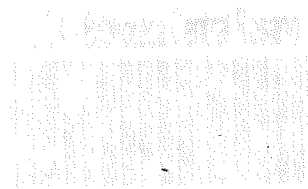


INSTITUTO DE HISTORIA

BIBLIOTECA

111

metafísica

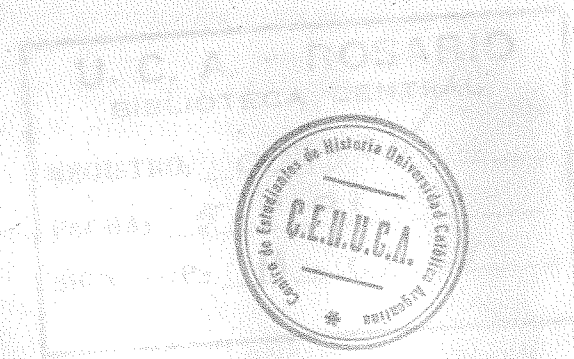


INTRODUCCION

INTRODUCCION

A LA

METAFISICA



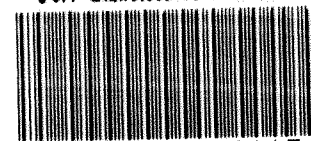
ROSARIO
1990

INSTITUTO DE HISTORIA

BIBLIOTECA

PETER HENRICI

UCA - Biblioteca Central Rosario



30220000180115

INTRODUCCION A LA METAFISICA

U. C. A. - ROSARIO
BIBLIOTECA CENTRAL

REGISTRO: 00751V

FECHA: 5-8-91

SIGN. TOP: M - 01.25

ROSARIO
1990

N° ASIG.	9700
FECHA:	23-10-90
SIG.	
TÍT.	

111
#518

ESTS ATLAS
0000 ROSARIO

INTRODUCCION A LA METAFISICA

Tradujeron:

CAYETANO ROQUE GANGEMI
CLAUDIO MARTIN V. MARIANI

Título original: **Introduzione alla Metafisica.**

© Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988 2

© Derechos de traducción en lengua española: Cayetano Roque Gangemi y Claudio M. V. Mariani. Formosa 224, 2000 Rosario (S. Fe) Argentina.

ISBN: 950-43-3072-2.

Hecho el depósito legal que manda la ley 11.723.

Impreso y publicado en Argentina.

Printed and published in Argentina.

INTRODUCCION

¿Qué es la metafísica?

(A la búsqueda de una definición preliminar y provisoria)

1. En el ámbito de la Filosofía.

1.1 *Filosofía*: palabra de origen griego. Nuestra actual civilización técnico-científica tiene sus orígenes en el pensamiento griego. Son los griegos los que han creado la "filosofía" sobre cuyos conceptos se basan la primera predicación misionera del cristianismo y la elaboración de la teología cristiana: dos motivos muy válidos para ocuparnos de esta filosofía.

De hecho la filosofía parece un fenómeno típicamente griego (¿o indoeuropeo?). Todas las otras civilizaciones han tenido y tienen su "Sabiduría", pero sólo en Grecia (y en India) la misma fue elaborada en forma específicamente "filosófica" (¿Está, tal vez, este fenómeno vinculado a la estructura particular de las lenguas indoeuropeas?). "Filosofía" = amor o deseo de la sabiduría. Palabra utilizada por Sócrates en polémica con los *Sofistas*, los cuales, durante la crisis cultural griega de los siglos V-IV a. C. (ascenso al poder de los comerciantes —nuevos ricos—; democratización y desacralización de la vida pública, de las leyes; crisis de las tradiciones y de la religión mítica) *comerciaban* con una "sabiduría" *utilitaria*: el arte del *discurso* que sabía *persuadir* permitiendo obtener ventaja en las asambleas y delante de los tribunales.

En contraposición con ellos, *Sócrates* no tenía la pretensión de "poseer" la sabiduría, sino de estar solamente en su

búsqueda, demostrando así que *la verdadera sabiduría está más allá* de la técnica del discurso que enseñan los Sofistas: es algo que el hombre no podrá jamás “poseer” ni “dominar” plenamente.

1.2 *En cuanto Sabiduría*, la filosofía consiste en un saber no solamente teórico, abstracto, parcial, sino en *un saber útil para la orientación total de la vida*, un Saber que no tiene sólo un *valor* de utilidad técnica inmediata, sino que se funda sobre valores. El saber filosófico, “sapiencial”, implica:

- una cierta *distancia* crítica con relación a los acontecimientos, con relación a las experiencias inmediatas (“tomar algo con filosofía”);
- una visión *global* que permite situar las cosas en su lugar;
- la búsqueda del “*porqué*”, que permite dar razón de las cosas y de los acontecimientos, explicar el sentido, todo aquello por lo cual se orienta la propia vida y se regula el propio comportamiento.

En cuanto sabiduría, la filosofía *se distingue*, por lo tanto, de las Ciencias que se ocupan solamente de los *aspectos parciales* de la realidad. Las ciencias, por su propia naturaleza, son diversas y especializadas; la filosofía, en el fondo, es una sola. Las primeras no pueden sino *constatar hechos* (necesarios): “es así”, “será siempre necesariamente así”, sin poder formular juicios de valor y de sentido: “aquello *debe* o *debiera* ser así”, “está *bien* que sea así”, etc.

En cuanto ser que plantea continuamente la *cuestión del sentido* (“¿por qué?”) —como las preguntas del niño, la búsqueda del sentido de parte del adolescente (“¿qué sentido puede tener todo esto?”, “¿cuál es el sentido de mi vida?”), la crisis de la edad madura (“¿en el fondo por qué he vivido de esta manera?”)—, el hombre, por lo tanto, jamás quedará satisfecho por los solos resultados y por las respuestas de las ciencias. Por otra parte, una civilización exclusivamente téc-

nica, fundada sólo sobre el saber científico, resultaría totalmente inhumana y absurda*.

1.3 *Respecto a las otras “respuestas sapienciales”* (contenidas en los mitos, en las religiones, en las artes...), la filosofía se distingue por su *método*: mediante un *discurso racional*, coherente, en el fondo necesario, según *las reglas de la lógica*, la filosofía conduce a la sabiduría. Por lo tanto utilizará únicamente *medios conceptuales* (no imágenes, símbolos, parábolas, proverbios, etc.) rigurosamente *controlables* y accesibles a cualquiera que está en posesión de la facultad de pensar, por lo tanto virtualmente *universales* (mientras las otras sabidurías son —más que la filosofía— culturalmente condicionadas).

En cuanto sólo “*búsqueda*” de la sabiduría, el discurso filosófico no pretende dar respuestas preconstituidas ni comunicar conocimientos nuevos (hechos), sino sólo *dirigir el pensamiento*, de manera tal que, procediendo de cuestionamiento en cuestionamiento, situadas convenientemente las preguntas y según una conexión necesaria, se llega a *entrever en qué dirección* debe ser buscada una respuesta a la pregunta sobre el sentido último (porque esta respuesta, Sócrates nos lo dice, está *más allá* de aquello de lo cual el hombre puede tomar posesión, aun desde el punto de vista intelectual).

1.4 Por otra parte, la pregunta “*por qué*” puede recibir muchísimos tipos de respuestas, según los diversos significados que ella puede tener:

a) Yo puedo preguntar: “¿Por qué *yo puedo decir*: eso es verdaderamente así?”, y la respuesta puede referirse

— ya a *mi posibilidad de decirlo* (por lo tanto de *conocerlo*); respuesta de la cual se ocupa la *epistemología* (filosofía del conocimiento) con sus diferentes ramas (fenomenología del conocimiento, crítica del conocimiento, filosofía del lenguaje...);

* [Cfr. las anti-utopías de A. Huxley, *El mejor de los mundos*; y de H. G. Wells, 1984; la crisis ecológica y energética de la civilización nordatlántica, etc.).

— ya a la posibilidad de hecho de que eso sea así (que sea posible, real, cognoscible), respuesta de la cual se ocupa la *ontología* (filosofía del ser, de los seres, según su poder ser) en sus diferentes niveles:

— el nivel de los *entes particulares*, considerados según sus diferencias específicas (ontologías “regionales”: filosofía de la naturaleza o cosmología filosófica, del hombre o antropología filosófica, del alma humana o psicología racional);

— el nivel del *ser como tal*, de la posibilidad de ser de cualquier ente particular (*ontología general*, que plantea cuestiones como: “¿Qué significa verdaderamente decir ser?”, “¿Cómo es posible que algo exista?”, “¿Qué tipo de cosas son?”, etc.).

b) Más profundamente todavía, yo puedo preguntar: “En definitiva, ¿por qué existe algo más bien que nada?”, “¿por qué yo planteo cuestiones?”, “¿por qué yo puedo plantear cuestiones?”. Por lo tanto, la pregunta sobre el ser mismo es una pregunta sobre la pregunta. Ella implica que yo prevea que una respuesta sea al menos posible, que el ser (el hecho de que algo exista) no sea un puro hecho, inexplicable, que no pueda ser interrogado, sino que se pueda encontrar una explicación, un porqué, un *sentido* último, que da la última explicación posible.

Esta pregunta y esta respuesta pertenecen al ámbito de la *Metafísica*. Sabemos que este nombre fue dado por Andrónico de Rodas (siglo I a. C.) a los libros de Aristóteles, que él había situado “después de los de la filosofía natural” (τὰ μετὰ τὰ φυσικά).

Aristóteles, en cambio, la había llamado “*filosofía primera*”, porque ella habla del primer fundamento, de la “causa primera” de la cual depende todo aquello que es tratado en las otras partes de la filosofía teórica.

Sin embargo el término “*metafísica*”, en su significado etimológico, es rico en sentido: si la “*physis*” es todo dato de experiencia, y la “*física*”, la búsqueda filosófica, la interrogación de estos datos por parte del pensamiento, la “*meta-físi-*

ca” indica una *investigación ulterior* que utiliza los mismos métodos, pero que *va más allá* de aquello que es dado (o puede ser dado) en la experiencia.

Este *más allá* de los datos de la experiencia puede ser provisoriamente definido mediante tres características:

— la metafísica habla de *todo* aquello que es (mientras que la experiencia, y por lo tanto la “*física*”, no se refiere sino a entes particulares, específicos).

— ella investiga aquello que *hace realmente posible* todo lo que es (mientras que la experiencia no puede sino constatar aquello que es, y la “*física*” en qué modo ello es “*pensable*”, es decir que no está en contraste con las leyes de la lógica).

— ella espera encontrar así *el último fundamento*, el sentido último de todo aquello que es, aquello que responde al último “*porqué*” posible (mientras la experiencia es siempre fáctica, y la “*física*” no puede, por lo tanto, sino descubrir necesidades de hecho).

1.5 *Conclusión*: quien hace metafísica, quien plantea también sólo el problema metafísico, *presupone* por tanto que el ser (el hecho de que algo sea) no sea un puro hecho, inexplicable, sino que es *fundado* y tiene un *sentido*, que puede ser explicado por nuestro pensamiento; en síntesis, que él no se reduce a aquello que puede ser científicamente constatado o analizado, sino que tiene una dimensión más profunda que pertenece al ámbito del *valor* y del *deber-ser*.

La consecuencia que se sigue naturalmente de la metafísica (y sólo de ésta) es por tanto una filosofía del deber-ser, una *ética*. Que el presupuesto de la metafísica sea *legítimo* se puede probar solamente *haciendo* metafísica, y haciéndola con éxito; como no se puede probar la posibilidad del movimiento (contra Zenon) sino caminando...

N. B. Precisión sobre la *nomenclatura*: el término *ontología* se remonta al siglo XVII, y fue en un primer momento empleado como sinónimo de metafísica. El filósofo racionalista Christian

Wolff (1679-1754), que ha tenido una influencia considerable sobre la neoescolástica, distingue la “metafísica general” u “ontología”, que trata del ser en cuanto tal, de la “metafísica especial” que él divide, según las tres grandes especies de ser, en “cosmología racional”, “psicología racional” y “teología natural”. Ciertamente esta división es poco apropiada, en cuanto que *Dios* no constituye una “especie de ser”, sino que, al contrario, es su *fundamento y su sentido último*. Aristóteles lo había comprendido perfectamente, asignando a su “primera filosofía el nombre de “théologiké” (ciencia de lo divino).

2. En el ámbito del saber humano.

Aquello que nosotros hemos visto puede ser enunciado de manera más técnica, recurriendo a la doctrina clásica de los tres *grados de abstracción*.

2.1 *Todo saber nuestro es necesariamente abstracto*, aunque más no sea por el empleo (al menos implícito) de *conceptos universales* abstractos. Todo saber supera el dato inmediato, concreto, de la experiencia singular, por algo de universal, de *comunicable*, que “es válido” más allá de esta experiencia determinada y siempre huidiza. Nuestro lenguaje, que expresa la experiencia, es siempre inevitablemente universal y abstracto.

2.2 *En un primer grado* no se abstrae (o se “extrae”) de las experiencias concretas sino *aquello que es común* (o tiene cualidades comunes) a varias de ellas, sin considerar las circunstancias completamente individuales de cada una de ellas. Así se constituyen, por ejemplo, la *medicina*, a partir de la observación de algunas regularidades que se suceden invariablemente en diversos casos de enfermedad; la *historia* (como ciencia), observando las conexiones entre los hechos (como simple crónica); la *crítica literaria o artística*, intentando formular un juicio según criterios universalmente admitidos (y por lo tanto válidos para todos y criticables por todos), y no solamente según el gusto personal del crítico, etc.

2.3 *En un segundo grado* se abstrae (o se “extrae”) de los fenómenos observables *aquello que puede ser sometido a una operación racional*: su aspecto *cuantitativo*, objeto de una elaboración *matemática*. Es más abstracto, más inteligible, más universal y más “impersonal”. Así se constituyen las *ciencias* propiamente dichas, que intentan, de una manera u otra, encontrar leyes matemáticamente formulables acerca de sus objetos. Sin embargo la matemática permanece todavía *vinculada a la imaginación*, a lo imaginable, a la representación del espacio (geometría, mecánica pura...) o del tiempo (“contar” en sucesión...).

Surge el interrogante de si no existe un grado más “abstracto” de conocimiento que se ubique inmediatamente por encima de todo aquello que es sensible e imaginable y por sobre cualquier experiencia posible, en el ámbito del *inteligible puro*.

2.4 *Este tercer grado* de abstracción es necesario para fundar las ciencias matemáticas mismas: éstas suponen e implican la constancia y la selectividad de sus reglas y, en consecuencia, una *necesidad absoluta* (“es necesariamente así” y no solamente: “es siempre así”) que *no puede fundarse sobre la experiencia*, ni tampoco ser extraída (la experiencia no nos brinda sino la *constancia* de los fenómenos, no su *necesidad*).

Este fundamento de la posibilidad misma de las ciencias no se podrá descubrir considerando los hechos, sino su “*pensabilidad*” (yo debo considerarlos como ordenados, como cargados de sentido, susceptibles de ser considerados según reglas inmutables, etc.). Este es propiamente el conocimiento de *tipo metafísico*, que no se encuentra prolongando y ampliando el discurso de las ciencias, sino *por encima* de éste: preguntándose de qué modo este mismo discurso sea posible.

“Nosotros nos elevamos a la metafísica, cuando no rehusamos pensar expresamente aquello que es la condición gracias a la cual pensamos todo el resto”.*

* [A. Forest, *Du consentement à l'être*, p. 265]

2.5 De este modo se ve cómo el *discurso metafísico*, aunque no se refiera a ningún "objeto" de experiencia (sensible, imaginable, descriptible), sin embargo no es un discurso vacío, ni carente de sentido ("meaningless", como dicen los analistas del lenguaje). Este tiene un *significado preciso* en cuanto plantea *preguntas*, que *no se puede no plantear*, buscando las respuestas. En consecuencia, no existe un saber metafísico preconstituido, una doctrina metafísica transmisible y comunicable tal cual (que se pueda aprender de memoria). Así como en matemática no es suficiente "conocer de memoria" las fórmulas, es necesario saberlas deducir y demostrar, con mayor razón, no se puede indicar en la enseñanza de la metafísica sino un *método*, un "*itinerario de pensamiento*" que cada uno debe seguir por cuenta suya.

En este libro indicaremos itinerarios de pensamiento ya trazados en la *historia del pensamiento metafísico* occidental, desde los griegos hasta el medioevo y los modernos, *tratando de reelaborar* los discursos y los razonamientos de algunos grandes maestros del pensamiento.

2.6 *Punto de partida* de tal discurso metafísico será cualquier ocasión, cualquier experiencia, en la cual surge o puede surgir una *pregunta de fondo*, una *interrogación*; aquellos que se podrían llamar los lugares del estupor: el absoluto del imperativo ético (Sócrates y Kant), la belleza (Platón), nuestra capacidad de conocer la verdad (Aristóteles), la angustia existencial (Kierkegaard).

Esto significa que la metafísica, lejos de ser un discurso "oscuro", "entre las nubes", "fuera de la vida", es, por el contrario, lo más *humano* que hay. En el fondo, *todo hombre* a su manera "es metafísico", porque se maravilla, se plantea preguntas, aun radicales, y cada uno, a su modo, encuentra también respuestas y tiene sus puntos de vista sobre el "sentido último". En este libro, se tratará de clarificar esta metafísica implícita, vivida ("transformar lo vivido en pensamiento", J. Lacroix), *expresarla en un discurso conceptual riguroso*, controlable, criticable y comunicable.

"La conciencia metafísica no tiene otros objetos que la experiencia cotidiana, este mundo, los otros, la historia humana, la verdad, la cultura. Pero, en vez de considerarlos ya existentes, como consecuencias sin premisas, y como si procedieran de sí mismos, ella redescubre su extraneidad fundamental y el milagro de su aparición. Así entendida, la metafísica es lo contrario del sistema. Si un sistema es una disposición ordenada de conceptos que hace inmediatamente conciliables, compatibles entre sí todos los aspectos de la experiencia, él suprime la conciencia metafísica".*

3. En el ámbito de la existencia cristiana.

3.1 La parte más importante de esta metafísica vivida es, para nosotros cristianos, nuestra *fe cristiana* y las respuestas sensatas que ella da. Pertenece por tanto al ámbito metafísico; las afirmaciones de fe se refieren a verdades, a realidades que están *más allá* de toda experiencia posible (que el mundo fue creado por un Dios de amor, que Jesucristo es Hijo de Dios, etc.), y éstas contienen un *sentido último*, frente al cual no es posible ni necesario plantear ulteriores cuestiones.

Perteneciendo al ámbito del *misterio* revelado, está claro que esta metafísica vivida del cristianismo no podría ser explicitada ni "recuperada" por medio de un discurso filosófico. Aunque se puede perfectamente ser cristiano sin "hacer metafísica", *sin embargo, la fe cristiana* por dos razones *exige* el *discurso metafísico* de la filosofía.

3.2 *Para poseer la fe*, el hombre debe al menos haber descubierto la *dimensión metafísica* de su existencia; que no todo se reduce a los datos de la experiencia, a lo cotidiano, a lo fáctico, sino que existen cuestiones que van más allá de esta misma experiencia. Pero, en nuestra civilización industrial y post-industrial, esta dimensión metafísica es a menudo olvidada, obstaculizada, e incluso negada; por tanto es *preevangeli-*

* [M. Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, p. 188s.].

zar, indicar los "lugares del estupor" y los accesos que ellos abren a la metafísica (por ejemplo, en qué modo toda creencia religiosa presupone que haya sido realizada la experiencia de un amor personal del padre o de la madre).

3.3 Para "expresar" nuestra fe, para articularla conceptualmente (y por tanto, de modo que se pueda hablar también con los no creyentes) es necesario un "lenguaje" conceptual que no se limite sólo a los datos de la experiencia, sino que también sea capaz de decir aquello que está más allá de la misma; un lenguaje de carácter metafísico.

Por consiguiente la metafísica es, a su vez, algo muy personal que alcanza el fondo mismo de nuestra existencia, pero que no puede ser hecha "de manera personal" o "existencial" (refiriéndose por ejemplo a la vivencia inmediata), sino solamente de la manera más "impersonal" posible, con un esfuerzo de trabajo lógico y conceptual (el "trabajo del concepto" del cual habla Hegel).

PRIMERA PARTE

Modelos de aproximación a la trascendencia

1. SOCRATES o el valor ético incondicionado.

Con Sócrates, y no con los presocráticos, comienza la gran tradición de la metafísica griega, que continuará ininterrumpidamente hasta el medioevo. Después de la crisis sofista (utilitarismo y relativismo de un discurso, "logos", reducido a ser solamente un hablar persuasivo), Sócrates, aun adoptando la perspectiva *antropocéntrica* (y no ya la *cosmocéntrica*) de los sofistas, apunta sobre la posibilidad del hombre de *conocer un absoluto, un indecible*, y sobre la necesidad de orientar la propia *conducta moral* según este absoluto. Como es ya sabido, Sócrates no ha dejado nada escrito; por tanto, a través de los diálogos de Platón, sobre todo los del primer período, nosotros debemos *reconstruir* su figura y su enseñanza (no su doctrina, porque parecería no haberla tenido). La *personalidad* de Sócrates se revelará más importante que su enseñanza para la metafísica.

1.1 Sócrates, en general, aparece sobre todo como un *educador*; mientras que la educación griega clásica apuntaba en modo particular a la destreza física (deportes, "arte" = técnicas), Sócrates se preocupa únicamente de la *psychè*, del "alma", es decir de aquello que gobierna los actos (*Apología* 29d-30b; *Cármides* 154d-e; *Alcibiades* 128a-130e).

Esta educación del alma se desarrolla esencialmente según *dos etapas*: la primera consiste en *liberar* al alma de la

ignorancia y de una falsa apariencia de saber ("dóxa") por medio de una crisis purificante (*Sofista* 230b-c), con el fin de estimularla a la búsqueda de la verdad, a la profundización ulterior del saber (cfr.: la conclusión de los diversos diálogos: "De ello nosotros volveremos a hablar otra vez"). La segunda etapa, "*maieutica*" (cfr. *Teeteto* 148e-150 d) hará descubrir al interlocutor y al lector del diálogo *un saber que, sin saberlo él, ya poesía*. Saber de orden práctico que sirve para *dirigir los actos* ("areté" traducido imperfectamente como "virtud").

1.2 El diálogo de Eutifrón puede servir como ejemplo (ver el comentario de R. Guardini, *La muerte de Sócrates*). El sacerdote Eutifrón, mientras está por acusar a su padre de haber dejado morir por negligencia a un delincuente, acusación que él considera su *deber religioso* ("hosión"), encuentra frente al tribunal a Sócrates, acusado de impiedad por Melito. Los dos, Eutifrón y Melito, por tanto, deben *saber* exactamente qué es y qué no es *religioso* ("hosión"). Se intenta definir y fijar este saber en un diálogo que se desarrolla a través de las siguientes fases:

1ro. Lo religioso debe ser siempre igual, *idéntico* a sí mismo y siempre diferenciado de su contrario (5c-d) por un *carácter único*, por el cual cada acto impío es impío y cada acto religioso es religioso (6d-e).

2do. Eutifrón define lo religioso *metodológicamente*: es obrar siguiendo el ejemplo de los dioses (5d-a), es "aquello que es grato a los dioses" (6e), pero Sócrates no acepta estas "historias" (6a-c), y por otra parte los mismos dioses (mitológicos) están divididos entre sí (7b; 8a-b).

3ro. Semejante disenso es posible, porque no se trata de *hechos verificables*, sino de *valores* (7b-d); y es necesario además añadir que la discusión no se refiere a la consideración de estos valores en sí, sino a la consideración de los *actos particulares*, en cuanto corresponden o no a estos valores (8d-e).

4to. Si para evitar la dificultad, se define lo religioso como aquello que es "aprobado por *todos* los dioses" (9d-e) el pro-

blema se vuelve a situar sobre el *fundamento* de este consenso: "aquello que es religioso ¿es aprobado por los dioses porque es religioso, o bien es religioso por el hecho que los dioses lo aprueban?" (10a).

Ahora, ya que está claro que una cosa es amada por el hecho de que es amable, y no es amable porque ella es amada (de hecho), se deduce que lo religioso es amado por los dioses *debido a su propia naturaleza*; él *se impone*, por decirlo así, a los dioses mismos, y será necesario, por tanto, definir esta misma naturaleza, esta esencia ("ousía" - el ser) de lo religioso (10d-11b).

5to. La definición que se intenta según el género y la especie ("una especie de justo") recurre nuevamente, mediante un largo giro ("aquello que es correcto según el ritual"), a "aquello que es grato a los dioses" (15a-e) para definir *la especie* de justicia de la cual se trata: *el círculo vicioso* se cierra.

6to. En este punto Eutifrón abandona el discurso, aunque Sócrates esté convencido de que él *sabe* perfectamente *por qué* él *actúa* así (estando próximo a acusar a su padre —15d—).

1.3 Este diálogo nos hace asistir en pleno a la *crisis de la religión mitológica* como norma de comportamiento: ella resulta incapaz no solamente de fijar normas de acción que se sostengan frente a la razón (2do.), sino que además conduce a Eutifrón a una acción que será desaprobada por la mayor parte de los hombres (6a) y a Melito a acusar a Sócrates.

Sócrates no contrapone a esta religión *otro* tipo de saber; ni el juicio de la mayor parte de los *hombres*, ni una simple definición a nivel de la manipulación de la palabra a la manera de los sofistas (5to.); sino que se remite a lo que se encuentra en el fondo mismo de la religión mitológica: una ley que *se impone también a los dioses* (4to.) y que surge *de la naturaleza, del ser mismo* que se trata de enjuiciar (1ro., 3ro., 4to.).

La naturaleza misma de lo "religioso" *no se logra expresar*, definir (también el discurso se muestra inadecuado frente a esta realidad), pero no es algo sin importancia; en la base misma del diálogo está la firme convicción de *que lo religioso*

existe, con su naturaleza bien definida (que se opone de modo determinado e inmutable a lo impío) y que, en cuanto tal, es norma para la acción.

En efecto, es en el obrar *de manera decidida y definida* donde Eutifrón, Melito y Sócrates muestran que ellos *saben* lo que es religioso y cómo se debe comportar —en absoluto, hasta la muerte— el religioso, más bien que el impío.

Existe, por tanto, *un saber cierto*, ínsito en la acción, un saber “vivido”, que *no se deja expresar* o explicar, porque él se refiere precisamente a lo que se encuentra *más allá* de aquello de lo cual se puede disponer con el discurso (de lo que se puede “manipular” expresándose de una manera o de otra): una *norma absoluta* que se impone también a los dioses míticos, es decir, que *da fundamento* al mito mismo.

N. B. 1) La ironía socrática (decir lo contrario de lo que se quiere decir, o más bien, utilizar el lenguaje común de manera tal que su inadecuación para expresar lo que se pretende decir resalte a los ojos de todos) es un medio para decir de algún modo, o mejor, para *hacer entrever* precisamente este *indecible* que Sócrates quiere mostrar. Para que la ironía no sea una simple caricatura debe ser, por así decirlo, recíproca o humilde: aquel mismo que utiliza la ironía debe dejarse cuestionar.

2) En el diálogo “Eutifrón”, la ironía se desarrolla, por decirlo así, sobre dos niveles: dejando entrever que el saber acerca de lo religioso que poseen Eutifrón y Melito es falso; Platón insinúa que es Sócrates, el acusado, quien conoce la verdadera religiosidad. En los otros diálogos del mismo período la cosa es más simple. Es evidente que Laques, famoso y valeroso general, sabe efectivamente qué es el *coraje*, aunque sea incapaz de *expresarlo* (Laques 193e-194b); que Cármenes, adolescente de buena familia excepcionalmente dotado para la filosofía, posee la *sabiduría*, aunque no logra *definirla* (Cármenes 175e-176a); Lisis, joven fascinado por la *amistad*, sabe qué es un amigo, aunque no logre *individuarlo* (Lisis 223b). La tesis socrática del saber implícito e inexpressable se muestra más claramente.

1.4 ¿Cuál es para nosotros hoy, para nuestra metafísica, el valor de esta vía socrática? Ella nos hace comprender tres cosas:

— que existe un *saber inexpressable*, que nuestro saber no termina donde encuentra sus límites nuestra posibilidad de discurrir, sino que existen algunas certezas que se poseen sin estar en grado de expresarlas y de explicarlas, ni de justificarlas con un discurso lógico.

— que este saber está *implícito en nuestro modo de obrar*; que nosotros ejercemos en la práctica un saber que no somos capaces de explicar teóricamente, porque, en cuanto seres humanos, no actuamos ciegamente, sino que *sabemos* lo que hacemos (aquí está la verdadera sustancia de la famosa tesis socrática de que el vicio no es sino error o ignorancia).

— que, al contrario, este saber inexpressable es *norma y regla* de nuestra acción; nos presenta *lo absoluto* de los valores y de la obligación moral. La *moral*, es decir el saber que existen valores y normas que deben ser absolutamente respetados, es, por tanto, la *primera aproximación* que se abre para nosotros y para cualquier hombre aun *más allá* de la experiencia, más allá de todo lo que se puede decir o explicar con un discurso puramente teórico. Esto significa, por otra parte, que toda metafísica, cualquiera sea, tendrá inevitablemente un *carácter práctico, moral, aun político* (como Sócrates que planteaba sus cuestiones con un objetivo evidentemente político: en vista a formar buenos ciudadanos en una situación de crisis).

2. Platón y el amor a la belleza.

Platón persigue con su pensamiento la misma finalidad política de Sócrates: promover el bienestar de la ciudad por medio de la educación; pero, procurando hacerlo con una enseñanza más continua y sistemática, y con obras escritas, Platón es conducido a encontrar *respuestas* a las *cuestiones* de Sócrates que permanecían *abiertas*, y a transformar en *doctrina metafísica* la pura *búsqueda* socrática.

Él “explica” el saber descubierto por Sócrates con la teoría de la preexistencia del alma y de la reminiscencia (“anámnesis”, ver *Menón* 82-86). Existen sobre todo tres doctrinas platónicas que nos interesan:

2.1 *La doctrina de las “ideas”* puede remontarse, en cuanto a la terminología, a Sócrates mismo (*Eutifrón* 5d; 6d: “mia idéa”: “un carácter único”), donde “idea” indica una cierta configuración visible (de “ideîn”, ver) fija y característica, a la luz de la cual se reconoce una cosa (ej. una virtud) por lo que ella es. En Platón la idea llega a ser una *realidad ontológica*, una especie de ser.

1. *Un prototipo* (no solamente un ejemplar), al cual se deben *asemejar* todos los seres (acciones virtuosas, figuras geométricas, existentes) de una u otra especie; es, por lo tanto, *el uno* (la naturaleza, el carácter único) que *funda* (realmente, ontológicamente, explicando *el porqué* es así) lo *múltiple* (las diversas acciones religiosas, los diversos triángulos, etc.). Es el deber-ser, la *norma* ontológica que se encuentra *por encima* de los hechos de experiencia, del cual derivan estos hechos. Este prototipo es caracterizado como:

1.a. “*en sí mismo*”, “siempre el mismo” (“auto to...”, “auto kath’hauton”: el mismo en sí mismo = “es propiamente esto”), queriendo significar con ello que no debe ser definido *ni en relación con aquel que conoce* (contra los sofistas), *ni como variable* (ahora así, ahora diversamente, contra Heráclito) sino que es “inmóvil” (no está sujeto al cambio, entendiendo con “movimiento” —“kínêsis”— cualquier especie de cambio o de devenir). Platón recupera con esto algunos rasgos del *ser* inmóvil de Parménides.

1.b. La idea es denominada también “*el verdadero ser*”, “la realidad más real” (“ontôs on”), en oposición a la simple apariencia (“dóxa”), que recubre ahora todo lo sensible, todo el mundo de las experiencias. Contrariamente, por tanto, a nuestro modo corriente de hablar (“no es más que una idea”), la

idea es, para Platón, *algo más real*, más existente que las cosas materiales y que los datos de la experiencia. Ella es tal en cuanto es inmóvil, no siendo el devenir sino una manera insuficiente de ser (lo que deviene no es todavía plenamente).

Nosotros trataremos de comprender este modo de ver de Platón, recordando que toda *norma* verdadera para nuestro obrar debe ser “*realista*”, adecuada a la realidad. El deber-ser impone su ley también al ser, es por tanto más real que lo realizado en la experiencia. En este sentido la idea platónica es:

1.c. “*Suprasensible*”, algo distinto de lo que puede ser objeto de experiencia, puramente inteligible, que no se ve sino con el *pensamiento* (no con los sentidos). Con todo esto Platón nos enseña que existe *algo real más real que aquello que nosotros consideramos habitualmente como la única y sola realidad*; más real que lo que se presenta a nuestros sentidos, que lo que puede ser visto, escuchado, etc. (también más real que lo que puede ser percibido a través de experiencias suprasensibles, parapsicológicas o espiritistas; la idea platónica no se conoce sino con el puro pensamiento).

Esto “más real que lo que nosotros vemos habitualmente”, es descrito de la manera más clara por Platón en la famosa *alegoría de la caverna* (*República* 514a-516c): desde las sombras proyectadas sobre la pared se remonta a los objetos de los cuales éstas son las sombras y a la luz del fuego que las proyecta, y finalmente, al sol que es todavía más “luminoso” que el fuego.

2.2 *La idea del Bien* (*República* 517b-e) es, por así decir, *la idea de las ideas*, el principio supremo del cual estas mismas ideas toman su propio valor y su inteligibilidad. De hecho, ninguna virtud es virtud, ningún placer es placer, si no es un placer “bueno”, una manera de obrar “buena” (*República* 505c-d), y para conocerlo es necesario, en primer lugar, *conocer el bien como tal* (*República* 505a-b), conocimiento ante todo necesario para aquellos que son responsables de gobernar la ciudad (*República* 505e-506a). La idea del Bien es, por

tanto, el *principio supremo de unificación del múltiple*; y como las ideas no son solamente principios de conocimiento (aquello por lo cual *se reconoce* una acción como justa, etc.), sino principios ontológicos (una acción *es* justa por su semejanza con la idea de justicia, etc.), la idea del Bien es el *principio ontológico supremo*: aquello de lo cual todo lo que es (bueno) toma su ser, su valor; lo que explica, en última instancia, el “porqué” de todo lo que es.

En cuanto tal, la idea del Bien está “más allá de lo que puede ser” (“epékina tês ousías”, *República* 509b) y “reina” sobre el mundo inteligible de las ideas (*República* 509d). La idea del Bien asume así *rasgos divinos*, y la metafísica, dado que lleva a conocer por medio del discurso (el “logos”) esta idea del Bien, se convierte en una “teología” (el nombre mismo de esta ciencia se remonta a Platón).

Ahora, en cuanto *visible* a la inteligencia y al pensamiento, el Bien se identifica con lo Bello (la justa medida, la armonía, el orden interno del ser); tanto más fácilmente cuanto que para los Griegos virtud y bondad constituyen una sola realidad (“kalokagathia” - “belleza-bondad”, “una bella acción”), mientras el vicio es “feo”, “vergonzoso”.

2.3 Para llegar al conocimiento de la idea del Bien, para “verla”, la “psyché” del hombre *debe salir de este mundo de los sentidos* y de la apariencia (la alegoría de la caverna), al límite *morir*; muerte a la cual la filosofía arrastra (*Fedón* 661b-d) y que ella anticipa con una *purificación progresiva* que libera al alma de las cadenas que la atan al cuerpo. Platón propone dos caminos de purificación-ascensión:

Por medio del amor (“eros”) que, atraído por la Belleza, supera las tendencias instintivas del alma, que lo empujan hacia lo bajo (*Fedro* 237d-238c, 253c-254e). Este amor es descrito en el discurso de iniciación de Diotima en el *Simpósio*, donde el mismo Sócrates es iniciado en este amor que, hijo de Poros (Abundancia) y de Penia (Pobreza) está en la *búsqueda de lo Bello y del saber* (*Symp.* 203c-204d) y que, atraído por la belleza de este mundo, se eleva hasta la “Belle-

za que existe en sí misma y por sí misma, simple y eterna, de la cual participan todas las otras cosas bellas” (*Symp.* 209e-212a). El vértice de esta ascensión sería el éxtasis místico frente a esta Belleza divina.

Ahora, la *metafísica*, no siendo ni experiencia mística ni éxtasis, debe tratar *de recuperar mediante un discurso conceptual*, dialéctico (“deuteros ploûs”: el “segundo tipo de navegación”, es decir, remando a fuerza de brazos cuando el viento no sopla más, *Fedón* 99d) lo que el eros hace ver directamente. Nosotros no seguimos más a Platón en este modo de razonar por medio de proporciones y armonías (y por lo tanto todavía de tipo estético), ya que lo volveremos a encontrar en Aristóteles, bajo una forma más críticamente elaborada.

2.4 Lo que debemos aprender de Platón es lo que él ha transmitido a toda la tradición filosófica y teológica (y también cultural) de Occidente: la existencia no sólo de un saber sino de una *realidad metafísica, más real que aquella misma que nosotros vemos y tocamos*. Existen por lo tanto *grados de realidad*, más o menos reales, y la realidad suprema, *divina*, es el *fundamento* de todo lo que existe de *bueno y de bello* en este mundo, y en primer lugar en el mundo humano.

En efecto, mientras la aproximación *ética* de Sócrates se podía contentar con un *saber* sobre normas y reglas morales absolutas, la aproximación *estética y amante* de Platón a la realidad, nos descubre *valores reales* de belleza y de bondad, que *trascienden* las cosas materiales que los representan (es decir, mejores, más absolutos que estas cosas). Estos valores nos hacen entrever una *realidad que está más allá del simple dato*, y que el mundo de la experiencia no logrará jamás encarnar o representar perfectamente.

Tengamos presente que la experiencia estética y el amor abren un camino privilegiado al campo metafísico.

Finalmente, aunque el mundo suprasensible de Platón no se debe concebir de manera espiritista, como un mundo de espíritus, los mitos platónicos sobre la preexistencia y la su-

pervivencia del alma, muestran que Platón ha tomado *creencias tradicionales*, órficas, que *recupera* transformándolas en un discurso filosófico.

3. Aristóteles y el fundamento de "lo que es verdadero".

La "filosofía primera" de Aristóteles ha dado a la metafísica no solamente el nombre, sino también su contenido y sus estructuras fundamentales. Como la Lógica de Aristóteles, durante más de dos mil años, era la lógica simplemente, del mismo modo, la Metafísica de Aristóteles llegó a ser la metafísica. Nuestra presente exposición no intentará hacer una reconstrucción *histórica* de lo que pudo ser la metafísica para Aristóteles, sino hacernos *repensar sistemáticamente, reelaborando por nuestra propia cuenta*, las doctrinas fundamentales de esta metafísica.

A. Lo que es el "ser".

3.1 La "*epistémé*" o "*ciencia*", a la que aspiraba Aristóteles en toda su obra, significa un *saber fundado*, un saber que sabe que es *necesariamente* (y por lo tanto *siempre*, "eternamente") así, porque conoce el porqué de lo que es conocido, su *fundamento último*, su "causa". Tal saber se adquiere por medio del *silogismo* que relaciona la verdad de la conclusión con sus *premisas* (la proposición mayor). Así, yo sé que soy mortal por el hecho de que todos los hombres son mortales, y que todos los hombres son mortales porque cualquier viviente que está compuesto de partes puede dejar de vivir, etc. Ahora, el silogismo se compone de *juicios* que enuncian un "ser": "*es así*", mientras los *conceptos* de los cuales se compone el juicio dicen *lo que es* (así). *El lugar propio de la verdad (científica)* es por lo tanto *el ser* (así) *de lo que es*, o, en otros términos, *lo que es en cuanto es* ("on hê on", "ens qua ens")... La ciencia fundamental, la "filosofía primera", deberá por lo tanto considerar "lo que es en cuanto es", o bien el "ser de los seres"; ella será una *filosofía del ser*, del "es así".

N. B. Debe ser señalado que esto vale sólo para todos los *juicios*. En efecto, existen otras expresiones lingüísticas, aunque igualmente completas, que no son juicios y, por este motivo, no son los lugares de un saber fundado ni del ser: la exclamación, la invocación, la orden, etc. Pero lo que Aristóteles encuentra mediante el análisis del juicio, se podría además descubrir con un análisis de la *interrogación*, porque ésta espera un *es así* como *respuesta*. De hecho, el saber humano se presenta en la mayoría de los casos más bajo la forma de interrogación que de afirmación.

3.2 Un rápido análisis semántico de este "ser" muestra que el "es así" se dice en modos diferentes ("to on pollachôs légetai"):

1° En el caso principal, cuando se trata de un saber verdaderamente científico, necesario y fundado, ser significa lo que el sujeto del juicio es en sí mismo, *su esencia*, o lo que a éste pertenece *necesariamente y como propio*; diciendo "es" *se enuncia la verdad profunda* de aquello sobre lo cual se habla, por ejemplo, "el hombre es mortal". Aristóteles lo llama "*el ser por esencia*", en latín, "per se".

2° Pueden ser verdaderos también los juicios que no se fundan sobre esta esencia, que no tienen nada de necesario (ni de "demostrable"), sino que *se encuentran como verdaderos de hecho*; por ejemplo, "Pedro está resfriado", "este arquitecto es un buen músico". Aristóteles lo llama "*el ser por accidente*", en latín "per accidens" ("lo que acontece - accidit - como verdadero").

3° Pueden ser verdaderos igualmente los juicios que no se apoyan sobre algo que es realmente el caso, sino *que puede realmente ser el caso*: un poder-ser real; por ejemplo, "Pedro toca bien el piano", "él es un excelente pianista", aunque no lo toca en este momento, pero *puede* tocarlo; del mismo modo: "esta montaña es visible desde muy lejos", aunque durante la mayor parte del tiempo hay una niebla que la esconde. Esto es para Aristóteles, "*el ser en potencia*", en latín "in potentia".

4º Finalmente, “es así”, puede también servir para afirmar *lo que no existe o no puede ser el caso*, por ejemplo, “el latín era desconocido para Sócrates” o “una velocidad superior a la de la luz es imposible”. El verbo “ser” tiene entonces una *función puramente lógica, y sirve para manifestar* aun una negación, sin significar de ningún modo una existencia, un ser; él no hace sino relacionar, y en manera absoluta (“copula”), el predicado con el sujeto. Aristóteles lo llama “*el ser en cuanto verdadero*” (y “*el no ser en cuanto falso*”); en latín “*esse re copulae*”, “*secundum compositionem et divisionem*”.

La confrontación de los tres primeros significados con el último muestra que si “ser” tiene siempre un carácter de *afirmación absoluta* (“verdadera” para todos, en cualquier hipótesis, simplemente), éste significa *normalmente* también una *existencia*, según las diferentes modalidades bajo las cuales algo puede “ser el caso” = existir. La lógica manifiesta lo “*ontológico*”, el “modo en el cual se encuentra existiendo verdaderamente el mundo real”.

3.3 La analogía del ser debe ser comprendida en esta dimensión ontológica. Los análisis precedentes han mostrado que “ser” *se dice de manera más o menos propia*: existen no tanto diferentes *grados* de ser (como en Platón), cuanto *diferentes maneras de ser* (de existir) realmente; lo que puede ser “es” de modo diverso a lo que es necesariamente o que es “*per accidens*” (no existe sino como un puro hecho).

Por lo tanto, el término “ser” no es ni *unívoco* (como animal se dice del perro y del pez) ni *equivoco* (un puro homónimo, como banco en cuanto institución y banco en cuanto asiento) *, sino que es empleado en un sentido *análogo* según *significaciones diferentes* que, sin embargo, tienen una *cierta relación* entre ellas (del griego “*anàlogon*”: según una relación). Así, sano se dice propiamente del bienestar físico del hombre, pero un alimento, un clima son “sanos” porque favorecen la sa-

* Nota del traductor: en italiano —lengua original del texto— el autor utiliza la palabra “pesca” considerada como fruta (durazno) y como actividad (acción de pescar).

lud, el color porque la manifiesta, y una lectura porque procura al alma lo que la salud representa para el cuerpo. De las *realidades* así indicadas mediante la palabra “ser”, ésta conviene *en modo propio al ser por esencia* (“ousía”: “lo que es”) y de manera derivada a los otros, conforme a la relación con este ser por esencia (“es como si...”, “aquello *puede ser*...”). Por lo tanto, ellas *son* (en el plano ontológico), sólo analógicamente. (Nótese que el ser por excelencia, “lo que es propiamente”, no es más en Aristóteles un “*ontos on*” que está más allá del mundo de la experiencia, sino la *ousía* misma, “lo que es” de los seres *de este mundo*).

3.4 Las categorías designan, entonces, los *modos de ser de la (o en la) ousía misma*. Estas se deducen de nuevo de un hecho lingüístico, de la manera como se enuncia (“*kategorêin*” - enunciar) “lo que es”, es decir del juicio, siempre compuesto de un sujeto y de los predicados.

El sujeto designa lo que es propiamente, la ousía como tal, la “sustancia” (lo que “sostiene”, “*substat*” todo el ser; o bien, lo que “es en sí mismo”, “*ens in se*”).

Por los predicados Aristóteles distingue *nueve aspectos*, bajo los cuales puede ser considerado el ser en cuanto tal de un sujeto, y por lo tanto, *nueve maneras de ser* de la sustancia: cantidad (cuánto), cualidad (cómo), relación (con relación a qué cosa), lugar (dónde), tiempo (cuándo), posición (en qué posición: de pie, encorvado), tener (provisto de qué cosa), actividad y pasividad. Estas maneras de ser no existen “en sí mismas”, sino sólo “en otro” (“*entia in alio*”), es decir, en la sustancia, como “lo que le ocurre ser” (*accidente*).

Por lo tanto, las diez categorías (sustancia más nueve categorías de accidentes) son los *géneros supremos* de todo lo que es (o puede ser). Sin embargo, el elenco de las categorías de accidentes, variable en el mismo Aristóteles, dado que fue establecido de manera totalmente empírica, no debe ser considerado ni necesario ni exhaustivo. Kant intentará establecer de manera más decidida una lista de doce categorías no partiendo más del sujeto y del predicado, sino del modo en el cual

estos son *relacionados entre sí* y por lo tanto, *afirmados* en el juicio; de la manera, en una palabra, como ellos *son*.

B. La constitución de los seres concretos.

A la luz de estos principios ontológicos, descubiertos mediante un análisis lógico de "lo que es verdadero", podemos ahora considerar los seres concretos, dados en la experiencia. En este punto, en el límite con la física, se presentan las más grandes dificultades que debe superar la metafísica aristotélica. En efecto, los contenidos del *saber verdadero*, son (y deben ser) *universales y necesarios*, y el "ser" que funda este saber debe, por tanto, ser también él universal y necesario. Ahora, los seres dados en la experiencia se presentan a nosotros siempre y exclusivamente *singulares y variables* (en devenir). ¿Cómo, por lo tanto, de qué manera las estructuras ontológicas fundamentales son y pueden ser *verdaderas* para los seres dados en la experiencia? ¿De qué modo es necesario concebir estos seres a la luz de lo que nosotros hemos descubierto sobre el ser (el poder-ser-objeto de ciencia cierta) como tal?

Aristóteles buscó responder a estas cuestiones considerando preferentemente los seres *vivientes* (su padre era médico, y él mismo sobre todo zoólogo). En efecto, los vivientes, son los seres que mejor conocemos, es decir, que reconocemos más fácilmente como *tal* ser (un perro o un pájaro, un cuervo o un mirlo), y de los cuales es evidente que *este* individuo permanece siempre idéntico a sí mismo a través de todos sus cambios (este pino será siempre *este* pino, desde su primer brote hasta que sea derribado).

3.5 La composición de "forma" y "materia" en los seres *singulares* responde a la cuestión: ¿de qué modo podemos saber que este ser es *tal* ser? En efecto, nosotros reconocemos un ser singular por lo que él es *según un cierto aspecto exterior*, característico, siempre el mismo, y que tiene en común con los otros seres de la misma especie. Un gato se distingue

de un perro por su talla, su pelo, su hocico, por sus movimientos que son comunes a todos los gatos. Su *forma* ("morphé") específica, el conjunto estructurado de rasgos característicos que forman un *todo*, es algo más y diverso de la suma (o de la unión) de sus partes (así, en el plano fonético, la sílaba "de" tiene una *forma* significativa que es algo más y diverso de la unión de una "d" y de una "e").

Considerando el argumento más a fondo, se encontrará que este ser debe tener un *principio interno de unidad*, en virtud del cual éste presenta siempre este aspecto específico: es un gato, no sólo se asemeja a un gato.

Para los *vivientes*, es su "principio vital" ("psyché") o "entélécheia" (literalmente: "el ser completo"); los *productos artificiales* de la técnica humana, por el contrario, no tienen ni siquiera una "morphé", su "forma" no es sino un "*esquema*" (una cierta disposición característica de las partes, como por ejemplo la de una mesa o la de una silla que no están provistas de unidad interna).

Ahora, la "forma" de un viviente *no es propia del individuo*, en cuanto que él la comparte con todos los individuos de la misma *especie*. Por lo tanto, ¿de qué modo se distingue de sus similares? Para responder a esta pregunta, Aristóteles recurre insólitamente al modelo de los *productos artificiales*. Así como se puede multiplicar el mismo objeto, reproduciendo la misma "forma" (de una mesa, de una estatua...) con *materia* siempre nuevo ("materia", "hylé", literalmente: "materia de construcción"), así sucedería con los vivientes: cada *individuo* sería un todo compuesto ("synolon") de "*forma*" (idéntica para toda la especie) y de *materia individual*. Esta teoría se llama "hylemorfismo" (de "hylé" + "morphé").

Por lo tanto, lo que *es*, lo que existe verdaderamente, no es ni la forma ni la materia solamente, sino el *todo*, el concreto; pero es así, como es, *en virtud de la forma*. Y es por esto que se puede decir que la forma *da* el ser. La *materia* como tal, tomada en sí misma no es nada, (ni "esto" ni "lo otro", y, por tanto, ni siquiera existente), es un *puro poder-ser* (en latín, "potentia pura").

3.6 *Los seres mutables y en devenir* (como lo son todos los seres dados en nuestra experiencia) plantean un problema ulterior. Para explicar cómo ellos pueden ser *verdaderos*, es necesario no solamente responder a las dificultades bien conocidas de Parménides y de los Eléatas (lo que es no deviene y lo que deviene no es), sino también hacer ver de qué modo un ser pueda *permanecer el mismo, aun llegando a ser otro*, y de qué modo se pueda afirmar su forma *de manera absoluta*, aunque si, *en cuanto mutable*, el individuo no logra jamás igualarla perfectamente. A estas cuestiones Aristóteles responde analizando el modo en el cual nosotros podemos y debemos pensar el devenir (“kínêsis”, “movimiento”).

1. Para que haya devenir, es necesario ante todo *algo que deviene*, que aun cambiando, permanece sin embargo siempre el mismo (de otra forma no se trataría de *un ser* que *deviene* sino de una *sustitución* de un ser por otro). Por lo tanto, es necesario en todo devenir un *sustrato* (“hypokeimenon”).

2. Todo devenir se desarrolla entre *dos términos*, un término inicial y un término final (la semilla - el árbol, la ignorancia - el saber metafísico, etc.). El primero está caracterizado por la *ausencia* (“stêrêsis”: “privación”) de lo que *se encuentra* (“hêxis”: “tener”) en el término final: una perfección, un “*ser-efectivamente-así*” (“enérgeia”: “acto”, “actividad”); la terminología muestra que Aristóteles tenía en vista sobre todo las perfecciones activas, la vida de los vivientes; ello queda expresado en nuestro “efectivamente”).

3. *En el término inicial*, sin embargo, no existe sólo la ausencia de este “acto”. Porque el sustrato lo tendrá en el término final, aun permaneciendo el mismo, *puede tenerlo* desde el principio; más aún, está *destinado* a tenerlo (en cuanto el devenir se desarrolla de manera ordenada, *en una sola dirección*: el huevo no puede llegar a ser cualquier cosa, sino una gallina, o un huevo frito). Por lo tanto, en el término inicial del devenir se encuentra un *poder-ser* determinado (“dynamis”: “potencia”; la terminología nos remite de nuevo a la capacidad de actuar de los vivientes), que se debe describir

no sólo como *lo que no es el acto*, sino como *lo que puede pasar al acto*, al cual está *ordenado*. Por lo tanto, es a partir del acto como se define el poder-ser o la potencia: *el acto es “anterior” a la potencia*, más fundamental que la potencia.

4. *Por lo tanto, todo lo que deviene está compuesto de acto y potencia* (de ser-efectivamente y de poder-ser) que no sólo se suceden (primero está la potencia, después el acto), sino que *se dan simultáneamente*, porque el devenir efectivo no elimina el poder-ser sino solamente la ausencia de acto que se encuentra en el término inicial. El poder-ser, al contrario, permanece el mismo, siendo poco a poco *realizado*, “actualizado”. (El hombre que se pone en camino, en el acto de caminar realiza, “actualiza” el poder-caminar).

5. *Un análisis más profundo del ser en devenir* servirá para subrayar esta simultaneidad del acto y de la potencia en lo que deviene. En efecto, lo que deviene no se encuentra ni en el término inicial ni en el término final de su devenir, sino *entre los dos*, es decir, que todo lo que está en devenir, ya ha devenido o devendrá todavía. Por lo tanto, en cada momento (parte de un movimiento) de su devenir, él se encontrará *al mismo tiempo* en la situación ontológica de término final y en la de término inicial (como un tren que pasa por una estación, parte de ella en el mismo instante en que arriba). Con esto nosotros comprendemos la *definición aristotélica de devenir*: es “el acto de un ser en potencia en cuanto está todavía en potencia”; es decir, es ya una actualización de la potencia —ya no se está en el término inicial— pero esta actualización misma está todavía en potencia con relación al término inicial.

6. En conclusión, acto y potencia son *distintos* como la perfección y el poder-ser-perfecto: ellos son contrarios pero *relativos* el uno al otro. Aunque distintos, ellos no se suceden sino que *existen simultáneamente*: el acto de un ser en devenir es un *acto que “actualiza” una potencia*, un acto “recibido en” una potencia. Propiamente hablando, acto y potencia *no son*; por ellos el ser en devenir es: no son seres, sino “*principios del ser*” (en devenir).

A partir del ser en devenir, la distinción entre acto y potencia puede ser *transferida analógicamente* a las otras composiciones del ser concreto; así la *forma* actualiza la materia (que nosotros hemos definido como un puro poder ser, una potencia) y la *sustancia* está en potencia para ser actualizada por medio de sus *accidentes*. Se nos preguntará por el *valor ontológico* de esta distinción: ¿están los seres verdaderamente constituidos por dos “principios”, o es ésta una pura teoría metafísica para *hacer pensable* el devenir?

Parece que se debe responder que *nosotros no podemos pensar diversamente el devenir*; y porque el principio de toda nuestra investigación era el de buscar el *fundamento de nuestro saber en el ser* (real), se deberá admitir que este pensamiento necesario no parece ser sin fundamento ontológico.

3.7 *La posibilidad real del devenir*, sin embargo, depende también de otros factores que Aristóteles llama *causa* (“aitiai”: aquello en virtud de lo cual algo existe). En efecto, hasta aquí, nosotros no hemos establecido sino la *pensabilidad* del devenir (que no es absurdo, impensable, y por lo tanto una pura apariencia falaz); es necesario todavía ver en virtud de qué *él se produce realmente*.

1. *En el ser mismo que deviene* son necesarias dos causas “internas”: algo que cambia y algo que permanece. Por analogía con los productos artificiales de la técnica humana, la primera es llamada “*causa formal*”, la segunda “*causa material*”, suponiendo que el mismo material (por ejemplo, la madera con la cual se hace una mesa, una estatua...) reciba por medio del proceso formativo (el devenir) una nueva “forma”.

2. Según la *naturaleza del cambio* que se produzca, estas causas pueden ser diversas:

— la *ousía*, aun permaneciendo la misma, puede ser cambiada “*accidentalmente*”, es decir, recibir nuevos predicados (el hombre llega a ser filósofo, el trozo de madera llega a ser una estatua). La “*causa material*” es entonces la *ousía* misma, la “*causa formal*”, los “*accidentes*”.

— Pero la *ousía misma* puede ser destruida o también cons-

tituida, lo que Aristóteles llama *generación y corrupción* (sobre todo, aunque no exclusivamente, para los vivientes). La “*causa material*” que permanece son entonces los “*elementos*” (“*stoicheia*”) mientras la forma es la forma “*sustancial*” (“*morphé*” o la *entélécheia*) del ser mismo.

— En fin, suponiendo que los *elementos mismos* puedan ser destruidos o cambiados uno en otro, no permanecería como “*causa material*” sino un *sustrato universal, absolutamente indeterminado* (“*nec quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid eorum quibus ens determinatum*”), el cual, sin embargo, no es nada, porque es un *real poder-ser* (poder-ser todo, es decir cualquier cosa). Aristóteles lo llama “*materia prima*” (“*prôtê hylê*”, en oposición a la “*materia segunda*” que son los elementos ya formados), ingenerable e incorruptible, por lo tanto “*eterna*”.

3. *Fuera del ser que deviene*, es necesaria todavía otra causa, o también diversas “*causas externas*”, porque en el término final del devenir habrá *más ser* (un *ser* más perfeccionado), aumento del cual se debe poder dar razón, que debe ser fundado. Recurriendo nuevamente al modelo de la producción técnica, se ve que el artista *realiza mediante su actividad* (“*causa eficiente*”) una *idea preconcebida* de lo que él quiere producir (“*causa final*”).

En el proceso de producción, la “*causa final*” es, por lo tanto, primera (pero solamente a modo de “*plan*”, de “*contenido mental*”, de fin a realizar, no en cuanto existente); ella determina el obrar de la “*causa eficiente*”, y el obrar de tal modo. “*Obrar*” es propio de “*lo que*” o de quien “*está en acto*” y que comunica con el propio obrar algo de la propia “*actualidad*” a otro: él “*actualiza*” lo que en el otro no era sino en “*potencia*”. En el caso de los *vivientes* que se *desarrollan*, su perfección final se encuentra ya *preformada en su “entélécheia”*; ésta es por lo tanto, la verdadera “*causa final*” de su desarrollo (que se llama entonces “*teleológico*”: que se explica con su fin, término éste que se remonta a Kant y no a Aristóteles), y ella nos aparecerá como una especie de tensión dinámica a realizarse a sí misma. Esta realización, sin em-

bargo, no puede hacerse sino bajo la influencia de una *causa eficiente externa* (la lluvia, la energía solar; lo que Aristóteles denomina globalmente la influencia del "cielo").

4. La necesidad de una causa externa para el devenir es enunciada en el famoso *principio del movimiento*: "todo lo que se mueve (es decir, deviene) es movido por algo (por otro)", en latín: "Quidquid movetur, ab alio movetur".

3.8 El Dios de Aristóteles es descubierto por medio del *razonamiento*, aplicando sistemáticamente el principio del movimiento. Mientras toda especie de devenir sobre la tierra es causada en última instancia por la influencia de los "cielos", los cielos mismos no "devienen" (ellos son "ingenerables" e "incorruptibles"), se encuentran solamente en un movimiento local eterno, el más perfecto que pueda existir, es decir circular. ¿De dónde les viene este movimiento? Aristóteles responde: del hecho de que los espíritus que animan las esferas celestes (modelo astrobiológico del cosmos) *desean imitar* la perfección del "Primer Motor".

Por lo tanto, éste es causa (directa o indirecta) de todo el movimiento, pero solamente en cuanto *causa final* ("kinêi hôs erômenon": "mueve en cuanto es objeto de amor"). Para que el razonamiento pueda encontrar un fundamento, es decir, para que todo lo que se pueda saber esté fundado, no se puede proceder indefinidamente ("anankê stênai": "es necesario que se detenga"); es necesario admitir una causa adecuada "primera" (o "última") de todo el movimiento, la cual, *por ser verdaderamente primera* no puede estar sujeta, a su vez, a ningún movimiento. Ella debe ser *inmutable* o inmóvil.

En cuanto inmutable, este Primer Motor debe ser "*acto puro*", porque toda "potencia" dice un poder-ser-cambiado. Y porque la actividad más noble es el *pensamiento*, él será puro pensamiento, pensamiento que no tiene otro objeto que el pensamiento puro en sí mismo: *puro pensamiento que se piensa a sí mismo* ("noêsis noêsêos"). Y para imitar esta perfecta identidad consigo mismo, en el mundo material las esferas celestes giran sobre sí mismas.

Es evidente la *insuficiencia de esta concepción teológica* desde el punto de vista cristiano: el Dios de Aristóteles no es fundamento sino del *devenir* en el mundo, y no del *ser mismo* del mundo. No es, por lo tanto, *creador* del mundo (el mundo es inevitablemente eterno, desde siempre y para siempre, por lo tanto "subsistente" a su manera) y él *se desinteresa totalmente* del mundo; no existen signos de *providencia* divina. Precisamente a causa de esta insuficiencia teológica el aristotelismo deberá ser *profundamente repensado y modificado*, cuando sea retomado por autores cristianos.

C. Resumen sintético.

Fijemos en algunas *tesis* las adquisiciones definitivas que el aristotelismo ha dejado a la tradición metafísica:

1. La metafísica es la ciencia que explica cómo y por qué el saber puede ser *fundado*.

2. El saber fundado se expresa en el *juicio* que dice ser lo que es verdaderamente; por consiguiente, la metafísica es la ciencia de *lo que es en cuanto es* (del ser de los seres).

3. El ser necesario (per se), el ser de hecho (per accidens), el poder-ser y el ser-imposible se afirman de modo diverso en el juicio y *son por lo tanto de manera diversa*: "ser" es una palabra y una realidad *analógica*.

4. Del mismo modo las *categorías*, es decir la *sustancia*, enunciada por el sujeto del juicio, y sus *accidentes*, enunciados por los predicados, son de modos diferentes: en sí mismos (in se) o en otro (in alio).

5. Todo ser real (que existe o puede existir), está compuesto de *forma*, por la cual es *tal ser*, y de *materia*, por la cual es *este ser*; lo que existe verdaderamente es el *compuesto*, pero existe *en virtud de su forma en su materia*, que es un puro poder-ser.

6. Todo lo que deviene, en cuanto tal, está compuesto de *potencia* (un poder ser real, determinado por el acto) y de

acto (el ser efectivamente). Analógicamente, la materia está en potencia con relación a su forma, y la sustancia con relación a sus accidentes.

7. El devenir real es posible gracias a la influencia de cuatro causas: *material* (lo que deviene), *formal* (lo que llega a ser), *final* (hacia lo que tiende), y *eficiente* (que realiza el devenir mediante su actividad).

8. Desde el punto de vista de las *causas internas* se distinguen diferentes especies de devenir: el *cambio accidental* de la sustancia, la *generación o corrupción* de la sustancia misma, la *transformación sustancial* de los elementos, donde queda, como causa material, la *materia prima*, ingenerable e incorruptible, pero totalmente indefinida.

9. En la investigación de las *causas externas* del devenir, es preciso llegar hasta una *causa primera*, a su vez no causada, y por lo tanto, *inmutable* en cuanto *acto puro* (sin potencia de devenir otro).

En fin, lo que nosotros debemos aprender de Aristóteles es que el fundamento metafísico del saber no se encuentra (solamente) en el más allá (indecible) de la experiencia, sino en el *dato* mismo de la experiencia, y que él es descubierto no (tanto) en un ascenso estético o en un saber profundo siempre presente, sino por medio del *análisis racional*, lento y laborioso, de nuestro mismo saber. La metafísica es un saber de tipo *reflexivo*, un saber del saber.

De esta manera, Aristóteles descubre la importancia del *ser* (verbo) en y más allá de "lo que es", pero también las *estructuras metafísicas* necesarias (aquellas que fundan la pensabilidad misma de lo que nosotros conocemos): las composiciones de sustancia-accidente, materia-forma, potencia-acto. Y, en otros términos, todo "lo que es" (todo lo que se puede saber o decir) tiene en sí mismo una *dimensión metafísica* que se descubre en el discurso racional. Es este mismo discurso, y sólo él, que lleva a reconocer, más allá del mundo, la existencia de una *causa primera*, de un *fundamento último de*

todo ser-tal, pero no del ser como tal, y todavía esta causa primera permanece totalmente externa al ser-tal.

En relación con la *trascendencia*, el más allá de cualquier experiencia posible, el discurso aristotélico parece particularmente *empobrecido* respecto al platónico. Además, dada su estructura puramente racional, se podría fácilmente desconocer la dimensión ontológica y metafísica, y considerarlo un simple sistema o *juego de conceptos*.

Sin embargo, en Aristóteles este peligro es evitado, en cuanto que su discurso termina a menudo con "*aporías*" ("senderos interrumpidos", "impasses", callejones sin salida). Pero, para no perder la auténtica dimensión de trascendencia, el discurso metafísico post-aristotélico deberá recuperar algo del ascenso de Platón, y también del de Sócrates.

BIBLIOGRAFIA.

Traducciones de la Metafísica de Aristóteles:

Aristóteles, *Metafísica*, Estratti, a cargo de Amerio F., SEI 1938.

Aristóteles, *El Motor inmóvil*, Metafísica libro XII, a cargo de Reale G., La Scuola, Brescia 1963.

Aristóteles, *La Metafísica*, 2 vols., Introduzione e commento de Reale G., Loffredo 1968.

Para una introducción a Aristóteles:

Berti E., *Profilo di Aristotele*, Studium 1979.

Giacon C., *Il divenire in Aristotele*, Dottrina e testi, CEDAM 19672.

Giacon C., *I primi concetti metafisici*, Zanichelli 1968.

Moreau J., *Aristote et son école*, PUF, Paris 1962.

Reale G., *Introduzione ad Aristotele*, Laterza, Roma 19823; (traducción castellana: *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona 1985).

Para profundizar:

Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 1962.

Mansion S., *Le jugement d'existence chez Aristote*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1976.

Nota del traductor: Versiones castellanas

Obras de Aristóteles, puestas en lengua castellana por D. Patricio de Azcárate, 10 vols., Medina y Navarro, Madrid 1874.

Obras completas de Aristóteles, edición y traducción de Felipe Gallach Palés, Nueva Biblioteca Filosófica, 12 vols., Madrid 1931-1936.

Obras, traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Madrid 1964.

Metafísica de Aristóteles, edic. trilingüe, a cargo de García Yebra V., 2 vols., Gredos, Madrid 1987.

SEGUNDA PARTE

La ontología del ser creado y la metafísica del acto de ser

La revelación cristiana (y también la judía) ha aportado al pensamiento filosófico una perspectiva nueva: el *mundo*, en su totalidad, hasta sus extremas profundidades, es *creado*. No existe nada en él propiamente "eterno" y absolutamente necesario, sino que él es radicalmente *contingente* (pudiendo no ser), y *Dios* es, no solamente el bien supremo, o un demiurgo que plasma el mundo, o un primer motor, sino el *creador* del mundo: causa de cualquier ser no divino como tal. Esta perspectiva, ya anunciada en *Sabiduría* 13, 1-5, donde no se remonta de la belleza del mundo a la Belleza en sí, sino al *Autor* de la belleza, obliga a *repensar* y a *recuperar*, a partir de sus mismas bases, la ontología antigua: no habrá más como fundamento último un "ser necesario" (la "moira" o "anankê" de la mitología griega), sino una *persona libre y amante*; y será necesario tratar de comprender los seres finitos no tanto en su necesidad cuanto *en la gratuidad de su existencia* que, propiamente en cuanto tal, está *cargada de un sentido* profundo.

1. La transformación de la ontología aristotélica: la composición real de ser y de esencia.

1.1 Cuando, en el siglo XIII, la metafísica de Aristóteles es introducida en Occidente, ella llega ya *interpretada y transformada por los comentadores árabes y hebreos*, los cuales también creían en la creación del mundo. Así, *Alfarabi* (siglo X) y *Avicena* (siglo XI) habían ya distinguido entre lo *posible*

EMPEZADA
LEER AÚ

(la esencia) y lo *real* (el existente), pensando que la *existencia* en los seres creados no es una consecuencia necesaria de la esencia, sino más bien de la *creación divina*. Así, las cosas existen no en virtud de su "ousía" sino por su *ser-colocado* por la voluntad divina, y por lo tanto no existe, en lo que concierne al ser creado, pasaje sucesivo o gradual entre la potencia y el ser-en-acto, sino más bien un *salto* de la pura posibilidad a la existencia, salto del no-ser al ser. La *esencia o lo posible* no es, por tanto, parangonable con la "materia prima" aristotélica que, a continuación de un proceso natural, es poco a poco "actualizada"; no es un poder ser real (una *potencia "subjetiva"* = "que existe realmente como sustrato del devenir"), sino una *pura posibilidad "objetiva"* ("que se concibe sólo como objeto de un pensamiento"), algo no real, pero que puede también existir. Por consiguiente, la *existencia* permanece exterior a la *esencia*: ella es "*accidental*" a aquella. En tales términos, estos comentadores expresan la *contingencia de los seres creados* como un ser por accidente, pero lo privan, por el hecho mismo, de su verdadera sustancialidad (cfr. *Aristóteles* 3.2, 1º y 2º).

Por eso, el comentador hebreo *Avicbron* (siglo XI), que será seguido por Buenaventura y otros, ha presentado una solución diversa: los seres creados son contingentes, no necesarios, en cuanto su sustancia está *compuesta de forma y materia*. En cuanto tal, sin que el ser le sea accidental, esta sustancia puede "*descomponerse*", perecer. Esta solución, muy elegante, no excluye sin embargo que la materia prima sea eterna, obligando a admitir una composición de forma y de materia también en los seres espirituales creados (los ángeles); una especie de "*materia espiritual*". Además de esta dificultad, el análisis ontológico que esta solución propone es incompleto, porque si el compuesto como tal no existe necesariamente, entonces no es simplemente en cuanto *tal* ser; su *ser* es algo *distinto* de lo que él es. Esta distinción será matizada por santo Tomás de Aquino.

1.2 La distinción real entre la esencia y su ser significa que la sustancia (ousía), aunque perfectamente constituida (com-

puesta de materia y forma, perfectamente "pensable" según su necesidad intrínseca), *no es* por el hecho mismo; ella puede (o podría) no existir, aun cuando existe. En otros términos, es necesario distinguir, superando a Aristóteles, el *acto sustancial* que hace que esté *esta* sustancia en cuanto tal, del *acto existencial* que la hace *ser*. Un ser (sustantivo, un "existente") estaría compuesto de *lo que es* (su *esencia*, compuesta a su vez de materia y de forma) y su mismo *ser* (verbo): *el hecho de que es*. Ahora, no hay aquí sólo dos aspectos, bastante evidentes, que presenta cualquier ser: no se refiere sólo a que se pueda preguntar de este ser (y de cualquier ser) *si él existe* ("an sit") y *qué es* ("quid sit"). La teoría afirma, por el contrario, que se trata aquí de *dos principios ontológicos* distintos, y que además, propiamente hablando, no *son*, pero *gracias a los cuales* todo ser finito es de manera semejante a aquella por la cual todo ser en devenir es por los dos principios ontológicos de la potencia y del acto.

¿Cuál es el fundamento de esta teoría bastante sutil, por no decir complicada, desde el momento en que no parece resultar, como las distinciones aristotélicas (sustancia y accidente, materia y forma, potencia y acto) de la experiencia misma en cuanto se trata de hacerla pensable?

Para sostener esta teoría se presentan normalmente *tres argumentos* que se colocan a un *nivel propiamente metafísico*, donde ya no se interrogan los seres dados en la experiencia, sino *el ser mismo de estos seres*: de qué modo y bajo cuáles condiciones ellos pueden ser.

1. Un primer argumento (de derivación originariamente teológica, como ya habíamos notado) considera que estos seres *existen de manera contingente*, es decir que ellos podrían no existir, *aun cuando existen* (de hecho). Su necesidad de ser (que los somete a la ley de no contradicción) *no* les viene *por la necesidad de su ousía*, ni se sigue de ella (porque la ousía sería igualmente pensable aun si estos seres no existiesen). Su necesidad debe ser atribuida a una *causa* (el creador) que *les ha conferido su ser*, y por lo tanto hay que concebirlo como algo distinto de la esencia misma, plenamente constituida.

2. Además, la mayor parte de estas ousiai se encuentran *multiplicadas* en su especie (hay diversos seres humanos, diversos gatos, etc., de los cuales cada uno realiza la ousía, la esencia del hombre, del gato, etc.). Ahora, ha sido dicho que esta multiplicidad era posible gracias a la materia, que permite la multiplicación de la misma forma. Sin embargo, aun teniendo *la misma forma* de los otros, cada individuo *permanece distinto*: es él que existe, y no otro. Por lo tanto, no puede ser verdadero que la forma da el ser, sino que el ser debe ser concebido como algo *sobreañadido a la composición de materia y forma*.

3. El tercer argumento, que se encuentra más frecuentemente en los manuales es, desde el punto de vista filosófico, el más difícil. No solamente el existente singular no logra agotar nunca todo lo que dice (y es) su ousía; él es finito, limitado en su esencia; *sino que esta misma ousía no agota el hecho de ser*. No solamente ella está en medio de los otros, "entre los otros", sino que también, en tanto y en cuanto es, ella *tiene en común* con todos los otros existentes su afirmabilidad, su necesidad de ser, su ser mismo; *ella participa del ser*, del existir, en un plano de igualdad con las otras ousiai. "Ser" es, por lo tanto, algo (o mejor, un estado de las cosas) que no coincide con el ser de tal ousía, ni tampoco se reduce a *este* ser de esta ousía: "ser" no es limitado, determinado; *él es algo infinito*. Así como en el primer argumento nosotros debimos concluir que no es, que no puede ser la ousía el fundamento de su ser (es decir del hecho de que ella exista), ahora es necesario concluir que *el ser de esta ousía no puede ser el fundamento de su ser-en-este-modo*, de la existencia de *tal* ser, de su limitación a esta ousía. Por lo tanto, es necesario pensar que *la ousía, la esencia, es algo realmente distinto de su ser*.

1.3 ¿De qué modo se debe concebir, según esta teoría, la esencia y el ser? Su distinción no es comparable:

— ni con la que existe entre *materia y forma*, no solamente porque la esencia misma está compuesta de materia (pensada) y de forma, sino sobre todo porque, por eso mis-

mo, la esencia es una potencia completamente *determinada* como lo era la "forma" aristotélica.

— ni con la distinción entre *sustancia y accidente*, porque el ser, precisamente, no es "accidental" a este ser; al contrario, constituye y funda *la necesidad sustancial*. Por otra parte, la esencia no es "hiperdeterminada" por el ser, como lo es la sustancia por sus accidentes.

— ni tampoco con la distinción entre *lo posible y lo real*, porque estos dos principios se distinguen propiamente en los seres que en *realidad* existen. Por otra parte, la sustancia es posible, no en sí misma, sino con relación a un *ser posible*.

Sin embargo, la esencia y el ser son concebidos sobre el modelo de la distinción entre *la potencia y el acto*: éstas no son dos realidades existentes, sino dos *principios* del ser, *por los cuales* un ser es; son *principios ontológicos* (del ser que es; no un modo nuestro de concebir el ser: *principios lógicos*), que *no se identifican entre sí* (es decir que ellos son "*realmente distintos*"), porque son *opuestos y relativos* el uno al otro, como aquello por lo cual este ser es *este ser* y aquel otro es aquel otro ser (por lo tanto determinado, "limitado") y aquello por lo cual éste *es* (*absolutamente*, a su modo, y por tanto, virtualmente "*infinito*").

Estos dos principios, sin embargo, se encuentran no sólo de hecho *siempre juntos*, sino que ninguno de ellos se concibe sin el otro, ya que ellos se conciben *con relación al otro*: esta esencia es aquella que tiene (no: es) *su* ser, y este ser es el ser de *su* esencia (como un padre es padre por *su* hijo y el hijo es hijo por *su* padre: relación inseparable que conserva distintos a padre e hijo aun cuando los mantiene unidos). Sin embargo, en nuestro caso, no se trata de dos *seres* que son el uno para el otro, sino de dos *principios* por los cuales, por la relación inseparable de los cuales, este ser es. Y como para el devenir, también aquí es necesario hacer notar una *prioridad del acto* con relación a la potencia: la esencia es cognoscible, también pensable sólo *en cuanto ella es*, porque todo su *sentido* es ser. De "*lo que es*" no se puede nunca deducir que él

es, mientras "*ser*" es significativo en sí, e indica que existe necesariamente un "algo que es". Se caracteriza a menudo *la esencia como principio de limitación* (de determinación a ser tal ser) y al ser como *principio de actualización* (el pensamiento limitado a lo que yo pienso, y el acto de pensar ilimitado).

Finalmente, se nos preguntará sobre *el valor* de esta teoría. Será necesario responder, como para el análisis del ser en devenir para el acto y para la potencia (cfr. I parte, 3.6.6.), que también aquí es una *necesidad* para nosotros distinguir, al *pensar* el ser finito y contingente, estos dos principios como ontológicamente diversos. Por lo tanto, se deberá admitir que tal pensamiento necesario tiene un fundamento ontológico.

1.4 De lo que hemos dicho aparece claramente la *importancia metafísica* de esta teoría: no solamente ella permite *pensar la contingencia radical* de todos los seres de nuestra experiencia (por una suerte de "platonismo renovado" que relativiza este mundo), sino también ella nos conduce a concebir de manera más adecuada *el fundamento último del saber*; no es tanto la ousía, sino algo más sustancial, indecible, inconcebible adecuadamente, de lo cual deriva la necesidad misma de la ousía y la posibilidad de lo que ella es: *el ser*, el hecho de ser, de esta ousía. Este ser debe ser concebido como "*per se*" *infinito*, y como *acto de ser*. Y este último aspecto todavía debe ser explicado.

2. El ser como acto de ser y la relectura de Aristóteles.

La distinción real entre la esencia y su ser implica una *nueva manera de concebir el ser mismo*; se dice que él es visto en el tomismo como *acto de ser* (actus essendi), es decir, como una *perfección que "actualiza"* las potencialidades, en cuanto el ser no es un dato sino un "*evento*" que no puede expresarse sino mediante un *verbo*.

2.1 En el juicio nosotros hemos descubierto el ser, como fundamento del "es verdadero", "es verdaderamente así" que el

juicio afirma. Ahora debemos, a la luz de cuanto hemos descubierto, considerar más de cerca lo que acontece en el juicio. En primer lugar, el juicio se presenta como una *objetivación*. Por medio del conocimiento, lo conocido por mí "entra" de algún modo (que será aclarado más detalladamente en epistemología y en antropología filosófica) "en mí"; es "*esta cosa conocida por mí*", "es tal como *yo la conozco*", "la idea que *yo tengo*" (la "forma intencional" de esta cosa, dicen los escolásticos, *focaliza la cosa*, pero ontológicamente se presenta como un accidente de mi facultad de conocer). Ahora, en el juicio, yo *elimino esta referencia a mí*: no solamente yo conozco esta cosa así, sino que *esta cosa en sí misma* es así, *independientemente* del conocimiento que yo tengo de ella. Enunciando un juicio, haciendo una afirmación, yo restituyo a la cosa, por decirlo así, *su ser en sí*, que ella había "perdido" entrando en mí por medio del conocimiento. En vista de este ser en sí de la cosa juzgada, el juicio reivindica una *verdad absoluta y universal* (necesaria a su manera); es verdad no solamente para mí, sino *para todos*, y no solamente ahora y en esta circunstancia, sino *para siempre* (dado que ha sido verdadero ahora).

Ahora, el ser-en-sí de la cosa misma, que el juicio comprende y enuncia, está significado por un *verbo* ("*ser*") que se conjuga según la situación de la cosa misma y no según la percepción de quien conoce, y que, frecuentemente, es *sustituido por otro verbo* conjugado. Decir "*ser aquello que es*" (cfr. la definición aristotélica de juicio), no es sólo hacer una constatación, fijar una situación de hecho; *es referirse a una especie de actividad propia de la cosa afirmada*, en virtud de la cual ella es (mejor, *ella se hace ser*) ésta o aquella. ¿En qué consiste, por lo tanto, esta "actividad de ser"?

En una primera aproximación, el juicio se presenta a nosotros como una *síntesis*; él expresa la unidad de elementos diferentes o de aspectos que nosotros, conociéndolos, distinguimos inevitablemente: un "aquello", un *dato sensible*, caracterizado por un *concepto inteligible*, su forma, y del cual se enuncia una *situación de hecho*, el predicado. El juicio afirma que estos elementos *son* en la misma cosa *una unidad*, y él

lo expresa sirviéndose del verbo "ser". Por lo tanto, él no enuncia una *identidad* casi matemática de diversos, sino una *unidad dinámica*, una "concretización", un "tener-unido-en-una-totalidad-única" (un reunir para tener vinculado) *efectuado por el ser*. El ser "*hace ser*" todo lo que, en sí mismo, *no tiene nada de necesario* (porque, normalmente, el predicado no está incluido analíticamente en el sujeto: "este duraznero" no dice necesariamente que él "tiene frutos"), y lo hace, uniendo lo que el juicio necesariamente distingue. De lo cual se deduce que *ser significa mucho más que ser dado*, porque lo dado es propiamente esta multiplicidad que el juicio distingue, es decir, la ousía: él significa este *ser-activamente-un-todo-con-sigo-mismo* que realiza o "actualiza" esta ousía como "este ser concreto".

Que esto no sea un puro juego de palabras o una extrapolación ontológica inducida a partir de la estructura sintáctica de las lenguas indoeuropeas, ha sido probado en nuestras reflexiones sobre composición de esencia y de ser. En este caso como en aquél, el ser nos aparece como *el acto que realiza la ousía*, que, en sí misma, no es sino un poder ser; y dado que la ousía misma parece ya contener todo lo que se puede decir de positivo sobre este ser, toda su "perfección", el acto de ser que realiza, hace ser esta perfección, y será por lo tanto *la perfección de la perfección*.

2.2 *Es una filosofía del ser*, y no de la ousía, ni del existente ("ens") que se enuncia de este modo: una filosofía que plantea sus preguntas, por así decirlo, perpendicularmente a las ciencias. Estas investigan las "ousiai", interrogando: "¿Qué es eso?", "¿Cómo es aquello?", "¿Según qué leyes esto sucede?". Aquí, al contrario, se pregunta no solamente: "¿Es esto?", "¿De qué manera es aquello?", sino sobretodo "¿Qué es ser?", "¿En qué modo es posible ser?", "¿Por qué existe el ser más bien que la nada?". (Esta última fórmula es de Leibniz y Schelling, retomada por Heidegger; ver también la afirmación de Wittgenstein: "Lo que es lo místico no consiste en el modo en el que se configura el mundo, sino *en el hecho de que es*", *Tractatus* 6.44).

Por lo tanto, se busca un *fundamento del saber, más profundo* que las ousiai, un fundamento que funde la realidad y la posibilidad misma de las ousiai, y que, como tal, pertenece *al ámbito del misterio, de lo indecible*, porque él funda la posibilidad misma de todo discurso. Pero, a este fundamento no se lo *busca* solamente (como en Sócrates y en Platón), él *ya está siempre presente en el hecho de ser de los seres*, en este milagro absoluto de que lo que podría también no ser, *sin embargo existe*, con una necesidad inherente a su ser mismo. Es entonces *el estupor delante del misterio del ser*, el "estupor originario" el que percibe el ser mismo como algo maravillosamente bueno, precioso, la perfección de todas las perfecciones: "Y vio Dios que era bueno" (Gn 1, 10.12.18.21.25.31). Como el estupor del amor frente a la maravilla de "que tú existas", y la maravilla estética frente a la *realidad* de la obra de arte.

Esta filosofía será, por lo tanto, una filosofía *optimista*, que descubre en el fondo de lo que existe un *sentido* profundo; y, dicho sea de paso, será una *filosofía de lo concreto*, porque el ser se presenta como la concretización última. Pero quizás, esta filosofía no podrá ser sino la filosofía de un creyente, porque tal vez sólo el creyente tendrá el coraje de cuestionar, aun radicalmente, la ousía misma, y probablemente sólo él tendrá la percepción intelectual suficiente afinada para aprehender el acto en toda su originalidad (cfr. los estudios del P. Maréchal sobre "el sentimiento de presencia en los místicos").

2.3 *La doctrina aristotélica de la sustancia y de los accidentes* es así profundamente *reinterpretada*: ya no es solamente deducida de la estructura del juicio, compuesto de un sujeto (invariable) y de predicados (múltiples y variables) que lo determinan ulteriormente (por otra parte, desde el punto de vista gramatical, sujeto y predicados pueden ser invertidos); ella no aparece más ni siquiera como un caso particular de la composición del ser en devenir (caso, por lo demás, muy particular, por el hecho de que aquí la potencia, la sustancia sería absoluta, mientras el acto, el accidente sería relativo a la potencia). Al contrario, ser sustancial y ser accidental aparecen

claramente como *dos modos diferentes de ser*, que se definen como "*acto primero*" y "*acto segundo*". El ser finito, en efecto, permanece él mismo, aun estando inevitablemente sujeto al cambio: él "*es*", por lo tanto, *de manera fundamental, estable*, en sí mismo ("*in se*"), éste es su acto "*primero*" o sustancial. Lo que puede modificarse, al contrario (el tamaño, la cantidad, etc.), no *es* propiamente; este largo, esta blancura, este grado de inteligencia propiamente no existen; son más bien, *aquellos por medio de lo cual* este ser es así: actos, "*perfecciones*" (algo positivo), que *se encuentran* en un ser *ya existente en sí*, "*hiperdeterminado*" su ser-esto, su ousía. Como ésta, el accidente *es*, por lo tanto, *por* (y "*en el*" *acto de ser de esta ousía*: es un acto "*segundo*", es decir, accesorio y derivado; un "*encontrarse-en*" = "*esse in alio*"). Su manera de ser es, si se puede utilizar este barbarismo, un "*ser-tenido*". Sustancia y accidentes "*son*" de manera *analógica*.

Esta manera de ser propia de los accidentes resultará más evidente todavía considerando *dos categorías de accidentes* que, habiendo sido poco analizadas por Aristóteles, ocuparán un puesto privilegiado en la ontología de los filósofos cristianos: la *acción* y la *relación*.

Con referencia a la *acción*, se la puede considerar en cuanto *efectúa* algo en otro ser ("*actio transiens*", por ejemplo, fabricar una estatua); bajo este aspecto que no analizaremos aquí, la realidad de la acción se encuentra en aquello que es hecho por medio de ella ("*actio est in passio*"). Pero se puede considerar también la acción en cuanto *perfección de aquel que obra*, como expresión dinámica, como manifestación de su *acto mismo de ser* ("*operatio immanens*"), ya sea que esta actividad efectúe *también* algo fuera del ser que obra, ya sea que ella permanezca enteramente limitada a este ser, como su desarrollo orgánico o espiritual, ejercicio de sus funciones vitales o de sus facultades intelectivas, etc. Con lo dicho, es evidente que al menos los vivientes, y sobre todo los seres humanos, tienen su propia *perfección*, de lo cual ellos son capaces, precisamente en este obrar. Ellos son aquello que pueden o deben ser *solamente en la acción* (de aquí la importancia de la *moral*, norma del obrar para el perfeccionamiento de la per-

sona humana). Esto es verdadero sobre todo para los *actos espirituales* (el conocer, el querer...) del hombre: él recupera y realiza *algo de la infinitud* de su acto de ser. Por lo tanto, aquello que se llama accidente *no es para nada "accidental"*, extraño a la sustancia: ella encuentra allí su misma perfección; es su "*acto último*" (más allá del cual no existe ninguna otra perfección posible; no está sino la acción misma que puede ser siempre más perfeccionada). Y *sin embargo* esta perfección *no se identifica con la sustancia*: el hombre no es su obrar ni sus acciones; éstas son *suyas*, "*se encuentran en él*"; él *las posee* (por otra parte, de manera variable). Y es precisamente por esta no-identidad con sus accidentes que la sustancia finita *se manifiesta limitada, imperfecta, no absoluta, en devenir*.

Un discurso análogo se puede hacer en cuanto a la *relación*: todo ser finito se encuentra con muchos otros seres (dependiendo: hijo-padre; influyéndolos: obreros-trabajo; conociéndose entre ellos, encontrándose cerca, etc.) y él se inserta así concretamente en la *solidaridad global* (el "*orden*") de los seres. Ahora, existen relaciones (de dependencia) que constituyen la sustancia misma de un ser (por ejemplo la filiación, la dependencia del ser creado por Dios), se llaman "*relaciones transcendentales*" (es decir que no pertenecen a una categoría particular). Pero también para las otras relaciones llamadas "*predicamentales*" (es decir que constituyen una categoría de accidentes aparte, como por ejemplo: la relación del yo que conoce con la cosa conocida), se encuentra y se debe encontrar siempre un *fundamento* en el *ser* (de este o de otro modo) de la sustancia. Pero si este fundamento explica ya por sí mismo el ser (accidental) de la relación (su "*esse in*" en lenguaje escolástico), es decir si la sustancia *es "en relación"* por este mismo fundamento, es algo nuevo (y un puro *hecho*) que esta sustancia sea realmente-en-relación-con-aquello (por ejemplo yo que conozco Italia meridional). En lenguaje escolástico: el "*esse ad*" de la relación hiperdetermina al ser de la sustancia, actualiza una de sus "*perfecciones*" posibles, es decir *el ser-en-comunicación-con...* que no contradice al ser en sí, ni se le agrega, sino que lo explicita.

2.4 El Dios de Santo Tomás (filósofo) es, como el de Aristóteles, "acto puro", pero en un sentido muy diverso del de Aristóteles: él no excluye solamente el poder-ser que funda el devenir, sino de modo más esencial, aquel que funda la contingencia y la finitud de los seres. Dios no es "un ser" de tal esencia, él es *puro acto de ser*, *ser* simplemente, sin otra "esencia" que la de ser. Por lo tanto, no existe "lo que" Dios es. El es, he aquí todo. Por este mismo motivo, El es, según la concepción tomista, *perfección de las perfecciones*, e *infinito*, infinitud que es una perfección positiva y no el "apeiron" (el indeterminado, indefinido) de los Griegos; por el hecho mismo de ser y no por otra cosa, Dios es absolutamente determinado.

Nosotros no desarrollaremos aquí ulteriormente estas consideraciones "ontoteológicas" (es decir, un discurso sobre Dios que se apoya sobre un discurso acerca del ser). Estas serán objeto de la *Teología natural*, tratado que constituye el complemento indispensable, la "otra mitad" de la metafísica en cuanto ontología general. Añadiremos solamente que este punto de vista sobre Dios como "Aquel que es" sin agregados, se apoya sobre la revelación de Dios en *Exodo* 3, 14 (según la traducción de la Vulgata).

2.5 La doctrina de la analogía del ser puede así ser apreciada en su verdadera dimensión y significación. Está claro ahora que ella se sitúa inmediatamente *al nivel ontológico* y que significa la *diferencia de ser entre Dios y los seres* (finitos) y entre la sustancia y sus accidentes.

Para definir más de cerca esta diferencia se distinguen dos especies de analogía: la analogía de atribución y la analogía de proporcionalidad. La primera es aquella que ya hemos encontrado en Aristóteles: la transferencia ("la atribución") de una palabra a partir de su significado propio ("analogatum princeps") a significados menos propios, pero que están *en relación* con el significado propio (por ejemplo: la salud atribuida al organismo, al clima, al color). A primera vista esto no parece ser sino un *uso impropio, pero legítimo, de una palabra*. Por eso, para definir la analogía al nivel ontológico,

se ha recurrido principalmente a la *analogía de proporcionalidad* que se funda sobre *relaciones de semejanza* entre diferentes datos. Pero aquí todavía nos encontramos sobre todo en la *metáfora*, que se halla al nivel del discurso (se habla, por ejemplo, del sol que ríe, porque ello presenta una cierta similitud de efectos con un hombre que ríe). Por otra parte, bajo la metáfora se esconde a menudo una *similitud de ser* (cuando se compara, por ejemplo, el león con el rey o el rey con el león). ¿Sucederá acaso lo mismo con Dios y los seres, con la sustancia y los accidentes?

Una proporción matemática se compone de cuatro términos colocados en ecuación: $a/b = c/d$. Una *proporcionalidad analógica* no coloca en ecuación, sino que enuncia solamente una *similitud*: león/animales = rey/hombres. No existe, por lo tanto, nada igual o idéntico, sino una *relación que es semejante a otra relación*. Y es precisamente el caso entre Dios y los seres finitos, entre la sustancia y los accidentes. La "relación" de Dios con el ser (simplemente) es *similar* (y nada más que esto) a la relación de una esencia (finita) con *su* ser: Dios/ser = sustancia creada/*su* ser. Lo mismo se puede decir de la sustancia en relación con el ser-en-sí y del accidente en relación con el ser-en-otro: sustancia/ser-en-sí = accidente/ser-en-otro. ¿Pero *cómo sabemos* que existe esta similitud de relaciones? Se lo puede demostrar por medio del siguiente razonamiento, de desarrollo dialéctico. A primera vista no existe ninguna semejanza entre el ser divino, simplemente tal, no proporcionado a ninguna "esencia", y el ser de una creatura, siempre proporcionado a *su* esencia. Por eso, es necesario también que esta misma proporción *imite de algún modo* el carácter *absoluto* del ser divino, desde el momento en que, si la creatura no fuese auténticamente "ens in se", subsistente en sí mismo, a imitación del "ens a se" (el ser por sí mismo, como es llamado Dios —verdaderamente de forma muy impropia porque Dios no es "ens"—), se daría una relación *mutua* de la creatura y de Dios: la creatura sería de tal modo dependiente de Dios que llegaría a ser una especie de "adherencia", y Dios, por el mismo hecho, no sería más el totalmente-otro. Es necesario deducir que *es precisamente por esta proporción*

interna, mutua, de su esencia y de su ser, que el ser creado *subsiste a su manera* (es decir, en cuanto “ens ab alio”, dependiente de Dios) *así absolutamente* como Dios es.

Para la *sustancia-accidente* se aplica un razonamiento análogo. Si los accidentes, por su “ser-en-otro” (su “ser-tenido”) no tuviesen algún “*ser propio*”, a imitación de la sustancia, ellos se identificarían simplemente con aquella; la distinción misma entre sustancia y accidente desaparecería.

Ahora, estos razonamientos muestran que la similitud de relación está siempre marcada por *una aún mayor semejanza*. Si el ser de la creatura y el “ser” de los accidentes imitan de algún modo a Dios que es y al ser de la sustancia, esta imitación sucede de *manera completamente diferente de ser*, que se expresa, en el caso de la creatura, precisamente por el hecho de que existe una relación entre el ser y la esencia, mientras que en Dios no. Por lo tanto, es necesario reafirmar desde un punto de vista filosófico, la fórmula del IV Concilio de Letrán: “entre el Creador y la creatura no se puede indicar una semejanza tal que la semejanza no sea más grande todavía” (cfr. *Denzinger-Sch* n. 806).

Por último, porque nosotros hemos debido caracterizar al ser finito como existente en sí mismo, pero *en dependencia* del ser divino, y al accidente como “dependiente” (de otra manera) de la sustancia, en el fondo de la analogía de proporcionalidad reaparece la *analogía de atribución*, esta vez en el nivel ontológico mismo, como “*atribución intrínseca*”, en la cual la *palabra* “ser” es atribuida a cosas diferentes, porque la segunda de estas “cosas” (el ser de los seres finitos, de los accidentes) es, *ella misma, dependiente* de la primera, ella no es sino por esta dependencia ontológica.

De todo lo que hemos visto, resulta que la analogía del ser no se deja expresar por “*conceptos* analógicos” ni se reduce a ellos (el mismo concepto aplicado de manera diferente a cosas diversas pero semejantes), porque se trata aquí de *modos de ser* que no pueden expresarse sino con *juicios*. Más que una propiedad de nuestros “conceptos” o “ideas” metafísicas, la analogía del ser indica *una manera tal de conducir el*

discurso que, afirmando el ser finito, se logra al mismo tiempo *decir de algún modo* lo indecible del ser divino. La *Teología natural* muestra cómo se desarrolla este discurso *.

3. El ser como ser-uno y el principio de no contradicción.

3.1 *Las “propiedades transcendentales”* del ser (o “*trascendentales*”) son aspectos que *todo ser en cuanto tal* presenta; ellas expresan lo que “ser” significa necesariamente. El nombre deriva del “*propio*” lógico que, aun no perteneciendo a la definición de una cosa (y no formando parte de su “*esencia lógica*”), sin embargo, expresa *lo que pertenece necesariamente y exclusivamente* a esta cosa (como la suma de dos ángulos rectos al triángulo o la “*risibilidad*” del hombre...) y por consiguiente es convertible con su definición. Esta “*convertibilidad*” se puede enunciar de dos maneras. O se dice: “Ser significa ser-uno, ser-verdadero, etc.”, o bien: “todo ser, *en cuanto es*, es uno, es verdadero, etc.”. El agregado “en cuanto es” es necesario porque los seres concretos son limitados, implicando el no-ser, y como tal no son ni uno, ni verdadero, etc. En fin, las propiedades del ser se llaman “*trascendentales*” porque, en cuanto pertenecen al ser como tal, ellas “*trascienden*” las diferencias categoriales, más aún, el abismo entre Dios y los seres finitos. Se enumeran comúnmente tres o cuatro transcendentales: *la unidad, la verdad, el bien* y alguna vez también *la belleza*. Se ve que estos transcendentales delinean las aproximaciones por medio de las cuales, históricamente, el ser fue descubierto: por medio de la unidad en Parménides y Plotino, por medio del bien en Sócrates y Platón, por medio de la belleza en Platón, por medio de la verdad en Aristóteles. Y de hecho, el recurso a los transcendentales constituye *el medio especulativo principal* para explicar lo que es ser y desarrollar una filosofía del ser, tanto más si se considera que de estas propiedades del ser derivan los primeros principios.

* Se puede consultar sobre el conocimiento por analogía: De Moré-Pontgibaud Ch., *Du fini a l'infini*, Aubier 1956, cap. 2-3. Bouillard H., *Connaissance de Dieu*, Aubier 1967, cap. 3.

3.2 Los primeros principios son verdades, proposiciones verdaderas, que *"fundan"* (es decir, de los cuales dependen) todas las otras verdades (como la verdad de la conclusión se *"funda"* en la proposición mayor, en el *"principio"* del silogismo); pero ellas mismas *no pueden ser reducidas* a otra verdad más fundamental.

Si esta *"fundación"* se presenta a primera vista como una justificación lógica de la verdad, una regla de conocimiento, sin embargo, por el hecho mismo de que pone al descubierto lo que es el fundamento ontológico de lo que se conoce, no es sino una regla de ser. Por lo tanto, estos primeros principios son principios lógicos, porque son ontológicos.

3.3 La unidad de la cual aquí nos ocupamos *no es* la unidad numérica (uno, dos, tres...) que indica *cuántas* unidades particulares existen (y se incluye, por lo tanto, en la categoría de la cantidad); sino la que se llama *unidad trascendental* que indica que un ser es *totalmente uno consigo mismo*, coherente con sí (*"indivisum in se"*) y, por consiguiente, *distinto de todo lo que es diverso de él* (*"divisum a quolibet alio"*), es decir, algo bien determinado, inconfundible.

En efecto, una rápida mirada fenomenológica muestra que nosotros encontramos en el dato *grados de unidad* que parecen coincidir con los grados de ser: una planta posee una mayor *"unidad"* que un mineral, pero menor que la de un animal, y se dan grados de unidad entre los animales inferiores (p. ej. un gusano) y superiores (un mamífero), mientras que el hombre aparece como el más unificado de todos los seres dados en la experiencia, capaz aun de un *recogimiento* más íntimo. Precisamente en términos de recogimiento parece que deba ser expresada esta unidad del ser, y su ausencia, en términos de *dispersión*. Esto se nota, de forma creciente, en el *análisis metafísico* de los seres finitos: la potencia, múltiple y ordenada hacia más actos posibles, es más *"dispersa"* que el acto, siempre determinado; los accidentes, múltiples y variables, más dispersos que la sustancia, y finalmente la *materia* aparece como un *puro principio de dispersión*, permitiendo la multipli-

cación de la forma; en cuanto *"materia prima"* ella sería tan poco idéntica a sí misma que puede ser la misma en toda la variedad de los seres concretos.

Para confirmar este punto de vista con un *argumento más técnico*, no podemos dejar de referirnos al modo como hemos descubierto el acto de ser en el *juicio* como un *"tener-unido-en-una-totalidad-única"* (cfr. 2.1). Sin embargo este argumento necesita ser completado con una consideración ulterior: para *formular* el juicio es preciso ante todo distinguir la cosa de la cual se habla en *diferentes* elementos o aspectos (sujeto-predicado-ser), y se necesita aún para concebirlos exactamente, para *definir* estos diferentes aspectos, confrontarlos con lo que ellos no son, con su *"otro"*.

¿Entonces, el otro no sería más originario que el mismo, y el múltiple más fundamental que el uno, de modo que el uno no sea sino la negación de la alteridad y de la multiplicidad? (ver las definiciones latinas del uno). Pero ésta es una necesidad inherente a *nuestra manera de pensar*, irremediablemente discursiva. Somos *nosotros* los que no podemos *definir*, concebir el uno, sino recurriendo al otro y a la multiplicidad. Pero tampoco podremos hacerlo, si el *dato*, a *nivel antepredicativo* (es decir, para nuestra primera percepción, antes que nosotros logremos formular un juicio) se presentaba ya a nosotros como *uno*, como esto. (Y por eso Heidegger, por ejemplo, busca al ser en el nivel antepredicativo). Añadiremos que para concebir la alteridad misma es necesario *reunir* el mismo y el otro, y que para concebir la multiplicidad como tal se debe *ver juntos*, haber unificado los múltiples. Al respecto, la unidad se revela, por lo tanto, como más fundamental que la alteridad y la multiplicidad: *el uno es anterior al múltiple*.

Finalmente diremos que la unidad, el recogimiento en sí, no impide de ninguna manera al ser el *encontrarse en comunicación* con otros: dos personas, precisamente porque son más *"unas"*, más en sí mismas, se relacionan y pueden relacionarse mucho más intensamente que dos piedras que se encuentran simplemente una junto a otra. Unidad dice también *universalidad*.

3.4 De la unidad del ser, se sigue *como primer principio, el principio de no-contradicción*: “todo lo que es, en cuanto es, no puede no ser”. Este principio enuncia la coherencia del ser consigo mismo, *excluyendo absolutamente* la posibilidad misma de su negación: el ser, bajo este aspecto, se presenta siempre como algo *necesario*. La cláusula “en cuanto es” es necesaria por las mismas razones que en el enunciado de la convertibilidad de los trascendentales (ver 3.1): todo ser finito implica no-ser (no es siempre, no bajo todos los aspectos, etc.) que no excluye evidentemente la negación (la flor que hoy florece, ayer era un pimpollo y mañana se marchitará).

Como principio lógico se sigue que: “Es imposible afirmar y negar contemporáneamente la misma cosa del mismo sujeto bajo el mismo aspecto”, es decir, la *coherencia del discurso* que expresa la *coherencia del ser* consigo mismo.

Bajo su doble formulación, el principio de no-contradicción es propiamente el primero, en cuanto que, quien quisiese negarlo debería hacer uso de él para que su negación sea bien determinada y exclusiva. Es el famoso *argumento “ad hominem”* (en el cual se muestra que el adversario debe suponer lo que niega), que aplicaba ya Aristóteles para demostrar la verdad innegable de los primeros principios.

Algunos opinan que el *principio de identidad* (“Todo lo que es, es necesariamente lo que es”) es más original todavía. Pero, según lo que hemos dicho acerca de la estructura necesaria de nuestro conocimiento (que se concibe de modo definitivo sólo por negación), es sólo *bajo su forma negativa*, como principio de no-contradicción, que este principio presenta originariamente un sentido para nosotros.

Se puede decir además que, *en el plano teológico*, el principio de no-contradicción, como la coherencia necesaria del ser consigo mismo, encuentra su fundamento último en la indefectible *fidelidad de Dios a sí mismo* (lo que la Biblia llama su “verdad”: “emet”; ver II Cor. 1, 17-20).

4. El ser como ser verdadero y el principio de causalidad.

4.1 Comúnmente nosotros llamamos “verdaderas” a las proposiciones, a los juicios que “dicen ser lo que es y no ser lo que no es”. Por lo tanto, en su primer significado, la verdad es la *conformidad de nuestro conocimiento con el estado de las cosas conocidas*; lo que se denomina “*verdad lógica*”. Pero nosotros hablamos también de un verdadero cristiano, del “oro verdadero” (no latón o semejantes) etc., indicando una especie de *conformidad de la cosa consigo misma*, con el nombre que ella lleva, con su apariencia exterior, etc.; ésta sería su “*verdad ontológica*”, que parece derivar inmediatamente del ser-uno de la cosa.

Y sin embargo, la verdad y la unidad de un ser no son idénticas; para *ser verdadero* no basta que un ser sea uno: es preciso también que él *se manifieste al conocimiento* y esta manifestación (su “aparecer”) sea *conforme* a su ser profundo. Por lo tanto, lo verdadero no se deja definir sin una referencia al conocimiento: la *verdad ontológica* hace referencia a la *verdad lógica* (posible) y la afirmación de que el ser en cuanto tal es verdadero parece implicar que *el ser no puede ser sin relación a un espíritu (que conoce)*. ¿De qué modo esto es pensable?

Aquí todavía partimos de una especie de *fenomenología* que nos muestra los *grados de esta relación del ser con el espíritu*. En Dios, en cuanto se lo define acto puro, fuente de acción, ser y conocer no son sino uno: él es puro *conocimiento de sí mismo* (noêsis noeseôs!). También nosotros experimentamos el ser *concientes de nosotros mismos*, de nuestros actos, de nuestras experiencias, de nuestro “ser” mismo. Pero esta “autoconciencia” no llega a ser jamás un conocimiento perfecto de nosotros mismos; hay opacidad en nuestro fondo, y a nosotros nos parece que esta opacidad no deriva del hecho de que este fondo no fuese cognoscible, “verdadero”, sino de un defecto de nuestra capacidad de conocer. Nuestra autoconciencia, además, es siempre un *retorno* (“reditus”) sobre nosotros mismos; nosotros no somos originariamente autoconcientes, sino que nuestro conocimiento es *ante todo* un cono-

cimiento de *cosas cognoscibles*. Por lo tanto, parece que existe una *relación originaria entre estas cosas y nuestro conocimiento*. ¿Esta relación puede tal vez constituir la verdad ontológica misma de estas cosas, dado que nuestro conocimiento (humano) no ha existido siempre y él no funda el ser de estas cosas? Tales reflexiones nos preparan para aceptar la solución de orden teológico, derivada del platonismo, propuesta por San Agustín y Santo Tomás. Dios ha creado estas cosas según sus *ideas divinas*, es decir conociéndolas, y es por su *conformidad con este conocimiento divino* que los seres creados son verdaderos ontológicamente.

De estas consideraciones se sigue una doble consecuencia: conociendo las cosas, nosotros conocemos indirectamente las ideas divinas, y *nuestra* verdad lógica es, por la mediación de las cosas conocidas alrededor de nosotros, *conformidad con la "verdad lógica" divina*. La otra consecuencia es que la verdad, más profundamente aún que como *conformidad* ("orthotês": el hecho de que un enunciado sea correcto), debe ser definida como *manifestación* ("alêtheia": el hecho de no estar escondido), como un "venir a la luz" de aquello que constituye el fondo mismo, la interioridad de un ser.*

4.2 Para una argumentación más técnica se debe recurrir nuevamente al *análisis del juicio* y a su aspecto de *objetivación* (ver 2.1): yo afirmo como *verdadero* no mi conocimiento del objeto, sino su ser-en-sí, y precisamente por esto yo pretendo que mi juicio tenga un valor universal: este ser-en-sí es *accesible a todo sujeto que conoce* de la misma manera que a mí.

Sin embargo, enunciando un juicio, yo atribuyo al objeto las *estructuras inteligibles* (expresadas por los conceptos de los cuales se compone mi juicio) que no se encuentran formalmente (ni se pueden encontrar formalmente) sino en un pensamiento. Y yo pretendo que ésta sea la *verdad misma de este ser-en-sí*, que, por lo tanto, no encontraría su ser verdadero y pleno sino en el ser conocido (como mi espíritu, en

cuanto capacidad de conocer, no es plenamente, actualmente, sino conociendo y afirmando un ser en sí). Este es el sentido del dicho: "Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt idem". Por otra parte, lo mismo vale en el nivel del conocimiento sensible: las cualidades sensibles (colores, sonidos, etc.) no *existen* formalmente sino en una sensación (¿Qué sería el color de un árbol haciendo abstracción de la posibilidad de que alguno lo vea?).

¿Es ésta solamente una pretensión mía que impone mi manera de ver al ser-en-sí? El hecho de que yo deba *buscar* la verdad y la *humildad* de esta investigación (que precisamente no puede y no quiere *imponerse* al objeto) muestra que no es así; pero es también una ley del ser-en-sí, que no es perfectamente lo que es sino en el ser conocido; y él es, por lo tanto, *en cuanto es (actualmente) "verdadero"*.

4.3 El principio que sigue, del ser como verdadero, no es inmediatamente evidente en su formulación; se lo podría indicar como "principio del fundamento": "*Todo ser en cuanto tal es absolutamente afirmable y, por lo tanto, fundado*". Si este principio se sigue inmediatamente de la relación del ser, en cuanto verdadero, con la afirmación en un juicio, es también claro que él asume significados sustancialmente diversos si se trata de Dios, que es *fundamento* en sí mismo, o de los seres finitos. En relación con estos últimos se encuentran tradicionalmente dos formulaciones, según el tipo de metafísica que los autores profesan:

El "*principio de razón suficiente*" ("Para todo ser finito hay una razón suficiente para que él sea así y no de otra forma") que bajo esta formulación se remonta a *Leibniz*, se refiere a *lo que es, la esencia* de un ser, y expresa la necesidad de que esta esencia, para ser, deba ser plenamente determinada, y porque ella no es por sí misma (no siendo necesariamente) es preciso encontrar esta "razón suficiente" (es decir esta explicación determinante) en otro. Las dificultades que surgen contra este principio son obvias: por una parte, él parece introducir un *determinismo universal* que no deja espacio ni a la casualidad ni a la libertad, y por otra, no parece

* Cfr. Tomás de Aquino, de Veritate, q. 1, art. 2-8.

* Sobre este aspecto se puede leer Von Balthasar H. U., *Phénoménologie de la vérité*, Beauchesne 1952.

que *la esencia* (el ser-así) sea afirmable de modo tan absoluto; el ser verdadero no se enuncia absolutamente sino por el acto de ser, no por la esencia.

El *principio de causalidad*, al contrario, se refiere propiamente a este *acto de ser*, al existir: “*Todo ser no necesario existe por una causa eficiente*”. Se lo deduce inmediatamente del principio del fundamento: la causa eficiente (que, por su acción, hace existir a otro por sí) es este *fundamento* (el único fundamento adecuado) de un ser que no está fundado en sí mismo. Esto significa también que la “causa eficiente” de la cual se trata *no puede reducirse a una “causa del devenir”* (que habría puesto en movimiento el devenir y posteriormente habría cesado de obrar), sino que ella debe “fundar” *actualmente* (hasta tanto subsista este ser) su existencia: es, por lo tanto, al menos *coextensiva* a él.

4.4 Finalmente, si el ser en cuanto tal es verdadero, ¿es la *falsedad* un puro no-ser, una ilusión? Al considerarla de cerca, la falsedad *no es la negación pura y simple* de la verdad (ni, por consiguiente, del ser), sino una *distorsión* o un *defecto* de la verdad. El *error* (al nivel de la verdad lógica) consiste en un juicio *parcialmente* no verdadero; la *mentira* o la *falsa apariencia* (al nivel de la verdad ontológica) consiste en una *deformación* del exterior de un ser desde su “interior” (o, precisamente, desde su “verdad”). Con otras palabras, se da la falsedad allí donde un enunciado *correcto* sobre un ser ya no es posible, sea por *falta de manifestación* de su fondo, sea porque en este proceso de manifestación ha intervenido un *elemento libre* que la ha “impedido”, “falseado”. En consecuencia, está claro que una simple no-manifestación (“*secretum meum mihi*”) que no da lugar a un enunciado incorrecto no constituye una no-verdad, sino que, al contrario, abre una perspectiva sobre la *libertad de la verdad*.

5. El ser como ser-bueno, el valor del principio de finalidad.

5.1 Más frecuentemente aún que uno y verdadero, nosotros llamamos al ser “*bueno*”: “una buena bebida”, “ésta es una

bueno acción”, “él es un buen músico”, “vosotros sois muy buenos”, etc. ¿Pero qué queremos decir nosotros con esto?; ¿cuál es la *definición* del ser bueno? A primera vista, parece que nosotros calificamos a un ser como “bueno” según *dos aspectos*: ya sea *con relación a nosotros* (es bueno aquello que conviene a nuestras necesidades, aquello que responde a *nuestras* expectativas), ya sea *con relación a sí mismo* (es bueno lo que es en el modo en que debe ser, lo que responde a la *justa* expectativa que se tiene de él).

Estos dos aspectos, *aunque no se corresponden perfectamente el uno con el otro, sin embargo tampoco se excluyen*; en el primer caso hablaremos de un *bien*; en el segundo caso, de un *valor*. Y parece aún a primera vista que un ser *puede llamarse un bien en cuanto tiene (o es) un valor*. ¿Qué queremos decir con esto?

5.2 *Valor* es todo lo que se estima o se busca. Desde un punto de vista *fenomenológico*, el valor *se distingue netamente del ser*. El *trasciende el simple hecho* o dato, porque *no se lo constata simplemente*, sino que se lo constata *porque se lo estima*: “esto es bueno”; y, constatándolo, se tiene conciencia de que el *hecho* no logra jamás perfectamente el valor que *representa*. El valor *vale*, por lo tanto, aun (y sobre todo) si no es plenamente realizado: él pertenece al ámbito del *deber-ser*, que no se encuentra en el dato, ni en la totalidad de la naturaleza (la naturaleza *es*, era, será - tal, aun con necesidad, pero no se puede propiamente decir que ella *debe* ser así, y sin embargo de ella derivan los juicios de valor).

El valor se presenta esencialmente *bipolar* (es decir que todo valor tiene su *contra-valor*, que no es simplemente un no-valor: salud-enfermedad, belleza-fealdad, virtud-juicio, etc.), mientras que el ser excluye totalmente su contrario en cuanto no-ser. Finalmente, los valores se realizan en una *jerarquía de valores heterogéneos* (no reductibles, ni tampoco confrontables entre sí, y por esto evidentemente jerarquizados). Nosotros distinguimos los valores *naturales* o “*eudemónicos*” (que satisfacen una necesidad, un deseo), como también los valores de *utilidad* o de *placer* (“*deleitables*”) de los valores *mo-*

rales u *honestos* (que se cualifican a sí mismos, no satisfaciendo una necesidad, sino provocando la estima o el amor). Bajo otro aspecto se percibe fácilmente que los valores *materiales, vitales, sociales y espirituales* (estéticos, morales y religiosos) no son parangonables entre sí (es decir, no se puede compensar la falta de un valor superior con uno inferior: por ejemplo, dar un premio por una vida o por una acción deshonestas).

Por lo tanto, los valores se presentan como *absolutos*: ellos *deben* ser *absolutamente*, y no bajo una condición u otra (exceptuando los valores ínfimos, que son condicionados por la no exclusión de los valores superiores). No por casualidad la metafísica ha buscado lo trascendente sobre todo (con Sócrates y Platón) en el campo del valor.

5.3 Dado este contraste fenomenológico entre el valor y el ser surge la *pregunta*: ¿el ser como tal puede también ser un bien, es decir, una realización del valor? Y además, ¿pueden todos los seres en cuanto tales llamarse buenos? En síntesis, ¿por qué no hay un gran número de contra-valores existentes? A estas preguntas del sentido común puede ser dada una cuádruple respuesta *filosófica*:

1. *A nivel puramente metafísico, el acto de ser* apareció como la *perfección de las perfecciones*, porque él es el que actualiza la esencia. Por lo tanto, si un ser tiene valor, lo tiene en cuanto es. ¿Pero se sigue de esto que *todo* ser, en cuanto tal, es bueno? ¿El valor no sería atribuible a la esencia, o más bien a *algunas esencias*, es decir a aquellas, y en la medida en la que ellas correspondan a un cierto deber-ser? Pero precisamente, la esencia no puede corresponder a lo que debe ser sino *en la medida en la cual ella es*; y en la medida en que es, ella corresponderá, aunque a menudo imperfectamente. En este sentido Santo Tomás afirma: “Es siempre mejor ser así (defectuoso) que no ser” (“*melius est sic esse quam non esse*”).

2. Se puede *ilustrar* esta prueba abstracta con las siguientes consideraciones: en primer lugar, el *propio* ser es

para todo ser un bien supremo; si no lo fuese, todos los otros valores desaparecerían. Por eso todo ser *tiende* naturalmente a la propia *conservación*. Además, toda sustancia finita está potencialmente en relación con sus *accidentes*, que constituyen la *perfección* connatural, *debida* a esta sustancia, y por lo tanto un *valor* para este mismo ser: él tiene, se dice, una “tendencia natural” (“*appetitus naturalis*”, es decir una tendencia que está inscrita en su misma naturaleza) hacia esta perfección.

Bajo este doble aspecto se concluye que todo ser es un bien por sí mismo (“*bonum sibi*”).

Ahora, en cuanto tal, es decir en la medida en que él es (relativamente) perfecto, es también un *bien para otros seres* (“*bonum altri*”), pudiendo satisfacer, de una manera u otra, los deseos y las expectativas de aquellos.

3. *De una manera más técnica*, la identidad del ser (acto) y del ser-bueno, se demuestra mediante un análisis de la tendencia (“*appetitus*”) que sostiene y sigue al conocimiento. Yo no *conozco* sino según *mis* conceptos, *mi* capacidad de conocer, en cuanto el objeto está (“intencionalmente”) “*en mí*”, y yo lo afirmo, según esta forma-*en-mí* como existente *en sí*. Por tanto, es precisamente este ser-en-sí del objeto al cual *miro* en mi conocimiento, aquello a lo cual él *tiende*: representa, por consiguiente, un *valor* para mí (que conozco). Pero yo aprehendo este ser no solamente como valor-para-mi-conocimiento. Apenas he descubierto su ser-en-sí, lo percibo (propiamente *en cuanto él es en sí*: que es otro y más que el ser-conocido-por-mí) como *un valor en sí*; ya sea que él pueda satisfacer una necesidad que yo tengo, ya sea hacia la satisfacción a la cual *tiendo*, por lo tanto, con una acción real (por ejemplo, *yo deseo* comer esta fruta que veo y *la tomo*, no a la idea que tengo). Por lo tanto, hay en nosotros otra “*intencionalidad*” (es decir otra orientación que toman nuestros actos espirituales) que no pertenece al conocimiento, que no nos hace tener solamente una “forma intencional” del objeto, sino que *nos lleva hacia él, como él es en sí mismo*, y que nosotros llamamos *tendencia, deseo o amor*. Y precisamente *en cuanto*

es en sí, un ser corresponde a esta intencionalidad, es decir, es bueno.

4. Según lo que hemos dicho, el mal debería ser un puro no-ser, pero es un no-ser que existe. ¿Cómo es posible? Las consideraciones hechas en el segundo punto pueden explicarlo: es posible que un ser no pueda conservar el propio ser (en cuanto limitado, contingente) y ésta será la extinción, la muerte; es posible que una sustancia no tenga los accidentes que le son debidos, sea como ser natural (la salud, la enfermedad, la integridad, la capacidad de obrar), y éste será el mal físico; sea como ser moral, en grado de obrar libremente (con acciones que deberían no ser, pero que son puestas por verdadera causalidad del sujeto) y ésta será la culpa. En cuanto falta de una perfección debida, el mal se califica como "privación". Y desde el momento en que éste es un mundo de seres limitados, imperfectos, se comprende de alguna manera que el mal aparece como inevitable, no eliminable, no obstante la bondad radical del ser como tal. Se puede agregar que sobre el fondo de esta bondad radical nosotros percibimos el mal como mal, como lo que no debería ser.

5.4 El principio que sigue, del ser como valor, es el principio de finalidad: "Todo ser que obra, obra por un fin". Definiendo el fin (en contraste con el término o el simple resultado de una acción) como un bien en vista del cual se hace algo, el principio afirma que toda acción es regida por una tendencia, también ella determinada por el bien hacia el cual tiende. Ahora, ésta parece una consideración antropomórfica. Yo constato que en muchas de mis acciones, me propongo un fin, y que después obro en vista de este fin y de la manera que este mismo fin me impone (quien quiere preparar un plato sabroso debe cocinarlo como tal...). ¿Es legítimo extender este principio a todas mis acciones, y también a las acciones de los agentes infrahumanos absolutamente incapaces de "proponerse" un fin? En el caso de una acción concientemente dirigida hacia un fin, es una anticipación conciente de este fin que dirige la acción. Ahora, esto puede darse también a otros niveles:

Ante todo, están mis actos mecanizados, "habituales" (por ejemplo, escribir a máquina, tejer...) que yo realizo sin "considerar" un esquema de acción, y por eso sé que este "diseño" está en mí, yo lo he incorporado, lo he interiorizado: él ha llegado a ser para mí "del todo natural". Del mismo modo, yo puedo concebir la "tendencia natural" de los seres finitos (ver 5.3, 2.) como un "diseño" de los actos de estos seres. Esto es particularmente evidente para la "finalidad interna" de los vivientes, en virtud de la cual el viviente obra para conservar y hacer crecer la propia vida (la "causalidad tripartita" de los vivientes regula las reacciones variables según estímulos variables, de manera tal que resulta constantemente el bien del individuo, por ejemplo, los tropismos de las plantas). Pero también la "finalidad externa" de los no vivientes, es decir, el obrar determinado de las "leyes naturales", parece deba concebirse a la manera de una tendencia orientada hacia un fin.

En efecto, toda causa eficiente (es decir todo agente), y éste será nuestro argumento técnico y decisivo, debe ser determinada a obrar y a obrar de tal manera; de lo contrario ella ni siquiera obraría, no produciendo este efecto determinado. Ahora, ni el obrar ni este obrar puede resultar de manera determinada por la naturaleza de esta causa eficiente que, como tal, es múltiple (abierto a muchos efectos posibles) y en pura potencia a obrar. Por lo tanto es necesario que esta potencia se actúe en dependencia de la existencia (futura) del efecto, en cuanto el agente tiende a él (es decir, en cuanto esta existencia representa un bien para el agente).

Se comprende así por qué el bien da lugar a un principio del obrar y no del ser: en el ser finito está el obrar que expresa esta tendencia hacia el no-todavía que corresponde al valor. Y se comprende también que el principio no se aplica a Dios que es el Bien, por lo cual él no podría tener tendencia hacia..., sino que el único fin del obrar divino es la bondad divina misma.

6. El ser como ser-bello y la unidad de los trascendentales.

6.1 Hasta aquí hemos *distinguido diversos trascendentales*, y el universo nos apareció como un universo de *valor* (y no de indiferencia o de mal), un universo de *sentido*, en el cual se encuentran respuestas (y no error y mentira), un universo de *coherencia* (y no de disipación y de confusión). Ahora, el sentido mismo (la verdad misma) constituye un valor, los valores dan un sentido, y la coherencia del ser exige que sentido y valor, verdad y bien no sean separados. Esta *exigencia de unidad* es satisfecha por la *belleza*, que unifica el conocimiento y la tendencia, dirigiéndose a las dos juntas, o mejor, a un *acto "estético"* común que participa de ambas.

Se describe o se define lo bello, como *objeto del placer estético*: "es bello lo que agrada a la vista"; en otros términos, a un *conocimiento no discursivo* y que no termina en un *acto de afirmación* (un juicio), porque la misma percepción da ya todo lo que puede dar: un placer, una *tendencia satisfecha* por el solo conocimiento, y por lo tanto, "desinteresada" (Kant). Desde el momento en que lo bello es percibido y descubierto de tal modo con un *acto totalmente subjetivo* de placer estético ("de gustibus non est disputandum"), lo bello mismo parece ser de naturaleza subjetiva (la belleza no puede ser demostrada...), lo que constituye una *primera dificultad* contra su trascendentalidad.

Pero el placer estético nos viene enteramente de la *presencia del ser bello*, "nosotros estamos en éxtasis" frente a esto y hacia esto que nos aparece como un *don gratuito* y un *milagro*. Esta referencia al ser bello se puede comprender desde el punto de vista filosófico por el hecho de que el ser *es al mismo tiempo verdadero y bueno* (y uno), y será éste nuestro *argumento técnico* para la trascendentalidad de lo bello.

Más concretamente, desde un punto de vista *fenomenológico*, lo bello *manifiesta su riqueza interior* de una *forma que lo hace transparente*: lo bello natural en una *armonía* que mani-

fiesta una cierta perfección del ser aquí presente (o de los seres aquí presentes); lo *bello artístico* en una forma apropiada para expresar una *idea*.

Lo bello se puede definir como "*irradiación (esplendor) de la forma a través de la materia*" ("splendor formae": San Alberto), o como "*expresión sensible de una idea*" (Hegel). En correlación, el placer estético es el *acto más integrado de nuestro espíritu*: no solamente conocimiento y tendencia se integran en él, sino también la *sensibilidad* (que aquí es pura receptividad, ser-fuera-de-sí) y la *espiritualidad*, porque la sensibilidad misma presenta un contenido espiritual, centro de un *recogimiento* ("contemplativo") que el conocimiento intelectual normalmente ignora. Este componente sensible, que parece indispensable para el placer "estético" (la palabra misma —de "aisthêsis": conocimiento sensible— parece decirlo), constituye una *segunda dificultad* contra la trascendentalidad de lo bello.

Agregamos finalmente una *tercera dificultad*, la fragilidad misma de lo bello, su rareza, que *hace de la belleza una maravilla inesperada*, y que parece exigir a menudo que lo bello natural sea "perfeccionado" por una belleza artística.

6.2 Ahora, esta última dificultad indica también *el camino en el cual se debe encontrar una respuesta*. En cuanto *unidad de los trascendentales*, la belleza es la *perfección suprema del ser*; pero esta perfección es *rara y frágil*, porque basta un defecto cualquiera en la línea de uno de los trascendentales (una ausencia de unidad, una falsedad, un mal) para dañar la belleza. En cuanto perfección de los trascendentales, la belleza los trasciende a su vez de alguna manera, y no se encuentra *jamás perfectamente realizada en este mundo* (como los seres de este mundo no "son" nunca perfectamente).

La necesidad que experimenta el hombre de *embellecer la belleza natural con el arte* (el cuadro de un paisaje, la estatua de un hermoso cuerpo, el canto poético de las bellezas...) muestra también que él proyecta una *belleza mejor, más espiritual* respecto a lo bello que le es presentado; por

* Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 5 a. 4.

lo tanto, él se muestra conciente de que la *belleza no se agota con lo que le es dado a los sentidos*. Esta "espiritualidad" de la verdadera belleza se manifiesta también por el hecho de que, precisamente en la *esfera humana*, la belleza sensible se revela siempre inadecuada (lo "insípido" de los "concursos de belleza", retratos expresivos propiamente en cuanto no son "bellos", etc.).

Por otra parte, el arte más refinado no logra alcanzar la *simple belleza del dato natural*, que se manifiesta a menudo inagotable a la contemplación (aunque más no sea el juego de los colores de una puesta del sol). En el campo estético *los sentidos dan un algo más* que el intelecto no logra igualar: es un signo de que la fuente y el núcleo de la belleza residen propiamente en el *simple ser-dado* (antepredicativo), en el cual las ontologías de inspiración fenomenológica buscan el *ser*.

6.3 Como actitud práctica se sigue la necesidad de la *búsqueda de una belleza más allá* de este mundo, búsqueda que pertenece al orden de la *admiración contemplativa, del amor puro, desinteresado* (que se refiere a lo bello antes que al bien, que es objeto de deseo), de la *religiosidad* que reúne estas dos actitudes, dirigiéndolas hacia lo *divino*. A través de la mediación del ser-bello, la metafísica recupera el *salto platónico* que tiende a la visión ("visión beatífica", no "conocimiento beatífico") de lo invisible; salto tanto más necesario ya que la belleza terrena, de transcendencia relativa, tiende a elevarse a *ídolo* por un *estetismo inmanentista*.

6.4 En conclusión, las propiedades trascendentales del ser nos revelan que *la persona es el "ser" en el sentido más pleno de esta palabra*; ella es auténticamente una, verdadera, buena, bella, más que los seres naturales infrahumanos. Por lo tanto, los trascendentales nos invitan a abandonar una concepción "naturalista" del ser (y de la metafísica) por una *concepción "personalista"* y, con esto, auténticamente *religiosa*, en cuanto ésta concibe "*a aquel que es*" como persona en el sentido más alto del término.

Por otra parte, se puede notar que *los diferentes tipos de religiosidad* parecen medirse, a su vez, sobre los trascendentales: el Dios-unidad, principio trascendente y bastante lejano del mundo; el Dios-verdad, principio de una religiosidad en la que predomina una fe dogmática; el Dios-valor, legislador moral que hace sentir al hombre pecador la distancia que lo separa de Dios; el Dios-belleza, objeto de admiración y de amor.*

7. Resumen sintético.

Antes de intentar retomar, desde un punto de vista personalista, una metafísica del acto de ser, resumamos en algunas tesis lo que la visión tomista nos parece que ha aportado:

1º El ser de los seres se descubre como aquello a lo cual se refiere el juicio, él se manifiesta como un en-sí, un acto y un ser-totalmente-uno-consigo-mismo.

2º Ser es la perfección de las perfecciones y es de por sí infinito.

3º Ser significa ser-uno (se sigue el principio de no-contradicción).

4º Ser significa ser-verdadero; se derivan el principio del fundamento y el principio de causalidad.

5º Ser significa ser-bueno; por lo tanto, el valor y el deber ser se refieren al ser, y se sigue el principio de finalidad.

6º Ser significa ser-bello, como perfección de los trascendentales, raramente realizada en este mundo.

7º Todo ser finito está compuesto de lo que es o de su esencia y de su acto de ser, como dos principios ontológicos distintos; se explica con esta composición la contingencia, la multiplicidad y la finitud de los seres.

* Ver sobre este punto, en un sentido un poco diferente: Blondel M., *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Herder, Madrid 1966.

8º El ser finito se perfecciona por medio de sus accidentes, como el obrar y las relaciones predicamentales, realmente distintas de su sustancia.

9º Dios y los seres finitos, la sustancia y los accidentes son de manera analógica; esta analogía del ser se debe concebir como una analogía de proporcionalidad no metafórica, y como una analogía de atribución intrínseca.

BIBLIOGRAFIA.

Textos de Santo Tomás en traducción italiana:

Tomás de Aquino, *La filosofía dell'essere di S. Tommaso*, parte III: Metafísica, a cargo de B. Mondin, Herder 1964.

Antología del pensamiento filosófico, parte II: Metafísica, a cargo de B. Mondin, Herder 1967.

Dell'ente e dell'essenza, a cargo de P. Montanari, Paoline 1969. (Hay trad. castellana: *El ente y la esencia*, estudio preliminar, traducción y notas por J. R. Sepich, Buenos Aires 1940).

La Verità, Quaestio I De Veritate, a cargo de M. Mamiani, Liviana 1970.

Somma contro i Gentili, a cargo de T. S. Centi, UTET 1975. (Hay trad. castellana: *Suma contra los gentiles*, edic. bilingüe, 2 vols., Madrid 19672).

La Somma Teologica, 35 vols., a cargo de T. S. Centi y colab., Salani 1964-75. (Hay trad. castellana: *Suma Teológica*, edic. bilingüe, 16 vols., Madrid 1964 y ss.).

Para una introducción a Santo Tomás:

Chenu M. D., *Introduzione allo studio di San Tommaso d'Aquino*, Fiorentina 1953.

Garrigou-Lagrange R., *Essenza e attualità del tomismo*, La Scuola 1946.

Giacon C., *Le grandi tesi del tomismo*, Patron 1967.

Verità, esistenza, causa, Zanichelli 1973.

Gilson E., *Le thomisme*, Introducción a la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Vrin 1965º. (Hay trad. castellana: *El tomismo*, Pamplona 1979).

Introduction à la philosophie chrétienne, Vrin 1960.

Grenet P. B., *Le thomisme*, PUF 1970º.

Raeymaeker L., *Riflessioni su temi filosofici fondamentali*, Marzorati 1957.

Rassam S., *La métaphysique de Saint Thomas*, PUF 1968.

Sertillanges A. D., *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 2 vols., Aubier 1940. (Hay trad. castellana: *Santo Tomás de Aquino*, 2 vols., Buenos Aires 1946).

Vanni Rovighi S., *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza 19812.

Manuales de ontología tomista:

Bernard A., *Introduction à la philosophie thomiste*, Aubanel 1954.

Dezza P., *Filosofia*, PUG 19784.

De Finance J., *Connaissance de l'être. Traité d'ontologie*, Desclée de Brouwer 1966. (Hay trad. castellana: *Conocimiento del ser*, Madrid 1971).

Giannini G., *Tesi di ontologia tomista*, Città Nuova 1980.

Grenet P. B., *Ontologia*, Paideia 1967. (Hay trad. castellana: *Ontología*, Barcelona 1985º).

Jolivet R., *Trattato di filosofia*, 4 vols., Morcelliana 1959-60. (Hay trad. castellana: *Tratado de filosofía*, 3 vols., Buenos Aires 1957).

Maritain J., *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana 19742. (Hay trad. castellana: *Breve tratado acerca de la existencia y lo existente*, Buenos Aires 1949).

Raeymaeker L., *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique*, Nauwelaerts 1970. (Hay trad. castellana: *Filosofía del ser: ensayo sistemático de metafísica*, Madrid 1961).

Van Steenberghen F., *Ontologie*, Louvain 19613. (Hay trad. castellana: *Ontología*, Madrid 1972).

Vanni Rovighi S., *Elementi di filosofia*, 2 vols., La Scuola 19673.

Para profundizar:

Fabro C., *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d'Aquino*, SEI 1960.

De Finance J., *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, PUG 19602.

Gilson E., *L'être et l'essence*, Vrin 1948. (Hay trad. castellana: *El ser y la esencia*, Buenos Aires 1951).

Marc A., *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*, Desclée de Brouwer 1952. (Hay trad. castellana: *Dialéctica de la afirmación (Ensayo de metafísica reflexiva)*, 2 vols., Madrid 1971).

TERCERA PARTE

La crisis de la metafísica y ensayo de una relectura personalista

1. La crisis de la metafísica en la filosofía moderna.

1.1 En la historia de la filosofía, los *tiempos modernos* están caracterizados por una profunda y general crisis del pensamiento metafísico. Las corrientes filosóficas que dominan los siglos XVII y XVIII, el racionalismo y el empirismo, no son hostiles, pero permanecen simplemente entredichas frente a una dimensión auténticamente metafísica del pensamiento.

El *racionalismo*, con su concepción de las *ideas innatas*, termina reduciendo todo el ser a lo *humanamente pensable* e identificando simplemente las estructuras ontológicas con las estructuras lógicas ("dogmatismo"), intentando elaborar una metafísica a partir del *solo análisis* de las nociones (cfr. Wolff).

El *empirismo*, a su vez, reduciendo todo el contenido del pensamiento humano a lo que puede *resultar, directa o indirectamente, de la percepción sensible* (externa o interna, es decir psicológica), termina *negando* contenido y valor a todo *concepto que supere la experiencia* posible, hasta (e incluso) al principio de causalidad (*escepticismo* de D. Hume), sustrayendo así el fundamento de la ciencia misma.

1.2 En la base de estas dos corrientes se encuentra, ya desde el final del medioevo, el *nominalismo*, filosofía radicalmente creacionista que, reduciendo cualquier fundamento de los seres finitos (enteramente *singulares*) al *libre querer divino*, se priva de instrumentos conceptuales y especulativos para un au-

téntico conocimiento filosófico de Dios (*"agnosticismo fideísta"*), es decir, sin negar la existencia de Dios, afirmada por medio de la sola fe, se niega la posibilidad de conocer a Dios con la razón). En efecto, si se niega a los *conceptos universales* como tales cualquier valor real, reduciéndolos a no ser sino *generalizaciones* de conceptos singulares o *símbolos* de tipo *matemático*, un conocimiento de lo que está más allá de la experiencia ya no es posible*.

1.3 E. Kant, aun considerando imposible una *"metafísica"* de tipo racionalista (y demostrando la imposibilidad), busca dar un nuevo fundamento al saber científico-físico de Newton en las *estructuras conceptuales* mediante las cuales el yo que conoce organiza necesariamente y *"a priori"* (es decir como condición de posibilidad del conocimiento experimental mismo, y, por lo tanto, sin recurrir a él) los datos de la experiencia. Esta fundación *"trascendental"* de la ciencia en las estructuras necesarias del saber *sustituye*, por lo tanto, una fundación *"metafísica"* de las leyes del ser.

En el idealismo alemán, que sigue a Kant, se reconoce de nuevo al pensamiento humano una dimensión metafísica, permaneciendo sin embargo fiel a la filosofía trascendental kantiana, en cuanto *atribuye esta dimensión metafísica al pensamiento humano mismo*, que llega a ser así *"espíritu absoluto"*, ocupando él mismo el puesto de Dios creador (Hegel). Estamos, por lo tanto, en pleno *"inmanentismo"*, es decir, que el más allá que buscaba la metafísica clásica ya no se concibe más como un verdadero *"más allá"*, sino que es *sustituido por el carácter absoluto* atribuido al *pensamiento humano* y a las realidades terrenas. (El marxismo es una trasposición sobre el plano práctico de este inmanentismo hegeliano que busca la *salvación escatológica* en la prolongación de la *historia* misma).

1.4 Parece así razonable que diversos pensadores, hacia fines del siglo pasado (*Nietzsche*) y en nuestro siglo (*Heidegger* y, en sentido completamente diverso los *neopositivistas*) hayan

* Ver Maréchal J., *El punto de partida de la metafísica*, 5 vols., Madrid 1958.

proclamado el *fin de la metafísica*. Después de las vicisitudes del pensamiento moderno, ¿es todavía posible volver a una metafísica del ser o renovarla?

Nosotros pensamos que es posible, con la condición de no concebirla tanto como una *metafísica*, un discurso fundado sobre el dato natural y sobre las ciencias, sino como una *meta-antropología* que descubre al ser en la *persona humana*, en su obrar y en sus relaciones interpersonales. Creemos que así no hacemos sino *explicitar* lo que se encontraba ya en el *origen de la investigación metafísica* en Sócrates y Platón, y lo que ha estructurado el discurso metafísico tomista (por medio de su situación *"teológica"*).

2. Hacia el redescubrimiento del ser: Tú eres, yo soy, él es.

"Ser" es un verbo que se conjuga, y es notable que la metafísica clásica no haya hecho de esto un uso más amplio. En efecto, no es en la tercera persona donde el hombre descubre en primer lugar el ser, ni en la primera, sino en la segunda: en su madre (y su padre). *"Tú eres"* es, por lo tanto, la forma originaria de nuestro conocimiento del ser.

2.1 El primer ser que el niño descubre —y que nombra— es la madre: *presencia que da seguridad*, en la cual puede refugiarse y que él *invoca*; un bien que él *desea*, aun antes de *amarlo*, un *absoluto* y un *todo*. A partir de este *"tú"* que responde y que a veces se demuestra exigente, el niño descubrirá paulatinamente el mundo, y lo interpretará: su concepción del ser (y de Dios) quedará marcada por esta relación.

Sin duda, el niño no vive todo esto concientemente, no más de lo que él pueda darse cuenta explícitamente en el *ser amado* por su madre; él es amado, y esto basta. Pero cuando más tarde, a medida que se transforme en adulto, descubra que es amado y ame a su vez, cuando comience a amar a otros (a los amigos, a su novia...), estos *"tú"* que él descubre le harán *descubrir al mismo tiempo más auténticamente el ser*. Descu-

brirá en ellos, *contrariamente al eros platónico*, no la belleza ni ninguna otra cualidad que “tú posees”, sino más bien *tú mismo*, lo que tú *eres*, más aún, en su raíz, en profundidad, la maravilla misma ¡“*que tú eres*”! Es tu ser mismo, *el hecho de que tú seas* (algo irrepetible, único, incomparable) el que constituye para mí que amo un *valor supremo*, que no se reduce a las explicaciones que se podrían dar de este valor (la relación particular que yo tengo con mis padres, una gran familiaridad, que podría resultar aun molesta, mientras es todavía nuevo estar-contigo, mi ideal que encuentro realizado —imperfectamente—, una belleza física...).

Tu ser me aparece inmediatamente como *algo que trasciende* los simples datos y el simple estar-aquí; *irreductible a la experiencia* que yo tengo (contra el empirismo) o a los conceptos que me podría formar (contra el racionalismo), y ciertamente *no explicable transcendentamente* (contra Kant): es *un dato que presenta un sentido en sí mismo*, aun si (precisamente en el caso en que) este sentido no se deja explicitar, más aún permanece “indecible”; pero es un sentido que, en su singularidad absoluta, parece *tener valor universal* (en respuesta al nominalismo): si todos no tienen la capacidad de reconocerte como amable, yo creo tener el derecho de pensar que la amabilidad que yo he reconocido en ti sea válida para todos.

¿Simple ilusión del amor o condicionamiento psicológico? De ninguna manera, sino el descubrimiento de una *nueva dimensión, misteriosa, del ser*, descubrimiento del “ser” mismo; porque aunque yo piense que podría engañarme en relación a mi amor, sé sin embargo que la perspectiva nueva que “tú” me abres con tu simple “existir” no podrá jamás ser desconocida por mí. En términos más técnicos, tu amor me parece que es el lugar privilegiado donde la *percepción antepredicativa del ser* llega a ser de tal modo clara y densa que es evidente que el juicio no es sino una *tentativa de recuperarla*, por lo demás muy imperfecta.

Siempre en términos técnicos, por lo tanto, el “tú” que descubre el amor parece que es propiamente el lugar donde el

en-sí, la trascendencia y el valor del ser son originariamente percibidos, sin prestarse a las reducciones antimetafísicas de la filosofía moderna.

2.2 Parece que el “yo soy” se descubre en toda su densidad ontológica a partir del “tú eres”, no tanto a partir de ti que yo amo, cuanto de *ti que me amas*. En cuanto tal, en efecto, *tú me interpelas*, afirmándome, y *yo me encuentro en la necesidad de responderte*; descubro así mi “responsabilidad” y me descubro como un “*tú para ti*”.

Hallándome así interpelado en mi en-mí, yo *reflexiono* sobre mí mismo más seriamente que en la simple autoconciencia que acompaña mi conocimiento de los objetos y mis acciones, y *me descubro ser* (¡verbo!), descubriendo al mismo tiempo la *unidad* y la *necesidad* de mi ser y mi orientación hacia un *deber-ser*. Y sobre todo la *unidad*. Me es *imposible*, en efecto, *separarme* de lo que tú llamas (y que también yo debo llamar) “mis actos” pasados, de lo que yo represento ahora (para ti y para mí mismo) y de lo que podría hacer de ahora en adelante. Todo esto es siempre, y es inseparablemente un “*mi*”, algo que me pertenece, y debo por tanto reconocer la llamada a mi responsabilidad como *fundada*.

Ello implica ulteriormente que yo debo reconocer que estos actos no son solamente “míos”, sino que ellos *proceden de mí*; que existe un “yo” que tú tienes razón en invocar como *fuerza espontánea de mis actos*, también como un *en-sí único, sólido, “existente”*, y en el cual yo no puedo sino reconocerme, aunque este “yo” no sea plenamente iluminado, y no pueda ni siquiera ser iluminado por mi conciencia, sus trayéndose al menos en parte a mi libertad.

Este “yo” ontológico se me presenta como una especie de *necesidad*; yo no puedo separarme, por el hecho de que no estoy en grado ni de negar ni de destruir *mis actos pasados*, ni de sustraerme a la *necesidad de obrar* ahora y en el futuro. (Aun quien no quiere obrar, obra por el hecho mismo de no quererlo: Blondel). Por lo tanto, yo no puedo sino *afirmar*,

acogiendo tu invocación, que “yo soy”, porque *yo soy* ineluctablemente “esto o aquello”, “aquel que ha hecho esto o aquello”.

Y, sin embargo, aun siendo lo que soy, percibo que tu invocación, que espera de mí un futuro, me enfrenta con mi *deber-ser*: yo no puedo negar que tus expectativas son justificadas (aun sabiendo que no podré jamás colmarlas); la misma necesidad que me obliga a obrar para el porvenir, me propone obrar no en función de lo que yo soy o de lo que seré (de hecho), sino en vista de una plenitud y de una medida conveniente de mi ser que yo no poseo todavía, por cuanto ella está ya inscrita en mí: en vistas de lo que yo *debo* ser.

El “yo soy” que así descubro, en respuesta a tu invocación, no coincide por lo tanto ni con la conciencia que yo tengo, ni con mi libertad, y ni siquiera se presenta (al menos originariamente) como centro y punto de referencia de “mi mundo”. No se trata, por lo tanto, utilizando el lenguaje kantiano, *ni del yo empírico, ni del yo nouménico, ni del yo trascendental*, sino más bien de un *yo ontológico*.

2.3 Del amor, es decir del amar y del ser amado, que no solamente *afirman el en-sí* de ti y de mí mismo, sino que lo reclaman y a él *se refieren*, brota finalmente el “nosotros somos”. En efecto, yo y tú, nosotros, no nos miramos (o “poseemos”) sólo recíprocamente (en una “reciprocidad de conciencia”: Nedoncelle), de la misma manera que dos espejos se reflejan mutuamente (imagen por otra parte inadecuada, porque el conocimiento amoroso se orienta también, y preferentemente, a este fondo de opacidad que parece hacer desbordar casi hasta el infinito mi ser y tu ser concientes). Mucho más, *nosotros estamos juntos*: “nosotros somos”, tú y yo, no tanto de la misma manera (porque en el fondo yo no soy como tú eres), cuanto “en comunicación”, sobre un plano de igualdad o, más precisamente, “al mismo nivel”, de manera que nos *podamos encontrar efectivamente*, y este mismo encuentro, si no *produce* nuestro “ser” verdadero, al menos lo *actualiza*, llevándolo a ser luminoso para mí y para ti.

Por lo tanto el “nosotros somos” es el lugar de la manifestación y de la *verdad*. El estar juntos, la comunión del “nosotros somos” nos *hace afirmables* (y sobre todo reconocibles el uno para el otro); este “nosotros somos” se actualiza o, por así decirlo, se acrecienta en la medida en que el *ser-manifiesto-el-uno-para-el otro*, acrecentándose permite una más perfecta *afirmación mutua*, que es un “acto común del afirmante y del afirmado” (ver II Parte, 4.2). (Aquí por otra parte, en el caso del conocimiento interpersonal, se ve claro que la explicación *idealista* de este acto común es errónea, porque originario es evidentemente el acto de la manifestación del cognoscible, y no el acto de afirmación del cognoscente).

2.4 Finalmente, es en este campo luminoso del “nosotros somos” y de nuestra afirmación mutua donde el “es” adquiere plena luz y se constituye perfectamente. “Es así”: he aquí la constatación afirmativa que tú haces para mí (y que yo hago para ti) sobre nuestro *mundo común*, sobre este *tercer* elemento que a nosotros nos interesa en común y en la afirmación del cual *nosotros tenemos el mismo parecer*, al menos nos esforzamos en estar de acuerdo.

¿Es solamente esta *búsqueda de un consenso* la que determina el “es” como pretende una cierta teoría contemporánea de la ciencia? Según lo que hemos visto sobre el “nosotros somos”, parece que no. “Es así”: esto debe hallarse en el mismo nivel del *encuentro ontológico posible* que el “nosotros somos”; y también gracias al “es así” este encuentro entre “nosotros” se hace efectivamente posible; porque yo no te encuentro (y tú no me encuentras) sino “a través de la relación con múltiples terceros”: el aspecto físico, la luz, el aire que transmite el sonido, aquello de lo cual nosotros hablamos, los “referentes” que dan sentido al *lenguaje* y, “last but not least” (último pero no menos importante) todo el mundo humano, la *sociedad* que ha constituido y transmitido el lenguaje mismo. Por lo tanto el lenguaje, en cuanto es el *lugar de actualización* del “nosotros somos”, el “es así” al cual él se refiere, *participa, al menos, del ser mismo del “nosotros somos”*. Decimos: al menos, por el hecho de que nos aparece clara-

mente que el "es", como condición preliminar de la actualización del "nosotros", no puede ser originariamente condicionado.

Como la estructura de la afirmación común respecto al "nosotros somos" ha desmentido la interpretación idealista de este acto, así el modo de aparecer del "es" en el seno de esta misma comunidad desmiente a su vez una *fenomenología trascendental* del "mundo". El mundo no es jamás originariamente "mi mundo"; es siempre "*nuestro mundo*", y en este ser "nuestro" (posible), está todo su *ser*: es para mí, porque es en sí, porque es para ti también, porque virtualmente es *para nosotros*.

3. La finitud de los seres y la diferencia ontológica.

Nosotros creemos haber descubierto en las personas y en las relaciones interpersonales que ellas son irreducibles a las reducciones antimetafísicas del pensamiento moderno: su "ser" no se deja reducir a un orden conceptual racional, él supera el simple dato empírico, y no puede ser constituido trascendentalmente. Pero este "ser" personal ¿tiene una dimensión *metafísica*, constituye un *fundamento* (último, absoluto) o a él nos remite, o bien su existencia no es sino puramente fáctica, puramente *contingente*? Para responder a esta cuestión crucial, no podemos transitar inmediatamente el *itinerario platónico* (que reaparece, mutatis mutandis, en la ontología tomista), porque nosotros hemos partido de Platón, y preferentemente de un análisis del *amor*, pero este amor no se vuelve hacia la belleza (de modo que pueda elevarse hasta la belleza-en-sí), sino más bien a *esta persona singular* y, para ser más precisos, nuestro punto de partida no está tanto en ti-que-eres-amable sino en ti-que-amas (por lo tanto menos en el eros que en el amor en sentido pleno). Y no parece que este "tú" singular que ama (ni, por consiguiente, este "yo" singular) nos envíe a su vez a un fundamento más allá de sí mismo. ¿Es esto mismo entonces un fundamento último?

Esto es lo que nosotros debemos indagar clarificando la *finitud* de los seres personales que hemos encontrado. En esta búsqueda, *las distinciones aristotélico-tomistas* que caracterizan los seres finitos pueden servirnos como principio de interpretación.

3.1 El "*nosotros somos*" nos aparece inmediatamente como la *más débil y la más frágil* manera de ser. Este "nosotros", y por consiguiente su ser ¿es verdaderamente real, no es solamente una manera de expresarnos? Nosotros hemos descubierto este ser como fundamento de nuestra (posible) comunicación; pero esta comunicación ¿no es acaso extremadamente aleatoria, un deseo, antes que una realidad?

Considerando la cuestión más de cerca, parece que nosotros podemos y debemos distinguir *diversas maneras* en las cuales "nosotros somos" y, por consiguiente, diversos niveles de comunicación posible. El "nosotros" es frecuentemente, más bien que un estar-juntos, un "*nosotros*": una diferencia que nos distingue de los otros y así nos une entre nosotros ("nosotros jesuitas", "nosotros religiosos", "nosotros hombres"). El estar juntos, por otra parte, permite los más diversos grados de intensidad y de plenitud, que van desde el simple encontrarse codo a codo de los cuerpos hasta la plena comunión de los corazones ("idem velle, atque idem nolle...").

Estas observaciones nos conducen a su vez a la teoría aristotélico-tomista de la *composición de los seres de materia y forma* y de la materia como principio de multiplicación en los seres de la misma especie. El "nosotros somos" nos aparece ante todo como *condicionado por nuestro ser-materiales*, en el doble sentido de condicionamiento: mientras la continuidad o contigüidad material parece hacer posible el estar-juntos y también la comunicación (por medio del aire que nos une y que transmite el sonido, etc.), es sin embargo este mismo ser-materiales el que impide la comunicación perfecta, el que nos *tiene separados*, extraños el uno al otro, y que constituye una primera *opacidad* que no se penetra sin dificultad. Por lo tanto, es más profundamente por el lado de la *forma* donde no-

sotros debemos buscar la posibilidad del "nosotros somos" y del estar-en-comunicación. Esta forma sustancial o accidental común, *idéntica* (pero no "una sola") en diversos, nos califica como "nosotros", y explica por qué "nosotros somos" *fundamentalmente del mismo modo*.

Ahora nosotros podemos formular mejor la *precariedad del "nosotros somos"*. La forma sustancial común, entre "nosotros hombres", no es sino la forma de la *especie* y el "nosotros" permanece por consiguiente totalmente genérico (como el lenguaje genérico que deben emplear incluso los amantes, aun advirtiéndolo inadecuado). Toda forma común más específica no sería sino *accidental*, y por lo tanto *precaria*, por cuanto ella constituye la *perfección* individual de este ser que tú eres y que yo soy; porque en la materia, principio de diversidad y de dispersión, también estas perfecciones se dispersan. Toda vez que se establece un verdadero "nosotros somos", es por lo tanto una *victoria de la forma*, concretamente (y no sólo genéricamente) idéntica, de nuestro-ser-personas-humanas, *sobre la dispersión de la materia*: una realización lograda por el *compuesto* de materia y forma.

Se podría proponer la misma idea *diversamente*: gracias a nuestra forma sustancial, genéricamente idéntica, de seres humanos, existe entre el yo y el tú una *posibilidad radical de comprendernos*. Pero esta posibilidad es obstaculizada y contrariada por la opacidad de nuestro ser-materiales (el aspecto *limitativo* de nuestro cuerpo en cuanto materia). Ahora, desde el momento en que nosotros logramos comunicarnos igualmente, usando el cuerpo (que es *también*, en cuanto materia *informada*, medio de comunicación) como signo y como expresión, es una victoria de la forma sobre la materia, un *éxito del compuesto* según su jerarquía ontológica interna.

3.2 Supongamos que nosotros hemos logrado, yo y tú, constituir un auténtico "nosotros somos" más allá de la posibilidad de dispersión del ser material. Entonces se me presenta una *segunda limitación del ser*: "tú eres" (también tú) *de manera no perfectamente idéntica a ti*. Porque todo lo que yo conozco y percibo de ti (y que tú eres verdaderamente) *no es tú*

mismo, es tuyo (tu carácter, tus actos, tus palabras, tu cuerpo, como también tu amor): es lo que tú *tienes* más bien que lo que tú *eres*, aunque tú lo tengas no como algo simplemente "poseído" de lo cual podrías deshacerte (y por lo tanto no exactamente en el sentido del *tener* de Gabriel Marcel). Pero es mutable, variable, no es simplemente tú; y si yo amase solamente esto, no sería a ti, a ti mismo a quien amara.

Por lo tanto, tú me presentas, por decirlo así, un *"doble tú"*: lo que yo conozco y percibo de ti, y lo que tú eres; pero estos dos *no constituyen sino uno*, yo no puedo separar el uno del otro ni oponerlos. *Eres* propiamente tú aquello que yo conozco, a través de este "tuyo"; *por este "tuyo", tú eres para mí en concreto*.

Aquí también la *distinción aristotélico-tomista de la sustancia y de los accidentes* nos permite formular de modo más preciso esta *identidad-no identidad* de ti mismo y de lo tuyo. Los accidentes no son sino un "ser-tenido" en y por medio de la sustancia, este "tuyo" *no es* sino un *tener*, pero sólo existe en y por medio de "ti mismo". Lo que nuestra reflexión actual muestra más claramente es que la sustancia *existe en concreto* en y por sus accidentes, los cuales lejos de ser una perfección gratuita y agregada constituyen la *perfección concreta de ser* de esta sustancia, y aquello por lo cual ella es plenamente ser, plenamente "nosotros somos".

Esto indica dos hechos: por una parte, la *finitud* de la sustancia finita (del tú) y su inadecuación a sí misma; por otra parte, el *devenir* como expresión o realización concreta de este ser finito. Porque el campo de lo "tuyo" es esencialmente variable, es con ello el *lugar mismo del devenir*: tú devienes, tú, en tu ser mismo, con la variación de tus "accidentes" que tú tienes-para mí. Entonces, si yo me pregunto: *qué eres tú*, debo responder, todo tu devenir, sin embargo sin identificarte simplemente con él, porque tú eres también *"tú que devienes"*.

3.3 Dado que yo no logro aprehender de modo adecuado el "tú eres" en ti mismo, sino siempre solamente lo "tuyo", veamos si aprehendo más fácilmente mi "yo soy" en mí mis-

mo. Mi "mi-mismo", al cual tu amor se orienta, me parece poder distinguirlo (aunque no pueda jamás separarlo) de todo lo que no es (no era, no será) sino "mío". Pero he aquí que este mí-mismo está *afectado por un signo de temporalidad*: "yo soy", esto me dice, ante todo, que *yo era* y que *yo seré*. No soy "yo" que permaneceré "bajo" mis accidentes variables; yo soy actualmente *quien está emergiendo de un pasado y está caminando hacia un futuro*. Y no es un simple hecho de *conciencia* explícita de estas dimensiones temporales interiores; sino que *yo sé* con certeza que yo soy porque *he sido* y en vista de lo que *seré*.

Lo que yo soy es el resultado y el *punto de llegada de todo mi pasado* (que es sólo imperfectamente conocido por mí mismo) y que comprende también este *múltiple poder-ser* que no se realizará sino muy parcialmente en el futuro (y que yo mismo ignoraré durante mucho tiempo), pero que no es menos real. Y esto no es (otra vez) solamente "mi" variable; es al contrario *lo que constituye la unidad y la continuidad misma del yo* que viene del pasado y va hacia el futuro: soy yo (pasado) que me encuentro en estos eventos accidentales y seré siempre yo (futuro) que me encontraré en estos otros. Hay en esto una *distensión temporal de mi acto mismo de ser*, que hace que mi "ser" no sea jamás adecuado a "lo que" yo soy. "Lo que yo soy" es *toda mi historia* que mi "ser" recorre poco a poco, porque yo no "soy" sino sucesivamente, y sin embargo esta historia no es sino en la medida en que mi "ser" la recorre, y *yo la soy paso a paso*.

Esta *distensión entre "lo que es" y el ser mismo*, en cuanto el uno va más allá y "funda" bajo diversos aspectos al otro, nosotros la hemos ya encontrado en la *distinción tomista del ser y de la esencia*. Según nuestro análisis actual parecería que la *esencia* supera simplemente al ser, englobando tanto el "lo" que "yo soy", y que el *ser* no haría sino una tentativa (por otra parte vana) de recuperarla poco a poco en su ser-sucesivamente. Tal sería, en efecto, la perspectiva de una filosofía "esencialista". Pero, considerándolo de cerca, yo soy "lo que" soy solamente por el hecho de que (y en la medida en que)

"yo soy": por lo tanto la esencia no es sino un desplegarse de este ser que es un "*ser temporal*". Este segundo punto de vista de una filosofía del ser indica la *sola relación verdadera de fundación*, porque es por el hecho de que *yo soy* y obro en el presente, que yo realizo *actos definitivos*, que yo "me hago ser" lo que *habré sido para siempre*, a lo que se aplica el *principio de no-contradicción* y lo que, por su significación universal, se sustraerá a mi inclinación y me *superará* de alguna manera: "*él es*" (y será o al menos habrá sido) aun más allá del hecho de que "yo soy".

3.4 El "*él es*" asume de hecho, después de estas reflexiones, un aspecto extremadamente *ambivalente*. Por una parte nosotros descargamos sobre el "*él es*" (y con justicia pareciera) todas las *no-identidades* y fragilidades que habíamos descubierto en el "nosotros somos", "tú eres", "yo soy": el "*él es*" contiene en sí las (de-) composiciones de los seres en materia y forma, sustancia y accidentes, ser y esencia; como el "nosotros", sin embargo, el "tú" y el "yo" no cesan de ser, el "*él es*" parece *ser de manera más sólida todavía* que estos tres modos de ser, porque no aparece alcanzado en su fondo por sus fragilidades "personales": él se presenta "siempre aquí", "invariable" (piénsese en las leyes de la naturaleza), "supratemporal". ¿Sería éste por lo tanto el lugar del ser (¡verbo!) mismo; o sería tal vez, al contrario, el lugar en que la "*diferencia ontológica*" (la diferencia entre los entes y el ser) está marcada más profundamente?

Una reflexión ulterior sobre los límites *específicos* y aparentemente *insuperables* de los seres *personales* (yo y tú) podrá de algún modo iluminarnos.

4. Los límites absolutos del "tú eres - yo soy - nosotros somos" y la posibilidad de un más allá.

Lo que hemos visto hasta aquí nos ha indicado que "nosotros somos", "tú eres", "yo soy" *de manera finita*, limitada; nos queda por ver de qué modo el "tú eres" y el "yo

soy" *dejan de ser*, al menos aparentemente y el uno para el otro (de manera que el "nosotros somos" también parece dejar de ser). Este "dejar de ser" sucede *con tu muerte y con mi culpa* (que pueden también ser mi muerte y tu culpa).

4.1 "Tu muerte" no es *jamás una simple constatación de hecho*: tú has cesado de existir. Al contrario, ella está constituida por un *doble saber*: yo sé que "tú me faltas" y que "era inevitable". En este doble saber (que sólo constituye de modo adecuado el fenómeno de la muerte), ésta, sin dejar de ser un *hecho irreversible* es, de algún modo, ya superada. La muerte parece ser lo que es sólo en virtud de un *más allá de la muerte*.

"Tú me faltas", porque "tu muerte" no es solamente "el fin de una vida", ni solamente una "no-existencia", un "no-más-ser"; es, al contrario, una *laguna positiva*. Me *falta una presencia*, y por esta ausencia mi mundo y mi misma vida han llegado a ser más pobres. Ahora, esta "falta de una presencia" significa que *tú continúas siendo* para mí lo que ya eras (mi madre, mi amigo...); *yo sigo amándote, y, sin embargo, tú no estás más aquí*: tu "ser" no se agota por lo tanto con esta "vida" que acaba de terminar, con este ser que no está más. Es la muerte que, cruelmente, pero en un sentido muy profundo, me revela la verdadera dimensión de tu ser, dimensión que yo descubro desde el presente amándote, afirmándote "más allá de la muerte".

Tu muerte, sin embargo, no es de ningún modo accidental; yo sé con certeza que *ella es inevitable*, así como sé con *certeza absoluta* que "yo moriré".

Este saber, modelo de todo saber cierto (ver: "Sócrates es mortal") no es por lo tanto una simple constatación de *hecho*, ni un saber de *experiencia* (yo no puedo tener ninguna "experiencia" de mi muerte), ni una construcción imaginativa o conceptual (en el fondo yo no tengo ningún concepto ni imagen de lo que significa morir), ni tampoco un conocimiento de *leyes naturales* (porque tanto como la muerte misma es cierta, así también su hora y las circunstancias en las que sucederá no son cognoscibles anticipadamente), ni siquiera una

creencia (porque frecuentemente yo no creo que deba morir, aunque *sepa* lo contrario). Este saber debe ser, en cambio, un profundo *saberme-limitado*, como yo te sé limitado, y esto a causa de nuestra *condición material* (he aquí el fondo de verdad de la mayor del silogismo clásico: "Vivens compositum est mortale"). Este saberme-limitado me es también *confirmado por la experiencia* casi cotidiana de mis debilidades, de mi decaimiento parcial y progresivo, de todo lo que ha "muerto" para mí y en mí, siendo un poder-ser irrealizable de ahora en adelante: "quotidie morior".

Ahora, no obstante este saber cierto de la inevitabilidad de la muerte y de mi muerte, yo *no la acepto* como una *fatalidad*, como algo que *viene solo*; tu muerte *me duele* profundamente y tengo *miedo* de esa muerte: una angustia que acompaña y caracteriza *toda mi vida*. Todo el poder-ser futuro se me presenta siempre como alternativa al poder-morir, es decir que todo lo que yo soy y hago es, por así decirlo, arrancado a la muerte. Esta angustia se exaspera hasta la *rebelión* y la resistencia desesperada en la hora de la *agonía*, que hace evidente el hecho de que la muerte no es "la conclusión natural de mi vida".

4.2 *Por mi culpa* yo me hago de algún modo *cómplice de la muerte*; porque así como la muerte comporta la desaparición total de mi (de tu) vida y de la relación dialógica, así mi culpa comporta una *desaparición parcial*, una "pequeña muerte", más aún la gran muerte misma, en el caso del homicidio y del suicidio (según la Biblia la primera muerte ha sido un fratricidio). *Por culpa mía*, es decir a continuación de un *acto de mi libertad*, yo no respondo a tu expectativa, yo *no soy para ti* aquello que podría ser, yo no correspondo a mi deber-ser (mi valor, mi verdad).

Como yo no percibo concretamente la muerte sino como "tu muerte" y de "mi muerte" no tengo sino un saber abstracto, aunque cierto, así no *percibo concretamente la culpa* sino como "mi culpa"; yo me reconozco, en conciencia, "*culpable delante de ti*", pero supongo, y con razón, que *también*

tú puedes cometer culpas, y las faltas que constato en ti llegan a ser muy dolorosas.

Yo hago esta suposición con razón, porque sé, por experiencia cierta, que *es imposible evitar todas las culpas* y tener siempre una libertad enteramente recta (ver el "mal radical" según Kant). Más aún encuentro a nosotros, a mí y a ti, en un *contexto de culpas* (propias y de otros) *siempre y ya presentes*, de modo que llego a concebir el mal moral en una visión trágica como *anterior aun a las culpas particulares*, una especie de "destino" que pesa sobre mi obrar (ver la tragedia griega, por ejemplo Edipo, y la serpiente en el relato bíblico). El mismo mal moral, como la muerte, se me aparece como un *misterio*.

4.3 Frente al misterio de la muerte y de la culpa, la *cuestión del ser* se plantea en términos de *salvación*. Se trata, en efecto, ya no solamente de la finitud de los seres. El ser mismo (y mi y tu poder-obrar) se me propone como *fundamentalmente ambiguo*. Aunque la *muerte* de hecho parece sancionar de manera definitiva la contingencia y la limitación de tu y mi ser, sin embargo aparece como algo que no debería ser; es dudoso que ella alcance el ser mismo; ella hace aparecer, al contrario, día tras día, al "yo soy" y al "tú eres" como un don gratuito y maravilloso. La *culpa* que resalta una debilidad aparentemente inevitable de mi (y de tu) poder-obrar, lo exalta por el hecho mismo y nos hace concebir la posibilidad de un obrar (y consiguientemente de un ser) enteramente íntegro, es decir "salvo". ¿Puede ser superada esta ambigüedad a favor del lado positivo? ¿Existe una esperanza de *salvación*?

Ante todo, es cierto que *nosotros podemos esperar* la *salvación* y se diría también que nosotros la esperamos seguramente. Si la *culpa* obstaculiza y destruye parcialmente el "nosotros somos", este mismo "nosotros somos" *puede ser restablecido* por el *perdón* que tú concedes a mi *arrepentimiento*.

Y también más allá de la muerte podemos *esperar* que el "nosotros somos" no sea enteramente destruido gracias a un

amor que permanece fiel a ti (y a mí) aun después de muertos. "Yo espero en ti por nosotros" (Gabriel Marcei).

4.4 ¿Es fundada esta esperanza? Tratándose solamente de ti y de mí no se ve de qué modo podría serlo. Sin embargo constatamos que hay un "nosotros somos" que nos trasciende de algún modo; tu muerte y mi muerte dejan subsistir el "nosotros somos" de nuestra familia, de nuestra congregación, de nuestra patria, de la humanidad. Y en este "nosotros somos" nosotros seguimos estando de algún modo presentes. Si existiese un "nosotros somos" donde éste "de algún modo" lograra abarcar toda la densidad y plenitud de nuestro ser dialogal, si nosotros fuésemos *amados absolutamente*, seríamos *salvos*, porque de este mismo amor podríamos también esperar el *perdón de todas nuestras culpas*.

¿Existe este "nosotros somos"? Nosotros constatamos del mismo modo que el "él es" trasciende de alguna manera el "nosotros somos". El es, y permanece, no obstante todas las vicisitudes y debilidades del "nosotros somos". Es por esto que los Griegos han encontrado en la "physis" el punto de sostén de la metafísica; es por esto que Nietzsche quería volver a la "inocencia del devenir".

Pero el "él es", en cuanto tal, *no iguala al "nosotros somos"*, ni (menos todavía) al "yo soy" y al "tú eres". Porque, por una parte, no llega plenamente a su *verdad*, por lo tanto a su ser verdadero, sino en el *conocimiento que nosotros tenemos de él*. Y, por otra parte, aun así no alcanza jamás el nivel personal, dialogal del ser; y era sobre este nivel, y sobre este nivel solamente, donde nosotros buscábamos la *salvación*. Por lo tanto, esta *salvación* no sería posible, a menos que el "él es" *escondiera en sí*, "detrás de sí", como su *fundamento*, un *ser personal*, un *tú eres*, que sería entonces el Tú Eres absoluto, Aquel en quien ser y Tú coincidirían. Será tarea de la onto-teología, de la *teología natural*, plantear y resolver esta cuestión, sin la cual la metafísica no sería ella misma. La *teología natural* podrá y deberá plantear esta cuestión a partir de la *conciencia religiosa popular* que plantea y resuelve en todo lugar, aunque de manera diferente, la cuestión de la supervi-

vencia después de la muerte y del perdón o de la expiación posible de las culpas. A estas consideraciones se había referido la búsqueda metafísica desde los tiempos de Sócrates y Platón, para sostenerlas, criticarlas y purificarlas.

BIBLIOGRAFIA

- Buber M., *Je et Tu*, Aubier 1938. (Hay trad. castellana: *Yo y tú*, Buenos Aires 1974).
- *Il principio dialogico*, Comunità 1958.
- Lacroix J., *Personne et amour*, Seuil 1956.
- Marcel G., *Dal rifiuto all'invocazione*, Città Nuova 1977. (Hay trad. castellana: *Filosofía concreta*, Madrid 1959).
- *Homo viator*, Borla 1967.
- Mehl R., *Persona e comunicazione*, EDB 1972.
- Nedoncelle M., *La réciprocité des consciences*, Aubier 1942.
- *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier 1957.
- Poma A., *La filosofia dialogica di M. Buber*, Rosenberg & Sellier 1974.
- Prini P., G. Marcel e la metodologia dell'inverificabile, Studium 1977³.
- Pucelle J., *Etudes sur la valeur*, Vitte 1957.
- Para el "yo soy":
- Blondel M., *L'Azione*. Saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica, trad. E. Codignola, Vallecchi 1921.
- Sobre la muerte:
- Boros L., *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, Queriniiana 1969. (Hay trad. castellana: *Mysterium mortis*, Madrid 1977⁴).
- Jünger E., *Morte*, Queriniiana 1972.
- Kübler-Ross E., *La morte e il morire*, La Cittadella 1979².
- Melchiorre V., *Il senso della morte*, Morcelliana 1964.
- Troisfontaines R., *Non morirò...*, Paoline 1963.
- Sobre la culpa:
- Kant E., *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza 1980. (Hay trad. castellana: *La religión dentro de los límites de la razón*, Madrid 1981).
- Lacroix J., *Philosophie de la culpabilité*, PUF 1977. (Hay trad. castellana: *Filosofía de la culpabilidad*, Madrid 1981).
- Nabert J., *Saggio sul male*, La Garangola 1974.
- Ricoeur P., *Finitudine e colpa*, Il Mulino 1980.

CONCLUSION

En el curso de estas reflexiones, nosotros hemos definido muchas veces lo metafísico como "lo que está más allá de cualquier experiencia". Posteriormente, en la tercera parte del

libro, parece que hemos recurrido a un tipo de experiencia interpersonal del ser, para reencontrar la dimensión metafísica después de las vicisitudes del pensamiento moderno. ¿No es ésta una incoherencia evidente?

Nosotros creemos que no. Aunque la primera afirmación pueda aparecer sospechosa por sus orígenes kantianos, sigue siendo válida a nuestros ojos: *no hay una experiencia metafísica* propiamente dicha; no hay una experiencia posible ni del ser como tal ni, y con más razón, de Aquel que es. Pero existe también una *dimensión metafísica* (como existe una dimensión religiosa) de la experiencia común. Nosotros podemos hacer la experiencia del ser de este ser, y podemos hacer la experiencia de su inadecuación a su ser, es decir, fundamentalmente, de la diferencia ontológica.

Por lo tanto, será a menudo en los *aspectos negativos* de nuestras experiencias cotidianas donde se revelará su dimensión metafísica: no es lo que buscaba; es desilusionante, limitado, condicionado. Pero se descubren también *indicios positivos*, un sentido y una plenitud que miran más allá de sí mismos.

No obstante, se deben *percibir* estos signos que descubren nuestras experiencias y *aceptar* estas negaciones y estos *indicios*. Es necesario, en otros términos, para descubrir la dimensión metafísica de nuestra experiencia, un cierto *sentido* metafísico y una *disponibilidad* para aceptar estos indicios, disponibilidad que, en el fondo, ya es de naturaleza religiosa.

A causa de esta *precariedad* no tanto de la dimensión metafísica de nuestra experiencia, cuanto de su percepción y aceptación de parte nuestra, hemos preferido fundar una *ciencia* metafísica (como hemos tratado de exponerla en las dos primeras partes de estas reflexiones) sobre el *análisis del juicio*; en cuanto el juicio, con sus implicancias metafísicas inevitables, es ejercitado innegablemente por todos: quien quisiese negarlo, debería sin embargo realizar un juicio con todas sus implicancias, y por tanto se puede estar ciertos del fundamento de nuestros razonamientos metafísicos porque la negación se volvería contra su mismo autor.

libro, parece que hemos tocado a un tipo de experiencia in-
telectual del ser, para reconocer la dimensión metafísica
de las experiencias del pensamiento humano. Y es
esta una experiencia vital, y no una experiencia intelectual.

Nosotros creemos que no. Aunque la primera situación
pueda aparecer sospechosa por sus orígenes kantianos, que
siento y alista a nuestros ojos, no hay una experiencia metafísica
de lo que se dice; no hay una experiencia posible de lo que
ser como tal ni, y con más razón, de Aquel que es. Pero, en
cualquier caso, la experiencia metafísica forma parte de la
experiencia religiosa de la experiencia común. Nosotros pensamos
que la experiencia del ser de esta manera, y podemos hacer la
experiencia de su inmediatez a su ser, es decir, fundamen-
talmente, de la experiencia metafísica.

Por lo tanto, será a primera vista, en los ojos de
nuestros lectores, que se trata de un tipo de experiencia
metafísica: no es lo que buscamos; es, definitivamente, in-
terno, condicionado. Pero se trata de una experiencia interna
que, en su esencia, es una experiencia que, en su esencia, es una
experiencia.

No obstante, se debe tener en cuenta que, en
estas experiencias, se trata de una experiencia que, en su
esencia, es una experiencia que, en su esencia, es una
experiencia. Es necesario, en primer lugar, que se trate de una
experiencia metafísica de nuestra experiencia, un cierto modo
de experiencia, y una experiencia que, en su esencia, es una
experiencia que, en su esencia, es una experiencia.

Aunque la experiencia metafísica no es una experiencia
de la experiencia, es una experiencia que, en su esencia, es una
experiencia. La experiencia metafísica, en su esencia, es una
experiencia (como hemos tratado de mostrar en las dos
partes de esta experiencia) sobre el sujeto del sujeto.
En cuanto al sujeto, con la experiencia metafísica, in-
voluta, es el sujeto que, en su esencia, es una experiencia
que, en su esencia, es una experiencia que, en su esencia, es una
experiencia. Y, en su esencia, es una experiencia que, en su
esencia, es una experiencia que, en su esencia, es una experiencia.

1. La experiencia metafísica
2. La experiencia metafísica
3. La experiencia metafísica
4. La experiencia metafísica
5. La experiencia metafísica

La experiencia metafísica
La experiencia metafísica
La experiencia metafísica

INDICE

INTRODUCCION: ¿Qué es la metafísica?	5
1. En el ámbito de la filosofía	5
1.1 La filosofía	5
1.2 La filosofía como sabiduría	6
1.3 La filosofía como discurso racional	7
1.4 La pregunta "¿porqué?"	7
1.5 Conclusión: la posibilidad de la metafísica	9
2. En el ámbito del saber humano	10
2.1 La abstracción	10
2.2 El primer grado de abstracción	10
2.3 El segundo grado de abstracción	11
2.4 El tercer grado de abstracción	11
2.5 El discurso metafísico	12
2.6 Su punto de partida	12
3. En el ámbito de la existencia cristiana	13
3.1 Fe y sentido último	13
3.2 La preparación para la fe	13
3.3 La expresión de la fe	14
PRIMERA PARTE: Modelos de aproximación a la trascendencia	15
1. Sócrates y el valor ético incondicionado	15
1.1 El método socrático	15
1.2 El diálogo Eutifrón	16
1.3 La norma del obrar	17
1.7 Sócrates y nosotros	19
2. Platón y el amor a la belleza	19
2.1 La doctrina de las ideas	20
2.2 La idea del Bien	21
2.3 El conocimiento del Bien	22
2.4 Platón y nosotros	23
3. Aristóteles y el fundamento de "lo que es verdadero"	24
A. Lo que es el "ser"	24
3.1 La ciencia y el ser	24
3.2 Análisis semántico del "es así"	25
3.3 La analogía del ser	26
3.4 Las categorías	27
B. La constitución de los seres concretos	28
3.5 El ser-múltiple y la composición de forma y materia	29
3.6 El ser-en-devenir y la composición de acto y potencia	30

THE IDENTITY OF THE TRUTH

3.7 Las causas del devenir	30
3.8 El Dios de Aristóteles	34
C. Resumen sintético	35
Bibliografía	37

SEGUNDA PARTE: La ontología del ser creado y la metafísica del acto de ser

1. La transformación de la ontología aristotélica: la composición real de ser y de esencia	39
1.1 Los comentadores árabes y hebreos de Aristóteles	39
1.2 La distinción real entre la esencia y su ser	40
1.3 Como se deben concebir la esencia y el ser	42
1.4 Importancia metafísica de la doctrina tomista	44
2. El ser como acto de ser y la relectura de Aristóteles	44
2.1 El ser como verbo y como "actividad"	45
2.2 Filosofía del ser y no de la ousía	46
2.3 Reinterpretación de las categorías aristotélicas: sustancia, accidente, acción, relación	47
2.4 El Dios de Santo Tomás	50
2.5 La analogía del ser	50
3. El ser como ser-uno y el principio de no-contradicción	53
3.1 Las propiedades trascendentales del ser	53
3.2 Los primeros principios	54
3.3 La unidad como recogimiento en sí	54
3.4 El principio de no-contradicción	56
4. El ser como ser verdadero y el principio de causalidad	57
4.1 Verdad lógica y verdad ontológica	57
4.2 Identidad de ser y de verdad	57
4.3 Los principios del fundamento, de razón suficiente y de causalidad	59
4.4 La falsedad, el error y la mentira	59
5. El ser como ser-bueno, el valor y el principio de finalidad	60
5.1 El ser-bueno	60
5.2 El valor	61
5.3 Prueba metafísica del ser como bueno	62
5.4 El principio de finalidad	64
6. El ser como ser-bello y la unidad de los trascendentales	66
6.1 Descripción de lo bello	66
6.2 La belleza como perfección de los trascendentales	67
6.3 La belleza trascendente	68
6.4 Los trascendentales y el ser personal	68
7. Resumen sintético	69
Bibliografía	70

TERCERA PARTE: La crisis de la metafísica y ensayo de una relectura personalista

1. La crisis de la metafísica en los tiempos modernos	73
1.1 Racionalismo y empirismo	73
1.2 Nominalismo	73

1.3 Kant y el idealismo alemán	74
1.4 "El fin de la metafísica"	74

2. Hacia el redescubrimiento del ser: Tú eres, yo soy, nosotros somos, él es	75
2.1 Tu ser	75
2.2 El yo soy	77
2.3 El nosotros somos	78
2.4 El ser de nuestro mundo	80
3. La finitud de los seres y la diferencia ontológica	80
3.1 La precariedad del nosotros somos y la composición de materia y forma	81
3.2 La distinción entre tú y lo tuyo y la composición de sustancia y accidente	82
3.3 La temporalidad del yo soy y la composición de ser y esencia	83
3.4 La ambivalencia del "él es" y la diferencia ontológica	85
4. Los límites absolutos del "tú eres - yo soy - nosotros somos" y la posibilidad de un más allá	85
4.1 Tu muerte	86
4.2 Mi culpa	87
4.3 La esperanza de una salvación	88
4.4 La fundación de la esperanza en lo Trascendente	89

Bibliografía	90
--------------------	----

CONCLUSION	90
------------------	----