era frecuente encontrar en las cajetillas de tabaco una leyenda que el ministerio de salud prescribía que las compañías tabaqueras incluyeran en sus productos. Decía así: «Las Autoridades sanitarias advierten: Fumar durante el embarazo perjudica a tu futuro hijo». No entro en el significado patente de ese mensaje, pero sí en el latente. De manera subliminal, esas autoridades transmitían la idea de que lo que tiene en su vientre una señora gestante es un futuro, mas como el futuro *todavía* no es, *no es* todavía. Destruir el futuro es algo muy feo poética o sentimentalmente, pero la cosa no pasa de ahí: al ser irreal, no hay una efectiva destrucción de nada real. Las autoridades sanitarias deberían pensar un poco más lo que dicen. Con la mejor intención pueden estar trasladando un mensaje sencillamente esperpéntico: mientras que fumar supone una total iniquidad por amenazar la vida, no solo de la embarazada, sino de los «fumadores pasivos» —tanto los extrauterinos como los intrauterinos—, resulta que el aborto es perfectamente inocuo, pues en definitiva dar muerte a algo irreal —futuro— no es ningún modo real de dar muerte. No sé si el tabaco «mata» o no (sí lo hace, desde luego no inmediatamente, al menos en mi caso). Pero es claro que el aborto sí «mata», e inmediatamente: el futuro y el presente de una vida, por cierto, inequívocamente humana, por mucho que algunos se empeñen en ponerse gafas de madera.

[5] Cfr. «Fundamentos de Filosofía», cit., p. 209.

[6] Con la pobreza de estas imágenes, la de la cera que recibe el sello, o el metal el cuño, pueden valer para comenzar a apuntar hacia el concepto de materia prima. Entre muchas otras, una limitación de estos ejemplos estriba en que, mientras cabe la cera, digamos, virgen (sin sello) o el metal sin acuñar, no cabe en cambio materia prima sin que esté informada.

[7] No toda cadencia del ente finito es «decadencia», como supone la representación de que *cualquier tiempo pasado fue mejor*. En el famoso verso de Jorge Manrique se expresa de forma paradigmática el prejuicio que conduce a interpretar toda variación como caída o menoscabo. Dicho prejuicio es tan impertinente como la mixtificación que del cambio hace el mito progresista, al pensarlo en todo caso como avanzar, un «ir hacia adelante» (*progredior*). Es igualmente ciego esto por cuanto pasa por alto la inesquivable evidencia de que también hay retrocesos, pasos hacia atrás. Una cosa es la razonable esperanza en un futuro mejor, que constituye uno de los deseos más fuertes —pasiones— del ser humano, y otra bien distinta la superstición irracional de que el futuro necesariamente mejorará el presente, así como el presente necesariamente supera el pasado. Para valorar en cada caso el carácter perfectivo o decadente de un cambio hay que tener en cuenta dos parámetros fundamentales: 1) qué es lo que cambia y, sobre todo, 2) qué se le añade, o sustrae, o bien —dicho de otro modo—, cuál es el *status quo* precedente respecto del cual el cambio supone un aporte o una pérdida. Al hacer caso omiso de estos parámetros, el mito progresista se hace incapaz de ver que a menudo el auténtico progreso reside en que no se pierda lo que de bueno alguna vez se llegó a alcanzar, y, más a menudo aún, en «dar marcha atrás» para rectificar algunos pasos mal dados. A todo el mundo le cuesta rectificar los errores —para lo cual el primer paso es reconocerlos como tales—, pero si la gente supiera algo más de Filosofía sería menos frecuente escuchar estupideces del tipo: «No tengo nada de qué arrepentirme», y algunos personajes públicos se ahorrarían, y nos ahorrarían, ciertas actitudes y poses rayanas en el ridículo.

[8] En su libro *Metafísica tras el final de la metafísica*, cit., los profesores Alejandro Llano y Fernando Inciarte se refieren a la metafísica de linaje aristotélico-tomista como una «metafísica mínima», al reparo de cualquier dogmatismo. El ente finito nunca está cumplido, completo. El acto de ser (*actus essendi*), que es acción (acto segundo), completa toda forma y procede del principio máximamente activo: el Acto puro. Hay Ser absoluto, pero no forma ni mundo absoluto. La metafísica tomista no es el ensamblaje perfecto de esencias cumplidamente realizadas, sino ciencia de los principios que señalan el límite de la inteligencia y garantizan su conexión con la realidad extramental. Mientras que el «paradigma de la certeza», en el que se mueve la metafísica racionalista, tiene que ver con la conciencia subjetiva y sus representaciones, el «paradigma de la verdad», en el que se desenvuelven Aristóteles y Tomás, tiene que ver con la realidad misma y su comprensión conceptual. En él funciona una inducción epagógica, que engancha la experiencia con la intelección de algún principio: no es que alcancemos la realidad, es que estamos en ella. Esta metafísica mínima igualmente garantiza la abstracción no

como simple copia o «traslado» de esencias hasta el intelecto. La intelección es una operación puramente activa: *praxis téleia*, en tanto que para Kant, de acuerdo con su teoría de la *deducción trascendental*, la realidad hay que deducirla de la *connexio idearum*, i.e. suponerla con «fe racional». Más bien habría que decir que la realidad no está después sino «antes». Conocer es ser que conoce ser. La realidad es como es, y una parte de ella es el intelecto humano, que, por connaturalidad con ella, es *capax universi, capax Dei*. La metafísica mínima es un discurso sobre el fundamento fontal (*esse*); es mínima, pero no constructivista. ¿Realmente Kant ha certificado la defunción de la Metafísica (rematada, ya en nuestros días por una hermenéutica radicalizada y por la deconstrucción posmoderna)? Son estas reacciones justificables, pero injustas, frente al constructivismo de Kant, y delatan el escándalo frente a los «grandes relatos», los «sueños de la razón que engendran monstruos». De este modo disfrazan de una aparente y aseada «humildad» la que en realidad es una razón renegada. Pero la verdadera humildad, no la postiza, estriba en comprender que jamás nuestra visión es omniabarcante, ni la más profunda posible; siempre se rompen sus dimensiones ante el abismo del ser subsistente. Frente al cansancio del pensar —el relativismo, el pragmatismo—, siempre hay que continuar. La Metafísica siempre «vuelve», porque la razón, pese a ser limitada, sigue siendo capaz de verdad, de realidad —nunca de toda—, y por eso es una capacidad cognoscitiva. De ahí que la verdad, que es el dejarse-conocer del ser, siempre posea recursos para abrirse camino a la razón humana. Basta que el animal racional se detenga a mirar con atención.

[9] A. Llano y F. Inciarte hablan del «ser coincidental» (vid. *Metafísica tras el final de la Metafísica*, cit., p. 308).

[10] «Creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi» (*Q. disp. De potentia*, q. 3, a. 3, co.).

[11] «Productio totius esse a causa prima essendi non est motus, sive ponatur quod haec rerum emanatio sit ab aeterno, sive non. Sic ergo non sequitur quod ante primam mutationem sit aliqua mutatio» (*In VIII Phys.*, lect. 1, n. 18).

Capítulo VI.

LA NOCIÓN METAFÍSICA DE NATURALEZA

TRAS LA DESCRIPCIÓN DEL ENTE por sus aspectos constitutivos —las diversas composiciones metafísicas— y el análisis de los diversos modos de ser (los géneros supremos de lo ente), toca abordar ahora un peculiar modo de ser que es el obrar. Lo haré en dos capítulos, uno dedicado a la noción metafísica de naturaleza, y otro al obrar como ejercicio de la causalidad.

1. Algunas nociones sinónimas a la de esencia

Hay tres conceptos que semánticamente están muy próximos al de esencia: «quiddidad», «universal» y «naturaleza».

El término «quiddidad» (en latín *quidditas*) es el abstractivo de *quid*, y designa la respuesta a la pregunta: ¿Qué es (esto)? (*Quid sit, tó ti* en griego). Es precisamente a esa pregunta como respondemos tratando de expresar la definición de algo. Una definición esencial —no meramente descriptiva— es la que formula la esencia de lo definido, su más íntimo «qué»^[1]. Por tanto, quiddidad es otro nombre de esencia, o, mejor, la esencia lógicamente considerada, *i.e.* como lo mentado en la fórmula expresiva de una definición esencial. (La palabra «esencia» dice relación al «qué» ontológico más que al «significado» lógico. En efecto, como en su momento vimos, la voz latina *essentia* es la flexión nominal del infinitivo verbal *esse*, ser).

Igualmente lógica es la atribución «universal», pues los entes no son realmente universales —genéricos o específicos— sino individuales, individuos. Puede hablarse de cierta universalidad *in essendo* —lo uno que se da en muchos (*unum in multis*)—, pues la índole esencial de algo puede darse realmente multiplicada en individuos diversos. Ahora bien, lo que esto en último término significa es que la esencia real de un ente suministra un fundamento real que hace posible la predicación universal. Con otras palabras, cabe que el *logos* atribuya universalmente algo *cum fundamento in re*. En sentido propio y estricto, la universalidad se da como predicación universal (*unum de multis*). Dicho en otros términos, aunque la esencia real —individual— de algo —un individuo— pueda ser fundamento de una cierta universalización lógica, constituye el modo real de ser de cada individuo. El modo de ser solo puede ser real en los seres que

son de ese modo, y estos son siempre individuos. La esencia de cada ser humano, por ejemplo, hace posible que el *logos* abstraiga un concepto universal, *i.e.* un concepto que puede referir algo uno (ser-humano) a muchos (seres humanos). Mas solo puede ser «real» la índole humana en la medida en que se encuentra «realizada» en cada uno de los ejemplares de la especie *homo sapiens sapiens*. En sentido estricto esa especie es una abstracción universal; no es propiamente la esencia, sino una propiedad lógica, aunque con fundamento real en la real índole de cada uno de los ejemplares de animal-racional.

Verdaderamente real es el individuo. Si pensamos en la especie como tal —la clase de los seres humanos—, la pensamos como universal lógico, a saber, como abstraída de sus ejemplares individuales, y en ese sentido es puramente irreal[2]. No puede negarse que haya cierta universalidad *in essendo*, no solo *in cognoscendo* o *in significando*. Y no hace falta ser platónico para afirmarlo, mas esa afirmación tampoco puede suponer la negación de que en el fondo lo que hay es seres individuales que se dejan logicizar, *i.e.* cuya esencia real individual consiente ser tratada universalmente por el *logos*, es decir, fundamenta, o mejor dicho da lugar a que pueda hacerse la abstracción universal *homo sapiens*, o mesa, o blanco. La blancura puedo manejarla en categorías universales, pero en sentido estricto la blancura real solo se da en los blancos reales, *i.e.* en las sustancias corpóreas de ese color, que siempre son individuos. (Desde luego, no es blanco mi concepto universal de «blancura»).

2. Naturaleza como esencia dinámica

A diferencia de las dos nociones anteriores, que expresan una índole lógica, la de «naturaleza» atañe a una índole ontológica. La noción de naturaleza hace explícito un aspecto de la esencia: su capacidad dinámica, activa. Naturaleza es la esencia dinámicamente considerada, o, según Tomás de Aquino, la esencia como principio de las operaciones y pasiones propias de un ente. Lo que cada ente es de manera más íntima y propia —en esta acepción también se emplea el término «naturaleza»— es el principio y la fuente fundamental del que procede su comportamiento peculiar, tanto activo como pasivo. (Como se ha visto antes, todo ente finito tiene algo de activo y algo de pasivo, algo de acto y algo de potencia).

Desde el punto de vista metafísico, lo más decisivo de esta noción es que pone de relieve que todos los entes finitos están llamados a completar su ser obrando. Por un lado, todo ser natural es lo que comenzó, o «nació», siendo (eso significa en latín la palabra *natura*, que procede del verbo deponente *nascor*: nacer, cuyo pretérito perfecto es *natum est*). Citando a Aristóteles, Tomás de Aquino dice, en *De ente et essentia*, que la esencia es lo que cada cosa «era» (*quod quid erat esse*), lo que el ser era al principio, cuando comenzó a ser. Por tanto, *natura* se refiere al manadero, nacedero, al comienzo u origen (*origo*). Pero, por otro lado, también esa noción comprende o abarca el fin (*telos*) al que está orientado cada ente desde su mismo origen. En lo que cada ente era cuando surgió ya hay un conjunto de tendencias naturales, de inclinaciones que apuntan a cierta plenitud, a un estadio de perfección final (*per-factum*). Aquí, «final» no se toma en el sentido de límite cronológico (en griego, *peras*), sino en el sentido de meta, objetivo

(*telos*). Entre la carencia inicial de cada ser y la plenitud a la que está llamado, se sitúa el recorrido existencial de cada ente, todo lo que es como resultado de lo que se va haciendo-ser al obrar o padecer, comportándose activa o pasivamente.

No hay ningún ser que sea totalmente pasivo. Hay un ser que sí es totalmente activo, acto puro, actividad pura o ser sin más. Todos los demás tienen algo de pasividad, de potencia pasiva. Mas tampoco son pura potencia. Ni siquiera la materia prima: Aristóteles dice que es pura potencia pasiva, pero en el sentido de que puede ser actualizada por cualquier forma sustancial, *i.e.* no necesariamente ha de serlo por la que actualmente la determina o informa. Ahora bien, solo es real la materia prima en tanto que de hecho está actualizada por alguna forma. Ningún ser consiste tan solo en «dejarse hacer»: algo hace, al menos ser, que es una actividad.

Hay seres que son más activos que pasivos. Los seres vivos, concretamente, son más activos que pasivos, pues además de la actividad de ser, que todo ente ejerce, poseen una actividad inmanente, la propia de la vida (vegetativa, sensitiva o espiritual). La actividad inmanente característica del vivir, fluye de ellos y refluye en ellos. Dicho de otro modo, las conductas vitales, en grados de intensidad creciente —desde el nivel vegetativo hasta el racional, pasando por el sensitivo— suponen en los seres capaces de realizarlas un modo de ser o esencia especialmente activo: esos entes no son solo lo que se les ha hecho ser, sino también lo que se hacen ser a sí mismos. Eso es lo que significa la vida como actividad inmanente (en griego, *praxis*).

Ahora bien, por muy activo que sea un viviente, algo también necesita recibir, y siempre está en potencia respecto de algo. La vida es cierto movimiento que igualmente está en potencia de culminarse, y todo movimiento es acto de un ente en potencia «en tanto que está en potencia». Tal estar en potencia se da en los seres inertes cuando cambian de lugar o color de forma puramente pasiva (son trasladados, pintados), y, de forma más activa en los vivos, que tienen capacidad automotora y se desplazan a sí mismos, o en virtud de un principio activo interior se tiñen de otro color, por ejemplo, los camaleones, o las plantas, cuyas hojas experimentan alteraciones cromáticas con el cambio estacional, etc.

3. La operación desarrolla el ser

Lo más nuclear del concepto metafísico de naturaleza estriba en que todo ser es también lo que se hace-ser. No es solo lo que nació siendo, o el ser que recibió en su origen, sino el rendimiento de su propia operación. En el discurso ético esto tiene una importancia decisiva. Dentro de la tradición aristotélico-tomista, la noción de naturaleza representa una instancia moral de apelación, bien expuesta en la famosa frase de Píndaro, emblemática de la propuesta moral de la ética clásica: «Hombre, sé lo que eres», *i.e.* haz que tu comportamiento, tu modo de obrar, sea buen reflejo de tu modo de ser, o, en otras palabras, compórtate humanamente, actúa como lo que eres. «Nobleza obliga»: la altura propia del ser humano le pide actuar de manera acorde a su ser.

Tomada en su literalidad, la expresión de Píndaro resulta sorprendente. En efecto, cada cosa es lo que es sin mérito propio —*i.e.* ya «nació» siendo lo que es—, incluido el

hombre. La «hominización» es el proceso mediante el cual cada ser humano accede a la condición de adulto, pero en lo sustancial el genoma humano ya está completo desde que hay individuo vivo de la especie *homo sapiens sapiens*. (En la época de Tomás de Aquino no estaba tan claro esto; ahora sí lo está). Con la frase que acabo de citar, Píndaro sugiere que cada uno de nosotros no es solo lo que nació siendo en el sentido de la hominización biológica, sino también, y sobre todo, lo que nos hacemos ser en el sentido de la humanización. No está garantizado que nuestras obras sean reflejo de nuestro ser, que secunden nuestras orientaciones originarias, o, en otras palabras, que a ese plexo de preferencias le demos la «compleción» debida y lo «completemos» al final. Eso se nos pide, a ello se nos invita, pues podemos hacerlo o no. El hombre puede comportarse como lo que no es; puede «hacer el salvaje» sin ser una fiera salvaje. Tal es el sentido de la palabra alemana *Untat*, mala acción, que se emplea tanto en la acepción moral (pecado), como en la jurídica (delito). Ahora bien, en alemán esa palabra significa, literalmente, «des-acción», una acción negativa, que más que hacerla «deshace» a quien la hace, le degenera en su ser. Es una posibilidad abierta a la libertad el hacer cosas que nos deshacen. —¿Qué quiere esto decir? —Pues que esas «acciones», en vez de construirlo, destruyen nuestro ser, en lugar de cultivar, desarrollar y acrecer nuestra humanidad, la dejan yerma. También cuando se comporta «inhumanamente» el ser humano continúa siendo un homínido, un ejemplar biológico de la especie *homo sapiens sapiens*, pero se comporta como lo que no es, como un irracional.

En una acepción análoga se emplea en castellano la expresión: «Esto es inhumano» para referirse a acciones pecaminosas, delictivas, quizá especialmente graves. Decimos que son «inhumanas» en el sentido de que son impropias de un ser humano. Damos por supuesto que las ha cometido un ser humano; de lo contrario, no le daríamos esa calificación de inhumanas, sencillamente por resultar obvia y superflua la respectiva atribución del carácter de «humano», o «muy humano», al obrar que efectivamente secunda nuestro ser humano. Pero aunque parezca una postura forzada, tiene pleno sentido decir que un ser humano puede deshumanizarse, y que en efecto lo hace cuando se comporta como lo que no es. Es patente esa posibilidad. Es lo que viene a significar la expresión alemana, o la castellana, cuando se atribuye a un ser humano, o, en general, la expresión latina *contra naturam*[3].

«Naturaleza» se refiere a lo más íntimo o interior de cada ente. También en el lenguaje culto no filosófico —el que no restringe esa noción a la referencia ecológica o ecologista, a los ríos, mares, arbolitos y animalitos— la «naturaleza de algo» apunta a la índole más propia, a la esencia de ese algo, o a lo que para cada ente significa su más íntimo modo de ser: para un humano, por ejemplo, su ser-humano[4]. En la medida en que puede ser confirmado o desmentido por nuestro comportamiento —activo o pasivo—, el ser que es reafirmado o renegado con el obrar es el que por naturaleza nos conviene.

Nuestro ser natural, en fin, es el que recibimos en nuestro origen, y también el que nos damos haciéndonoslo ser. Ambos elementos están evocados en el lema escolástico: *operari sequitur esse, et modus operandi sequitur modum essendi* (el obrar sigue al ser y

el modo de obrar es consecuencia del modo de ser). En efecto, el concepto de naturaleza apunta:

1. por un lado, a lo que cada cosa es de modo más íntimo y «original» —lo que es genuinamente, *i.e.* lo que en su origen era—, y
2. por otro lado, a lo que cada cosa está llamada a ser como resultado de hacérselo ser, *i.e.* al ser original en tanto que, a su vez, «originario» de otros modos de ser advenedizos.

Lo aludido en 1) es la esencia, el modo propio e íntimo de ser de cada ente, y lo mentado en 2) es, a la par, la genealogía de cada ente y su fin. La esencia tiene una génesis y una meta, y entre el *origo* y el *telos* —el alfa y la omega— se sitúa todo lo que cada ente, actuando, se hace-ser. Por tanto, el obrar sigue al ser, pero igualmente hay un «ser» que es consecuencia del obrar, a saber, el ser que nos hacemos ser obrando, que es precisamente el sedimento del obrar (*ergon*), la prolongación «ergonómica» de nuestro ser, que ya en su nacer pide ser activado y desarrollado.

La activación de muchos entes ya desde su mismo origen está prácticamente automatizada. Su desarrollo ulterior está predeterminado por lo que en su origen ya son, por ejemplo, todos los vivientes no humanos. El comportamiento de un gato es muy previsible: no hace falta esperar a verlo para saber sustancialmente cuál será. Podría escribir la «biografía» de mi gato antes de que nazca. Naturalmente es previsible todo lo que ocurrirá dentro de los parámetros específicos de la naturaleza felina —nacer, crecer, reproducirse y morir— y, por lo demás, puedo prever todo lo que hará y será mi gato Samuel, dado que lo más sustantivo de su andadura vital es lo que ya está prescrito de forma específica por la biología —en su especie biológica— para todos los casos de ser-gato, sin diferencias significativas entre unos y otros.

El caso de los humanos es bien distinto. Lo más novedoso que ocurre en el mundo es el nacimiento de un humano. En cierto modo es verdad que este gato no es ninguno de sus antecesores o predecesores, pero en relación, tanto a su ser como a su modo de ser, su naturaleza es totalmente estereotípica: es un caso más de la gatería, es más de lo mismo, y en lo sustancial ya se sabe qué es y seguirá siendo ser-gato. Por muy «especial» que sea mi gato —tiene el pelito así o asá, es de tal raza exótica, etc.— ninguno de esos rasgos llega a configurar una emergencia significativa dentro de la especie gatuna. Con los humanos ocurre casi al revés. Si hay algo «previsible» de cualquier humano futuro es que es bastante imprevisible lo que acabará siendo: romperá el molde nada más llegar al mundo, o muy poco después. (Al principio solemos ser muy parecidos, pero a partir de cierta edad aquello se singulariza bastante). La biografía de un humano solo puede escribirse *post mortem*, o casi, mientras que la de un gato se puede escribir antes de que nazca.

Para cualquier ente finito es verdad que en buena parte es lo que ha llegado a ser como resultado de lo que se ha hecho ser con su comportamiento, sobre todo activo, aunque también pasivo. En el caso del ser humano esto tiene una significación particular en el plano ético, intelectual, afectivo, etc. Buena parte de los rasgos personales de la biografía

de cada uno son el resultado de lo que ha llegado a ser porque se lo ha hecho ser obrando, comportándose activa, pasiva o reactivamente.

Una forma particular de acción es la reacción, la conducta reactiva. Por cierto, casi todo lo que hacemos, lo hacemos reaccionando frente a cosas que hacen otras personas o frente a situaciones por las que pasamos. Se trata de una vieja intuición griega: en la biografía de cada uno hay una parte importante que no está escrita por él. Lo que sí depende de la iniciativa de cada quién es la forma en que reacciona ante el destino (*phatum, ananké*). A menudo nuestra iniciativa no es total, no está en nuestra mano todo lo que nos ocurre; respecto de eso somos pasivos. Mas sí que lo está reaccionar de una forma u otra a lo que nos pasa. Eso no es característica exclusiva del ser humano, pero en él es un aspecto destacado.

4. La inflexión práctica del ser

—¿Es «natural», para el hombre, ser persona? —Claramente, sí. Todos nacimos siéndolo, y todos tenemos eso en común, *i.e.* ser-persona posee un sentido universal que nos constituye como individuos integrables en una especie. Cabe atribuir a esa clase de entes algunas características, entre las cuales se cuenta que no tenemos vida exclusivamente vegetativa o sensitiva, sino que en virtud de nuestra naturaleza racional también somos en principio aptos para realizar operaciones propias del psiquismo superior. Ahora bien, hay que añadir a su vez que, teniendo en común el ser-persona, cada uno ejerce su ser-persona «personalmente», a su modo y manera. Y eso no es común, es de cada uno.

Sin ser asunto propio de la Metafísica, tiene interés revisar aquí el concepto de «segunda naturaleza», noción que en el lenguaje de Aristóteles aparece siempre referida al orden práctico. Ese concepto marca precisamente el punto de inflexión del discurso metafísico y el ético; señala algo parecido a la intersección entre ambos ámbitos.

No comprender bien dónde se sitúa el punto de enganche entre la metafísica y la ética —en definitiva, entre el discurso teórico y el práctico— es lo que ha dado lugar a algunas falsas interpretaciones de la llamada «falacia naturalista», que denunciaron, sobre todo, dos filósofos británicos: D. Hume y G. Moore. Se trata de un planteamiento muy extendido, también hoy, según el cual no es legítimo —es falaz— el trasvase del plano del ser al del deber-ser: tal cosa supondría un salto a otro género (*metábasis allós genós*), un tránsito injustificable del *genus naturae* al *genus moris*, del orden de la naturaleza al orden moral. Ambos órdenes serían completamente estancos, sin contacto entre ellos, y en modo alguno podría inducirse o inferirse con fundamento suficiente una propuesta moral a partir de un enunciado teórico. Es algo intuitivo para Hume, y de otro modo también para su compatriota Moore. La idea que ambos tienen de «naturaleza» está ya muy alejada del discurso metafísico; más bien coincide con el conjunto de los hechos, digamos, brutos. Pues bien, del orden fáctico —de cómo de hecho está dispuesto el mundo— no podemos extraer ninguna luz acerca de normas o deberes, ninguna noticia clara sobre lo debido, o que alumbre algo parecido a un régimen nomotético

(normativo). Lo que las cosas deben ser no se puede inducir a partir de lo que de hecho son, *i.e.* de lo que son «naturalmente».

A simple vista se advierte que aquí funciona una idea de naturaleza bien distinta de la que se evidencia en Aristóteles. El que está supuesto en el discurso acerca de la «falacia naturalista» es un concepto de naturaleza tomado más en su acepción ecológica que metafísica: lo que uno ve en el mundo *prima facie*, lo dado «naturalmente», entendiendo por tal cosa la normalidad estadística. Realismo en sentido «naturalista» sería atenerse a los hechos, a cómo de hecho funcionan las cosas: Si uno abre los ojos encuentra de todo, y si miramos la conducta humana, el espectáculo es de lo más variopinto. Ahora bien, no podemos descubrir ahí orientaciones de tipo axiológico. —¿Por qué unos hechos son mejores que otros (o están mejor hechos)? ¿Acaso podemos decir que unos estilos de vida han de ser preferidos a sus contrarios? En cuanto a la «relación de pareja», por ejemplo, hay personas que se casan, pero también hay personas que conviven de otro modo, en formas más «creativas» de emparejamiento, nuevos «modelos de familia», etc. ¿Disponemos de algún criterio para discriminar axiológicamente unos de otros? ¿Por qué unos estilos de vida habrían de preferirse a otros? ¿Acaso una sociedad pluralista y democrática puede vetar gustos particulares, preferencias que en último término serían las preferibles para quienes de hecho las prefieran, por muy «alternativas» que resulten ser? Aún más, si en el orden afectivo-sexual algunas de esas preferencias han sido históricamente estigmatizadas, ¿acaso no sería equitativo reparar ese injusto trato con una discriminación positiva de ellas que comprometa a toda la sociedad?

En definitiva, ¿puede decirse que hay realizaciones que reflejan o desarrollan mejor que otras lo que en realidad somos, *i.e.* que nos «realizan» más porque se ajustan mejor, optimizándolo, al ser que naturalmente somos? A muchos les parece que no. Para hacer ese tipo de juicios de valor —a menudo se oye decir que es preferible evitarlos porque son «discriminatorios»—, haría falta salir del mundo natural y desembarcar en otro orden completamente distinto, que es el moral. En términos kantianos, el orden moral es el de la libertad. Y para Kant, naturaleza y libertad están enfrentadas entre sí, obedecen a lógicas distintas e inconmensurables. Precisamente el hombre enfatiza su libertad y su índole personal en la medida en que se sabe soberano sobre su naturaleza, «emancipado» de ella. Es frecuente en Europa encontrar foros supuestamente intelectuales en los que domina la representación de que cuanto más *contra naturam* es nuestra conducta mejor expresa nuestra libre soberanía, pues libertad implica independencia respecto de la naturaleza.

Si la comparamos con la idea metafísica de naturaleza que tienen los aristotélicos, la representación de «lo natural» que está operando aquí —concretamente en el discurso sobre la «falacia naturalista»— es demasiado esquemática, yo diría que de un simplismo abrumador. La diferencia entre ambas es análoga a la que cabe establecer entre el concepto puramente ecológico y el concepto metafísico de naturaleza, que he descrito. En su acepción metafísica, la naturaleza no se reduce al conjunto de los hechos brutos. Incluye también algo que no son hechos: tendencias, y tendencias todas ellas que apuntan a un *telos* que no está «hecho», que no pertenece al ámbito de lo fáctico.

La fenomenología alemana es, en este punto como en muchos otros, una manera bastante más fina de mirar la realidad, con una lente agudísima, por ejemplo, para avistar lo peculiar de la realidad moral, la especificidad del *genus moris*. Veamos sucintamente lo que pasa cuando nos proponemos algo, cuando hacemos un propósito. Lo que nos proponemos hacer, por definición, no es un hecho —aún no está hecho, cumplido el propósito—, aunque el proponérselo sí lo es. El propósito es un hecho, mas no lo propuesto. Lo que nos proponemos «está» en el futuro. Ni siquiera «está» en el orden del ser, pues aún no es. Pero las inclinaciones naturales apuntan hacia una cierta plenitud, y cualquier ser encuentra en sí mismo, en su dinámica natural, una tendencia a optimizar su ser —a ser mejor, o a estar mejor— en la que va implícita una orientación acerca de la mejor de sus posibilidades. En el caso de los seres humanos, esa plenitud a la que tendemos Aristóteles la denominó *eudaimonía*, vida lograda (esta palabra, en griego, significa tener «buen duende»). Se trata de un estado en el que alcanzamos la plenitud de bien a la que aspiramos. Pero al proponernos algo nos re-presentamos lo que no está presente, objetivamos el hacer de lo que no está hecho. Nadie está completamente «satisfecho».

Me parece interesante entender que el concepto metafísico de naturaleza es irreductible al mundo de lo fáctico: es metafáctico. Y, por tanto, la razón, que forma parte de la naturaleza humana —que es la de un ser racional— ha de ser competente no solo respecto de lo que hay, sino igualmente ha de tener competencia para decir algo sobre lo que puede y debe haber. Es posible una inflexión axiológica del ser, de lo que vemos en la realidad. Por otro lado, para el hombre resulta inevitable percibir las cosas desde una perspectiva axiológica que ponga de relieve la importancia que tienen de cara a su propia plenitud vital, que ciertamente no alcanza nunca, pero a la que necesariamente aspira.

Dicha inflexión es problemática en el kantismo, debido al hiato fundamental entre el uso teórico y el uso práctico de la razón. Ciertamente, Kant admite estas dos formas de racionalidad, la razón especulativa y la razón práctica, y al tiempo que reconoce que son distintas entiende que ambas tienen en común la índole de «razón», *i.e.* la misma facultad racional puede usarse de esas dos maneras, para conocer y para orientar inteligentemente la praxis humana. Ahora bien, el pensamiento práctico hace algunas propuestas incompatibles con lo que aporta el pensar teórico, y hasta cierto punto contradictorias con él. Son bien conocidos los equilibrios que tiene que hacer Kant para pasar al discurso práctico con cierta pretensión fundamental.

Él es filósofo y no ignora que la filosofía aspira a ser un examen sobre los fundamentos. Pero, tal como deja las cosas el discurso teórico —la *Crítica de la razón pura*—, se hace sumamente difícil encontrar un fundamento, un arranque teórico, ni siquiera una conexión con lo práctico. En su uso práctico, la razón ha de suponer por hipótesis (*als ob*, como si) la existencia de ciertas realidades que el discurso teórico ha decretado incognoscibles (*noúmena*). Por ejemplo, la libertad: no podemos saber si realmente somos libres, pero de hecho hemos de actuar como si lo fuésemos, pues de lo contrario carecería de sentido la realidad moral, el *genus moris*. Dado que, así como la

libertad, tampoco el alma es algo fenoménico ni fenomenizable, nunca sabremos si realmente la tenemos o no, mas el uso práctico de la razón postula —y ha de hacerlo necesariamente, como condición de su propia consistencia interna— que el hombre no es solo lo que se percibe externamente de él, sino que posee una interioridad, una conciencia, y por lo mismo una relación peculiar consigo mismo que es la que evoca la palabra «yo», el sujeto de la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*). Ahora bien, para Kant, el significado explícito del «yo mismo» (*Ich selbst*) es el de un *noúmeno* puro, un absoluto en sí que nunca comparece; quizá un para sí, pero en forma tal que nunca Kant le asignaría la índole propia del fenómeno. De acuerdo con el concepto de experiencia que él maneja —lo que se da o puede darse tan solo en el espacio-tiempo—, el yo es incategorizable. Mas ¿cómo podría entenderse lo que se diga sobre cuestiones humanas —por ejemplo, en el discurso ético, político o jurídico— sin la referencia de un «yo», de un sujeto personal?

Este desajuste fundamental tiene consecuencias de envergadura. Cualquier forma de admitir algo parecido a una inclinación natural, como afirma Aristóteles, o una naturaleza en sí misma inclinada, orientada a fines, es invisible para el kantismo. Mejor dicho, lo ve, pero como el orden de la determinación física. Por tanto, el enfrentamiento entre el mundo de la naturaleza, que es determinación, y el de la libertad, que es pura indeterminación, es irresoluble; nunca pueden asociarse ambas cosas.

La cuestión viene de más atrás, concretamente del mecanicismo cartesiano. Para Descartes, la naturaleza es el ámbito de la determinación física —la *res extensa*— sometido a la lógica mecanicista de la causa eficiente: acción-reacción. El mundo de la conciencia —la *res cogitans* cartesiana— sería, por el contrario, el de la libertad irrestricta, la pura indeterminación, por tanto un género simétrico al de la naturaleza.

A diferencia de Descartes y Kant, que ven inarticulables la naturaleza y la libertad, en el planteamiento de Aristóteles ambas cosas aparecen plenamente ensambladas. De ninguna manera están enfrentadas para el filósofo griego, y la razón principal es que la libertad es una característica de la naturaleza humana, y forma parte esencial de ella. El concepto aristotélico de naturaleza no se reduce solo a los hechos, sino que incluye algo metafáctico: la referencia al origen, y a los fines, a los que a partir de su propio origen cada ser natural está inclinado, llamado a una complexión o plenitud que quizá no alcance del todo, pero a la que se orienta. Y secundando esa inclinación natural cada ente finito se perfecciona, puede ser más que lo que ya es.

Desde la óptica aristotélica es posible una versión práctica del saber teórico sobre el ser. A partir de la mirada metafísica, cuando es integral y no está distorsionada, la inteligencia puede percibir las mejores «realizaciones» de cada realidad, las formas en las que cada ente puede ser operativamente lo que es, o hacérselo ser, dar lo mejor de sí activa o pasivamente, *i.e.* los modos más deseables de actuar o de ser tratado.

Como indica Millán-Puelles, la naturaleza no es un «principio de comportamiento fijo», sino un principio fijo de comportamientos no fijos, muy variados y variables. Esta fórmula sirve para señalar la diferencia entre el concepto de naturaleza que obra en Aristóteles y el que obra en la modernidad postkantiana. De acuerdo con este último,

parece que la naturaleza es la pesantez de lo inerte, de lo que ya está terminado, los hechos dados. Todo lo que vemos, considerado dinámicamente, lo captamos en presente abriendo los ojos: es lo que tenemos enfrente. El aristotelismo admite que, más allá de lo que vemos, y sin olvidar el más acá —lo que vemos—, podemos entender algo así como el valor o el deber, la mejor posibilidad, la mejor realización posible. Y que el comportamiento, tanto activo como pasivo, puede ajustarse mejor o peor a esas orientaciones naturales. Es legítimo, por tanto, inducir alguna reflexión sobre el régimen nomotético de la realidad, acerca de cómo han de ser tratadas las cosas y las personas.

5. La segunda naturaleza

El concepto aristotélico de «segunda naturaleza» precisamente legitima esa inflexión axiológica del ser a la que me he referido en el epígrafe anterior. Lo teórico y lo práctico pueden articularse coherentemente en un mismo discurso. Cabe que el comportamiento libre, al que da lugar el ser naturalmente libre —el propio de las realidades personales— «secunde» mejor o peor su naturaleza, *i.e.* la refleje de modo más o menos fiel. Tendrá más valor humano cuanto más lealmente reproduzca el ser que por naturaleza nos conviene.

«Segunda naturaleza» es un modo típicamente aristotélico de mencionar lo que entendemos por «hábito», y en concreto los hábitos intelectuales y morales. ¿Qué es un hábito? Es «naturaleza» porque es principio de operaciones, da lugar a comportamientos no necesariamente fijos, pero que tienen una pauta estable, coherente. Y es «segunda» porque, a diferencia de la naturaleza primera o esencial, se adquiere: la única manera de tenerla es obtenerla. Quien posee el hábito de estudio, por ejemplo, no siempre hace lo mismo, pero todo lo que hace posee una unidad, una coherencia. En latín, *studium* significa esmero, cariño, cuidado, poner atención e interés en lo que uno tiene entre manos, lo contrario de lo que hace quien va atropelladamente por la vida. A veces a un estudiante «le pilla el toro», y tiene que ir deprisa, despachando la materia por la urgencia de un examen, pero fácilmente distinguimos eso de estudiar, que es algo que hay que hacer despaciosamente, concentrando la atención, sin prisas. Esta es la clave que, sin uniformizar, da unidad a todo lo que hace quien tiene ese hábito.

En general, el hábito es un principio fijo de comportamientos no fijos. Fijo, en el sentido de fijado, prefijado en nuestra estructura psicomoral. No se puede negar que también se consolida algo en lo neurovegetativo. Los hábitos algo tienen de costumbre, de predisposición más o menos automatizada que es resultado de haber hecho muchas veces lo mismo. Pero hay una diferencia esencial entre el hábito y la rutina meramente repetitiva: el hábito nos facilita el planteamiento y la decisión, mientras que la rutina nos los ahorra. En efecto, no tiene que pensar ni decidir mucho quien, al ponerse al volante de un automóvil, ha rutinizado lo que tiene que hacer para conducirlo. Los hábitos, en cambio, no anulan el pensar y el decidir, sino que hacen menos costoso que nuestros pensamientos y decisiones vayan en la dirección que queremos darles. Una vez que elegimos un camino y decidimos dar el primer paso, hace falta reiterar esa decisión con otras —por mucho que se haya consolidado el hábito de estudio, en cada ocasión habrá

que «ponerse» a estudiar— hasta que arraigue una disposición activa, un principio o pauta que facilita seguir en esa línea de conducta. Para continuar en esa senda no basta la inercia del primer paso: hay que dar otros muchos, con plena conciencia de lo que se hace, bien que, cuando lo hemos hecho más veces, encontramos un poco más fácil seguir ahí, nos «acondicionamos» más en ese comportamiento, de manera que ya no nos resulta tan arduo como al comienzo.

En este sentido, los hábitos suponen un ahorro de energía vital, que podemos emplear en arraigar nuevos hábitos buenos (virtudes), o en desarraigar hábitos malos (vicios), y de esta forma cada persona va construyendo su identidad intelectual y moral en lo que depende de ella, que es mucho (no todo).

Para que arraigue un hábito virtuoso no basta la inercia de los primeros pasos. La consolidación de un hábito encuentra algún apoyo en una cierta predisposición, incluso neurovegetativa, que se va formando poco a poco. Pero es preciso reiterar el propósito, actualizarlo, «ponerse», considerar nuevamente lo bueno de hacer las cosas de esa manera... Una vez adquirida la «velocidad de régimen», algo puede haber ya de inercia psicofísica, y quizá también algo de lo que percibió Martin Heidegger en la anfibología semántica que en griego tiene la palabra *ethos*.

En efecto, escrita con «épsilon», esa palabra significa costumbre, pauta de acción, pero escrita con «eta» viene a significar ámbito, ambiente, habitáculo, incluso patria; en definitiva, el lugar donde uno está a gusto, se siente acogido y «en su sitio». Los hábitos —es la reflexión de Heidegger— suministran habitabilidad a la existencia humana; uno se encuentra mejor haciendo las cosas como acostumbra hacerlas. Aquí puede haber algo de inercia cuando eso se consolida en forma de una predisposición estable. Esta cobra, incluso fenomenológicamente, algunos rasgos que la hacen muy semejante a la naturaleza esencial o primera. Para quien ha «naturalizado» ciertos modos de comportamiento o ciertas formas de pensar, en lo moral o en lo intelectual, resulta muy extraño verse a sí mismo actuando en contra de lo que «es»; digamos que se encuentra «desubicado», fuera de su sitio, si se comporta de forma contraria a como suele hacerlo ordinariamente.

Desde luego, los hábitos pueden ser buenos o malos. Unos ayudan y otros dificultan que nuestra conducta confirme o reafirme nuestra naturaleza, en el sentido del famoso lema de Píndaro. Los hábitos malos la desmienten, inducen comportamientos que reniegan de ella. También un hábito malo se puede «naturalizar». Cabe incorporar un modo de pensar o de actuar contrario a la naturaleza esencial, en nuestro caso la humana, pero tan solo si se trata de una segunda naturaleza. Únicamente la segunda se puede «naturalizar», del mismo modo que solo la primera puede «desnaturalizarse», y eso precisamente ocurre al naturalizar un hábito malo. (Al decir que la primera naturaleza puede desnaturalizarse no digo que pueda perderse. Esto es imposible, pues tampoco puede lograrse: «nacemos» con ella).

Bien que sean distintas —una innata y otra adquirida—, en cualquier caso ambas son naturaleza, *i.e.* principio activo. Una vez adquirida, la segunda también es manadero de operaciones. De este modo, al lema escolástico se le puede dar la vuelta. No solo el obrar

sigue al ser (según la primera naturaleza), sino que también el ser sigue al obrar (segunda naturaleza). Hay un modo de ser que es consecuencia del obrar, y consiste justamente en lo que llegamos a ser como resultado de lo que nos hacemos ser obrando. (En esta acepción se hace más explícito el concepto de «segunda» que el de «naturaleza»).

6. Naturaleza y persona

A la vista de todo lo dicho me parece que se entiende mejor que el concepto «naturalista» de naturaleza —ese que opera en las versiones clásicas de la falacia naturalista— es algo tosco. Es cierto que no puede deducirse el deber-ser del ser entendido naturalísticamente, es decir, como el conjunto de los hechos brutos. Es esta una intuición primitiva, pero también discursiva, propiamente filosófica. Ahora bien, esa forma de entender el ser —la naturalista o naturalística— es superficial. El ser no se reduce a «lo que hay»; también incluye el ser natural, que apunta a una plenitud. En el caso humano, si nuestros deberes nada tienen que ver con lo que somos, solo cabría establecerlos *a priori* (es la tesis del formalismo kantiano). El único fundamento posible del deber no sería una naturaleza sino el conjunto de los hechos, y concretamente el *Faktum* de la conciencia del deber: un hecho que se autoimpone.

Filosóficamente esto es muy endeble, pues los hechos nunca se pueden autojustificar del todo: piden un fundamento, y el fundamento último de los hechos nunca puede ser a su vez un hecho. Si la naturaleza se entiende como el conjunto de los hechos brutos, entonces sí. Pero eso se traduce en que, tanto la moral como el derecho lo único que tienen que hacer es convalidar los hechos, atenerse a lo que hay, en todo caso regularlo para que no sea un caos.

Los hechos son multiformes; hay de todo en la condición humana: honradez, pero también asesinatos, latrocinios, pederastias, etc. Mas si miramos despacio la realidad —filosóficamente— podemos descubrir en ella un apunte o esbozo de su plenitud, algunos lineamientos generales de lo que «debería haber» toda vez que el ser humano «merece» que lo haya[5]. Incluso en esas formas depravadas de ejercer la *conditio humana* leemos de manera prediscursiva —propiamente intuitiva, bien que, por lo demás, susceptible de un discurso posterior— un apunte de su valor negativo, una indicación clara de que «no deben ser» porque la humanidad no merece ser ejercida de esos modos. En el conjunto de los hechos, algunos que están mejor hechos que otros. Pero afirmar eso carece de sentido si no disponemos de un criterio de contraste metafáctico, metafísico; si no contamos, en definitiva, con la naturaleza como instancia moral de apelación.

La noción de «Ley natural», o la de «Derecho natural», afronta hoy las dificultades que se derivan de la impugnación general de cualquier discurso metafísico. En concreto, la noción metafísica de naturaleza resulta inadmisibles para quienes rechazan toda forma de teología filosófica como una pretensión ilegítima de la razón. En efecto, no puede hablarse de una ley natural si no cabe hablar de una naturaleza humana concernida o apelada por esa ley, y a su vez, si se piensa filosóficamente —la Filosofía es el discurso de la fundamentación—, ese concepto remite a un autor de tal naturaleza humana, que evidentemente no puede ser el hombre. El hombre es titular de ella, no su autor. Yo no

soy autor de mi humanidad. Si tengo hijos, tampoco soy el autor de la humanidad de mis hijos; simplemente soy transmisor de ella. Desde luego, algo he de hacer para que mis hijos sean hijos míos: transferirles mi humanidad. Y eso que hago —procreación— consiste en transmitir algo, pero algo que yo no he hecho porque a su vez lo he recibido. También yo soy hijo. El concepto de una naturaleza humana, entendido de forma fundamental, remite a un autor o causa de ella, que no puede ser otro que el Ser absoluto. A partir de ahí se comprenden las reticencias a admitir algo parecido a una naturaleza humana. En el discurso jurídico pasa lo mismo.

[1] La «esencia metafísica» no puede faltar en una definición esencial. O bien: cualquier definición esencial de algo determina cuál es la esencia metafísica de lo definido. En el caso de Dios, como en su momento vimos, las fórmulas «Ser sin más», o «Acto puro de ser subsistente», serían expresivas de su esencia metafísica. (Para Duns Scoto, la definición esencial o constitutivo formal de Dios sería el «ser infinito»). La definición esencial de un triángulo euclidiano incluye la nota de ser un polígono de tres ángulos (es lo que indica nominalmente la voz «triángulo»). Eso sería su esencia metafísica. Mas, desarrollándola, se derivan otras características que ya no estarían en la esencia metafísica pero sí compondrían la «esencia física» —el plexo de caracteres que integran su naturaleza (*physis*)—, por ejemplo, que la suma angular de un triángulo euclidiano totaliza 180 grados, o que es un polígono de tres lados. Se trata de notas más particularizadas que todo triángulo euclidiano posee como consecuencia de ser un polígono de tres ángulos. Otros elementos integrantes de la «esencia física» de un triángulo: que la suma de sus ángulos es igual a dos rectos, que el área del cuadrado construido sobre la hipotenusa es la suma de las áreas de los cuadrados construidos sobre los catetos, o que puede tener tres posibles configuraciones: equilátero, isósceles y escaleno. La esencia física sería la complejión de todos los conceptos más detallados, que exponen de manera pormenorizada lo que de forma panorámica y masiva expone la esencia metafísica.

[2] A propósito del error filosófico del evolucionismo clásico, y sin entrar en otro tipo de consideraciones, hace años escribí lo siguiente: «No termina de esclarecerse la conexión entre la ontogénesis (desarrollo individual) y la filogénesis (desarrollo específico), ante todo porque este último concepto resulta ser esencialmente problemático, ya que el sujeto adecuado del cambio —el ente móvil— es siempre un individuo, no la naturaleza específica. En último término, ello hace imposible hablar, en sentido ontológico estricto, de una “evolución de las especies”, a no ser que en esa expresión no se aluda más que a la evolución de *todos y cada uno* de los individuos que la realizan o ejemplifican, fuera de los cuales la *especie* carece de realidad alguna. Por tanto, este lenguaje sería legítimo solo en el caso de que no se apele a una hipótesis supraindividual, lo cual va contra el sentido obvio de dicha expresión. Habida cuenta de la radical inadecuación de la fórmula “evolución de las especies” —vacía de todo contenido que no sea el explícito en la fórmula “ontogénesis”— habría que añadir, a su vez, que la teoría evolucionista, desde el punto de vista de la ciencia empírico-positiva, no deja de ser una hipótesis, inverificable de suyo, y cuyo supuesto carácter “científico” aparece como esencialmente contestable, debido a las dificultades teóricas que entraña el manejo de una fórmula —y de toda la conceptografía que le es implícita— que no responde a realidad alguna» (cfr. *Elementos de Antropología Pedagógica*, Rialp, Madrid, 2010, 4ª ed., p. 54, nota 14).

[3] En el lenguaje clásico de la teología moral, esta voz tenía antiguamente un significado muy restrictivo: se refería concretamente al ejercicio de conductas homosexuales, condenadas expresamente en la Biblia (cfr. *Rom* 1,20, entre otros pasajes). Pero en un sentido menos restrictivo se podría decir que cualquier acción moralmente

mala es contraria a la naturaleza, *i.e.* es una forma en que el humano desdice, obrando, su humanidad. El mal nos des-hace en la medida en que des-dice lo que naturalmente somos.

[4] Ser «natural» de un país u otro, en el sentido de haber nacido en tal «nación» o en tal otra, forma parte, desde luego, del equipaje con el que su naturaleza dota a los humanos. Aunque los dromedarios vivan en latitudes distintas de las de los pingüinos o los elefantes, a ningún bicho le marca tanto la huella de dónde nació como al hombre. La «nacionalidad» —o, antes de la Edad moderna, el «paisanaje»— es un fenómeno típica y exclusivamente humano. Pero por muy «dentro» que un ser humano tenga su ser alemán, canadiense o camerunés, mucho más entrañado en él está su ser-humano. Las formas de violencia más brutales que ha conocido la humanidad contemporánea, tal vez entre otros factores, pero muy principalmente, han sido consecuencia práctica del error teórico consistente en no percibir esta prelación (quizá más bien en olvidarla, o marginarla). El caso del Tercer Reich nacionalsocialista es, sin lugar a dudas, el prototipo de un régimen político que ha devenido absolutamente antijurídico por anteponer el ser-alemán al ser-persona humana, y que por esa razón ha alcanzado cotas de inhumanidad inéditas hasta entonces en la historia precedente.

[5] Es interesante la descripción del «valor» que aparece en la fórmula de R.H. Lotze: «Lo que es digno de ser» (*daß, was würdig zu sein*).

Capítulo VII.

SER Y OBRAR. LA CAUSALIDAD

HEMOS VISTO QUE «NATURALEZA» es la esencia entendida como principio de las operaciones y pasiones propias de un ente, pero también el modo de ser que cada ente gana como resultado de su obrar —esto último es lo que viene aludido más bien en la noción de «segunda naturaleza»—, de manera que puede decirse que el obrar sigue al ser, pero también hay un modo de ser que es consecuencia del obrar. La noción de naturaleza abre camino, por tanto, al discurso sobre el obrar entendido como ejercicio de la causalidad.

En términos generales, causa es todo lo que influye realmente en otra cosa constituyéndola como dependiente de sí. Hay, así, tantas modalidades de causa como modos de influjo real con efectiva subordinación en el ser.

Aunque no disponemos de datos sensoriales del efectivo influjo de unos entes sobre otros, la noción de «causa» —y, correlativamente, la de «efecto»— recoge una evidencia intuitiva, la experiencia propia del sentido interno denominado «cogitativa». Como ya se ha visto, la *ratio particularis* es una capacidad apta para captar ídoles no sensibles presentes en las realidades sensibles, por ejemplo la existencia de esta mesa, o su carácter de en-sí, o el carácter de en-otro que tiene el color blanco de esta mesa, etc. En la medida en que esas ídoles son meta-físicas, su captación no es propiamente sensorial —por los sentidos externos—, sino más próxima a lo intelectual (*ratio*); pero en tanto que dichas ídoles se dan singularizadas, su aprehensión tiene la forma de la experiencia sensible, que siempre capta lo que capta *in particulari*, no *in genere*. Se trata de una forma de experiencia que se sitúa en la intersección entre lo sensible y lo inteligible, y justamente su situación medial permite la aprehensión sensible —concreta y particular— de algo de suyo inteligible, a saber, de ídoles que están más allá de lo físico y sensorialmente perceptible. Pues bien, una de esas ídoles es la de la causa, y respectivamente la del efecto. Esos conceptos son metafísicos, pero se abstraen a partir de datos empíricos facilitados por este sentido interno, que, como todo sentido, proporciona una noticia inmediata, no discursiva, de su objeto: es algo que se nos da, un «dato» prediscursivo, no un resultado de nuestro discurso.

En su crítica al principio de causalidad, David Hume afirma que la de «causa» es una idea facticia que no está asociada ni es conectable con el ámbito de nuestras impresiones sensoriales. En eso tiene razón: no hay impresión sensorial del influjo de una cosa sobre otra. Pero que no tengamos esa impresión sensorial no significa que no tengamos experiencia. Según el pensador inglés, únicamente tenemos acceso sensorial a fenómenos sucesivos —unos se dan después o antes que otros—, por ejemplo, empujo este bolígrafo con el dedo y el bolígrafo se desplaza. Puedo tener una impresión sensorial del movimiento de mi dedo y del consiguiente desplazamiento del bolígrafo. O bien de acontecimientos que ocurren en mi vida conectados en sucesión temporal, asociados o enganchados unos con otros en forma sucesiva: uno sucede después del otro, por ejemplo, me como un determinado alimento y al poco rato me duele el estómago. De este tipo de fenómenos tenemos conocimiento empírico. Pero cuando digo que el evento A es la causa del evento B sencillamente porque está antes (*post hoc propter hoc*), en el fondo hago una ficción: interpreto racionalmente algo que va más allá de lo que empíricamente se me da. Y no es legítima esa traslación. No es lo mismo la causalidad que la sucesión temporal.

En eso tiene razón el inglés. Pero, según él, nuestro concepto de causa, y el principio correspondiente, cuando le suponemos un valor metafísico, entendemos que enuncia un efectivo influjo de algo sobre algo que establece una subordinación real entre ambos. Y al hacer esa suposición vamos indebidamente más allá de lo que la experiencia autoriza. Es curiosa incluso la forma en que plantea su crítica a la causalidad como un modo de salir del engaño. Así lo hace: «Nada es investigado con más curiosidad por el espíritu que las causas de los fenómenos, y no nos contentamos con conocer las causas inmediatas, sino que no cejamos en nuestra investigación hasta que llegamos al principio último y original. No nos detenemos voluntariamente antes de haber conocido en la causa la energía por la que actúa sobre su efecto, el lazo que los enlaza entre sí y la cualidad eficaz de que depende dicho enlace. Es este nuestro objetivo en todos nuestros estudios y reflexiones. ¡Cómo debemos sentirnos desengañados cuando vemos que esta conexión, lazo o energía se halla tan solo en nosotros y no es más que la determinación del espíritu que se adquiere por la costumbre y que nos hace realizar una transición de un objeto a su acompañante usual y de la impresión del uno a la idea vivaz del otro!»[1].

Como es sabido, Kant, que se inspira en el concepto humeano de experiencia, dice algo parecido cuando habla de la causa como categoría mental. En su *Crítica de la razón pura*, concretamente en la parte dedicada al examen del entendimiento (la «Analítica trascendental»), hay un discurso titulado *Deducción trascendental de las categorías*, en el que habla de los conceptos puros o categorías *a priori*, incluyendo la de causa dentro de las que denomina «categorías de la relación». Como las demás, esta se limita a enlazar fenómenos, y en concreto la de causa, que se deduce de los juicios hipotéticos, los conecta sucesivamente como lo condicionante y lo condicionado, como el principio y lo principiado.

En lo fundamental convergen la concepción humeana y la kantiana. Para el inglés, la impresión de eventos sucesivos —el evento B que sucede al evento A— engendra en

nosotros una costumbre que nos induce a creer, en el fondo a fingir, que el B es efecto del A, su causa. Para el alemán, la categoría de causa es la condición formal —la estructura básica, en el nivel conceptual— de los juicios hipotéticos o condicionales, *i.e.* aquellos en que se conectan fenómenos con la fórmula «si (se da la condición)... entonces (tiene lugar lo condicionado por ella)». La diferencia entre ambos es que para Kant la categoría de causa es *a priori*, mientras que para Hume la idea de causa viene, después, a dar nombre a la sucesión eventual acostumbrada. Pero para ambos se trata de algo subjetivo, de algo que «pone» el sujeto —bien una categoría mental, bien una idea facticia—, en ningún caso es algo que, digamos, me «imponga» la realidad[2].

Entender la causalidad como mera relación es erróneo, y en eso me parece estriba el error que cometen tanto Hume como Kant, *i.e.* en ver la causalidad como un puro nexos o enlace, cuando lo decisivo en ella es la influencia ejercida por un ser que es sujeto agente, y por tanto «actúa», sobre otro que hace de sujeto paciente, que asimismo «padece». La tabla aristotélica de las categorías sí distingue entre la de relación y las de acción y pasión. Una cosa es la acción de un ente que fundamenta un nexos entre este ente y otro que queda ligado a él, y otra el enlace entre ambos que surge como consecuencia de esa acción; el *fundamentum relationis* no consiste en la *relatio ipsa* que se establece entre ambos (la subordinación de uno a otro). En su momento vimos la dificultad que representa categorizar el predicamento relación, dado que su ser se encuentra entrañado en todos los demás predicamentos, pero eso no implica que puedan confundirse, metafísicamente, sus modos de ser. En la fórmula que emplea Millán-Puelles para definir la causa se advierte esta distinción: «En su acepción más estricta, causa es aquello que real y positivamente influye en una cosa, haciéndola depender de él»[3]. En efecto, no es lo mismo el influjo causal que la relación real de subordinación que ese influjo produce entre agente y paciente, entre causa y efecto.

1. Causa y principio

Interesa no confundir causa, principio, condición y ocasión. Por su cercanía semántica, fácilmente podría producirse un trasvase ilegítimo entre estas nociones.

Toda causa es principio —«da lugar a» algo distinto— pero no al revés: no todo principio es causa. Lo que llaman los racionalistas *ratio sufficiens* no es exactamente lo mismo que la causa. Leibniz enuncia el principio de causalidad como principio de razón suficiente. Para él, causa es la razón suficiente de que algo sea. Eso es verdad pero con un matiz, pues puede haber algo que sea razón de que otra cosa sea conocida sin que necesariamente sea su causa. La *ratio cognoscendi* es principio pero no causa. Solo puede ser causa en sentido propio la *ratio essendi* o la *ratio fiendi*, es decir, lo que efectivamente da lugar a otra cosa, en su ser o en su hacerse (llegar a ser de un modo u otro), pero con un influjo real. Por ejemplo, si veo humo, a partir de ahí induzco que hay fuego. Desde el punto de vista cognoscitivo, el humo que veo está antes, es principio del fuego que no veo —*ratio cognoscendi*, *i.e.* «causa» de que yo conozca o reconozca que hay una combustión, que algo se está quemando—, pero no propiamente su causa. En el sentido de la *ratio essendi* (en este caso *fiendi*), más bien hay que decir lo contrario: es el

fuego la causa ontológica, no el efecto, del humo, aunque lo conozca después de este, y como consecuencia de que conozco el humo.

Es una confusión a la que eventualmente da lugar la interpretación de la causa como mera *ratio sufficiens*. No es erróneo, pero sí lo es confundir principios lógicos con causas, que son principios ontológicos.

Otro error es confundir la causalidad con la prioridad temporal. En tanto que causa, la causa no es anterior al efecto, en tanto que efecto. Más bien son simultáneos. Esto tiene algún matiz importante para salir al paso de algunos errores metafísicos de envergadura. Mi padre, en tanto que progenitor mío, ha influido en mi ser —mejor, en mi modo de ser humano—; en efecto, la procreación es transmisión de un *modus essendi*, el propio de la especie biológica *homo sapiens sapiens* en mi caso. Para que me engendre hace falta que exista antes que yo, pero en tanto que padre mío es simultáneo conmigo en tanto que hijo suyo. Comenzó a ser antes que yo —esto es condición de que me haya procreado—, pero como causa es contemporáneo conmigo, *i.e.* empieza a ser mi padre en el mismo momento en que yo empiezo a ser hijo suyo, no antes.

Otro ejemplo: pongamos que lanzo una piedra contra una ventana de cristal. Si tengo buena puntería, impacta la piedra con el cristal y estese rompe. Puedo decir que es anterior mi lanzar la piedra al previsible efecto de eso que es la quiebra del cristal. Es verdad que el lanzamiento es anterior a la ruptura (quizá pocos segundos o décimas de segundo de diferencia, pero anterior). Ahora bien, en rigor, la ruptura del cristal es efecto no de mi lanzar la piedra, que sí es anterior, sino del impactar esta con él, que no es anterior sino simultáneo. Si lanzar la piedra fuese la causa de la ruptura del cristal, sería imposible, por ejemplo, que yo fallara el tiro, cosa que patentemente no es imposible. Incluso queriendo acertarle al cristal, puedo lanzar la piedra y no tener buena puntería, o que me dé un vahído, venga un golpe de viento y en vez de darle al cristal le doy a un pobre señor que pasa por ahí cerca. No se puede decir que el lanzamiento de la piedra, que es anterior, sea la causa de la ruptura del cristal, incluso aunque la acción de lanzarla estuviese intencionalmente dirigida hacia la ruptura. Una cosa es la intención, que lógicamente sí es anterior a la acción, y otra cosa es la acción como causa del efecto. En tanto que causa no es anterior sino estrictamente simultánea al efecto en tanto que efecto, si bien la causa, no en tanto que causa sino en tanto que ente, pueda ser anterior al efecto, no en tanto que efecto, sino en tanto que ente. Al ser mayor que yo, mi padre existía antes que yo, pero no en tanto que padre mío[4].

Además de las nociones de principio o de *ratio sufficiens*, hay otras que por su cercanía semántica con la de causa pueden confundirse con ella: condición y ocasión. Condición es un requisito o disposición necesaria para que se dé la causalidad de la causa, para que algo actúe, y ocasión es aquello cuya presencia favorece la acción de la causa.

No es lo mismo ser condición que ser causa. El propio Kant resulta confuso en este punto al describir la categoría de causa. Según su teoría de la «Deducción trascendental», los conceptos puros del entendimiento se derivan de los modos de juzgar, y en concreto la categoría de causa se deduce de los juicios hipotéticos, condicionales,

i.e. los que establecen una condición o hipótesis de la que se sigue una consecuencia: si... entonces. Aunque puedan fácilmente confundirse, no son lo mismo la condición y la causa. *Strictissimo sensu* la causa dice algo más que la condición. La condición es necesaria pero no suficiente para la causalidad. El requisito condiciona pero no causa, y, a diferencia de la causa, es anterior a lo condicionado por él, mientras que en la causalidad lo esencial no es la sucesión, sino el influjo en el ser que establece una subordinación, una dependencia de algo respecto de otra cosa. Por tanto, la causa tiene un valor ontológico, *i.e.* la noción de causa dice algo que no necesariamente dice el concepto de principio o de condición, que solo hablan de antecendencia lógica o temporal.

Finalmente, el concepto de «ocasión» es, también, semánticamente cercano al de causa. Ahora bien, que algo sea ocasión de que ocurra otra cosa no quiere decir que la produzca. Por ejemplo, las tentaciones. La moral cristiana distingue bien la tentación del pecado. La tentación puede ser ocasión de pecado, pero de ninguna manera es la acción pecaminosa, ni estrictamente su causa. Aún más, la moral, incluso la teología espiritual, entiende que la tentación, del mismo modo que puede ser ocasión de pecado, también puede serlo de virtud. No tanto la tentación como tal —que a lo que inclina es al mal—, pero sí el que nos resistamos a ella, es ocasión de que crezcamos en virtud. La vida cristiana tiene mucho de eso, y ya advierte el Libro de Job que la vida del hombre sobre la tierra es lucha (*militia est vita hominis super terram*)[5]. Hay que vencerse, con la gracia de Dios: con nuestras solas fuerzas no iríamos a ningún sitio, pero con la gracia sí. Es lo que pedimos a Dios en el *Paternoster*; no pedimos que nos libre de la tentación, sino de caer en ella: *et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo, i.e.* líbranos del mal que consiste en caer en la tentación, no en ser tentados. En definitiva, quien reza esa oración le pide a Dios que le ayude a no sucumbir ante la tentación, no, propiamente, a librarse de ella, la cual eventualmente puede ser buena si, con la ayuda divina, se resiste. Así como la tentación puede ocasionar el mal, también puede ser ocasión de algo muy bueno: vencerla. Los cristianos le piden eso al Padre porque eso es bueno: su ayuda para resistir a la tentación. Ahora bien, no podríamos vencer la tentación sin tener tentación. Eso no quiere decir que para vencerla, que es muy bueno, haya que buscarla, o ponerse en ocasión de pecar; esto último no es bueno.

Entre otros ejemplos que cabría poner, este de la tentación supone un punto crítico que ayuda a detectar la diferencia entre causa y ocasión. Aunque la tentación es «hacia el mal» —el bien nos atrae, pero propiamente no nos «tienta»—, no puede ser, ella misma, «mala» de suyo. Si fuese mala, en el sentido del mal moral, sería absolutamente incompatible con Dios, y sabemos que Jesús la padeció. Jesucristo se sometió a ella durante un período de cuarenta días, antes de comenzar su ministerio público: fue efectivamente tentado por Satán en el desierto.

2. Un discernimiento complicado

La experiencia de la causalidad necesita ser interpretada, intelectualmente leída con mucho cuidado. El influjo real que unos entes ejercen sobre otros posee muchas facetas, e igualmente poliédrica es la subordinación real que ese real influjo produce en el ser de

unas cosas respecto del de otras. Hay diversas formas de causalidad y hay diversas formas de subordinación real entre entes o eventos. Es fácil la confusión.

Por ejemplo, hay gente despistada, o que quizás se fija poco, que imputa a la Iglesia católica los pecados de algunos católicos. Todos los católicos somos pecadores (aunque no solo los católicos son pecadores). No se puede negar que a veces los pecados de los cristianos son ocasión de escándalo, y es muy prudente la advertencia de Jesús frente al *scandalum pusillorum*, el escándalo de los ingenuos. Para la gente ingenua, que no se fija bien, una cosa fácilmente puede llevar a la otra. Un caso de esto es el de Michel Onfray, escritor francés ateo. Casi todo lo que escribe sobre la religión —escribe mucho sobre ese tema— viene a decir que en la historia no se ha cometido ninguna barbaridad sin una espada en una mano y la Cruz en la otra. Los creyentes monoteístas, y sobre todo los cristianos, siempre andamos a tortazos con todo el mundo. El cristianismo, en fin, solo ha producido violencia e irracionalidad. Algo parecido dice Richard Dawkins en Inglaterra. No juzgo las intenciones de nadie; tan solo digo que lo que dicen estos señores es una ingenuidad de bulto, y filosóficamente muy poco seria. Algunas distinciones escolásticas se les antojan excesivamente barrocas a muchos ingenuos. Si no se interesan mucho por la Filosofía acaban por no fijarse en la diferencia entre causa y ocasión. Estas cosas les parecen bizantinismos. Quizá haya distinciones barrocas, pero no lo es esta. O la que se da entre causa *per se* y causa *per accidens*.

Que algo sea causa *per se* significa que el influjo causal que ejerce se deriva necesariamente de la esencia de ese algo. Eso no quiere decir que sea necesario ese influjo causal; puede no serlo el ejercicio de la causalidad, pero *a posteriori*, es decir, una vez producido el efecto (*in facto esse*), necesariamente hemos de atribuirlo a algo que pertenece a la esencia de la causa. Por ejemplo, mi llegar a ser humano —mi devenir hombre— es un efecto *per se* de que mis padres también lo son, pues eso es lo que *per se* —de suyo— produce la generación, a saber, la transmisión de la naturaleza específica en los vivos. Progenitor y prole son *per se* de la misma especie. Mientras que el hecho de que me haya dado por la Filosofía, siendo así que mi papá tenía una idea distinta de lo que yo podía hacer en la vida, eso ya es otra cosa, está más en la línea del *per accidens*. Que me haya dedicado a esa tarea no se deriva de la esencia ni de la causa ni del efecto, es algo accidental, una índole de hecho unida a mí por otras razones distintas de la esencia mía y de la de mis padres. Eso significa *per accidens*, una característica del ente que no se desprende de lo que esencialmente ese ente es, sino que se debe a algo distinto de su esencia, algo que se une eventualmente a ella.

Una suerte de causa *per accidens* es la que produce efectos secundarios o fortuitos. Algo puede seguirse como efecto de una causa pero de un modo fortuito, *per accidens*, eventual. Pues bien, si una persona es cristiana e intenta vivir como lo que es —*i.e.* si trata de imitar a Jesucristo—, lo que le sale de forma espontánea no es tomar la espada para cumplir la misión que Cristo encomendó a los cristianos. Es verdad que ha habido cristianos que la han agarrado, supuestamente para anunciar el Evangelio de Jesucristo. Pero si lo han hecho así, no ha sido por ser cristianos, sino a pesar de eso, me parece. El hecho de que sea cristiana una persona que toma la espada —es decir, respecto de su ser

cristiano, el tomar la espada— es en todo caso una causa *per accidens*. De suyo (*per se*), a lo que le invita su ser-cristiano y su misión como cristiano es a otra cosa. Si a veces los cristianos la han tomado —es cierto que algunos han hecho el bárbaro— han dado ocasión al *scandalum pusillorum*, al escándalo de gente filosóficamente muy sucinta, o raquítica.

Otra forma que precisa atención específica es lo que en la Teología moral se denomina el *removens prohibens*. Una manera eficaz de actuar, y un modo de causalidad propia o *per se*, es remover aquello que impide la virtud, por ejemplo, eliminar la ocasión de pecado. Las ocasiones de pecado pueden ser remotas o próximas. Por razones profesionales, o por otras causas proporcionadas, a veces puede no resultar fácil evitar las ocasiones de faltar, por ejemplo, al deber de vivir la castidad cristiana. Alguien podría pensar que para conjurar toda ocasión habría que prescindir de la televisión, o del internet. Alguna vez puede ser conveniente, pero en todo caso habría que intentar convertir en remotas las ocasiones próximas: no ver ciertos programas, o no ver la televisión a ciertas horas, o no engancharse al internet excesivamente, consultar con otras personas de recto criterio cristiano y más experimentadas la conveniencia de ver ciertas películas, o de leer algunas publicaciones que puedan suponer una ocasión de pecado... Remover las ocasiones es una forma peculiar de causalidad.

¿Y qué pasa con la responsabilidad? En sentido penal, responsabilidad equivale a imputabilidad. Pero en un sentido más amplio, ontológico, se refiere a la índole de autor —la autoría—, y concretamente a la capacidad que tiene el autor de una acción de *responder* de lo que ha hecho: —«Yo lo he hecho; respondo de ello». —Los modos de ejercer un influjo real que establece una real subordinación respecto de otra cosa se corresponden con modos distintos de responsabilidad, de autoría variada. Unas veces es directa, otras indirecta; a veces la responsabilidad es principal, y otras instrumental.

En el ejemplo que puse antes, ¿qué parte de responsabilidad tiene la Iglesia en los pecados de los cristianos? Algunas cosas que hacemos mal los cristianos quizá hay que imputarlas a una deficiente catequesis, a falta de formación que a lo mejor debería haberse dado y no se ha dado. La Iglesia, como tal, es depositaria del encargo de Jesús: «Id y bautizad enseñando...». Parece que los primeros apóstoles se lo tomaron en serio —murieron mártires intentándolo—, y quizá los que hemos venido después no hemos estado a la altura o nos falta un hervor en esto... También puede haber situaciones históricas que supongan un obstáculo no pequeño para que muchos entiendan el mensaje de Cristo, o que tengan una visión deformada, caricaturesca, de lo cristiano (por ejemplo, si leen los periódicos, o ven la televisión). Que muchos se aparten de la Iglesia si estuvieron, o no quieran saber nada de ella, a lo mejor hay que imputarlo en parte a algunos pecados de omisión de los cristianos, que no hemos estado a la altura de lo que Jesús nos pidió. A mí se me escapa ese juicio. Dios juzgará. Lo que no me cabe duda es que, por acción u omisión, directa o indirectamente, soy responsable de bastantes cosas, pero no de todo: lo soy de aquello de lo que puedo serlo, a saber, del sector de realidad sobre el que puedo tener algún influjo, que no es todo.

Esto es lo que no comprende el llamado «consecuencialismo». En su muy filosófica encíclica *Veritatis splendor*, s. Juan Pablo II hace una crítica inteligente y lúcida a esa peculiar forma de utilitarismo aseado, según la cual el valor moral de las acciones es el de sus consecuencias. Sin negar el valor de la intención subjetiva, el criterio consecuencialista pone todo el énfasis en la valoración de los resultados de la acción. Con independencia del contenido objetivo del actuar, el dictamen moral depende del estado de cosas al que dan lugar las acciones. Emplea el consecuencialismo un concepto de responsabilidad que en la práctica es inhumano, porque es universal: todos somos responsables de todo, por supuesto de lo malo, quizá también de lo bueno, pues estamos en el mundo y hacemos que el mundo ruede, *ergo* todo lo que pasa en el mundo es obra nuestra, directa o indirectamente. Es la representación de una responsabilidad universal, idea a la que suelen ser muy sensibles los sociólogos: la sociedad es injusta y el mundo es cruel, y como formamos parte de la sociedad y del mundo, pues estamos ahí, somos responsables de todo. La única forma de ser un sujeto moral, entonces, es estar en condiciones de calcular todas las eventuales consecuencias de todo lo que hagamos.

Puedo calcular algunas, pero todas no. No tengo la bola de cristal. Puedo responder de lo que hago o deshago yo. Juan Pablo II hablaba de estructuras —sociales, culturales— de pecado, pero en otro sentido; cercano, pero otro. La Iglesia es un fenómeno de comunión: eso significa en griego la palabra «iglesia», asamblea. La *communio sanctorum* que profesamos los cristianos en el Credo supone, entre otras cosas, solidaridad en el bien y en el mal, y eso implica corresponsabilidad, pero no obliga a olvidar que cada uno es responsable, al menos de forma inmediata, de lo que hace o deshace él. Solo desde el consecuencialismo podrían justificarse algunos planteamientos esencialmente violentos, como el del terrorista que secuestra a un señor y pide un rescate, amenazando con la muerte del secuestrado. Que sea el pago o no pago del rescate lo que automáticamente evitaría o produciría la muerte del secuestrado es, además de cruel, falso. Quizá haya alguna co-responsabilidad en quienes pagan o no pagan el rescate, pero desde luego no son los autores de la muerte de ese señor. Quien mata es el secuestrador, no quien deja de pagar. Con esto no quiero zanjar un tipo de problemas que a menudo son muy complicados. Pero conceptualmente es claro.

Es importante recuperar la noción de una responsabilidad limitada. Está en serio riesgo de extinción, si no ya olvidada, en muchos espacios de discusión sociopolítica, pero uno es responsable en primer término de lo que uno hace o deshace. Es evidente que eso también es un granito de arena, que puede poner o quitar, del curso total de la realidad y de la historia: no somos seres aislados. Pero hay unas responsabilidades directas y otras que no lo son tanto.

Volviendo a la tesis de Onfray, diría que es un abuso que me echen en cara los pecados del señor Torquemada (quizá tenía también alguna virtud). Yo no soy la inquisición, aunque sea católico. Si de un cristiano se espera que intente imitar a Jesucristo, yo soy cristiano *per Dominum nostrum Iesum Christum*, no por el señor Torquemada. Ni siquiera lo soy por un sacerdote, obispo o Papa, que, por otro lado, si cumplen bien su misión, también me ayudan a mí a cumplir la mía, pero cada uno tiene

la suya. Lo que tiene que hacer el Papa, el obispo, usted o yo, lo tiene que hacer cada cual, y si no hago yo lo que debo hacer, soy yo el que deja de hacerlo.

Mi compromiso como cristiano es imitar a Jesucristo, no a Torquemada. Con un sentido muy pedagógico, la Iglesia católica me propone como ejemplo algunas personas que han llegado a parecerse mucho a Jesús, los santos. Con sus más y sus menos, y normalmente al final de sus vidas, como resultado en primer término de la gracia de Dios, y en segundo, pero no menos importante, de la correspondencia de esa persona (su lucha por ser cristiano), efectivamente han logrado parecerse a Jesús y aproximarme su figura. Cada uno a su manera, con su propio perfil, pero todos lo han hecho de una manera u otra. En unos reconozco algunos rasgos de Jesús, en otros otros, pero todos han llegado a parecerse bastante a él.

Los sionistas son proclives a la idea de una responsabilidad colectiva que a veces llega al disparate. También eso ha afectado a los cristianos, aunque en sentido inverso: considerar la responsabilidad colectiva del pueblo judío en el juicio absolutamente inicuo a Jesús, y su condena a muerte. Durante un largo período, muchos cristianos veían en el pueblo judío el icono de la traición. Los últimos papas católicos han dejado claro que no se puede hacer responsable solo al pueblo judío. Teológicamente sabemos que Cristo murió no únicamente por los pecados de quienes le condenaron; también murió por los míos: allí estaba yo, de forma misteriosa. Y mis pecados, dice s. Pablo, vuelven a crucificar a Jesús (*rursus crucifigentes eum*)[6]. Eso es una forma de responsabilidad muy concreta.

Lo que se me pide como cristiano es imitar a Jesús, no las barbaridades que algunos cristianos han cometido a pesar de ser cristianos, no por serlo. Este es el error de Onfray, de Dawkins y de otros, que ven en la creencia monoteísta una causa *per se* de la intolerancia, del paternalismo, del machismo y de todos los males de la humanidad. Eso les hace ciegos para ver que, dentro de todo lo malo, alguna cosa buena también puede haber aportado el cristianismo.

3. Causa principal e instrumental

La acción, veámos al principio, es el ejercicio de la causalidad llamada eficiente. El agente, el que obra, hace que algo sea, o que sea de una manera u otra. Pero puede hacerlo con un impulso propio o derivado, lo que lleva a los aristotélicos a distinguir, en la causa eficiente, dos modos: el de la causa principal y el de la causa instrumental. (A las causas instrumentales también se las denomina «causas segundas»). Por ejemplo, el pincel que usó Velázquez para pintar las Meninas tuvo una eficacia real sobre el cuadro, pero de una categoría distinta a la del pintor, que es el autor principal del cuadro. Para pintarlo se sirvió del pincel. El efecto propio de la causa instrumental, en el caso del pincel, es extender la pintura sobre el lienzo; eso es lo que en sentido propio «hace» el pincel, pero lo hace en la medida en que está movido por la causa principal, el pintor. Esa distinción entre el efecto propio del instrumento y el efecto instrumental —el cuadro— es un matiz importante para entender las formas y grados de subordinación real, y en

último término de responsabilidad... No se puede imputar del mismo modo las Meninas al pincel que usó Velázquez y al propio Velázquez.

Un sacerdote es un ministro sagrado, y sabe bien lo que significa subir al altar. Ahí ya no es don Fulano, sino Jesucristo. Está «impersonando» a Cristo durante el sacrificio de la Misa. No modera ni lidera una asamblea. Lo que ahí hace es desaparecer él para dejar sus manos y su voz, su persona toda, a Jesús. Por eso se pone los ornamentos; se disfraza, para que no aparezca don Fulano. Es grande esto. Y en la fórmula de la consagración eucarística, aunque las pronuncie él, emplea unas palabras totalmente prestadas: *Hoc est enim Corpus meum*. Está siendo instrumento de algo que le supera, que él principalmente no hace. Más que celebrar la Misa, la Misa se celebra en él. Esto es lo que enseña la catequesis católica. Es un caso claro de causa instrumental. Aunque de manera distinta que al administrar los sacramentos, también funciona la causalidad instrumental en la otra función propia del ministerio ordenado, predicar con autoridad la Palabra de Dios. Los presbíteros actúan con sus palabras, con su iniciativa, con su capacidad retórica, con su vida de oración. Mas, al margen del talento, mayor o menor, que empleen en dicha función, la desempeñan con la autoridad de la Iglesia que el Obispo ha delegado en ellos.

Otro ejemplo de eficacia instrumental: la inspiración divina de las Escrituras. El Canon de la Sagrada Escritura es la Palabra de Dios, pero también es escritura de Lucas, Pablo, Juan, Marcos, Santiago, Mateo, Pedro, David, Salomón, Isaías, Jeremías u Oseas. Cada Libro del Canon está compuesto, digamos, a dos manos: la del Espíritu Santo y la del correspondiente «hagiógrafo», y este escribe con su peculiar mentalidad, estilo literario, etc., en definitiva con las características humanas propias de la causa instrumental, del instrumento que el Espíritu empleó en cada caso para decirnos lo que nos dice a través de él. Pero los cristianos lo atribuimos a Dios como a su causa principal: escribe Él, aunque la pluma sea la de Lucas.

4. El principio de causalidad

Una vez aclaradas las diferencias entre causa, principio, condición y ocasión, examinemos brevemente algunas posibles formulaciones del principio de causalidad. Una noción muy general de causalidad podría ser esta: el influjo real de una cosa sobre otra con dependencia en el ser. A partir de ahí, el principio correspondiente se podría formular de diversas maneras: todo lo que empieza a ser no siempre fue, y por eso necesita de algo que lo ponga en el ser, o, lo que viene a ser lo mismo: todo lo contingente necesita una causa. En la Primera Vía para demostrar la existencia de Dios, Tomás de Aquino ofrece esta fórmula: todo lo que se mueve es movido por otro (*omne qui movetur ab alio movetur*). Otra, bastante completa: lo que conviene a algo y no es de la esencia de ese algo le pertenece por alguna causa. O, dicho más sencillamente: todo compuesto tiene causa (*omne compositum causam habet*). Es decir, todo lo que se compone con algo distinto necesita de algo o alguien que los junte o com-ponga. La racionalidad, por ejemplo, no es algo a lo que yo esté unido, pues forma parte esencial de mi ser-humano. Pero no está en la esencia de animal-racional el ser ruso, médico,

sacerdote... Pues bien, todo lo que pertenece a algo sin ser de la esencia de ese algo necesita de una causa que lo haga ser de esa manera, que lo haya compuesto con esa otra índole que no se deriva de su ser esencial. Es una buena fórmula del principio de causalidad. Todas estas expresiones son válidas, y todas reflejan una subordinación en el ser, que es lo distintivo de la causa respecto del principio, la condición y la ocasión.

5. Los tipos cardinales de la causalidad

Los modos básicos de subordinación real son los reflejados en la cuádruple clasificación que hace Aristóteles: las causas intrínsecas (material y formal) y las extrínsecas (eficiente y final). Las intrínsecas causan desde dentro del efecto, las extrínsecas desde fuera.

La causa material la describe así Tomás: aquello de lo cual y en lo cual algo se hace (*ex quo et in quo aliquid fit*). La causa formal es toda forma en la medida en que informa a algo que le hace de sujeto o materia, confiriéndole una determinación concreta: sustancial (por ejemplo, haciendo que algo sea mesa), o accidental, que tiene como sujeto la llamada «materia segunda», *i.e.* la sustancia ya hilemórficamente completa. Esta es, a su vez, causa material *in qua* respecto de índoles accidentales que formalmente determinan a la mesa —y que ejercen sobre ella, por tanto, una causalidad formal— haciéndola ser blanca, o estar ahí, etc. Las formas accidentales hacen que algo sea de un modo u otro, digamos, confiriéndole a su sujeto —a lo que les hace de causa material, la sustancia— una determinación «adjetiva», mientras que la forma sustancial hace que algo sea, «sustantivamente», lo que es. Pero ambas, forma sustancial y formas accidentales, informan a sus correspondientes «materias» —respectivamente, la forma sustancial a la materia prima y las formas accidentales a la materia segunda—, y por tanto influyen realmente en ellas como causa formal, en estricta mutualidad con el influjo que sobre la causa formal en cada caso ejerce la correlativa causa material *in qua*, *i.e.* dejándose informar. Dicho más sencillamente, la forma es causa en la medida en que informa a algo que le hace de sujeto, determinándolo, y la materia es causa por cuanto es determinable, *i.e.* se deja determinar por la forma.

La primera de las causas extrínsecas es la causa agente o «eficiente». Lo que «hace» el agente, digamos, su «eficacia», en todos los casos estriba en educir la forma en y a partir de la materia; saca o sonsaca —duce o «educa»— una forma a partir de la potencialidad de una materia. El ejemplo al que Aristóteles acude, en la *Física*, para explicar las distintas modalidades de causa es el de una escultura[7]. Se la puede pensar como efecto de cada causa de distinto modo: su causa material sería el mármol, o la madera, *i.e.* en cada caso el «material» del que está hecha; la causa formal es la configuración intrínseca que acaba teniendo ese material (el «Moisés» o la «Pietà»); el escultor sería la causa eficiente (en los dos últimos ejemplos, Miguel Ángel, a quien se atribuye la observación de que el bloque de mármol ya tiene dentro la forma de la *Pietà*; él tan solo quitó lo que sobra). Y por último, la causa final, que es el fin, el objetivo o idea previa que tenía el agente y que le movió a obrar, a educir la forma a partir de la materia.

El fin puede ser buscado de forma consciente o inconsciente, *i.e.* puede haber tendencia con conciencia de ella o tendencia sin conciencia. Ejemplo del primer tipo es cualquier volición libre, y ejemplo del segundo tipo son los instintos animales. En la Quinta vía que propone Tomás para demostrar la existencia de Dios aparece la idea de un fin perseguido de forma inconsciente, de un *telos* inmanente al mundo físico. En efecto, hay una teleología en el universo cosmológico, que orienta el comportamiento de los seres naturales haciendo que estos se dirijan hacia fines sin darse cuenta. Los animales irracionales «saben» —por sus instintos— lo que tienen que hacer para defenderse de sus depredadores, para buscar alimento o pareja sexual. Ciertos objetivos, que tienen que ver con la conservación individual o la preservación de la especie, los descubrimos en el comportamiento de los seres naturales. Ahora bien, donde hay una ordenación hacia fines hay inteligencia, pues el orden es un producto típicamente intelectual (*sapientis est ordinare*, dice Tomás). Poner orden y dar órdenes —mandar— son actividades intelectuales. Por tanto, donde hay ordenación a fines hay intención, hay inteligencia. Donde hay plan y diseño tiene que haber un planificador y diseñador. La conducta legaliforme no es arbitraria o casual; secundar una ley no sale solo, pues la ley, dice también Tomás, es ordenación de la razón (*ordinatio rationis*). Mas si no son inteligentes los seres que se comportan inteligentemente —*i.e.* de acuerdo con fines y leyes—, como vemos que ocurre en la mayoría de los casos en el universo material, hemos de inducir la existencia necesaria de una suprema Inteligencia ordenadora que ha impuesto esos fines a la mayor parte de los seres naturales, *i.e.* ha organizado legalmente su conducta estableciendo las pautas fundamentales de ella en el caso de las criaturas irracionales, y, en el de las criaturas libres —y en lo que se refiere precisamente a su conducta libre— proponiéndoles pautas para la mejor realización de su libertad.

6. Peculiaridad metafísica de la causa final

Desde el punto de vista metafísico, la causa final posee algunas singularidades que justifican un examen más detallado. En el clásico ejemplo aristotélico de la escultura vendrían a coincidir, si el escultor es bueno, la idea previa que este tiene antes de esculpir —la que plasma en su boceto— con la forma o configuración que acaba educiendo en la escultura. Ambas cosas se parecen mucho en la escultura de Miguel Ángel, por ejemplo, si bien una forma es extrínseca a la escultura (la idea previa, o el boceto), y otra intrínseca (la configuración de la escultura)[8]. La primera forma es la causa final o fin. Del fin dice Tomás de Aquino que es primero en la intención (*primum in intentione*), pero último en la ejecución (*ultimum in executione*). Es decir, el fin es lo primero en lo que el escultor piensa, pero lo último que consigue. En tanto que primero, es la forma extrínseca que se trata de plasmar, y en tanto que último, la forma intrínseca que finalmente se ha plasmado o inculcado a la materia, por ejemplo, la figura de la *Pietá* que acaba teniendo la escultura de Miguel Ángel.

El peculiar alcance metafísico de la causa final puede intuirse por estas dos características del fin. La causalidad última es siempre la del fin. De él se puede decir que es la causa que mueve a todas las demás (*causa causalitatis omnium causarum*), si

bien con una moción peculiar: mueve atrayendo, no empujando. Lo que mueve al agente a educir la forma de la materia es el propósito o fin, la *intentio* que persigue. Se trata de una «moción» enteramente metafísica, absolutamente inmaterial, pues en apariencia no «hace» nada, pero es la que mueve o motiva toda la acción del agente.

La relación que Aristóteles establece entre las cuatro causas (*connexio causarum*) se podría resumir con esta fórmula: el fin mueve al agente, este educa la forma de la materia, y la forma, a su vez, organiza la materia. Dicho más pormenorizadamente:

1. El agente es causa del fin en cuanto a su realización o adquisición, ya que el fin se consigue a través de las operaciones del agente.
2. Mas, por otro lado, todo agente obra por un fin (*omne agens agit propter finem*), es decir, siempre que hacemos algo lo hacemos por algo y para algo. Por tanto, la acción siempre es un medio que ponemos en juego con la intención de lograr un objetivo.
3. Ahora bien, la causa eficiente no hace que el fin sea fin, no es causa de la causalidad del fin. La razón de que el fin sea apetecido es su misma índole de bueno. El fin es pretendido *sub specie bonis*, y el bien, a su vez, es lo que todos apetecen (*bonum est quod omnia appetunt*).

De una forma u otra, el bien siempre tiene razón de fin. Afirma Tomás que el bien ha de ser hecho y procurado (*bonum est faciendum et prosequendum*). Aunque en cierto modo el agente tiene eficacia sobre el fin, porque lo trae a la realidad mediante las acciones que pone en juego, en otro sentido el fin pone en ejercicio la causalidad eficiente. El fin es aquello en virtud de lo cual (*propter quod, cuius gratia*) el agente obra. Por tanto, la causalidad del fin no se debe al agente, sino más bien al contrario.

En resumen, el agente causa el fin en el sentido de que lo realiza a través de acciones eficaces (y en ese aspecto el fin es *ultimum in executione*), pero en último término eso depende a su vez de que sea el fin el que mueva al agente (*primum in intentione*), y no al modo del impulso (como mueve el agente, *i.e.* educiendo), sino por modo de atracción. El fin no es como una fuerza que nos impulsa por la espalda (*vis a tergo*), sino que nos atrae desde delante, como algo «propuesto», es decir, puesto por delante (*pro-positum*). De ahí que la causalidad del fin sea genuinamente metafísica.

Desde luego, en la medida en que la causalidad implica una subordinación en el ser, todas las causas tienen una índole metafísica, pero la causa eficiente a menudo tiene, además, eficacia física. Para Descartes toda eficacia es mecánica, algo parecido al impulso que ejercen unas piezas sobre otras en el seno de un mecanismo; por ejemplo, en un reloj, la rotación del segundero impulsa la del minuterero, y esta empuja la manilla horaria. Piensa el filósofo francés que el funcionamiento exacto de una máquina no es tan solo el prototipo de la eficacia —como el analogado principal de ella—, sino algo mucho más radical, a saber, que toda eficacia es impulso[9]. Esta visión tan restrictiva de la causalidad ignora:

- a. Por una parte, que el mutuo influjo de la causa formal y la material, aunque es físico, no es mecánico, ni propiamente un caso de «eficacia». En efecto, la forma no mueve a la materia, ni, en sentido estricto, la «hace», sino que la determina, así como la materia tampoco es hecha ni movida, sino receptiva, *i.e.* sujeto de la determinación formal que «recibe». Dicho de otro modo, el «hacer» no es el único modo de causar u obrar; también lo son el «conformar» y el «dejarse conformar».
- b. Por otra parte, el cartesianismo ignora igualmente la causalidad del fin, que es estrictamente metafísica, digamos que no empuja sino que atrae, y, por tanto, no advierte que el fin presupone siempre una inteligencia, una *intentio*.

La razón de que el fin sea apetecido es que el agente lo percibe como bueno, mas el agente no hace que el fin sea fin —no hace que sea bueno— sino simplemente que se obtenga la bondad que ese fin supone mediante la acción, y lo consigue si su acción es eficaz. En este sentido, el agente es movido por el fin: es un *movens motum*. Pero el fin no es movido por nada; nada hay más allá del fin que a su vez al fin le mueva. Esto vale ante todo para lo que los aristotélicos llaman fin último. También hay fines intermedios, que evidentemente son movidos. Los fines intermedios los persigue el agente, pero no por mor de ellos mismos —por su propia *vis* atractiva—, sino en virtud del fin último respecto del cual estos otros son medios, aunque los queramos y persigamos. Si bien toda acción es medio, como vimos poco ha, cabe querer actuar —es lo que ocurre cuando una causa libre se propone una acción—, y eso implica que la acción es querida como fin. Pero si toda acción es medio —*i.e.* se realiza en virtud de un fin—, en ese caso el fin que nos proponemos lograr es a su vez medio, a saber, la acción con la que en último término buscamos otra cosa, y no precisamente hacerla, sino conseguir a su través el fin propuesto.

El fin que en último término no está finalizado, sino que constituye la meta final de todos los otros fines intermedios, no tiene, por definición, otro motivo distinto de él: se busca por sí mismo. Aristóteles dice que ese fin último, en el caso de la causalidad libre, es la felicidad. Es lo que de forma implícita nos proponemos en todo lo que explícitamente nos proponemos. Otros pensadores cristianos han visto que para lograr la felicidad precisamente hace falta no buscarla de forma explícita, o, en otras palabras, hace falta que procuremos cosas distintas de ser felices nosotros para que efectivamente logremos serlo. Es una idea interesante. Viktor Frankl lo expresó en estos términos: la felicidad es una puerta que solo se abre hacia afuera, nunca hacia adentro. Se es feliz en la medida en que se intenta hacer feliz a otra persona. Si el objetivo prioritario es serlo uno, entonces nunca se logra ser feliz. Aristóteles sí observó que la felicidad —*eudaimonía*, plenitud de vida— se obtiene como efecto secundario o indirecto de ciertas acciones que tienen valor por sí mismas. El constitutivo formal de una vida plena es la acción que es fin en sí misma (*praxis téleia*), y en el caso de los seres racionales, esa acción es la contemplación, la teoría. Un humano solo puede encontrar la plenitud así, pero eso —contemplar— es acción: hay que hacerlo.

7. La causalidad libre

Las causas extrínsecas son a su vez causa de las intrínsecas. El influjo mutuo que ejercen la causa formal y la causa material —una determinando, otra recibiendo la determinación— depende últimamente de la moción del agente y de la atracción del fin. La materia y la forma no se unen entre sí si no es por la intervención del agente, dado que todo lo que es compuesto requiere una causa exterior (*omne compositum causam habet*). La composición hilemórfica, por ejemplo, necesita un agente que com-ponga la materia «con» la forma, y ese agente no actúa si no es por la intención de un fin. Por tanto, las causas extrínsecas son causa de las intrínsecas, y a su vez las intrínsecas son mutuas entre sí en cuanto al ser: la forma organiza y la materia sustenta.

Esta relación mutua entre las causas tiene gran trascendencia en el ámbito de la vida moral, incluso de la vida espiritual. El papel rector de la causa final es un índice de la preeminencia de la voluntad, y también en cierto modo de la inteligencia, *i.e.* de la naturaleza racional que habilita para ambas operaciones: entender y querer. La voluntad tiene como objeto formal propio el bien en tanto que bien: eso es lo que siempre posee la índole de lo apetecible (aunque no siempre la de lo apetecido). A la inversa, no podemos querer algo malo precisamente en tanto que malo (*sub specie mali*). Podemos «querer mal» (un bien), pero no podemos querer «el mal» (como mal). Si bajo el aspecto del bien cualquier ente se presenta atractivo, aunque de hecho no nos atraiga, con la apariencia del mal se antoja repulsivo.

La voluntad posee alguna preeminencia sobre las distintas facultades humanas. Además, en la esfera de las causas eficientes, la voluntad libre es la causa más perfecta, pues posee un cierto dominio sobre el fin. Precisamente por eso puede afirmarse que solo los seres espirituales —los que tienen voluntad— no son movidos únicamente por otros, sino que pueden moverse a sí mismos[10].

Tomás de Aquino dice que la libertad electiva es una propiedad de la voluntad en virtud de la cual esta se autodetermina hacia algo que se le antoja bueno. Para que la voluntad pueda orientarse hacia algo hace falta que la inteligencia nos lo presente como más o menos bueno. Pero ese aspecto de lo bueno que algo ha de revestir para que lo queramos, no ejerce en nosotros, cuando lo queremos libremente, un magnetismo irresistible, de manera que fuese imposible no quererlo. Para que podamos querer algo hace falta que se nos antoje bueno, pero para que lo queramos libremente no basta —es necesario pero no suficiente— que sea bueno: hace falta que sea la voluntad la que a sí misma se dé esa orientación. Tal es el significado de la «autodeterminación». Cuando quiero libremente algo, lo que en último término me mueve a quererlo es «que lo quiero», *i.e.* la razón última de que yo quiera libremente algo no es, propiamente, una «razón».

Lo mismo puede advertirse, y de manera aún más diáfana, en esa forma de elección que en latín se denomina *dilectio*, a saber, el amor, una forma de elección que es predilección, preferencia por alguien. Cuando un señor quiere de esa manera a su esposa y alguien le pregunta por qué, podría aducir algunas razones, por ejemplo, que su señora posee tales o cuales virtudes que la hacen más atractiva para él que otras señoras... Pero

eso no es una respuesta completa, o completamente veraz, ya que al responder así la pregunta se pone de manifiesto que lo que ese señor quiere no es tanto a su esposa como las virtudes que la adornan. Mas esto no es lo que generalmente ocurre cuando hay auténtica dilección, amor. Por supuesto que la quiere, también, por algunas virtudes que la señora tiene y que la hacen atractiva. Pero esa no es la razón fundamental, entre otras cosas porque la señora, junto con algunas virtudes tiene también algún defecto; seguramente tiene menos defectos que virtudes, pero alguno tiene. Y, sin embargo, no la querría si no la quisiera también con sus defectos. La realidad de todo ser humano es efectiva y a la vez defectiva. (No solo del ser humano: de cualquier ser finito). Algo tiene de acto, y algo de déficit... Si ese señor no quiere a su señora con sus defectos, realmente no la quiere, pues querer realmente es querer la realidad de lo que se quiere, no la mera idea. El amor platónico no es tal: es entendimiento. En efecto, la atracción de la *femme fatale* es abstracta; el prototipo femenino no es ninguna señora real. Y las señoras reales, igual que los caballeros, junto con virtudes tienen defectos. Obviamente, no es posible querer a alguien *por* sus defectos, pero si no se le quiere *con* sus defectos, entonces realmente no se le quiere. (Sin duda, es compatible esto con ayudarle a superarlos). En definitiva, las virtudes que adornan a un ser humano condicionan, mueven a quererle, pero propiamente no «determinan» nuestro quererle.

La determinación última del objeto del querer libre es la que la voluntad se da a sí misma: auto-determinación. Desde luego, no hay ningún querer humano radicalmente inmotivado, siempre tenemos motivos para querer lo que queremos. Pero la razón o motivo último de que lo queramos libremente no es, propiamente, ningún motivo o razón; es el hecho de que lo queremos: es un «porque sí». —¿Qué puede hacer de motor, qué dispone de suficiente motividad o eficacia para arrancar de su indiferencia a la voluntad del señor en cuestión, de manera que llegue a decidirse, entre muchas otras señoras que probablemente conoce, por aquella que finalmente será su esposa? (Todas ellas son señoras, y todas tienen virtudes y defectos). —En último término, el hecho de que la quiere, no ninguna de esas razones o motivos, que siempre hay.

Para elegir libremente algo hace falta no estar previamente determinado hacia ello: es lo que Agustín de Hipona llamaba ausencia de coacción (*libertas a coactione*). Aquello a lo que se está determinado *ad unum*, en sentido estricto no se escoge; «quererlo», en ese caso, no es propiamente «elegirlo». La noción tomista de *voluntas ut natura* o *apetitus naturalis* es la de una tendencia natural *ad unum*, que el ente que la posee no se da libremente; cabe secundarla o no libremente, pero no cabe iniciativa respecto de tenerla o no tenerla: se «nace» con ella. Todos los seres finitos tienen inclinaciones naturales, y cada una de ellas es un apetito o tensión hacia algo a lo que está predeterminado el ente finito en su ser natural. En otras palabras esas inclinaciones están ya en el modo de ser con el que cada ente comenzó a ser.

En el caso de los seres racionales, además del apetito natural, hay un apetito racional, una *voluntas ut ratio*, que no es pre-tensión, sino una tensión que el sujeto se da a sí mismo. La libre volición es una forma de determinación peculiar (autodeterminación), y toda determinación es *ad unum*, no *in genere*; es una *intentio* precisa, no vaga. Puede

haber orientaciones genéricas, no completamente precisadas, pero esas orientaciones son prácticas —*i.e.* se convierten en fundamento de determinación para la acción— en la medida en que se concretan. Ciertamente la voluntad es una orientación al bien *in genere*, pero una cosa es la capacidad de querer, que tiene como objeto el bien en general, y otra la acción de querer —la volición—, que siempre está puntualmente dirigida hacia un bien concreto.

La facultad no se puede activar —pasar de la potencia activa al acto segundo— si de esa generalidad no pasa a definir un bien concreto. La voluntad es intencional, y la voz «tender hacia» —de donde procede la palabra «intención»— pide una orientación precisa (en latín, *tendere in* «rige» acusativo, *i.e.* se dirige hacia algo concreto que «acusa» recibo). Podemos entender *in genere*, pero no podemos querer así. Siempre queremos algún bien concreto, aunque ciertamente lo queremos más en cuanto bien que en cuanto concreto. Por ejemplo, el «bien común» podemos entenderlo y teorizar sobre él, pero solo podemos quererlo en tanto que *comunicable* a todos y cada uno de los individuos que están llamados a participar de él.

—¿Cómo se concreta electivamente el bien que acabo eligiendo respecto de otros bienes que igualmente son buenos, y que sin embargo no elijo? —El «drama» de la libertad estriba en que no puedo elegirlo todo. Todo lo que se me da como elegible se me antoja bueno (de lo contrario, no me lo plantearía como una opción posible). Ahora bien, para que acabe eligiendo algo bueno hace falta que me lo represente como mejor que sus alternativas. En efecto, la elección no es entre lo malo y lo bueno, sino entre lo bueno y lo mejor. Y tal elección suele tener lugar tras una ponderación intelectual (*deliberatio*) en la que sopesamos los pros y los contras, el peso (*pondus*) relativo de cada opción posible. Mas puedo equivocarme en esa ponderación; puedo tener la balanza trucada, o dejarme llevar por la precipitación, las pasiones, por una mala experiencia, mía o de otros que me han convencido.

Constituye una limitación intrínseca de la libertad de albedrío el hecho de que no puedo elegirlo todo. Otra, no menor, es que el bien de lo que acabo eligiendo no anula el relativo bien de otras opciones que sin embargo he de dejar de lado: también ellas son buenas. Todos estos son indicios de que la representación de lo bueno, aunque necesaria para querer algo, de suyo no es suficiente para que de hecho lo queramos. Acabar queriéndolo solo puede ser efecto de una automoción peculiar, que es lo propio de la voluntad libre. Para que me determine hacia algo hace falta que previamente no lo esté. Mas, ¿en qué consiste elegirlo? Pues precisamente en abandonar esa previa indeterminación para determinarme, eso sí, yo, no que otro me determine. (El querer no puede delegarse; no hay, propiamente, voluntad subrogada. Nadie puede querer por mí).

En definitiva, la causalidad libre tiene una singularidad respecto de la causalidad en general, que pone claramente de relieve que el fin y la causalidad del fin es metafísica, si bien una vez que atrae, también puede catalizar mociones. Como vimos hace poco, Descartes pensaba la causalidad exclusivamente en términos de eficacia, de moción efectiva: acción-reacción. En consecuencia, para llegar a la autodeterminación habría que salir del mundo físico de la *res extensa* —donde todo es determinación mecánica—

para ingresar en otro orden de realidad, el de la *res cogitans*[11]. En todo caso, desde su restrictiva noción de causalidad, para Descartes no cabe en el mundo nada parecido a una *intentio*, una finalidad. Se consolida así una visión fuertemente dualista que contrasta abiertamente con el planteamiento de Tomás de Aquino, caracterizado por una visión más analéctica que dialéctica[12]. El cuidado de Tomás en las distinciones —la «diairesiología»— no le impide ver convergencias entre lo distinto.

8. La causa eficiente

Hay dos modos cardinales del actuar, los que se expresan en griego con las voces *poíesis* (del verbo *poíein*) y *praxis* (de *prattein*), o en latín con los verbos *facere* y *agere*, que atañen, respectivamente, a la acción transeúnte y a la operación inmanente. En castellano, aunque no es tan claro el matiz diferencial como en latín y en griego, se suelen emplear los verbos hacer y obrar. En griego, con las palabras *techné* y *phrónesis* (en latín, *ars* y *prudentia*) se designan las virtudes que perfeccionan la acción según ambos modos, a saber, la técnica y la prudencia. Ambos hábitos disponen a la inteligencia para discurrir del mejor modo en el «hacer», que se cumple en lo «bien hecho», o en el «obrar» que perfecciona al agente, digamos, «haciéndole bueno» como persona, *i.e.* en el aspecto moral.

En otros términos, la acción se puede enfocar desde el punto de vista del agente o de lo hecho, de la causa o del efecto. Naturalmente, ambos aspectos son indisociables, pero cabe hacer énfasis en uno u otro. *Poíesis* enfatiza el efecto, lo hecho: ahí reside el significado más radical del hacer, y la perfección de eso es la *techné*, la habilidad (que, según Aristóteles, es una virtud «dianoética», la *recta ratio factibilium*). En otras palabras, la habilidad técnica dirige las obras para que la factura, el resultado, esté bien hecho, digamos, de cara al «acabado» de la acción. En tanto que virtud intelectual, perfecciona al agente, desde luego, pero lo perfecciona para que su acción termine en un buen resultado (*i.e.* para que el producto de ella esté bien logrado, sea satisfactorio). Algo técnicamente bien hecho se justifica por el resultado con el que termina la acción: el *finis operis*, el estado de cosas al que ella da lugar. En cambio, la perfección del obrar según el *agere* es la *phrónesis* o *prudentia*; igualmente, una virtud intelectual, pero que también es ética, es decir, rige todo el orden moral, y en ese sentido perfecciona al agente. Ante todo, perfecciona su juicio práctico para dar con la forma justa del obrar de manera que, actuando así, el agente se perfeccione moralmente, sea mejor persona.

Es una distinción interesante, pero tiene sus límites, no debe exagerarse. Como ejercicio de la causalidad, el obrar libre siempre tiene una dimensión práctica y otras dimensiones técnicas, bien que hay acciones en las que lo práctico tiene una presencia mayor que lo técnico, o a la inversa. Cuando lo hace técnicamente bien, el ebanista que fabrica un mueble se perfecciona no solo como trabajador, sino también como persona. Hacer técnicamente bien su trabajo le hace ser mejor persona, y a la inversa, no hay forma de enriquecimiento moral de la persona que carezca de todo trasunto fuera de ella. La distinción entre la faceta práctica y la técnica del obrar es útil y justa, mas no debe interpretarse como un tajo entre estos dos aspectos inseparables del obrar humano.

9. Los modos de la causa eficiente

En cuanto a la eficacia causal propiamente dicha, hay que distinguir a su vez dos tipos de causa eficiente: la principal y la instrumental, y, más radicalmente, como hace Tomás de Aquino, entre causa primera y causas segundas. La causa primera es la que causa el ser (*esse*), es la causa de que algo sea. Es formalmente creadora, mientras que la causa segunda es productora, es la causa del hacerse (*fieri*) o devenir algo, tanto en lo sustancial como en lo accidental. La causa segunda puede ser «creativa», pero no propiamente «creadora». En otros términos, la eficacia propia de la causa primera es hacer que algo sea, en tanto que la de la causa segunda es hacer que sea de un modo u otro, *i.e.* hacer que lo que ya es devenga o se haga esto o lo otro.

La causa primera actúa sin presuponer nada (*ex nihilo, nullo praesupposito*), mientras que la causa segunda educa una forma a partir de algo que ya es (*ex aliquo*). Las causas segundas influyen en el modo de ser del efecto, en tanto que la causa primera influye directamente sobre su acto de ser. Cualquier forma de acción o producción creatural tiene siempre un presupuesto. Un escultor, por ejemplo, trabaja con la madera para producir la escultura. El poeta se sirve de la «musa» inspiradora. Los psicólogos distinguen la imaginación creadora de la imaginación reproductora: la primera es la del poeta, que inaugura nuevas imágenes, a menudo recombina otras que ya tenía —*i.e.* dándoles una configuración novedosa—, mientras que la segunda es tan solo representativa. Es una distinción legítima, pero tiene un límite que hoy algunos no detectan, quizá por el empleo abusivo de la palabra «crear» para referirse a cualquier actividad humana, incluso meramente factiva. En su estricta acepción filosófica, «crear» es una acción que no puede atribuirse más que a la causa primera, y que consiste en hacer que algo sea, *i.e.* inaugurararlo en el ser. Por virtud de la conexión entre la causa primera y las causas segundas, el efecto lo es de ambas, *v.gr.* el cuadro de «Las meninas», que es efecto tanto de Velázquez como del pincel que el célebre pintor usó, pero sin duda no lo es de uno según el mismo modo y orden con que lo es del otro.

Todo ser humano ha venido al mundo merced a algo que han realizado sus padres —la generación biológica—, y también es efecto, desde luego, aunque en otro sentido, de una acción que solo puede atribuirse a Dios. En Metafísica es mejor reservar para esta última el término «creación», mientras que para la primera es adecuado emplear el término «pro-creación». No es posible, desde luego, separar el ser del modo de ser, toda vez que no cabe ser sin ser, a la vez, de ningún modo, o bien, no puede haber ningún modo real de «ser» que no consista en ser realmente de algún «modo». Mas, que no puedan darse por separado el «ser» y el «modo» en que cada ente es no significa que no sean distintos, como ya en su momento se vio con el debido detenimiento. «Crear» atañe al «ser», en tanto que «procrear» dice relación directa al «modo de ser».

En un sentido venimos de nuestros padres, y en otro de Dios. El hecho de que procedamos más de Dios que de nuestros padres —lo dice Jesús: «No llaméis padre vuestro a nadie en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el del cielo» (*Mt 23,9*)— no hace imposible que los padres humanos tengan una participación —a título de causas segundas— en la única paternidad de Dios, lo cual es justamente lo que les constituye

como padres *humanos*. En efecto, lo que mejor cualifica la paternidad humana como verdadera paternidad no es el acontecimiento biológico de la reproducción, sino el influjo espiritual y cultural que ejercen los padres sobre sus hijos a través de la educación: iniciar a la prole en la humanidad, y promover —cultivar— la humanidad de la prole. La «hominización» biológica es, evidentemente, real, pero más real y decisivo es lo que aportan los padres a los hijos en cuanto a su «humanización». Lo más sustantivo de la paternidad humana —y en eso se distingue de la equina o la bovina— es lo que más la asemeja a la única real, la de Dios, y que la constituye precisamente como paternidad real por participación de la de la causa primera[13].

¿Cómo convergen la acción de Dios y la de los padres en que venga al mundo un hijo?
¿Qué aporta cada cual?

Podemos saberlo inductivamente, *i.e.* a partir de indicios que, si se leen con atención, resultan bastante claros. Cualquier persona que tiene la experiencia de la paternidad o maternidad sabe bien que sus hijos son «suyos», sin duda, porque ha tenido que hacer algo para que estén ahí. Mas también intuye que no son «solo» suyos. Hay una descomunal desproporción entre lo que los padres hacen, como padres, para tener un hijo, y el hecho de que venga al mundo un nuevo ser humano, si bien esto es efecto, a su vez, de lo que los padres hacen como padres. Dicha desproporción hace comprensible, por un lado, que la experiencia de la paternidad, o la maternidad, a una persona le cambie mucho la vida —sobre todo, cuando se trata de padres primerizos— y, por otro, que, si reflexiona acerca de su experiencia, pueda interpretarla más o menos así: —Esto no lo hemos «hecho» nosotros. Desde luego, «algo» hemos hecho, pero más que «hacer» un hijo, lo hemos «tenido», se nos ha dado. Un hijo es un regalo; es más un *don* recibido que algo que nos hayamos *dado*.

En cualquiera de sus formas el efecto lo es en la medida en que ha «salido de madre» —de su causa—, y por tanto llega a «existir» (*extra causas sistere*). Pero en muchas formas de causalidad el efecto de alguna manera pervive en la causa, *i.e.* viene a prolongarla, perpetuarla o replicarla. En la generación de las plantas y los animales irracionales se observa que los descendientes son muy parecidos a sus progenitores. En la generación humana, aunque pueda haber rasgos comunes en lo físico —algo que sin duda puede hacerles mucha ilusión a los papás y mamás—, en otros aspectos es claro que hay una discontinuidad, la emergencia de algo completamente nuevo. Los padres no pueden evitar hacer previsiones del tipo: —Esta criatura será así o asá, o se dedicara a esta tarea, tendrá esta profesión, estos gustos... —Pero normalmente se dan cuenta de que esas expectativas no se cumplirán más que por excepción. Es este un indicio de la desproporción mencionada antes, pero se puede probar en forma silogística —hay silogismos inductivos— y aquí estamos ante una inducción, no completa pero sí suficiente. Es tal la forma en la que el efecto en este caso supera a la causa —no en el sentido de que sean superiores los hijos a los padres, sino en el de que trascienden la causalidad propia de los padres— que ello lleva a inducir razonablemente que hay otra causa, *i.e.* que los padres actúan junto con otro agente, de forma simultánea y

concomitante con él, y así, más que causa del hijo, propiamente son «con-causa» de él. Es lo que de forma explícita evoca el término «pro-crear».

El ser-humano —y, como consecuencia, el ser-libre— lo debemos a nuestros padres, pues la transmisión biológica es la de la misma índole específica. «Hijo» viene de *phylum*, el hilo invisible que une sucesivas generaciones enganchando a los nuevos individuos con los antiguos, es decir, «afiliándolos» a la misma especie que la de sus padres. Pero el «ser» no se lo debemos a nuestros padres. Les debemos el ser individuos de la especie zoológica *homo sapiens sapiens*, o más bien el haber llegado a serlo (*fieri*): esto tiene su causa proporcionada en la generación biológica, y por tanto hay que atribuirlo a los padres, a ambos. (En efecto, es la conjunción de ambos, y lo que hacen conjuntamente —*strictissimo sensu* la cópula sexual— la causa de que hayamos devenido humanos, con la forma sustancial de un ser humano). Ahora bien, aunque ellos sean causa de que los hijos sean «suyos» (humanos), no son la causa de que «sean». En definitiva, la razón última de que hayamos accedido a la existencia no reside en la capacidad causal de nuestros padres biológicos.

10. Creación y creatividad

Hay algo de lo que somos que nos lo hacemos ser porque decidimos serlo, pero sobre la base de que «somos», y no como resultado de haber decidido ser ni de habernos hecho ser. En buena medida somos lo que nos hacemos ser, y somos autores de nosotros mismos, *i.e.* de algo de lo que somos, pero propiamente no somos autores de nuestro «ser», no somos nosotros los responsables del hecho de que «somos».

En nosotros ya hay algo hecho no por nosotros. Además de lo que, de acuerdo con Aristóteles, hemos llamado primera naturaleza —nuestro ser-humano—, tampoco somos responsables de algunos datos iniciales de nuestra propia biografía, por ejemplo, ser-varón o mujer, alto o bajo, guapo o feo, sano o enfermo, nativo de tal o cual país, etc. Pero aparte de estos elementos preliminares de nuestra andadura biográfica, hay tres datos esenciales que están al comienzo de ella y forman parte del equipaje de lo que recibimos ya hecho:

1. que somos personas humanas,
2. en consecuencia, que somos libres —es la condición de que podamos hacernos ser de una u otra forma, con «segundas naturalezas»—, y
3. ante todo, que somos.

Ahora bien, donde hay dato, hay dador; donde hay don —algo que se nos ha dado— hay donante. Y el dador o donante, en el caso del llegar a ser (*fieri*) humanos —datos 1 y 2—, son los padres, pero el dador en el caso del ser (*esse*), es Dios, el Ser absoluto, un ser que no ha comenzado a ser.

En su dimensión moral, Tomás de Aquino presenta la religión como una parte «potencial» de la justicia: trata de restituir a cada uno lo debido, aunque propiamente no lo consigue. (Por eso es una justicia que se queda «en potencia», *i.e.* no logra actualizar

el débito estricto. Lo que esto quiere decir es que, si bien es «de justicia» reconocer la deuda con el donante, nunca podemos devolver «en justicia» lo que de él hemos recibido). La piedad, que se refiere al honor debido a los padres, y el patriotismo, que se refiere al débito para con la comunidad política suprafamiliar y el entorno geográfico y cultural en el que hemos venido a la vida, son también formas de justicia potencial, por cuanto es igualmente incancelable la deuda contraída con esos nutrientes primarios de nuestro ser. A esos «donantes» nunca podemos restituirles todo lo que de ellos hemos recibido.

Pero somos destinatarios de algo que se nos ha transmitido de parte de Dios (el ser) en forma más radical aún —más en la «raíz»— que la forma en la que estamos en deuda con nuestros padres, a título de que somos humanos, o, a título de ser alemanes o turcos, con el país en el que hemos nacido, toda vez que es más profundo —está más «arraigado» en nosotros— el ser que el ser hijo de mis padres y que el ser paisano de mi país. Respecto de esas fuentes o raíces de lo que somos —que están muy en la raíz de lo que cada uno somos, bien que en el orden de profundidad que acabo de mencionar—, el homenaje de gratitud es debido, aunque nunca podamos satisfacer del todo la deuda que tenemos con ellas. Pese a lo cual, cultivar esas raíces en la medida que podamos, *i.e.* honrarlas y cuidar de ellas, es necesario para crecer como lo que somos; y, a la inversa, no cabe crecer despreciando, maltratando o ignorando las propias raíces.

La religión se refiere al culto, al cultivo y cuidado de nuestra dependencia de Dios, raíz absolutamente fundamental de *lo que somos*, en tanto que causa última de *que somos*. En cualquiera de sus formas, la religión intenta ser una forma de gratitud, un mostrarse agradecido por un don que es absoluto regalo, por cuanto que es absolutamente inmerecido. Ninguno estamos en la existencia como resultado de un merecimiento propio. Sería absurdo pensar mi ser como un dato de mi *curriculum vitae*. Más bien está antes, al principio,... Y es lo que hace posible que yo tenga un *curriculum vitae*, esto es, la razón de que haya podido añadir yo merecimientos propios a lo que se me dio sin merecerlo.

No he merecido ser. Para merecer ser haría falta ser —la nada no puede merecer nada—, pero igualmente haría falta no-ser para merecer-ser, y la nada carece de mérito alguno. Con lo cual, mi deuda con el Creador, con la raíz de mi ser, es absoluta. No solo es incancelable —también lo es la que tengo con mis padres y con la patria—, sino, además, absoluta, porque al darme el ser me lo ha dado todo, ya que sin ser no hay nada. Aunque pueda parecer evidente si se considera con algún detenimiento, en Europa hoy hace falta recordar esto. El pecado contribuye a hacerlo olvidar, y siempre el pecado es un agente patógeno de amnesia. Pero en el presente momento cultural europeo, también con la complicidad de un lenguaje usado inapropiadamente —que abusa de la palabra «creación» para referirse con ella a cualquier forma de causalidad eficiente, incluida la de las causas segundas—, el riesgo de amnesia es aún mayor. Filosóficamente es obligado ser más cuidadosos.

En algunos de sus pensadores más celebrados, la modernidad ha pretendido identificar el ser de los entes con sus operaciones, y ver al hombre como absoluto demiurgo de sí

mismo, como único configurador de su ser e identidad. J.-P. Sartre es, tal vez, un prototipo de este planteamiento. Sin llegar a los límites extremos del francés, Ortega y Gasset, por ejemplo, insiste mucho en que la vida no se nos ha dado hecha: es un quehacer, dice. En parte tiene razón, pero si esto se desconecta de lo que aquí se ha señalado acaba siendo un preocupante síntoma de imbecilidad aguda. No es que quienes lo olvidan sean imbéciles, en el sentido en que ordinariamente se emplea esta expresión. Puede ocurrir, incluso, que, por otras razones, completamente secundarias, les den un premio nobel, y, por lo demás, que sean muy buena gente. Pero es perfectamente compatible ser un genio en cuestiones periféricas con ser un imbécil integral en cuestiones nada secundarias. Conste que me considero tan vulnerable como el que más a ese peligro, mas confío que la Metafísica que he estudiado me inmunice algo frente a planteamientos del tipo: —«Yo me he hecho a mí mismo», o «no le debo nada a nadie», o «no tengo nada de qué arrepentirme». —En la acepción menos peyorativa posible —la más atenta o atendida a la etimología de la palabra «imbécil», que viene de *in-baculum*, sin bastón, *i.e.* privado de sujeción o arraigo en el suelo—, puede decirse que la forma más quintaesenciada de imbecilidad —el modo más prototípico de estar fuera de la realidad, de no tener los pies en el suelo— es el que se refleja en la frase de marras: «Yo no le debo nada a nadie», sobre todo cuando alguien la pronuncia convencido de lo que dice. (No digamos si le añade los ademanes enfáticos que algunos «posturean» al mascullarla).

Quienes hacen de la operación humana —de su libre causalidad— el núcleo más íntimo del ser humano, y el origen de toda su perfección, en el fondo olvidan que el hombre es una criatura que ha recibido el ser de Dios, y que no es solo el resultado de su propio hacerse, o el producto de su pensamiento, o de la actividad económica, etc. La consecuencia de poner el obrar creatural como principio del ser mismo es trastocar el orden de la creación, poniendo al hombre en el lugar de Dios y fingiéndole, así, absoluto dueño de su ser y de su destino. Reconocer, en cambio, que el obrar procede del ser de las cosas, ayuda a advertir que nuestras operaciones tienen una regulación trascendente, bien que esto sea plenamente compatible con cierto nivel de auto-regulación: nosotros damos a nuestro ser una cierta identidad propia, e igualmente a nuestro obrar.

Un agente puede obrar según su especie o por debajo de sus posibilidades, pero no por encima de lo que es proporcionado a su especie. Lo más no sale de lo menos. Ser humano no da para tanto como para «crear». En una medida proporcionada a su ser creatural, finito, sí puede dar de sí en «creatividad». Naturalmente, puede ser causa instrumental —podemos servir a Dios para que actúe Él a través nuestro—, y de una forma u otra todos lo hacemos. Pero eso hay que entenderlo en el contexto de la posible actuación instrumental de una criatura. Aunque nuestra eficacia instrumental pueda, en tanto que instrumental, superar nuestras propias posibilidades, la eficacia propia del instrumento es, digamos, transitiva: trasciende su misma instrumentalidad dejando obrar al agente principal. El cuadro de *Las meninas* es efecto de Velázquez, y también de sus pinceles, pero la eficacia propia del pincel —que se limita a extender la pintura sobre el

lienzo— hace posible su propia virtud instrumental, *i.e.* la eficacia del pincel en manos de Velázquez, que es quien realmente lo pintó.

En definitiva, cabe que aquello que es originado —lo que tiene un origen causal por ser criatura— sea, a su modo y manera, también origen de otras cosas. Mas en el caso de las criaturas libres —la libertad confiere a las criaturas libres una originalidad muy peculiar— podemos hablar tan solo de una *creatividad creada*, de una *originariedad originada*.

En las criaturas libres, todas las posibilidades del obrar como ejercicio de la causalidad coinciden con las formas de participar en algo que a los humanos nos supera. No es del todo ilegítimo usar el verbo «crear» para referirse a la causalidad propia de las causas libres creadas, pero solo en la medida en que su acción es cierta prolongación y participación de la libre actividad creadora de Dios. Es el sentido que podemos colegir del texto del *Génesis*: Dios descansó, al séptimo día, viendo que lo que había hecho era bueno, y que estaba muy bien hecho. Pero igualmente se colige de *Gn* 1,28 que la creación está inacabada. Concretamente se ve esto en el encargo que encomienda Dios a Adán y Eva nada más crearlos: «Creced, multiplicaos, henchid la tierra y dominadla».

Hay dos formas prototípicas en las que el ser humano prolonga la creación, y participa así en la tarea creadora de Dios: tener hijos —tanto en el sentido de la prole biológica, como en el otro al que me he referido antes—, y trabajar. El cultivo de la tierra, el esfuerzo por hacer de ella un lugar habitable, así como el esfuerzo por acrecer la humanidad de su habitante —en ambos sentidos hablamos de «cultura»— es la tarea que Dios ha encomendado al hombre. Ese trabajo es «creativo» por participación —todo trabajo humano lo es—, porque consiste en prolongar y desarrollar la creación. Mas la actual coyuntura de Europa hace necesario recordar que, aunque a su modo y manera, el hombre sea «creador», antes que eso es «criatura».

[1] Cfr. D. Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana* (Libro I, parte IV, sección VII), Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 1999. En una sesión de seminario a la que recientemente asistí, el Prof. Dr. Juan Miguel Palacios propuso una inteligente *contra-argumentación*: «¿En qué relación se encuentra, según Hume, la reiterada experiencia de la sucesión temporal de dos fenómenos y la asociación de sus ideas por causalidad? Esta última es *efecto* de aquella. Y ¿en qué relación se encuentran, por su parte, semejante asociación y la creencia en el principio de causalidad? Esta última es asimismo *efecto* de aquella. Su explicación del *origen* de la explicación causal de que hacen uso las ciencias empíricas es, pues, a su vez, causal. ¿Forma esta explicación parte de otra ciencia empírica (la filosofía empirista)? En tal caso, ¿puede, de acuerdo con estos mismos principios, ser realmente *verdadera*? Con otras palabras, ¿qué valor puede tener, según sus propios principios, una filosofía empirista como la de Hume? ¿Es también un producto de la costumbre? Más aún: ¿cabe siquiera *pensar* esto último con sentido?».

[2] Bien es verdad que en la *Crítica de la razón pura* Kant distingue —y lo hará con más detalle en la *Crítica de la razón práctica*— entre causalidad natural y causalidad libre, siendo así que la primera, que es a la que atañe la categoría del entendimiento, organiza mentalmente fenómenos en conexiones necesarias entre ellos, digamos, encadenándolos unos con otros, mientras que la causalidad libre «desencadena» por sí misma acontecimientos que son emergencias absolutas, *i.e.* absueltas o desligadas de acontecimientos anteriores. Ahora bien, en términos teóricos eso solo puede ocurrir, dice Kant, «porque la razón se crea la idea de una espontaneidad que pudiera comenzar por sí misma a obrar, sin que se precisara anteponerle otra causa para determinarla, a su vez, a obrar, según la ley de la conexión causal» (*Crítica de la razón pura*, A 532/B 560 — A 533/B 561).

[3] *Fundamentos de Filosofía*, cit., p. 368.

[4] Lo que el dogma cristiano enseña sobre la Trinidad de Dios presupone una distinción clara entre principio y causa. El Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo, en una segunda «procesión», procede del Padre y del Hijo. Pero ahí no hay causalidad ninguna. Dice el Símbolo Atanasiano —una de las más primitivas profesiones de la fe cristiana—, refiriéndose al Hijo: *genitum non factum*, engendrado, no hecho o creado. Es el caso de un principio, de algo que da lugar a otra cosa, sin en sentido estricto hacerla o causarla.

[5] *Job* 7,1.

[6] *Hbr* 6,6.

[7] Cfr. *Phys.*, libro II, cap. 3, 194 b — 195 b.

[8] Es habitual entre los autores tomistas, aunque evocando en esto más a Platón que a Aristóteles, referirse a la causa formal extrínseca con el nombre de «causa ejemplar».

[9] Él tiene como paradigma de causalidad los fenómenos que se explican con las leyes del movimiento mecánico, el sistema de fuerzas que determina una trayectoria «resultante», o los fenómenos balísticos, o las piezas de un dominó que, colocadas unas junto a otras, al caer una va empujando en su caída a las demás.

[10] Como en su momento vimos, sería contradictorio que algo fuese causa de sí mismo en el ser, *i.e.* que estableciera consigo mismo una subordinación real, mas no lo es en el caso de la voluntad, que tiene esta peculiar característica de poder moverse a sí misma, de darse a sí misma la orientación a un fin. En efecto, el fin es la causa última de la causalidad de las causas, sobre todo de las causas libres, y esa causalidad es de tipo metafísico. Por tanto, cabe decir que la voluntad es *causa sui* siempre que se entienda esto en sentido ablativo («a causa» de sí), no en sentido nominativo (ser «causa» de sí).

[11] El filósofo francés tiene una original manera de pensar la *connexio* entre ambos que evoca las tesis mecanicistas de La Mettrie sobre el «hombre máquina». Dicha conexión tendría lugar en la glándula pineal: ahí se ubicaría el «fantasma en la máquina», una especie de homúnculo que lleva los mandos.

[12] Dicho dualismo aún tiene, en nuestros días, gran impacto en el discurso de la bioética académica. Algunas consecuencias las he tratado de poner de relieve en un reciente trabajo: «La Bioética ha muerto. ¡Viva la Ética Médica!», *Cuadernos de Bioética*, n. 86, XXVI/1^a, enero-abril, pp. 25-49, visible también en <http://aebioetica.org/revistas/2015/26/86/25.pdf>.

[13] En ese sentido, también las personas que no tienen descendencia biológica pueden tener prole espiritual. Incluso pueden ser más «prolijos» que quienes se limitan a traer hijos al mundo. El caso más claro de esto es la situación de vida que en términos cristianos se conoce como «celibato apostólico». Por ejemplo, los sacerdotes dan lugar, como causa instrumental o segunda —pero como causa eficiente y efectiva— a que otras personas vivan, o revivan, cuando administran el sacramento del bautismo o de la penitencia. No por su virtud propia, sino por virtud instrumental, y por la eficacia de su ministerio, hacen algo aún más sustantivo que la resurrección de un muerto, a saber, que alguien vuelva de la muerte —el pecado consiste en eso— a la vida. En efecto, aplican de ese modo la redención del pecado y de la muerte (espiritual) que para toda la humanidad obtuvo la Humanidad de Jesucristo mediante su sacrificio en la Cruz. Es el ministerio del sacerdote, en definitiva, una forma de paternidad estrictamente más intensa y real que la paternidad biológica, por cuanto lo que hacen los sacerdotes consiste en dar vida en el sentido en el que Dios vive, que no es un sentido biológico. Y la vida de Dios es vida prototípica. Que alguien vuelva a estar en gracia de Dios —*i.e.* que vuelva a tener la vida de Dios— es algo que solo podemos hacer los humanos en la medida en que participamos de algo que nos supera completamente, como al pincel de Velázquez pintar *Las meninas*. En una forma muy radical, los ministros sagrados hacen eso, y en otra, no menos radical pero distinta, quienes por el bautismo poseen el sacerdocio real. En efecto, quienes viven de acuerdo con su vocación bautismal ejercen esa manera de paternidad —por participación y de modo instrumental, es la misma y única paternidad de Dios—, bien que eventualmente muchos bautizados ejercen, además, la paternidad biológica sin ningún detrimento de esta otra (más aún, sirviéndose de aquella precisamente como instrumento para llevar a cabo esta).

JOSÉ MARÍA BARRIO MAESTRE (Madrid, 1960) es profesor titular de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, y autor de numerosos libros sobre Antropología Pedagógica, Ética de la Educación y Educación Cívica. Entre ellos, destacan *La gran dictadura. Anatomía del relativismo*; *El balcón de Sócrates. Una propuesta frente al nihilismo*; *El Dios de los filósofos*; *Antropología del hecho religioso*, y *Elementos de Antropología Pedagógica*, todos ellos publicados por Rialp.



Las virtudes fundamentales

Josef Pieper

9788432148323

656 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Este libro recoge en un solo volumen monografías sobre cada una de las virtudes teologales y morales. Desde su publicación se ha convertido en un clásico, y su sólido estudio sobre los fundamentos de la Antropología y de la Ética ha suscitado el interés de numerosos lectores en todo el mundo. Su valor se extiende también al ámbito de la Teología moral, la Pedagogía, la Psicología, la Filosofía social y muchas otras ciencias humanas. Como dice su autor, la Ética es algo más que una doctrina sobre la acción del hombre, sobre lo permitido y lo prohibido; el punto de arranque es el ser del hombre, y así la Ética o Moral presenta un despliegue de las posibilidades humanas, una doctrina sobre las virtudes, sobre la perfección o plenitud a la que puede y debe llegar el hombre.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



SI TÚ ME DICES “VEN”
UNA VISIÓN CRISTIANA DEL ÉXITO EN EL AMOR

Stéphane Seminckx

RIALP

Si tú me dices 'ven'

Seminckx, Stéphane

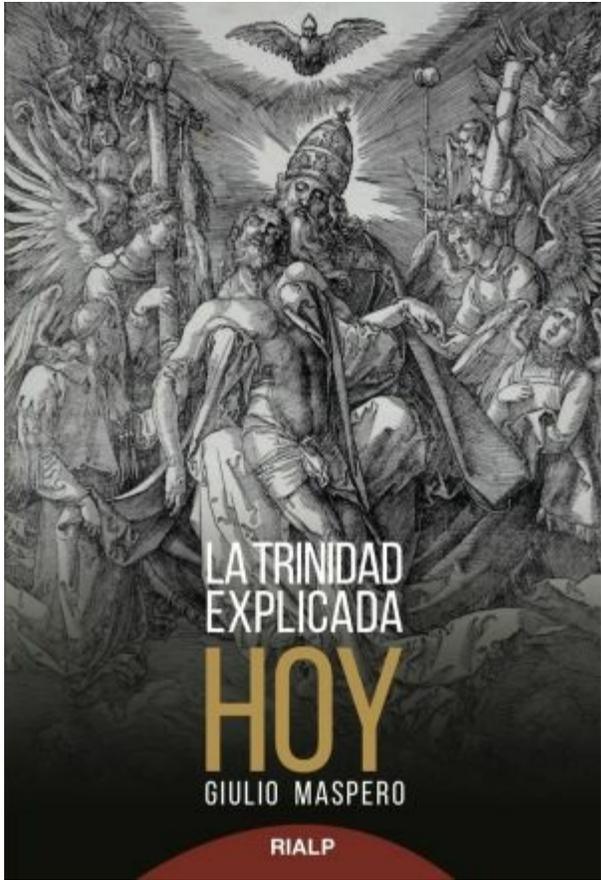
9788432149276

128 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Si tú me dices "ven", lo dejo todo. Eso dice la canción, y eso sigue repitiendo el corazón humano, cada vez que se enamora: promete dejarlo todo, para siempre, y ser fiel en la salud y en la enfermedad... "hasta que la muerte nos separe". Pero hoy, ¿sigue siendo válido este mensaje? Muchos ven el ideal de formar una familia y mantenerse fiel hasta la muerte como un sueño ingenuo. Hace ahora 50 años, Pablo VI escribió un documento profético sobre el amor conyugal, la encíclica *Humanae vitae* que, junto a lo escrito por los últimos Papas, ofrece el mejor mapa para que ese sueño se convierta en realidad. Seminckx lo analiza con detalle, de modo breve y directo.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



La Trinidad explicada hoy

Maspero, Giulio

9788432148873

118 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Conocer a Dios, asomarse a su intimidad, encamina derechamente al hombre hacia un misterio sublime, el más importante del dogma cristiano: Dios es uno y trino, tres personas en un solo Dios. El hombre, durante siglos, ha entrado de puntillas a analizar este misterio, mediante la piedad y la teología, de la mano de lo revelado por el mismo Dios. Maspero ofrece aquí un valioso recorrido por la historia del dogma trinitario, vértice de toda la doctrina cristiana, que ayuda, en definitiva, a conocer la propia dignidad del ser humano.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Naturaleza creativa

Novo, Javier

9788432149177

196 Páginas

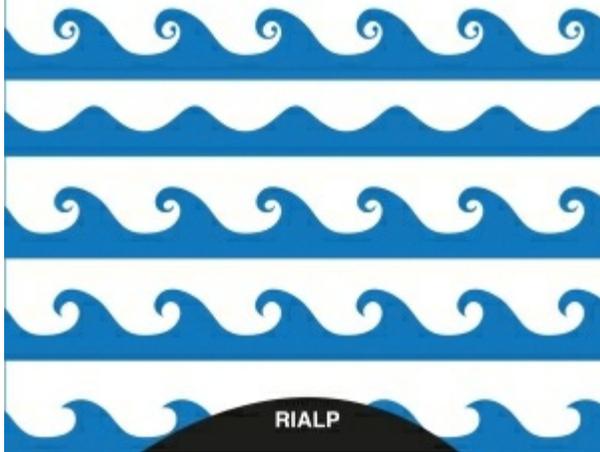
[Cómpralo y empieza a leer](#)

No terminamos de sentirnos completamente a gusto en este cosmos, ya que no nos resulta fácil reconocer la verdad que se esconde tras él, si es que hay alguna. Nuestra alianza con la Naturaleza parece rota. Quizá pueda reconstruirse, pero es claro que hay piezas que no encajan. Los autores investigan: cuando entramos en contacto con la Naturaleza, pronto entendemos que es posible dialogar con ella, para entender nuestro lugar en el cosmos, y quiénes somos realmente. Pero hay una oscuridad que oculta la verdad sobre nuestro universo, que ha sido la preocupación de científicos, artistas y filósofos de todos los tiempos. ¿Hasta dónde alcanzas sus certezas?

[Cómpralo y empieza a leer](#)

ALASDAIR
MACINTYRE
ÉTICA EN LOS CONFLICTOS
DE LA MODERNIDAD

SOBRE EL DESEO, EL RAZONAMIENTO PRÁCTICO Y LA NARRATIVA



Ética en los conflictos de la modernidad

MacIntyre, Alasdair

9788432148736

526 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Qué deseo? ¿Por qué deseo? ¿Lo que deseo, es realmente lo mejor? Cuando tratamos de llevar estas preguntas a un estadio algo más avanzado, nos convertimos en filósofos sin apenas darnos cuenta. La indagación se vuelve filosófica. MacIntyre acude entonces a ejemplos extraídos de Hume, Aristóteles, Tomás de Aquino y Marx, entre otros, para salvar ese abismo entre filosofía y práctica diaria, en el contexto de la Modernidad avanzada. Trata entonces de mostrar que solo desde una perspectiva tomista aristotélica podemos caracterizar adecuadamente algunos rasgos clave del actual orden social.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

PORTADA INTERIOR	2
CRÉDITOS	3
ÍNDICE	4
PRÓLOGO	6
Capítulo I. INTRODUCCIÓN: NATURALEZA DE LA METAFÍSICA	7
1. La Metafísica como Filosofía primera. Definición nominal y real de Metafísica	7
2. La Metafísica como sabiduría racional	9
3. Contemplación y conocimiento espontáneo	11
Capítulo II. LA NOCIÓN DE ENTE	16
1. Estructura partitiva de la noción de ente	16
2. Prioridad lógica y gnoseológica del ente	20
3. Indefinibilidad	26
4. Carácter analógico	28
5. Ser y existir	34
6. La distinción real entre esencia y acto de ser	35
7. «Letanía» del actus essendi	40
Capítulo III. METAFÍSICA, CIENCIA DE LOS PRINCIPIOS	43
1. Los primeros principios	43
2. Los axiomas metafísicos no son postulados	48
3. Prevalencia de la no-contradicción sobre la identidad	56
4. El conocimiento habitual de los principios	58
5. Los demás principios, derivados	60
Capítulo IV. ANALÍTICA ONTOLÓGICA	65
1. Los géneros supremos del ente real finito	65
2. Sustancia y accidente	67
3. Subsistencia y substratualidad	70
4. El alcance metafísico de la cogitativa	75
5. Las categorías accidentales	76
6. La peculiaridad metafísica de la relación	77
7. La relación trascendental	79

Capítulo V. ESTRUCTURA DE POTENCIA Y ACTO. ENTIDAD Y MODALIDADES DEL CAMBIO	86
1. Definición aristotélica del cambio	87
2. Analogía de las nociones de acto y potencia	90
3. La composición hilemórfica	94
4. La constitutiva inestabilidad de lo finito	97
Capítulo VI. LA NOCIÓN METAFÍSICA DE NATURALEZA	104
1. Algunas nociones sinónimas a la de esencia	104
2. Naturaleza como esencia dinámica	105
3. La operación desarrolla el ser	106
4. La inflexión práctica del ser	109
5. La segunda naturaleza	113
6. Naturaleza y persona	115
Capítulo VII. SER Y OBRAR. LA CAUSALIDAD	118
1. Causa y principio	120
2. Un discernimiento complicado	122
3. Causa principal e instrumental	126
4. El principio de causalidad	127
5. Los tipos cardinales de la causalidad	128
6. Peculiaridad metafísica de la causa final	129
7. La causalidad libre	132
8. La causa eficiente	135
9. Los modos de la causa eficiente	136
10. Creación y creatividad	138
JOSÉ MARÍA BARRIO MAESTRE	143