



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

ENSAYO CRÍTICO ACERCA DE LAS ESENCIAS Y SU
RELACIÓN CON LOS EXISTENTES

TESIS QUE PARA OPTAR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
MIGUEL ÁNGEL GONZÁLEZ ITURBE

TUTORA:
DRA. JULIANA GONZÁLEZ VALENZUELA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD DE MÉXICO, SEPTIEMBRE DE 2020.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Con profundo amor y admiración
a mi maestro Evandro Agazzi*

AGRADECIMIENTOS

Externo mi más sincero agradecimiento a:

La Dra. Juliana González Valenzuela, quien fungió como mi tutora, por todo su apoyo y comprensión.

La Dra. Teresa Padilla Longoria, por sus clases y enseñanzas y por haber realizado la revisión de esta tesis.

Mis sinodales, por sus observaciones puntuales y atinados comentarios, Dr. Evandro Agazzi, director del CIBUP de la Universidad Panamericana, Dr. Mauricio Beuchot Puente y Dr. José Molina Ayala.

La Lic. Vanessa Rodríguez Pérez, por la revisión y correcciones que realizó al texto.

Mis colegas, por las discusiones filosóficas y por su amistad que ayudaron en mi formación, Lic. Mayra Teresa Huerta Paredes, Lic. Jesús Ernesto Magaña García, Lic. Luis Andrés Escotto Bilbao.

Mi familia, por todo su apoyo y amor.

La Universidad Nacional Autónoma de México y el CONACYT, por posibilitar mis estudios.

ÍNDICE

<u>INTRODUCCIÓN</u>	pag.
1. <u>ACERCA DE LA CUESTIÓN</u>	7
2. <u>TESIS</u>	7
3. <u>EL MODO DE PROCEDER O MÉTODO</u>	8
4. <u>OBJETIVOS GENERALES</u>	9
5. <u>OBJETIVOS ESPECÍFICOS</u>	9
<u>CAPÍTULO I: LA METAFÍSICA</u>	
1. <u>PREÁMBULO</u>	11
2. <u>VINDICACIÓN DE LA METAFÍSICA</u>	12
3. <u>NECESIDAD DE LA METAFÍSICA</u>	16
4. <u>TIPOS DE METAFÍSICA</u>	17
5. <u>EL RIESGO DE NO HACER METAFÍSICA</u>	22
6. <u>LA METAFÍSICA FILOSÓFICA REALISTA</u>	24
7. <u>EL TEMA DE LAS ESENCIAS EN LA METAFÍSICA</u>	26
<u>CAPÍTULO II: EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DE LAS ESENCIAS</u>	
1. <u>LA TEOLOGÍA NATURAL</u>	27
2. <u>CONFUSIÓN ENTRE LA PALABRA “DIOS” Y EL CONCEPTO ANÁLOGO DEL <i>SER QUE ES DIOS</i></u>	28
3. <u>PRESENCIA INNEGABLE DEL <i>ABSOLUTO</i></u>	30
4. <u>UBICACIÓN DE LA DISCUSIÓN EN EL TERRENO FILOSÓFICO</u>	31
5. <u>POSICIONAMIENTO FRENTE A OTRAS FILOSOFÍAS</u>	31
6. <u>LA EXISTENCIA DE DIOS</u>	34
7. <u>DEMOSTRACIÓN POR EL MOVIMIENTO</u>	40

CAPÍTULO III: LA ESENCIA COMO IDEA Y CAUSA EJEMPLAR

1. <u>REALIDAD DE LAS ESENCIAS</u>	45
2. <u>ANALOGICIDAD DE LA ESENCIA</u>	48
3. <u>CREACIÓN DEL MUNDO</u>	53
4. <u>LA ESENCIA EN DIOS ES EXACTAMENTE LO MISMO QUE SU PROPIO SER</u>	56
5. <u>LA ESENCIA ES LA POSIBILIDAD DE LO EXISTENTE EN EL ORDEN DE LO ESENCIAL</u>	56
6. <u>LA ESENCIA ESTÁ PRESUPUESTA EN EL SER DEL ACTO PURO</u>	59
7. <u>LAS ESENCIAS COMO IDEAS: EL GENIO METAFÍSICO DE PLATÓN</u>	61
8. <u>LAS ESENCIAS COMO IDEAS DE DIOS Y COMO CAUSAS EJEMPLARES</u>	65

CAPÍTULO IV: LA ESENCIA COMO FORMA Y NATURALEZA

1. <u>LA ESENCIA COMO EL PRINCIPIO CONSTITUTIVO DEL EXISTENTE</u>	75
2. <u>HACIA LA DISTINCIÓN REAL ENTRE ESENCIA Y EXISTENCIA PARA UNIFICACIÓN DE LA TEORÍA</u>	81
3. <u>LA DISPUTA FRENTE A LA DISTINCIÓN REAL ENTRE ESENCIA Y EXISTENCIA</u>	87
4. <u>LA ESENCIA COMO NATURALEZA</u>	94
5. <u>EL CARÁCTER DE LA ESENCIA COMO PRINCIPIO DE UNIDAD ESTRUCTURAL</u>	96

CAPÍTULO V: LA INTELIGIBILIDAD DE LA ESENCIA

1. <u>LA ESENCIA COMO CONCEPTO</u>	99
2. <u>INTELIGIBILIDAD DEL SER</u>	101
3. <u>LA ESENCIA EN SENTIDO AMPLIO Y RESTRINGIDO</u>	102
4. <u>LA PARTICIPACIÓN Y LA ESENCIA EN LA DEFINICIÓN</u>	103

<u>CONCLUSIÓN</u>	107
-----------------------------	-----

<u>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	113
---	-----

<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	117
-------------------------------	-----

INTRODUCCIÓN

1. ACERCA DE LA CUESTIÓN

El presente trabajo es un análisis de la noción metafísica *esencia*. Dentro de la metafísica y, por ende, en el nervio mismo de la filosofía, la esencia funge como uno de los pilares fundamentales del pensamiento. La importancia de la esencia es tal que la actividad filosófica se torna imposible sin la aceptación de las esencias como aquellos objetos sobre los cuales el entendimiento humano realiza sus razonamientos en la empresa por conocer con mayor profundidad la verdad que ya posee e incrementar su conocimiento con más verdades. A pesar de que las esencias son fundamentales no sólo para la filosofía, sino para toda ciencia e incluso para todo el conocimiento conceptual humano, no ha dejado de ocurrir que ciertas corrientes del pensamiento las descuidan o simplemente creen que es preciso su anulación como condición necesaria para la afirmación de la libertad humana, el respeto, la tolerancia y el cambio visible de las cosas. Tal ha ocurrido en algún modo en el pensamiento nominalista, historicista, el positivismo jurídico, la dialéctica marxista, la filosofía existencialista y, en tiempo más reciente, la llamada ideología de género, por mencionar algunos casos.

Ver en las esencias un obstáculo para la omnipotencia divina, como lo hacía Guillermo de Ockham, o ver un impedimento para la libertad humana, como lo hace el historicismo y el existencialismo, o ver un congelamiento de la realidad, como lo hace el materialismo dialéctico, o ver una traba para el reconocimiento de los derechos, como piensan los que adhieren a las nuevas teorías del género, es adoptar posiciones que conducen a graves implicaciones negativas. Si se desea no caer en tales consecuencias es preciso que se reivindique el papel de la esencia en la metafísica, pues solamente por ésta podemos conocer la realidad en sus estructuras básicas y fundamentales y, dado que las esencias son parte de la realidad, debemos tomarlas en cuenta si deseamos comprender dicha realidad.

Ahora bien, la vindicación de la *esencia* como tema metafísico requiere que se la exponga y que se la entienda con propiedad, para lo cual es necesario que se develen algunos de los sentidos principales del término “esencia”, los cuales dependerán del punto de análisis en que la esencia sea considerada, según sea también el momento ontológico en que la tome el análisis con respecto al acto de existencia con el que se la relaciona. De aquí la importancia y justificación de la tesis que defenderé, la cual está dirigida a cumplir ese objetivo.

2. TESIS

Mi tesis es la siguiente: *esencia* es un concepto analógico y el sentido que toma este concepto es diverso, pero sin perder unidad de significación, por razón del momento ontológico real en que la esencia está aparejada a actos de existencia distintos, haciéndose presente en proporciones distintas, pero siendo una y la misma de algún modo, ahí donde ella es con la existencia.

Mi hipótesis es: si el significado que guarda *esencia* es diverso en los aportes y descubrimientos de escuelas filosóficas que se hallan dentro de la tradición del realismo ontológico y si estos sentidos de *esencia* son en modo alguno compatibles y no contradictorios entre sí, entonces la esencia no es sino un concepto analógico cuya diversidad de sentido responde a no otra cosa que la variación del momento ontológico en que la esencia ha sido estudiada por las distintas filosofías de esta tradición, variación posibilitada precisamente por el carácter analógico del concepto, el cual está facultado a la vez por la participación del ser.

3. EL MODO DE PROCEDER O MÉTODO

Mi argumentación será estrictamente filosófica y me adscribiré a la corriente del *realismo ontológico*. Aunque el tema en cuestión es amplio, me limitaré a tomar por base principalmente las visiones de cuatro metafísicos: Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás de Aquino, complementando el abordaje de la cuestión con las aportaciones de otros metafísicos, tratando de encontrar la armonía de sus enfoques y argumentando a favor de ella. Mi manera de proceder será mostrar la concepción que se tiene de la esencia en estos distintos autores y dar argumentos de por qué sus visiones no son del todo excluyentes, antes bien son en algunas partes distintos enfoques del mismo problema y, por tanto, en alguna medida compatibles. Para mostrar esto no dejaré de hacer uso de la historia de la filosofía, pero me ceñiré estrictamente al talante filosófico de las cuestiones abordadas. No deseo probar la tesis mediante el recurso a la historia, sino sólo servirme de ella para mi exposición.

Mi tesis está dividida en cinco capítulos. El primer capítulo lo dedico a hablar de cómo entiendo la metafísica y su importancia. El segundo lo dedico a clarificar la noción de *Dios* y trato de dar una base racional suficiente para probar su existencia y tomar su estatus ontológico, considerado como *Esse per se subsistens*, como el fundamento para el tratamiento de las esencias. En el capítulo tres, comienzo argumentando que la esencia es un concepto analógico, para después dar paso a la exposición de la esencia en sus distintos momentos: primero como *posibilidad* de la determinación existencial del existente; segundo como *forma* o *paradigma* del existente, según la visión platónica; tercero, como *idea divina*, bajo la consideración agustiniana de la teoría de las ideas de Platón, que traslada la *forma paradigma* de una existencia en sí a una existencia en el Absoluto y, por último, como *causa ejemplar* de los existentes creados recurriendo a Santo Tomás de Aquino y Francisco Suárez.

El capítulo cuarto lo reservo para estudiar la esencia como coprincipio ontológico en el existente, como realizada en él. Para ello recurro a la filosofía aristotélica y las *formas substanciales*. Después me dedico a explicar el desarrollo de la distinción real entre *esencia* y *existencia* y a exponer la postura tomista y la disputa que guarda con la escuela de Francisco Suárez respecto de su distinción. Así mismo, expongo algunas diferencias respecto del entendimiento de la esencia dentro del tomismo, ya sea como un principio positivo o puramente negativo. Por último, trato la esencia como principio de operación, es decir, como *naturaleza*.

El capítulo quinto y último lo destino al tratamiento de la esencia en cuanto captación inteligible del ser o *concepto*. Expongo el sentido amplio y el sentido restringido de su significado a este respecto. Argumento que el concepto de un existente es una captación mental de su esencia y que toda intelección humana es una unidad por la cual algo queda concebido como esencia. También explico que la *definición* por género y diferencia específica es el *correlato lógico conceptual* de la esencia del existente o, dicho de otro modo, que la definición es la esencia misma del existente o de alguna idea de lo ente en cuanto expresada conceptualmente.

En la conclusión expongo de manera breve y sintética una visión más abarcadora y armónica de la esencia en sus distintos momentos ontológicos y realizo una enumeración descriptiva de las conclusiones que pude obtener de la totalidad de la investigación.

4. OBJETIVOS GENERALES

Con mi investigación persigo los siguientes objetivos:

- ❖ Reivindicar la metafísica.
- ❖ Ayudar a desvanecer algunos malentendidos que pueden darse respecto de algunas cuestiones concernientes a la metafísica, Dios, la existencia y las esencias.
- ❖ Mostrar la importancia del acto de ser de Dios para el análisis metafísico.
- ❖ Posibilitar una mayor comprensión acerca del concepto de esencia.

5. OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- ❖ Trazar líneas de posibles soluciones a problemas concernientes al tema de la esencia.
- ❖ Presentar una argumentación sólida para mis afirmaciones respecto de mi comprensión de la esencia y respecto de la compatibilidad, por lo menos en parte, de las propuestas metafísicas de varios filósofos realistas respecto de la esencia.
- ❖ Realizar un aporte para la elaboración de una teoría más sistemática y abarcadora de la esencia dentro de la metafísica de escuelas filosóficas de tradición ontológica realista.
- ❖ Proponer una nueva explicitación de la esencia como un *modo-grado-límite* en que se determina o está determinado el acto de existir.

Capítulo I

LA METAFÍSICA

*Quien siente la necesidad de filosofar, quien oye la voz del ser,
siente que la filosofía es una tarea imperiosa, improrrogable,
siente que es el quehacer decisivo de su vida.¹*

-José Rubén Sanabria-

1. PREÁMBULO

Durante los estudios que realicé para la elaboración de mi tesis de licenciatura, en la cual traté la naturaleza del conocimiento desde una perspectiva tomista, pude percatarme que la cuestión de las esencias es un tema primordial dentro de la filosofía. No obstante, me parecía que muchas veces en mis clases de filosofía, a pesar de definir correctamente la esencia como *lo que hace ser a algo eso que es*, no se dejaba de querer tratarla como un concepto que refiere a una cosa existente en sí. A veces me percataba de que algunos de mis profesores mantenían una postura crítica frente a dicho concepto a tal punto que negaban que su significado tuviera referencia real. La razón que generalmente daban es que las esencias no existen porque no puede encontrarse en las cosas como constituyéndolas. Con el tiempo pude descubrir que por “realidad” no se entendía en este alegato sino una realidad física. Esto despertó en mí un gran interés por comprender las esencias, pues noté que alrededor de ellas había un nudo de problemas que implicaban tanto la epistemología como la ontología. Me parecía que la noción de esencia era una cuestión mucho más profunda de cómo se la presentaba en mis clases y llegué a vislumbrar con el tiempo que quizá había algo en esta noción por la que era susceptible de ser fácilmente mal entendida. La razón de que se niegue que la esencia sea parte de la realidad, según después logré ver, estriba en que no se la encuentra perceptualmente ni se la puede estudiar, precisamente por ser un coprincipio de lo real, como una realidad existente y completa por sí misma.

También pude percatarme que hay una relación entre la metafísica y la esencia muy estrecha. Es decir, he constatado que hay una gran dificultad para entender la metafísica cuando no se comprende lo que son las esencias y que a la vez también hay una seria dificultad para comprender las esencias cuando no se ha estudiado la metafísica. Si se piensa, la cuestión no es paradójica: la esencia es un concepto metafísico y para hacer metafísica se ha de tener un hábito de esta ciencia, pero para hacerse el hábito ha de ejercerse el pensamiento metafísico y su ejercicio depende tanto de una inclinación del individuo, de una aptitud para ello y de una constancia y disciplina. Llega a entender las nociones metafísicas quien practica el pensamiento metafísico y lo practica quien tiene disposición o inclinación hacia ello, es disciplinado en su estudio y posee aptitudes suficientes. A la vez, tiene inclinación hacia la metafísica quien, por su personalidad y talentos individuales, en un cierto modo, posee imperfectamente ya el pensamiento metafísico.

¹ Sanabria, José Rubén, *Introducción a la filosofía*, (México D. F.: Editorial Porrúa), 1990, p. 18.

El tema de la esencia es un tema tan importante y delicado que ha ocupado casi toda la historia de la filosofía. Desde los pitagóricos, quienes consideraban el número como principio de todas las cosas, puede verse ya ciertos indicios de éste. Luego, aparece de forma implícita en la indagación y clarificación conceptual que realizaba Sócrates y se explicita en Platón con su teoría de las ideas, mientras que Aristóteles la considera a través de la forma substancial. Más tarde la cuestión continua por el influjo que el platonismo y el aristotelismo tuvieron en la filosofía patrística, árabe y escolástica. Los modernos Descartes, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Locke, Hume o Hegel más tarde, tampoco dejan de referirse a la esencia y ya en el siglo XX se han ocupado más de ésta Husserl y algunos de sus discípulos, así como Zubiri.

Actualmente, la cuestión de las esencias parece ser un tema obsoleto dado que es típicamente metafísico y la metafísica hoy en día no tiene un prestigio particular dentro de varios ambientes filosóficos. No obstante, afirmo que los temas metafísicos no son de un día ni de mil, sino de tantos como los que dure el hombre. Ahora bien, como el tema de las esencias es el que me ocupará, parece pertinente decir algo en favor de la disciplina que tiene por objeto su estudio: la metafísica.

2. VINDICACIÓN DE LA METAFÍSICA

Difícilmente se podrá negar que la filosofía está implicada en la determinación del estado de cosas de una sociedad. No hay filósofo serio que no acepte que las ideas filosóficas tienen un enorme poder y que el hombre común, aun cuando permanezca ajeno a ellas, no está del todo exento de su influjo, aunque no sea consciente de él. Un diagnóstico objetivo sobre el estado actual en que nos encontramos debería revelar, entre otras cosas, que “en lo social se vive en una densa atmósfera de economicismo, de utilitarismo, de hedonismo, de positivismo, de sospecha y desconfianza hacia la verdad y, por lo mismo, de escepticismo y amoralismo”,² lo que desemboca muchas veces en un *nihilismo* que se hace presente, con más o menos acento, en las distintas esferas de la vida de las personas. Este nihilismo bien puede trastocar el ámbito metafísico y negar la trascendencia de la verdad objetiva por encima de los datos de los sentidos, o bien puede repercutir en el orden gnoseológico al cerrar la puerta a toda posibilidad para alcanzar un conocimiento de la realidad, o puede carcomer el espacio ético, si despoja a las normas morales de su validez objetiva y universal, o bien puede también corromper la esfera de lo político-social, cuando proclama como innecesaria cualquier autoridad.³ Pero sin importar el alcance que tenga el nihilismo ni la fuerza con que inyecte en el pensamiento la *nada* en contraposición al *ser*, no se debe dejar de señalar que en la sustitución del *ser* por la *nada* -esto es el nihilismo-, ahí donde se presenta, es siempre un obstáculo para alcanzar una comprensión de la realidad, ya que ella, al estar constituida de

² Valverde Mucientes, Carlos, *Prelecciones de Metafísica Fundamental*, (Madrid: BAC), 2009, p. 41.

³ *Ibid.* pp. 307-319.

ser y dado que el *ser* es el objeto de la inteligencia, sólo podrá ser comprendida en la medida en que es captado su ser.

Continuando con el diagnóstico, es palpable que bajo este nihilismo hoy se “propugna por la carencia de todo fundamento que dé un sentido y un valor objetivo a la vida”⁴, misma que, no obstante, debiera aceptarse sin desesperación ni tormento, sin nostalgia ni temor, sin tragedia.⁵ También parece que existen serias dificultades para forjar una noción incólume de la persona como para no desesperar, dado que ello requeriría la aceptación de ciertos principios que no son muy compatibles con algunos rasgos de nuestra cultura occidental contemporánea, pues “la dignidad humana exige que sólo las instancias superiores y trascendentes, a las que el hombre ya está abierto, puedan regir su pensamiento y su acción”⁶, y esto es difícilmente aceptable en contextos en que se relativiza la verdad y se la convierte en una cuestión de consenso o voluntad arbitraria o en donde se consideran igualmente válidas todas las opiniones y doctrinas.

Dicho nihilismo ha conducido a un *relativismo* dominante que tiene su parte positiva y negativa en la cultura: como filosofía es débil e insuficiente, pero posee la virtud de prestar atención a las cosas singulares y recordarnos que todo lo particular tiene su relativo valor e importancia. Y, aunque éste da importancia a lo singular, a lo único y a lo irrepetible, se puede decir que un pensamiento de este tipo queda sin fuerza para defender *lo relativo* si no toma como base algún absoluto que le dé un anclaje y sostén. Sin esto está incapacitado para dar respuesta a las inquietudes humanas que desean ir más allá de las relaciones y variaciones, puesto que *relativos sin absolutos* es un imposible.

Caemos en relativismo por un desequilibrio resultado de una carga teórica que sobre considera ciertos aspectos de la realidad, dejando fuera muchos otros, pero de los cuales no se aparta como si fuesen variables que por su propia naturaleza objetiva son exógenas al modelo teórico que el relativismo representa, cosa la cual sería del todo muy normal, sino que los anula porque ignora el valor que tienen incluso dentro de su propio marco teórico; es decir, no son variables que por su naturaleza le sean ajenas a su marco epistémico, sino que son variables que arbitrariamente, o no son consideradas, o son minusvaloradas.

Las personas, por otra parte, adhieren al relativismo por nobles motivaciones y es que en cierta medida éste parece atender al valor de las cosas a las que a veces no se reconoce en la importancia que tienen, parece devolver la dignidad a la realidad concreta que yace aparentemente olvidada por las teorías de grandes abstracciones. Los relativistas están motivados por el deseo de defender ciertos aspectos de la realidad: la pluralidad, el cambio, la historicidad, la interacción, la codependencia, la multiplicidad de valores, la libertad, la multiculturalidad, la coexistencia de poderes, la incertidumbre, el reconocimiento de los límites humanos, la visualización de los matices, la afirmación de la voluntad, la legítima posibilidad de equivocarnos, la dignidad de los marginados sociales, la defensa de los

⁴ *Ibid.* p. 314.

⁵ Valverde Mucientes, Carlos, *Genesis, estructura y crisis de la Modernidad*, (Madrid: BAC), 2011, p. 340.

⁶ Forment, Eudaldo, *Metafísica*, (Madrid: Ediciones Palabra), 2009, p. 37.

derechos para las minorías vulnerables, la promoción de la tolerancia, la apreciación de lo contingente y accidental, etc. No obstante, si el énfasis de estos aspectos es demasiado (y he ahí su lado negativo), se tiene por costo un detrimento de la consideración de otros aspectos de la realidad también importantes y verdaderos, tales como: la unidad, la inmutabilidad, lo eterno, la determinación por necesidad, la independencia, la jerarquización de valores, la toma de conciencia de que la libertad es medio y que su uso adecuado se da en el sometimiento a la norma lícita y legítima, la multiculturalidad como cierta expresión histórica de valores universales, la necesidad de poder, la existencia del orden, la importancia de la autoridad, la posibilidad de llegar a certezas razonables y certezas absolutas, el deber de obediencia, la ubicación justa de los límites, la visualización de las distinciones, la afirmación de la inteligencia y la razón sobre la voluntad, la posibilidad de alcanzar la verdad, el reconocimiento de la naturaleza como algo dado, la exigencia de una base para los derechos, la objetividad de los valores y el conocimiento, el derecho de ser intolerantes con el error y la maldad, la apreciación de lo substancial, etc.

Ahora bien, el desequilibrio por exageración de la contraparte es siempre un campo para que germine la confusión, y si, con razón fundada en la historia, deseamos evitar los totalitarismos, deberíamos, en lugar de negar los absolutos, bajo la creencia de que necesariamente a partir de ellos se derivan las posiciones totalitaristas y autoritarias, reconocer la parte que les corresponde en la realidad, pues de no hacerlo perderemos toda base para un pensamiento verdaderamente sólido, porque quedaremos también sin parámetro de medida y orden y sin sustento para situar a cada cosa en el lugar que le corresponde según su valor. El temor que tenemos a partir de las experiencias históricas de abusos de poder, autoridad y posición donde la concepción de absolutos estaba implicada, pero de la cual no se derivaba necesariamente el totalitarismo, nos ha llevado como sociedad a defender lo que pretendíamos rechazar para evitar retornar a los totalitarismos, puesto que llegamos a creer que evitando toda concepción de absolutos evitaríamos igualmente el totalitarismo, y así caímos en la idea de que relativizar todo sería mejor y nos llevaría a una sociedad tolerante, respetuosa y pacífica. Sin embargo, no sin cierta ironía, nos encontramos en tránsito de convertirnos en aquella sociedad totalitaria de la que huíamos, porque haber adoptado el relativismo como cultura fue adoptar una postura tan errónea como aquella de la que se pretendía huir, porque la única verdadera forma de defender lo relativo, que es lo que desean los relativistas, es aceptando que existe lo absoluto, lo que implica salir del relativismo. Y es que lo absoluto no es la negación de lo relativo, sino su condición de posibilidad. El término medio y de equilibrio para evitar el totalitarismo no es, por ello, tirarnos hacia los relativismos, sino aceptar que hay ambos, absolutos y relativos.

Si deseamos salvaguardar los valores de las cosas y aquellos aspectos de la realidad a las que el relativismo nos llama a atender, pero sin anular la base y fuente de su valor, deberemos considerar los absolutos y esto no es posible sin recurrencia a la metafísica. Muchos son los que ya se han dado cuenta de esto y por eso, a pesar del desprestigio de la metafísica, no dudan, o bien en decir que es necesario volver a ella, o bien se han propuesto la elaboración de nuevas metafísicas.

Algunas posiciones filosóficas que buscan hacer énfasis en la dignidad de los seres relativos y lo relativo han intentado construir teorías sin tener que acudir explícitamente a una metafísica, pero implícitamente no han dejado de suponer siempre alguna. No quieren recurrir a la metafísica porque la ven como algo que tuvo un tiempo de vida, pero que ya ha muerto y que sería peligroso revivir, pues, como he dicho, desafortunadamente “la metafísica no goza hoy de prestigio. En general, los filósofos actuales se caracterizan por un pesimismo acerca de la misma y ven en ella cuestiones abstractas sin respuestas”⁷. Las críticas del historicismo, neopositivismo, neoempirismo, de la filosofía de la ciencia y del lenguaje vinieron a añadirse a las críticas ya clásicas del positivismo y el empirismo⁸ contra la metafísica. El motivo principal para dejar atrás el intento por construir una ciencia de las realidades últimas, aspiración de los metafísicos, estribaría, según Fernando Inciarte, en que éste “quedaría frustrado [...] por el propio pensamiento humano que siempre acaba por ocuparse de sí mismo, ya que oscila insalvablemente entre sus propias representaciones y unos hechos que no son más que la reacción de la subjetividad ante impulsos provenientes de un contexto empírico, tanto natural como cultural”.⁹

Lo anterior se debe a que nuestra mentalidad contemporánea es heredera de un proceso, llamado Modernidad, en que operó una disolución del absoluto en lo relativo, de lo trascendente en lo inmanente, de la unidad en la multiplicidad, del objeto en el sujeto, de la realidad en la representación y del ser en el devenir e, incluso, en la nada. Por ello, es razonable que bajo estas condiciones la metafísica esté desprestigiada y que algunos intelectuales importantes piensen que la filosofía no requiere de una y tengan puestos sus esfuerzos en superarla. “Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo -la fenomenología, la filosofía analítica, la deconstrucción- coinciden, en efecto, casi todas ellas, y con singular obstinación, en la necesidad de superar la metafísica.”¹⁰

Pero si es verdad que hay un fin o muerte de la metafísica, no es sino porque existe un final o muerte de la *mentalidad apta para* la metafísica, ya que, no teniendo vida propia, la metafísica, que es ciencia, y toda ciencia está en el pensamiento de quien la hace, sólo puede morir por causa de muerte de las inteligencias en las que ella vivía. En este sentido, podría ser que nuestra mentalidad contemporánea, que ha asumido como verdadera la crítica a la metafísica, a veces sin estricto examen de la propia crítica, no está ya formada ni educada para ella y ese es el motivo por el que cree ver su final y pretende superarla. Sería entonces bueno examinar si dicha crítica que ha puesto en duda la legitimidad de la metafísica no alcanza también a poner en crisis la legitimidad de la filosofía misma desde donde se pretende hacer la crítica, pues si la metafísica fuese la parte medular o esencial de la filosofía, entonces la muerte de la metafísica sería la muerte de la filosofía misma. Mas si esto es así, no podría coherentemente uno rechazar la metafísica y pretender ser filósofo, a no ser que se piense

⁷ Berciano Villalibre, Modesto, *Metafísica*, (Madrid: BAC), 2012, p. XIII.

⁸ Ídem.

⁹ Inciarte, Fernando y Llano, Alejandro, *Metafísica tras el final de la Metafísica*, (Madrid: Ediciones Cristiandad), 2007, p. 15.

¹⁰ Grondin, Jean, *Introducción a la Metafísica*, (Barcelona: Herder), 2011, p. 15.

que la metafísica es sólo un accidente de la filosofía, lo que es insostenible si atendemos a su nacimiento histórico. Por otra parte, la filosofía se ocupa de cuestiones de las que ninguna ciencia lo hace, por lo que pretender la muerte de la filosofía misma es dejar sin tratamiento cuestiones e interrogantes legítimas.

La crítica, hablando con exactitud, no ha mostrado que la metafísica fuera algo erróneo o un intento imposible de cumplir; no, lo que la crítica ha hecho es mermar casi hasta la aniquilación la mentalidad y la disposición humana para una ciencia de realidades últimas. Pero ante la anulación de la posibilidad de una ciencia de realidades últimas no queda sino la posibilidad de un *pensamiento débil*, porque sin metafísica nos volvemos débiles para pensar si es que el pensamiento también tiene su fundamento en los principios de la realidad. Hablando con estricta propiedad, no puede superarse lo que es necesario y, así, la metafísica sólo morirá cuando muera el último hombre, porque el hombre es naturalmente un ser metafísico. Estuvo Kant del lado de la verdad cuando dijo que “en el mundo ha habido y habrá siempre una metafísica, en efecto”¹¹, aunque no ciertamente una al modo de la que él critica.

3. NECESIDAD DE LA METAFÍSICA

Pues bien, si pretendemos ubicarnos en el punto de equilibrio, es necesario recuperar la metafísica y hacer ciencia sin descalificar *a priori* el tratamiento del absoluto; sólo así daremos su justo valor a lo relativo. No defiende más al débil o al oprimido quien en su defensa falsea lo demás con tal de engrandecerlo, sino quien muestra su verdadero valor sin exagerarlo dentro del orden de cosas. Pero, además, la metafísica no sólo es necesaria, también es irrecusable. Sólo se puede superar la metafísica si se es capaz de superar la realidad, pero ¿quién querrá o pretenderá superar la realidad? Además, sólo se puede hacer esto si no se habla ni se teoriza acerca de ella, pues tan luego se piense conceptualmente en la realidad se requerirá de metafísica, ya que, en efecto, ésta no es sino una teoría radical del ser y la realidad es ser, es decir, la metafísica es una teoría de la realidad en su radicalidad; por consiguiente, cuando se nos dice que la metafísica debe ser superada en verdad se nos está pidiendo que pensemos que no hay realidad en última instancia, o bien que pensemos que no se debe hacer teoría de la realidad. Si, por tanto, no hay realidad o no se puede hacer teoría de la realidad, entonces se nos pide que nos situemos en lo irreal, en la fantasía. Se colige que no puede haber negación de la metafísica sino a condición de sobreponer la irrealidad. Esto por lo menos en cuanto a la intención, es decir, no se puede pretender frenar el intento legítimo de un hombre consciente de la presencia de la realidad para teorizar acerca de ella, sino a condición de intentar persuadirlo de que no hay tal realidad, por consiguiente, de persuadirlo de la irrealidad; pero si se le dijese que no hay realidad, se le conduciría a un absurdo que no es aceptable, y si, en lugar de eso, se le dijese que la realidad no es tal como él la piensa, sino de otro modo, entonces una nueva realidad se le haría presente y el intento

¹¹ Kant, Immanuel, “Prefacio de la segunda edición” en *Crítica de la razón pura*, (Buenos Aires: Losada), 2011, p. 163.)

de teorizarla nuevamente volvería; retornaría, así, la posibilidad de la metafísica, a la que se pretendía superar.

Al fin y al cabo, querer negar la metafísica es por consecuencia querer negar también toda ciencia, porque toda ciencia es también teoría de la realidad. Así que, si la metafísica debe ser superada, también toda ciencia debe ser superada. Si, por el contrario, la ciencia es admitida, conjuntamente se admite una teoría parcial de la realidad, y, si es admitida una realidad y una teoría parcial de ésta, al admitirse la ciencia, luego deberán admitirse los fundamentos de la realidad y los fundamentos de la teoría, por tanto, la necesidad de la teorización de dichos fundamentos, es decir, la necesidad de la metafísica.

A varios años desde que Martin Heidegger afirmara que “predominan concepciones de la filosofía que no sólo ponen en peligro su carácter de ciencia, sino que lo niegan”¹² esto sigue ocurriendo. Con todo, la necesidad de hallar respuestas legítimas a las grandes cuestiones por vía racional y científicamente demostradas nunca ha cesado. Puedo decir que, a pesar de las muchas diatribas, ha existido, desde la Grecia de la Época Clásica, y tal vez desde antes, la necesidad de una *metafísica filosófica*, y esto fue, en efecto, lo que dio lugar al nacimiento de la filosofía, la cual desde su inicio estuvo orientada por una pregunta que, aunque realizada en el ámbito de la naturaleza, es esencialmente metafísica por su dirección e intención y por el ámbito exacto en el que cae para ser respondida: *cuál es el principio y origen de las cosas*.¹³ En consecuencia, negar la legitimidad y el derecho de la metafísica es rechazar a un mismo tiempo la filosofía misma, y es que la filosofía nació esencialmente como un estudio metafísico de la naturaleza.

Renunciar a la metafísica filosófica, aquella que se construye desde el principio en el ámbito de la especulación del *ser real*, es renunciar a la más alta empresa de conocimiento humano; tal renuncia tendría efectos desfavorables que son incalculables para una sociedad, ya que, aunque muchos sistemas de pensamiento, religiones e ideologías pueden dar una concepción del mundo que es tan indispensable para el ser humano, no toda concepción del mundo surge fundada en *lo que es*. Dimitir de ella es dejar libre tránsito a ideas que pueden poner en riesgo la paz y la concordia, el verdadero respeto, la verdadera tolerancia y justicia, sin tener ya condición para su respectiva refutación.

4. TIPOS DE METAFÍSICA

Es pertinente aclarar cuál es la metafísica que califico de irrecusable y necesaria, ya que este nombre, “metafísica”, puede prestarse a varios significados. Según Evandro Agazzi, dos son los modos principales de entender lo que es la metafísica: 1) como ciencia de las características más universales de toda realidad, es decir, de los principios más elevados de la realidad; 2) como ciencia de aquellas dimensiones de la realidad que sobrepasan el nivel

¹² Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, (Madrid: Trotta), 2000, p. 28.

¹³ Está ya aquí contenida implícitamente la pregunta por el absoluto, pues, sin duda, es el absoluto el principio de todas las cosas. Con razón dice Wolfhart Pannenberg que, para la filosofía, “desde un punto de vista histórico, “el Dios” era ya tema desde el principio mismo, esto es, al plantearse la pregunta por el Protoprincipio, la *prote arché*.” Pannenberg, Wolfhart, *Metafísica e idea de Dios*, (Madrid: Caparrós Editores), 1999, p. 18.

empíricamente constatable, es decir, lo suprasensible.¹⁴ A esto, considero, puede añadirse una tercera posición en la que puede ser entendida la metafísica, no ya como conocimiento, sino como un conjunto de creencias, esto es, la asunción de ciertos principios y normas que no han sido sometidas a verificación ni demostración, pero que sirven para dar orientación a la vida humana. A partir de esto veamos cómo se desprenden tres tipos de sistemas de ideas que pueden ser calificados de metafísicos y cómo las características de los tres tipos pueden ser armonizadas por una metafísica científica, es decir, una *metafísica filosófica realista*, pues, de hecho, la filosofía realista viene a englobar los dos tipos de metafísica considerados como conocimiento y, así mismo, deja lugar para el tercero en cuanto le da una cierta base racional.

Empezaré por hacer notar que, en el ámbito científico (y me refiero no sólo a la ciencia moderna, sino también a la antigua, pues lo que diré puede valer también para ella) hay un intento por construir teorías cada vez más abarcadoras en las que se pueda unificar y armonizar las explicaciones parciales de las distintas disciplinas. Esto se debe a que existe una tendencia natural en el conocimiento, el cual se dirige siempre en la búsqueda de los fundamentos hacia una abstracción cada vez mayor. Puede decirse que la actividad especulativa tiene una natural tendencia para dirigirse hacia grados intelectivos cada vez más abstractos y que busca posicionarse en última instancia sobre un punto de vista que abarque la totalidad de lo existente y sus características más universales, no sólo porque, como considera Agazzi, este tipo de perspectiva le es necesaria como un marco de inteligibilidad para la interpretación de los resultados teóricos, sino también porque es indispensable para la construcción de las propias teorías científicas.¹⁵

Esta tendencia natural del conocimiento o, mejor dicho, de la actividad cognitiva, que nos lleva hacia una abstracción cada vez mayor, se explica, en parte, porque “la ciencia no instituye totalmente los significados de sus conceptos ni de los principios de inferencia que utiliza”¹⁶, de modo que “las diversas ciencias no pueden por menos que encuadrarse dentro de perspectivas globales”¹⁷ que justifiquen la validez de sus afirmaciones, pues “toda disciplina superior se comporta como reguladora de las inferiores”¹⁸, de modo que una ciencia que se encuentre en un grado de abstracción formal menor tenderá a regirse por una ciencia que se encuentre en un grado superior; de ahí que, por la exigencia de presentar un conocimiento riguroso, esto es, debidamente justificado, los científicos se sientan forzados a elaborar teorías cada vez más universales desde las cuales pueda realizarse dicha justificación, en la cual una razón se sostiene por otra razón más universal, en cuanto que por ella se conoce su causa. Sin embargo, no es raro que en este afán de rigor las nuevas teorías que servirán de encuadre rebasen el campo de lo que es *empíricamente verificable*,

¹⁴ Agazzi, Evandro, *Filosofía de la Naturaleza*, (México, D.F.: FCE), 2000, p. 29.

¹⁵ Cfr. Agazzi, Evandro, *Filosofía de la Naturaleza*, (México, D.F.: FCE), 2000, p. 24.

¹⁶ *Ibid.* p. 23.

¹⁷ *Ídem.*

¹⁸ Maritain, Jacques, *Distinguir para unir o Los grados del saber*, (Buenos Aires: Club de lectores), 1983, p. 78.

adquiriendo así un carácter que puede ser calificado de *metafísico*. En resumen, las teorías científicas suelen recurrir a teorías metafísicas que, por un lado, las sostengan en razones más universales y, por otro lado, puedan dar cuenta de su validez, mostrar explícitamente sus fundamentos y unificar en sistemas más globales las teorías que explican parcialmente la realidad.¹⁹

Como ya ha hecho notar Jacques Maritain, muchas veces estas teorías son empíricamente inverificables porque han sido construidas en parte sobre la línea del *ser ideal*, ya que la ciencia hace un uso intensivo de instrumental matemático, el cual está conformado principalmente por los llamados *entes de razón*, es decir, conceptos cuyo ser no puede existir sino en la inteligencia, pero no en la realidad. Mas como los *entes de razón* pueden ser trabajados y manejados por el pensamiento, ya que su naturaleza inteligible (esencia, en sentido impropio) constituye un material para la inteligencia, se hace factible la elaboración de sistemas teóricos que realicen ciertas afirmaciones que aparentemente pueden corresponderse con una realidad que no puede percibirse, pero que de hecho son afirmaciones que permanecen en el campo del *ser ideal*;²⁰ pero los científicos no se percatan de ello muchas veces, y esto porque los *entes de razón* tienen motivo y fundamento en la realidad (por ello es que sirven para realizar cálculos y pronósticos acerca del desenvolvimiento de los fenómenos), por lo que pueden ser confundidos fácilmente con seres reales (efectivamente existentes o con posibilidad de existir en sí). Ellos creen estar afirmando cosas acerca de la realidad a través de sus teorías, cuando muchas veces sus afirmaciones son más bien acerca propiedades de los entes de razón con los cuales trabajan, es decir, son deducciones acerca del mundo ideal. A estas teorías que surgen desde el enfoque científico y por exigencia de las ciencias, sin importar si son construidas sobre la línea del ser ideal o del ser real, las llamaré *metafísicas científicas*.

Pero la necesidad de la metafísica no surge únicamente debido al avance de las *ciencias empíricas* particulares que requieren de marcos teóricos altamente abstractos que den orden y regulen sus teorías. No surge solamente por la búsqueda de razones cada vez más lejanas que justifiquen y den cuenta de la existencia de ciertos hechos o ciertas afirmaciones. También existe el deseo de lograr un conocimiento riguroso y demostrativo que dé cuenta de algunas interrogantes a las que la *ciencia empírica* no puede responder -ya sea porque no tiene por objeto dichas cuestiones, ya sea porque su metodología no se lo permite- pero que, no obstante, tienen un grado de significación altísimo para la vida humana. Tales interrogantes son, por ejemplo, en qué consiste *x*, por qué existe *x*, cuál es la naturaleza humana, qué es la vida, qué es el bien, qué es la belleza, qué es el conocimiento, cómo debemos vivir, para qué existimos, cuál es el origen y destino de todo, qué es la verdad, cómo

¹⁹ Es posible que en el nacimiento de la filosofía antigua un tipo de proceso similar se haya visto involucrado. No parece razonable pensar que la ciencia no vio la luz sino hasta la modernidad y que no existiera antes ciencia antigua que diera impulso al nacimiento de la filosofía. Es innegable que las civilizaciones antiguas poseían conocimientos avanzados en varias áreas del saber que merecen el calificativo de científicos, aun cuando no hayan sido obtenidos por los mismos métodos que usa la ciencia moderna.

²⁰ Cfr. Maritain, Jacques, *Op. cit.*, pp. 228-238.

se permanece en la verdad, qué es el tiempo, qué es el movimiento, qué es el amor, qué es la eternidad, qué es la muerte, entre otras.

Es probable que estas interrogantes o varias de ellas fueran ya hechas por los primeros humanos, pero no es sino hasta en una cierta etapa de desarrollo de la civilización que se buscó responderlas por medios estrictamente racionales que pudieran garantizar la veracidad de las respuestas dadas, mediante demostraciones en las que se pudieran identificar las razones alegadas a favor de una u otra posible solución. Lo anterior, a la par de un proceso similar al explicado en la primera noción de metafísica párrafos arriba, esto es, la tendencia del conocimiento hacia una mayor abstracción para alcanzar razones cada vez más universales, dio lugar al nacimiento de la filosofía.

Esta nueva ciencia que vino a llamarse *filosofía* había ya delineado más o menos su campo de investigación hasta Platón, pero no se constituyó estrictamente en un estudio definido sino con Aristóteles, quien formalizó claramente el objeto de estudio del núcleo básico de su investigación: *el ente en cuanto ente*. Esta ciencia del *ente en cuanto ente* debía estar totalmente ordenada al conocimiento de la causa primera del ser (aunque no sucede así en el sistema aristotélico, en donde no hay causa creadora y primera del ente), y, por tanto, sería a la vez una *etiología*, una *ontología*, una *ousiología* y una *teología*. Y es que la filosofía, en tanto ciencia, busca conocer las causas (etiología), y dichas causas son causas del ente (ontología); y como el ente en el sentido más propio es la *estancia* o *substancia* a partir de la cual y por referencia a ella se significan los otros diversos sentidos que puede tomar “ente”, entonces también es un estudio de las substancias (ousiología); y como además los sentidos del nombre *substancia* son diversos, todos ellos toman un sentido derivado de una primera substancia que es separada e inmóvil,²¹ la cual tiene el ser por sí misma (teología). Así pues, en la filosofía, que desde el principio se ocupó de *todas las cosas*, de las cuales deseaba descubrir su constituyente originario común, se hacía explícito que su parte medular, aquella por la cual, y sólo por la cual, podía dar respuesta a las interrogantes metafísicas de las cosas, no era sino una *filosofía primera* enfocada a conocer los fundamentos y principios, razones y causas últimas de toda realidad, desde un enfoque diametralmente distinto del de cualquier otro tipo de investigación, esto es, estudiando a lo existente en su esencialidad, la cual no es nunca descubierta como tal en el ámbito de la percepción sensible, y ello porque sólo en su donación inteligible un ente proporciona las coordenadas en las que puede ser ubicado aquello que da cuenta de su modo de ser y de su existencia.

Aunque con el tiempo la filosofía se fue desarrollando por distintas líneas y fue empleando otras formas de tratar los viejos problemas, así como de plantear nuevas preguntas, e incluso llega a ser opuesta o crítica de esta metafísica originaria, nunca dejó de ser una empresa explicativa que intenta hallar respuestas a las interrogantes por vía racional y demostrativa. Así que, como empresa explicativa, su investigación no siempre se conformó

²¹ Cfr. Ricœur, Paul, *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*, (México, D. F.: Siglo XXI), 2013, pp. 184-192.

con las cosas sensibles, en tanto que ellas no eran razón suficiente de un fenómeno o hecho problematizado desde el particular punto de vista filosófico, sino que, haciendo uso de toda la capacidad de la razón de que podía, pudo dirigirse a objetos cuyo ser era invisible a los sentidos, pero no a la inteligencia. En este sentido, la filosofía pudo tratar de seres suprasensibles²² en la medida en que ellos han sido exigidos por la razón y facultados en su cognoscibilidad por la inteligencia, siempre y cuando se partiera racionalmente de los hechos de la experiencia que son lo inmediatamente conocido. Así, en tanto que la filosofía es empresa explicativa por vía racional, es científica, y en tanto que tiene un método y objetos propios de estudio que no pueden ser calificados de empíricos, en el sentido ya mencionado, es metafísica. Tenemos, pues, aquí, a la *metafísica filosófica*.

Por último, veamos que un cierto cuerpo de creencias no comprobado sobre el orden del mundo y su consistencia, así como respecto de algunos aspectos de su realidad no perceptible y perceptible, y de la cual un humano cualquiera y la sociedad en conjunto dependen para dar estructura, sentido y propósito de vida, es necesario a toda civilización humana. Este cuerpo de creencias, a veces verdaderas y otras veces no, son el punto central o medular de las *concepciones del mundo*. Bajo este título -dice Heidegger- debe entenderse “no sólo la comprensión del conjunto de las cosas de la naturaleza, sino asimismo la interpretación del sentido y fin del *Dasein* humano, y, con ello, de la historia. [...] Comprende siempre dentro de sí una visión de la vida [*Lebensanschauung*]”²³.

Dichas creencias, como núcleo básico de la *concepción del mundo*, están relacionadas con las grandes interrogantes humanas (a las que también atiende la filosofía y que ya he mencionado), pero buscan cumplir la función de asignar un lugar y un rol a los individuos, así como un deber y un oficio a cumplir, por lo que suelen proporcionar respuestas amplias que no exigen mucho razonamiento, aunque tampoco lo excluyen necesariamente, y piden más bien fe, y ello porque su intención no está primeramente enfocada en demostrar a los hombres lo que estas creencias afirman, sino en proporcionar orientación a la psique humana. Bien es cierto que dichas creencias, aunque cumplen su función, pueden, por lograr este objetivo, sacrificar muchas veces la coherencia y la solidez de sus relaciones lógicas; sin embargo, son suficientes y eficaces para el establecimiento de un código de ética para la conducción de los miembros de una sociedad. Estas creencias también son implícitas a una cultura dada y suelen ser enseñadas y salvaguardadas por una tradición a través de ritos, mitología y religión, y es que su objetivo no es demostrar, sino llegar al gran público. Dichas creencias pueden ser calificadas en su conjunto de una metafísica, que llamaré *metafísica cosmogónica*.

Puedo hablar entonces de tres tipos de metafísicas, según lo dicho: 1) las que nacen de las teorías científicas empiriológicas o del trabajo científico para dar justificación de éstas o encontrar razones cada vez más universales sobre algo, y que terminan sobrepasando el nivel

²² Con *suprasensibles* no se quiere caracterizar aquí necesariamente, aunque podría ser el caso, a seres apartados de las realidades inmediatas de nuestra experiencia sensible, sino, precisamente, aquello del ser de las cosas y aquellos seres que no son, por su modo de ser, objeto para nuestros sentidos perceptuales.

²³ Heidegger, Martin, *Op. cit.*, 2000, p. 30.

de lo empíricamente verificable: *metafísicas científicas*; 2) las que nacen como parte de la especulación filosófica altamente abstracta debido a las interrogantes existenciales que se hacen los hombres y que no pueden ser resueltas por la ciencia empírica: *metafísicas filosóficas*; 3) las que se construyen como *concepciones del mundo y de la vida* a través del pensamiento mítico-religioso dentro de cada cultura histórica: *metafísicas cosmogónicas*.

5. EL RIESGO DE NO HACER METAFÍSICA

Si he hecho las distinciones anteriores es con el fin de advertir ciertas cosas. La primera que debo señalar es que pueden existir *varias* metafísicas y que los límites entre una y otra no suelen estar netamente claros. El conjunto de ideas sobre la realidad que tiene una persona puede estar distribuido entre los tres tipos de metafísicas y la adopción de ciertas ideas correspondientes a un campo metafísico puede estar implicada en la adopción de ideas de otro campo metafísico.²⁴ Así, por ejemplo, asumir ciertas creencias religiosas puede tener influencia, no necesaria, en la aceptación o rechazo de ciertas teorías científicas y viceversa. Del mismo modo, la asunción de cierta filosofía puede estar correlacionada en la aceptación o rechazo de ciertas doctrinas religiosas o en el nivel de confianza que se conceda a ciertas teorías científicas. También es posible que exista armonía entre las ideas y pensamientos de los tres campos metafísicos (lo cual es signo de coherencia intelectual) o bien que los pensamientos metafísicos de un área prevalezcan impidiendo juicios metafísicos de otra área con los que se encuentren en contradicción. Es, pues, posible que sea el caso que las ideas de un campo metafísico se extrapolen o se usen indebidamente para sacar consecuencias o justificar asunciones que se tienen en otro campo metafísico. También puede suceder que se mantengan ideas en un campo metafísico que, en algún punto, si se las desarrolla, estarían en contradicción con las ideas que también se mantienen en otro campo metafísico.

Por lo anterior, la segunda cosa de gran importancia que debo señalar es que cualquier tipo de metafísica puede derivar o nutrir el nacimiento de una *ideología*, esto es, de un sistema de ideas o creencias que no se corresponde con la realidad,²⁵ en su generalidad y en cuanto al ordenamiento que hace de ella, pero que, precisamente por ser de carácter metafísico, es difícil de mostrar su falsedad. En efecto, cuando ciertas ideas metafísicas exceden su campo metafísico es factible que la injerencia que ejercerán en el otro campo produzca distorsiones en los enfoques y estructura del conjunto de ideas de ese campo, así como nuevas disposiciones en el individuo que asume dichas ideas metafísicas, y esto porque el orden de un dominio no es exactamente el mismo que el de otro dominio, por lo que la coherencia interna del sistema de pensamiento de las personas puede verse afectado, si, por no reconocer los dominios que son propios de cada metafísica, una invade con sus ideas los ámbitos de otro campo metafísico.

²⁴ Hablo aquí de campo metafísico según que una idea pueda ser inscrita propiamente en uno de los tipos generales de metafísica ya descritos.

²⁵ Es en este sentido en el que tomo el concepto de *ideología* y no simplemente como un conjunto de ideas.

Las metafísicas pueden constituirse base de *ideologías*, es decir, de conjunto de ideas que reivindican ciertas verdades de las que toman su fuerza argumentativa y persuasiva y que revisten apariencia de estar justificadas racionalmente, pero que como sistemas no son coherentes ni acordes a la realidad. Esto sucede, bien porque se fundamentan en el error, o bien porque no reconocen sus límites y exceden su soberanía más allá de lo que legítimamente les está permitido, o bien porque violan las reglas de la estructura lógica que debieran mantener para ser sistema. En efecto, si usaran estructuras lógicas válidas reconocerían que han partido del error, porque tarde o temprano llegarían a muchos errores desde ahí; o si han partido de lo verdadero no podrían muchas veces llegar a las consecuencias a las que dicen llegar. Esto a pesar de que la naturaleza de la implicación lógica es independiente de la verdad.

Ahora bien, si la especulación metafísica y su elaboración teórica son ineludibles, entonces se atisba el peligro, bajo esta condición, de que las confesiones religiosas o las teorías construidas a partir de las ciencias fácticas, las cuales pueden ser calificadas por su nivel de abstracción como metafísicas, pero no propiamente filosóficas, filtren ciertos prejuicios de orden filosófico en la cultura general. Estos prejuicios tarde o temprano terminarán por influir en la concepción del valor de la vida humana. Claro que si los prejuicios son verdaderos su influjo no será negativo, pero si son falsos su influjo sí será inconveniente. En efecto, aunque las teorías metafísicas que se suponen y a veces pasan desapercibidas en la ciencia puedan ser útiles para el quehacer científico, resultan muchas veces inadecuadas a la hora de proporcionar una concepción verdadera del mundo con respecto a la vida humana misma; ello porque a veces estas teorías no son producto de un análisis propiamente filosófico, sino el resultado de la inercia del conocimiento humano, al que no le basta la explicación científica particular y desea llegar hasta la última razón de las cosas, porque sin dicha razón la vida se torna sin sentido inteligible por el cual se deba orientar la acción humana y adquiera valor último. Algo similar puede decirse de las creencias religiosas: muchas veces pueden adoptarse ciertas creencias por razones emotivas y, aunque pueden servir para orientar la vida de ciertas personas, no por ello son verdaderas, sino que su verdad, veracidad y racionalidad dependerá tanto de la realidad como de sus fundamentos. Ahora bien, de abandonar la tarea de hacer metafísica filosófica, serán las ideologías las que terminen por ocupar su lugar en la cultura general, pues, como bien hace notar Mariano Artigas, suelen presentarse afirmaciones metafísicas encubiertas con una retórica científica filosófica en la divulgación de la ciencia en libros dirigidos al gran público que más bien son opiniones personales acerca de la concepción del mundo de los propios científicos o ideólogos, pero que no están implicadas por teorías científicas ni han sido han sido tratadas científicamente.²⁶ Así mismo, las confesiones religiosas presentan ideas metafísicas, algunas de las cuales pueden filosóficamente ser descubiertas como falsas o verdaderas y otras que la filosofía no puede decir si son falsas o verdaderas. De las que son

²⁶ Cfr. Artigas, Mariano; Giberson, Karl, *Los oráculos de la ciencia: científicos famosos contra Dios y la religión*, (Madrid: Encuentro), 2012, pp. 25-28.

falsas, cuando lo son, debo decir que son perjudiciales, porque toda falsedad es perjudicial. Mas sin metafísica filosófica no podrán ser ya refutadas argumentativamente dichas falsedades.

El problema no es menor, pues esto puede traer como consecuencia -cosa que ya vemos- la desorientación existencial del hombre común, quien confía en el conocimiento que le proporcionan los científicos o pensadores de renombre o líderes religiosos, si no se percata de que, en la divulgación de la ciencia, la filosofía y la religión, puede haber contenido propagandístico a favor de una determinada metafísica que nada tiene de científica ni de real. Si este hombre, pues, no tiene una formación filosófica, la asunción de ciertas ideas filosóficas que le han sido transmitidas subrepticamente a través de la ciencia, la religión o susodichas filosofías pueden obstaculizar las vías de acceso a los fines existenciales que tiene por naturaleza, pues una vez secuestrada su razón y aislada del buen sentido que le proporciona la *metafísica filosófica*, la inteligencia queda vulnerable para ser inducida mediante falsas razones a considerar como verdaderas concepciones erróneas. Y no es difícil que a esta inteligencia vulnerable una metafísica acrítica y débil le parezca armonizar con la verdad que proporciona la ciencia, ya que “la ciencia es compatible con una amplia sección transversal de visiones verdaderamente diferentes sobre los problemas más profundamente humanos”.²⁷ Mucho menos difícil será convencer a un hombre si dicha concepción armoniza con la forma en que quiere llevar a cabo su vida, cosa que sucede muchas veces también a la hora de adherir a una confesión religiosa.

6. LA METAFÍSICA FILOSÓFICA REALISTA:

LA CIENCIA DEL *ENTE EN CUANTO ENTE* Y DEL “EN CUANTO ENTE” *EN TANTO QUE SER*

Con todo, concibo que una metafísica de entre las varias que puede haber posee la competencia y solidez filosófica suficiente para ejercer una potestad armónica en los tres campos sin detrimento de ninguno, y es que, si una es la realidad vasta y múltiple, entonces todas las verdades posibles del mundo pueden estar en armonía y orden en un único *sistema de la verdad*, en donde la metafísica filosófica tenga su parte, pues, como dice Antonio Rosmini:

Es condición de la verdad encontrarse implicada y envuelta en una unidad superior, a partir de la cual se despliega y multiplica, y cada unidad de este mayor número la implica en sí y genera otro número de verdades menos extensas, pero también fecundas y generadoras de otras verdades a su vez también fecundas. Así es que esta familia de inmortales crece y se multiplica sin fin, y clasificada luego en especies y géneros, la progenie intelectual forma cantidad de ciencias, artes y disciplinas. Esta propiedad de la verdad de volcarse y como de renovarse en otras verdades, en las que continuamente se multiplica sin dejar de ser única y máximamente simple, es tan incorpórea y divina que no encuentra en los entes sensibles y materiales, por donde quiera que se busque en el universo, ninguna semejanza adecuada ni representación suficiente.²⁸

²⁷ Ibid. p. 326.

²⁸ Cfr. Rosmini, Antonio, *Introducción a la filosofía*, (Madrid: BAC), 2011, p. 20.

Si eso es verdad, es posible que exista *una metafísica realista y filosófica* que pueda responder parcialmente las grandes interrogantes existenciales del hombre, a la vez que es competente para proveer de los principios y el marco ontológico y epistemológico que justifique y legitime a la *verdadera* ciencia empírica y fenoménica y a toda empresa científica futura. Además, puede dar base suficientemente coherente para la edificación de una estructura básica para una cosmogonía o concepción del mundo que haga posible la vida buena en sociedad, dando fundamento para la moral, el derecho y la política. Dicha metafísica sería también capaz de reconocer los límites de su potestad como empresa científica, pues tomaría consciencia de los límites de la razón, por lo que dejaría abierto el terreno y daría su apoyo a otras facultades humanas o tipos de saber que nos adhieran a la verdad que no pueda ser accesible para nuestro espíritu por vía racional (si la hubiese), a causas sobrenaturales (si existiesen) y al misterio que es en sí toda existencia. A la vez esta metafísica serviría de marco de evaluación para cosmogonías mítico-religiosas en cuanto a su factibilidad, coherencia o no-oposición respecto de los principios de la realidad conocida por la sola razón.

Esta metafísica a la que me refiero es la cultivada, abonada y cosechada en la tradición del *realismo ontológico* y ahí es entendida como la ciencia filosófica del *ente en cuanto ente* y del “*en cuanto ente*” *en tanto que ser*.²⁹ Con esta manera de nombrarla no hago sino hacer explícito que la metafísica es una ciencia del ente común que participa y tiene su fundamento último en el *ser imparticipado*.

Esta metafísica, como dije, abarca, por un lado, el tipo de metafísica científica y, por el otro, el tipo de metafísica filosófica, cosa que, no está por demás decirlo, tiene bastante sentido, pues, la filosofía puede ser entendida como una metafísica de empresa científica. Además, esta metafísica es filosófica porque su método, su perspectiva y su objeto de estudio. Es una empresa científica, porque su objetivo es adquirir y descubrir conocimiento que dé certeza, señalando las razones y las causas de lo que investiga y dándolas a conocer mediante procedimientos demostrativos, porque, como bien define Jacques Maritain:

La ciencia es un conocimiento de modo perfecto o, con más precisión, un conocimiento en donde el espíritu, constreñido por la evidencia, asigna las razones de ser de las cosas, ya que el espíritu no queda satisfecho sino cuando, al aprehender una cosa, un dato cualquiera, desentraña aquello que funda ese dato en el ser y la inteligibilidad.³⁰

²⁹ Hago esta última aclaración para hacer notar que en la metafísica como ciencia del *ente en cuanto ente* y del “*cuanto ente*” *en tanto que ser* no hay *olvido del ser*, como ha sugerido Heidegger, pues, en efecto, el ente es también ser, ser por participación, y, por otro lado, sólo es entendido en su aspecto de ente en tanto que es ente por el ser. No hay más ser que el ser del ente y el ser del absoluto, es decir, o el ser por participación o el ser imparticipado. Todo lo que *pueda ser* o *es* se agota en esto. Si la metafísica, partiendo del ente se eleva hasta el *actus essendi* (ontoteología), no puede olvidarse del ser, puesto que no hay posibilidad de olvidarse de algo que no está fuera de esto, como no hay riesgo de perder unas llaves en la nada. Hay, por tanto, un error en Heidegger al considerar a Dios como un ente primero, cuando en realidad es el *ser mismo subsistente*. Él reprocha a la filosofía haberse olvidado del ser, pero eso es falso, porque la dignidad de Dios no radica en ser primero entre lo ente, sino en ser el *ser por sí mismo subsistente*. Dios no participa del ser, él es ser imparticipado, pues incluso el ente común por el cual el hombre lo concibe analógicamente es una participación de la inteligencia divina.

³⁰ Maritain, Jacques, *Op. cit.*, p. 52.

7. EL TEMA DE LAS ESENCIAS EN LA METAFÍSICA

Un primer y gran obstáculo por vencer que se presenta a la hora de enseñar filosofía es la cuestión de explicar el ser de las *esencias*. El correcto entendimiento de lo que son las esencias es un requisito tanto para el filósofo, pues de ello depende en gran medida la formación y educación de la inteligencia para la indagación filosófica. Tan capital es el tema de las esencias que parece ser imposible filosofar sin entender seriamente su naturaleza -por decirlo de un modo-³¹ y su relación con los existentes. Retornar a una educación adecuada para la formación del espíritu de modo que éste se vuelva apto para la indagación filosófica requiere infundir el hábito metafísico e instruir en los medios e instrumentos espirituales por los que se entra en el reino de la metafísica; esto implica que se tome como algo primordial hacer comprensible lo que son las esencias, pues “son en última instancia los únicos materiales apropiados para construir la fábrica de la filosofía”.³² Hacia esto irá enfocada la presente investigación que aquí se expone; con ella se desea explicar lo que son las esencias, en la medida en que me sea posible, siguiendo en esto el pensamiento de los grandes metafísicos del realismo ontológico.

³¹ Hablando con rigor las esencias no tienen naturaleza, pues son los existentes los que tienen naturaleza a partir de su esencia. Llamo, pues, *naturaleza de las esencias*, en sentido impropio, a aquello que explica lo que son las esencias en el ámbito abstractivo, es decir, al significado análogo del término “esencia”.

³² Rosmini, Antonio, *Op. cit.*, p. 159.

Capítulo II

EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DE LAS ESENCIAS

1. LA TEOLOGÍA NATURAL

Como el problema de la esencia en sus nudos más profundos necesariamente se conecta al problema del Absoluto y de Dios, metodológicamente es bueno enfrentarse con este fundamento para ver cómo influye en el análisis; por ello debo dedicar algunas reflexiones al problema de Dios y entrar en el análisis filosófico que tiene por objeto su existencia. Deseo empezar discutiendo el problema de Dios porque, como se verá, la cuestión de las esencias no puede eludirlo y, por consiguiente, dejarlo de lado simplemente por tratarse de Dios, base de las religiones, correspondería más a un prejuicio secular que a una razón filosófica. Si Dios no fuera un problema filosófico, sino sólo una cuestión de fe religiosa, ningún filósofo importante lo habría tratado, pero la verdad es lo contrario. Filósofos de la talla de Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona, Avicena, Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Gilson, Zubiri y muchísimos más han tratado este asunto. Por consiguiente, hasta por razones históricas, aunque no son el tipo de razones que usaré, es necesario tocar el tema de Dios para estudiar el tema de la esencia.

La ciencia que estudia estos menesteres es un área de la filosofía que recibe el nombre de *Teología Natural* o *Teodicea*, que llámase así, «natural», porque “considera a Dios como cognoscible por un medio *natural*: por las cosas *naturales* (medio objetivo) y por la luz *natural* de la razón (medio subjetivo)”³³. La *Teología Natural* es una parte de la *Metafísica* que tiene por propósito estudiar a Dios, en cuanto éste puede ser conocido con la sola fuerza que nos proporciona la luz de la razón y sin ningún tipo de apelación a la revelación divina (ya sea especial o encarnada);³⁴ pero debe entenderse que, aunque la *Teología Natural* no recibe ningún tipo de asistencia sobrenatural, puede servirse de cualquier cosa que esté a su disposición como indicio, prueba, medio o apoyo para llegar a Dios. La razón en su desempeño filosófico en la investigación de Dios debe tomar en cuenta el conjunto de los datos reales a partir de los cuáles ha nacido la idea de Dios y trabajar sobre esta idea como una hipótesis³⁵ que se plantea inicialmente como posible razón explicativa de los problemas que nos plantea la existencia del mundo y nuestra propia existencia, y que tras el análisis se confirma como verdadera explicación. Sin embargo, realizar este tipo de análisis rebasa el propósito y la posibilidad de mi investigación, por lo que no entraré en ello. Me ocuparé, por

³³ Muñiz, Francisco, OP., “Introducción a la cuestión I: De la Ciencia Teológica” en *Suma Teológica I*, (Madrid: BAC), 2014, p. 26.

³⁴ *Especial*, la que se da en la tradición y la escritura sagrada. *Encarnada*, la que se da por medio de la encarnación del verbo divino.

³⁵ Por razones de tiempo y espacio no haré un desarrollo completo de la demostración de Dios con la consideración integral de los datos. Lo único que pretendo es dar una base suficiente para aceptar su existencia a modo de sacar ciertas consecuencias de ahí, poniendo en relación esa conclusión con la verdad de que existen seres finitos.

economía, tan sólo de dar una base suficiente para concluir la existencia de Dios, pues ésta es indispensable para el desarrollo de los siguientes capítulos.

2. CONFUSIÓN ENTRE LA PALABRA “DIOS” Y EL CONCEPTO ANÁLOGO DEL *SER QUE ES DIOS*

Antes de llegar a la demostración de la existencia de Dios debo deshacer cierta confusión que impide entender cómo y por qué puede filosóficamente demostrarse que Dios existe. Nadie que tenga un correcto entendimiento del concepto «Dios» puede negar la existencia del ser que se capta analógicamente por ese concepto. Que una vez entendido muy imperfectamente lo que es Dios, no pueda pensárselo como inexistente, no implica, lo advierto para evitar confusiones, que Dios exista realmente. Sin embargo, nos parece que es importante saber que racionalmente no puede negarse la existencia de Dios y que percatarse de esta imposibilidad ayudará probablemente a entender mejor la prueba racional de su existencia.

Lo que en este análisis previo a la demostración de Dios se desea presentar no es algo que se conozca antes de la indagación filosófica de la existencia de Dios, sino algo que se descubre después de ella. En efecto, no sabemos que es irracional decir “Dios no existe” antes de haber demostrado que existe, sino que después de haberlo demostrado es cuando alcanzamos ese conocimiento. Mas una vez conocido esto, la cuestión de saber si Dios existe, que al principio parecía confusa, se aclara y eso que vemos con mayor nitidez (la existencia de Dios) puede servirnos para volver a replantearnos el entendimiento de la noción de «Dios» con el fin de captar mejor la prueba de su existencia.

“Dios existe” -dice Santo Tomás de Aquino- es una proposición cuya verdad es evidente en sí misma, pero no con respecto a nosotros,³⁶ por eso debe demostrarse racionalmente que es verdadera. Después de que se ha entendido la demostración, la proposición “Dios existe” ya no es una creencia, sino un conocimiento; por eso puedo decir con razón que el filósofo, en tanto teólogo natural, *no cree* que Dios exista, sino que *conoce* que Dios existe. Sucede también que, una vez que se ha comprendido la demostración de la existencia, nos podemos percatar mejor de lo que es inteligido cuando se piensa en Dios, y de por qué la proposición “Dios existe” es una verdad evidente en sí misma, aunque no se alcance a comprender a bien y exhaustivamente nunca el ser de Dios. Con respecto a esto, afirma Réginald Garrigou-Lagrange:

Vemos sin duda alguna a priori que *Dios existe por sí mismo, si existe de hecho*. Pero para afirmar que existe de hecho (*existentia exercita*), es preciso partir de la existencia de hecho de las realidades contingentes que nuestra experiencia comprueba y ver si ellas exigen necesariamente una causa primera que corresponda realmente fuera de nuestro espíritu a nuestra noción abstracta o definición nominal de Dios.³⁷

Ahora bien, respecto del tratamiento filosófico de Dios suele presentarse frecuentemente que no pocos ponen en discusión, no el concepto de «Dios», sino la palabra

³⁶ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I 1 q.2. a.1

³⁷ Garrigou-Lagrange, Réginald, *La síntesis tomista*, (Buenos Aires: Desclée de Brower), 1947, p. 91.

“dios”, la cual es usada para designar un sin número de conceptos que tienen bajo su comprensión algún ser finito. Es importante distinguir entre el término “dios”, que sólo es una palabra que se puede usar como un nombre para muchas cosas, y el concepto de «Dios», que es aquella idea, aquel inteligible que debe ser objeto de mi pensamiento. El término “dios” cuando se lo usa como el nombre propio de un ser hipotético que es razón última de todo lo demás, es decir, cuando la palabra “dios” se usa como signo de la idea de «Dios» y, por tanto, como nombre propio del *ser que es Dios*, designa en realidad no ya a un ser finito cualquiera, sino al *ser infinito, absoluto e incondicionado* que es fundamento de todo otro ser distinto de él.

El problema de la equívocidad es, luego, una dificultad que debemos desvanecer en la discusión filosófica acerca de Dios, pues es éste el error en el que han caído la mayoría de los negadores de su existencia. Sólo es posible para alguien negar la existencia de Dios si toma la palabra “dios” en lugar del concepto «Dios» y le atribuye como significado a esa palabra otro concepto cuyo ser no es el ser de Dios. Quién dice “Dios no existe” no habla (si su afirmación es expresión de algún pensamiento inteligiblemente coherente) de Dios como causa del mundo, sino que habla de otra cosa a la cual nombra “dios”. Quien dice “Dios no existe” o “Dios no se puede conocer” es, como señala San Anselmo, un *insipiens*, alguien que no sabe lo que está diciendo; pues, tan luego tuviera aunque sea muy imperfectamente en su pensamiento la noción de «Dios», se daría cuenta que es imposible, irracional, absurdo del todo, decir eso; si pensara verdaderamente a Dios, se daría cuenta que si Dios no pudiera conocerse, tampoco se podría decir, lógicamente, que no se puede conocer, porque lo incognoscible es sólo la nada y de la nada incognoscible nadie se preocupa ni ocupa ni tiene nada que decir. Luego, quien dice que “Dios no existe” o que “Dios no se puede conocer”: 1) ni conoce que de lo absolutamente incognoscible nada se dice, ni siquiera que es incognoscible, puesto que siendo incognoscible no se puede saber que es incognoscible; lo absolutamente incognoscible es lo que no es nada en absoluto; 2) ni dice nada de Dios, a quien no conoce ni conceptualmente por analogía.³⁸

A veces quien afirma que Dios no existe cree que se pronuncia sobre una clase y que no hace sino señalar que dicha clase está vacía. Pero se engaña al pensar que es posible decir “Dios no existe”, como si con ello dijera “la clase llamada ‘Dios’ está vacía”, pues no se percata de que, si de una clase se tratara, entonces esa clase es por derecho impensable como vacía. Cada vez que alguien afirma que “Dios no existe”, desde el punto de vista filosófico, da a significar con esta expresión, sin saberlo, que piensa al ser en cuya esencia está el existir como no existiendo, lo cual es una contradicción.

Por el contrario, quien piensa a Dios no puede pensarle sin la existencia, no puede negar que por lo menos en el *plano de lo ideal* ese ser tenga que existir necesariamente con una *existencia ideal*, aunque ello no implique inmediatamente su existencia en la realidad. Pensar

³⁸ Las ideas presentadas en este párrafo las he desarrollado a partir de la lectura de la obra de Michel Federico Sciacca, *La existencia de Dios*, donde el filósofo italiano demuestra cómo distintos filósofos han llegado a concluir la inexistencia real de Dios a partir de su falta de comprensión, adjudicando sus propios errores a los argumentos demostrativos de su existencia.

a Dios verdaderamente no es demostrar su existencia, pero es saber que no se puede decir de él que no existe ni pensarlo como *ser contingente*. En efecto, “Dios existe” es una proposición que es signo de algo inteligible; “Dios no existe” es una proposición cuyos signos, bajo la relación por ellos expresada, no refiere a ningún pensamiento, es algo que no se puede pensar.

3. PRESENCIA INNEGABLE DEL *ABSOLUTO*

Nadie niega seriamente que la realidad tenga fundamento, porque hacerlo repugna a la naturaleza de nuestra razón. Toda razón necesita pensar el absoluto porque sin él no es posible ni siquiera algún proceso de la facultad racional. La cuestión real de la disputa entre quienes afirman la existencia de Dios y quienes la niegan, por lo tanto, no es que los primeros piensen que hay un absoluto y los segundos que no lo hay, sino que los primeros saben que el absoluto es lo que llamamos propiamente Dios y los segundos no lo saben aún. Como apunta Béla Weissmahr:

En el fondo tanto ateos como teístas convienen en que existe una realidad absoluta incondicionada. Sólo que, según los ateos, lo incondicionado se identifica con el conjunto del mundo material, [...]; o bien, lo incondicionado es el proceso dinámico universal entendido como otra cosa, o es la libertad humana individual la que se considera como lo incondicionado.³⁹

Lo digo con otras palabras: no se puede vivir ni pensar sin Dios, pero sí se puede vivir y pensar como si Dios no existiera, y esto es posible porque la mente puede substituir idealmente a Dios por otra cosa, bajo la condición de atribuirle a esa cosa algunos de los atributos divinos.

El ateo no piensa que Dios no existe, en el sentido de que no exista el absoluto, puesto que esto es imposible, sino tan sólo dice que no existe. Sin embargo, debe hacerse notar que este error no siempre obedece a una mala voluntad del ateo, sino a una falta de estudio o error en el mismo acerca de la cuestión tratada, y que, por eso, no es reclamable del todo que caiga en esta confusión, pues por cuestiones culturales es perfectamente factible que se asocie la palabra “dios” con un concepto que no es el de Dios. Sólo para quien ha indagado filosóficamente el concepto “Dios” se muestra evidentemente contradictoria la proposición “Dios no existe”, no así para quien no ha hecho el análisis filosófico, y he aquí la excusa para esa equivocación, pues, como dice Tomás de Aquino: “es muy posible que quien oye pronunciar la palabra “Dios” no entienda que con ella se expresa una cosa superior a cuanto se puede pensar, pues hasta ha habido quienes creyeron que Dios es cuerpo”.⁴⁰

He aclarado que aquello de lo que se discutirá es el concepto «Dios» y no la palabra “dios”. El concepto es la presentación de una esencia a la inteligencia, mientras que la palabra es solamente un signo, que puede designar uno o más conceptos distintos. En este caso la presentación de la esencia de Dios no es de manera directa, sino que se muestra como un analogado, es decir, se descubre a través de distintas propiedades analógicas del ser de las cosas en las que se ve reflejada la esencia de Dios imperfectamente de diversos modos. No

³⁹ Weissmahr, Bela, *Teología natural*, (Barcelona: Herder), 1986, p. 12.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *S. Th.* 1. q.2. a.1

me intereso, pues, en el signo accidental que es la palabra “dios”, sino en una captación inteligible mediada e imperfecta del ser de Dios.

4. UBICACIÓN DE LA DISCUSIÓN EN EL TERRENO FILOSÓFICO

Dado que mi análisis pretende ser filosófico, no entraré aquí en discusión con las principales escuelas filosóficas ateas, puesto que ellas no han afirmado que “Dios no existe” tras deducir esta proposición como una conclusión de un razonamiento estrictamente filosófico, sino que más bien han dado esto como un postulado en su filosofía, que si es tal vez resultado de un razonamiento, no lo es de un razonamiento de orden metafísico, sino de otra índole, y, por lo tanto, inválido para pronunciarse sobre la existencia o inexistencia de este ser, al cual antes de atribuirle existencia o negársela, debe pensársele metafísicamente y, por tanto, abordársele y razonársele desde un pensamiento estrictamente filosófico. El ateísmo moderno de los sistemas de Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud y Jean Paul Sartre, por ejemplo, es un ateísmo postulatorio,⁴¹ pues su “rechazo de Dios radica, fundamentalmente, en el deseo inconfesado o bien confesado, de que no exista.”⁴² Ninguno de estos pensadores tiene un tratamiento metafísico de Dios, no ya como un ser real, sino ya tan sólo considerado como una idea hipotética y “la pasión con la que han negado a Dios revela no sólo que no pueden prescindir de su idea, sino que no tienen otra arma para negarle que la pasión, no la razón.”⁴³

5. POSICIONAMIENTO FRENTE A OTRAS FILOSOFÍAS

“Es un empeño vano el de conciliar las doctrinas de las múltiples corrientes filosóficas, y tal empeño, más que profundidad, revela una superficial comprensión de las cosas, que acaba en ocasiones en un despreocupado eclecticismo”,⁴⁴ expresa con acierto Antonio Millán-Puelles. Por tal motivo es indispensable evitar a toda costa un intento de reconciliación entre escuelas filosóficas opuestas. Mi propuesta de análisis en esta investigación solicita de la toma de una postura y la renuncia a cualquier falsa pretensión de neutralidad. Ahora bien, fijar una posición implica que idealmente se debiera por un lado refutar las posiciones que se rechazan, así como dar razones a favor de la posición que se adopta. Llevar a cabo esto aquí me es imposible, pues mostrar los errores de las distintas escuelas filosóficas que falsean la idea de Dios mediante las refutaciones respectivas me alejaría de mi propósito, por ello no me ocuparé de esto en el detalle y me habré de contentar con señalar las razones generales por las cuales no adhiero a ciertas corrientes filosóficas, las cuales considero insuficientes en sus explicaciones acerca de la realidad.

Llamaré aquí *empirismo-sensismo* a la postura para la cual la experiencia exterior que nos es presentada por la percepción sensible es la única fuente, límite y garantía del

⁴¹ Sayés, José Antonio, *Dios y la Razón*, (Valencia: EDICEP), 2005, p. 70-71.

⁴² Ídem.

⁴³ Ídem, p. 71.

⁴⁴ Millán-Puelles, Antonio, *Fundamentos de Filosofía*, (Madrid: RIALP), 2009, p. 24.

conocimiento, es decir, es el único medio de acceso a la realidad, ya sea que se tome a la percepción sensible como aquello capaz de proveer el dato empírico último sobre el que se construya y justifique el saber, ya sea que se la tome como la instancia de control de la validez de nuestros conocimientos. Una vez asumida esta postura se sigue que sólo existe o sólo se puede saber que existe aquello que puede conocerse a través de la experiencia sensitiva posible. Esta postura contiene, a mi modo de ver, un prejuicio metafísico reduccionista que puede expresarse así: *sólo es real aquello que me puede presentar la experiencia de mis sentidos*. Dicho más claramente, el *empirismo-sensismo* es un presupuesto, cuyas consecuencias son discursivamente antimetafísicas o ametafísicas, de los hombres que se asumen como seres puramente sensitivos y que no quieren aceptar, porque no alcanzan a ver o porque no quieren ver, pues les comprometería, el carácter espiritual de la naturaleza humana.

Considero que este presupuesto se encuentra presente de algún modo, ya directamente, ya por influjo, en las filosofías nominalista, empirista, idealista, positivista, fenomenista, materialista, existencialista y en las filosofías relativistas contemporáneas. ¿Cómo lo sabemos? Porque todas estas filosofías suprimen o imposibilitan la metafísica realista como ciencia del ente en cuanto ente, y no lo pueden hacer sino porque por dentro de su sistema algún elemento que les es esencial debe ser incompatible con dicha metafísica. Pues bien, es éste el presupuesto base que netamente es incompatible con la metafísica realista porque de entrada impide la posibilidad del conocimiento del ente en cuanto tal. Las escuelas filosóficas mencionadas podrán tener diferencias importantes entre sí, pero son ellas producto del desarrollo de la filosofía moderna que nació del influjo del nominalismo en el que yace este presupuesto. Las conclusiones a las que llegan estas diferentes escuelas, como toda filosofía, no es algo que de hecho no estuviera ya contenido potencialmente dentro de los presupuestos que asumen desde el principio. Una filosofía antimetafísica o ametafísica no puede serlo sino porque ha asumido desde el principio presupuestos antimetafísicos de los que quizá no sea consciente. Así, una filosofía que rechaza directa o indirectamente la ciencia del ente en cuanto ente no hace sino explicitar la posición que asumía desde un principio; por tanto, aparenta llegar a una conclusión sobre alguna cuestión metafísica por vía científica y a través de un modo de proceder objetivamente neutral, cuando en realidad no hace sino desenvolver sus presupuestos aceptados de antemano. Dicho de otro modo, quien rechaza la metafísica mediante un discurso racional, aparentando rechazarla por razones científicas, en realidad ya la había descontado por anticipado cuando decidió asumir como verdaderos ciertos presupuestos antimetafísicos como base de su sistema filosófico.

Mi posición en este trabajo se opone a las concepciones que parten del empirismo-sensismo, 1) porque su influencia es la mayor fuente de antiesencialismo⁴⁵ y la negación de las esencias trae por consecuencia la destrucción de la filosofía en su sentido más pleno y propio; 2) porque tienen una reducida noción acerca de lo que es la experiencia, ya que la limitan al campo de lo específicamente sensible, interna o externa; 3) porque niegan la

⁴⁵ Odeberg, S. David, *Real essentialism*, (New York: Routledge), 2007, p. 21.

actividad espiritual y el grado de conocimiento propiamente intelectual, o lo consideran de una naturaleza igual a la de la sensación; 4) porque asumen que el conocimiento es sólo legítimo dentro de los lindes de esta experiencia y que nada es digno para ser tomado como conocimiento cierto y verdadero sino puede ser verificado en este tipo de experiencia.

He nombrado *empirismo-sensismo* a esta posición antimetafísica porque con este nombre deseo hacer notar la esfera objetiva y subjetiva que se consideran en este presupuesto antimetafísico imperante a varias concepciones filosóficas. La parte objetiva del conocimiento que este presupuesto considera es la experiencia, en tanto que acepta que el sujeto se pone en relación con algo exterior a él y ontológicamente distinto, pero esta objetividad que acepta queda mermada en su alcance objetivo, porque la naturaleza de la cosa, que es *término objetivo* de la inteligencia, en cuanto que sin ella queda incomprensible toda percepción de las cualidades accidentales de la cosa de la que se tiene experiencia perceptiva, queda velado, porque sólo se está dispuesto a aceptar que el alcance del objeto dentro del sujeto está limitado por el medio que los pone en relación, es decir, por la percepción sensible. La parte subjetiva que esta concepción considera es el pensamiento de esa experiencia sensible, es decir, la experiencia interna; pensamiento al que se le identifica ser de una naturaleza igual a la de la sensación, por lo cual el sujeto, a pesar de ser en parte inmaterial, no podrá separar nunca su comprensión más allá de lo que tiene existencia en la materia. Tenemos, pues, que la consideración de la parte objetiva falsea la experiencia, porque la verdadera experiencia incluye la actividad espiritual del yo de la conciencia que no nos es presentado por los sentidos, en tanto que un objeto cualquiera es objeto en el sujeto que tiene conciencia de sí; la experiencia no sólo involucra la percepción de lo exterior sino la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo, como un yo o espíritu abierto al ser de las cosas. En la verdadera experiencia, en cambio, experimento experimentándome al experimentar, o, como expresó Karol Wojtyła: “el objeto de tal experiencia no es solo un fenómeno sensible transitorio, sino también el propio hombre que se revela a partir de todas las experiencias y que, a la vez, está en cada una de ellas”⁴⁶. También tenemos que en la esfera subjetiva se falsea la subjetividad, porque la inteligencia y la sensación, ambas subjetivas, no son de la misma naturaleza, pero el *sensismo*, al igualar la naturaleza de las ideas con la de las imágenes y las sensaciones, pues considera las ideas como copias débiles de las sensaciones, cae en este error. De ambos errores resulta que se falsea el verdadero alcance objetivo de la experiencia sensorial y la experiencia intelectual, porque se reduce la objetividad del intelecto a la objetividad de la experiencia sensible y se hace de esa experiencia un conocimiento que no incluye la actividad intelectual propiamente dicha, por lo que esta postura no logra entender que en el conocer conozco lo otro en tanto otro y me experimento cognoscente y sentiente simultáneamente al conocer, porque lo que conozco está en mí, siendo distinto de mí. Me conozco como cognoscente autoconsciente al conocer. Si se comprendiera esto, se vería que lo objetivo no es lo que está fuera de mi cuerpo, sino lo que inteliijo en tanto otro,

⁴⁶ Wojtyła, Karol, *Persona y acción*, (Madrid: Palabra), 2017, p. 34.

y que lo subjetivo no es la sensibilidad exclusivamente, sino también los actos inmateriales de la conciencia.

Del presupuesto *empirista-sensista* que acabo de describir se derivan o se le emparentan, de alguna u otra manera, varias concepciones filosóficas que lo adoptan en una u otra medida, en uno u otro aspecto y grado. Llegamos al *materialismo*, por ejemplo, porque se empieza por no reconocer la naturaleza espiritual de la idea y así se acaba por negar la posibilidad de la existencia espiritual como tal; “una vez abolida la actividad intelectual por obra del sensismo, ya no hay razón para no abolir la misma naturaleza sensitiva y caer en el materialismo”.⁴⁷ Del *materialismo* se puede pasar al *naturalismo*, porque la materia no tiene facultad de trascendencia como el espíritu, de modo que el mundo y el hombre con él, quedan entendidos como realidades exclusivamente circunscritas al espacio-tiempo, a la vez que también queda fijada la imposibilidad de concebir una existencia que no sea material o no emerja de la materia. También del *empirismo-sensismo* se deriva o le está emparentado el *fenomenismo*, pues si se niega la naturaleza de la idea, que es espiritual, se niega también que pueda llegar a conocerse lo espiritual y, con ello, la esencia de las cosas, con lo que se remite el conocimiento a ser conocimiento de la pura apariencia. Asimismo, el *empirismo-sensismo* está esencialmente emparentado con el *nominalismo*, el cual desvincula la naturaleza de la idea de la naturaleza de la cosa, haciéndolas distintas, sólo porque, al percatarse de que su modo de existir no es el mismo para ambas, no entiende cómo puedan ser de la misma naturaleza, lo que le lleva a considerar al universal como sólo un nombre sin fundamento en la realidad y a destruir la posibilidad de la ciencia, aunque no se percate de ello. Además, como dice Antonio Rosmini: el *sensualismo* destruye la Ética y el Derecho, porque de ella se desprende el subjetivismo que anula la objetividad de la norma moral y la base del derecho. Por otra parte, de un nominalismo que llega a hacer imposible el conocimiento de las naturalezas, se desprende que dichas naturalezas para ese conocimiento no existen, de donde se sigue la inexistencia del derecho natural, verdadera base de todo legítimo derecho positivo.

6. LA EXISTENCIA DE DIOS

Las cinco vías de santo Tomás son verdaderas demostraciones de la existencia de Dios y son de carácter metafísico, aunque diversas escuelas filosóficas no hayan captado su valor probatorio, lo cual se debe, como explica Jacques Maritain, a que:

Desde el punto de vista objetivo de la naturaleza intrínseca de los diversos conocimientos, ni el Escepticismo, ni el Kantismo, ni el Idealismo, ni el Materialismo dialéctico, ni el Existencialismo franquean el umbral en el cual el saber filosófico se constituye: porque desde el principio, y señaladamente en ese dominio crucial que es la reflexión crítica sobre el conocimiento, y donde la sabiduría filosófica cobra conciencia de sus propias raíces, esos sistemas rechazan categóricamente ciertas verdades primordiales y apercepciones originales que fundan la estructura noética del saber filosófico como tal.⁴⁸

⁴⁷ Rosmini, Antonio, *Op. cit.*, p. 34.

⁴⁸ Maritain, Jacques, *Búsqueda de Dios*, (Buenos Aires: Editorial Criterio) 1958, pp. 21-22.

Ya he aportado algunos preámbulos con el fin de franquear ese umbral, pero resta ahora aportar algunos elementos para asegurar el reconocimiento del valor de la demostración de la existencia de Dios.

Empezaré por señalar que la estructura de las vías de Santo Tomás se compone de cuatro pasos que, siguiendo al padre Francisco Muñiz, podría resumir de la siguiente manera: 1) tomar como punto partida un hecho de experiencia fácilmente conocido; 2) evidenciar que este hecho tiene causa; 3) remitirse, por subordinación de causas, a la primera causa; 4) Concluir que esa causa es lo que se llama Dios.

El punto de partida, como puede verse, es la intelección de un hecho de experiencia afirmado mediante un juicio de existencia. Este hecho que se afirma es un acto de existencia que, no teniendo en sí mismo su razón de ser, debe ser considerado como un efecto, y como tal, resultado de una causa. Por esta manera de proceder, las vías son demostraciones *a posteriori*, es decir, un tipo de argumentos que parten de la afirmación de un objeto cuyo ser es ontológicamente posterior al ser del objeto afirmado en la conclusión: van del efecto a la causa. Este tipo de demostraciones se distingue de las que son *a priori*, cuyo ser del objeto del que se parte es ontológicamente anterior al ser del objeto que es afirmado en la conclusión: van de la causa al efecto.⁴⁹

Para entender el valor de las vías tomistas se requiere tener por seguras ciertas verdades primeras que preceden a todo sistema filosófico y forman parte natural de la inteligencia, pues son captadas por ésta antes de que sean objeto de la filosofía.⁵⁰ Es también indispensable saber “que la inteligencia difiere en sentidos por su naturaleza y no solamente en grado; que lo que va a buscar en las cosas es el ser; y que el ser es, en un grado u otro, inteligible o captable por ella”⁵¹, y que allí donde la experiencia de los sentidos no llega, “el ser de las cosas que no puede verse ni tocarse resulta todavía cognoscible a la inteligencia humana”.⁵² Asimismo es preciso saber que las leyes del ser, tales como el *principio de identidad* o el *principio de razón de ser* son aplicables ahí dondequiera hay ser, es decir, valen en modo absoluto para toda realidad, de modo tal que si partiendo de lo real, se razona adecuadamente, mediante la aplicación de dichos principios, se llegará a conclusiones que versan necesariamente sobre lo real.

También debe tenerse en cuenta que todo razonamiento realmente demostrativo debe usar de ciertos principios, que bien aplicados conducen a un contenido noético que es necesariamente exigido y está virtual e implícitamente contenido en las premisas de las que parte. Esto significa que un argumento deductivamente válido concluye necesariamente en la verdad si ha partido de otra verdad anterior. El valor gnoseológico de las proposiciones así obtenidas es demostrado con absoluto rigor, por lo que es capaz de proveer de certeza al entendimiento que ve a las conclusiones deducidas como siendo naturalmente exigidas una vez que se han aceptado ciertas proposiciones que se tienen por seguras. La certeza o grado

⁴⁹ Grison Michel, *Teología Natural o Teodicea*, (Barcelona: Herder), 1978, pp. 40-41.

⁵⁰ Maritain, Jacques, *Búsqueda de Dios*, Op. cit., pp. 22-23.

⁵¹ *Ibíd*, p. 24.

⁵² *Ídem*.

de fuerza del asentimiento del espíritu a dichas verdades es mayor cuando el espíritu es consciente de que: 1) el valor gnoseológico de la verdad es independiente de toda condición fáctica por la cual ella es concebida o descubierta; 2) los principios por los cuales se establecen las implicaciones de dependencia de unas verdades con respecto de otras verdades de las que se infieren las primeras se instituyen como condiciones epistemológicas necesarias para el razonamiento humano naturalmente discursivo, pero no se constituyen en su valor en virtud de la naturaleza de la razón humana, sino en virtud de la realidad; 3) la verdad es esencialmente objetiva, en el sentido de que un sujeto concibe el ser que es independientemente dado de su concepción en la verdad.

Veamos el primer punto: el ser es siempre ser; la verdad es siempre verdad. Que el valor gnoseológico de la verdad es independiente de toda condición fáctica por la cual ella es concebida o descubierta es, me parece, algo ya demostrado paralelamente por Edmund Husserl en su obra *Investigaciones lógicas*, cuando por un lado refuta contundentemente el psicologismo que pretende hacer de las leyes lógicas hechos psicológicos y por otro cuando argumenta en favor de la validez *a priori* de las leyes lógicas. En esta obra, Husserl realiza una defensa de los principios lógicos y afirma que “las leyes «lógicas puras» son todas válidas *a priori*. [...] no encuentran su demostración y justificación en la inducción sino en la evidencia apodíctica. Lo justificado con evidencia apodíctica no son las meras probabilidades de su validez, sino su validez o verdad misma”⁵³; y más adelante continua diciendo que “tenemos, en efecto, intelección no de la mera probabilidad de las leyes lógicas, sino de su verdad”.⁵⁴ Así pues, puedo decir consecuentemente que, si en última instancia las leyes lógicas son válidas en razón de la verdad contenida y expresada en ellas, se seguirá que la verdad es lo que da validez a la proposición que expresa la ley lógica, y, por tanto, que la verdad es en sí misma un valor onto-gnoseológico, y que el valor *a priori* de las proposiciones apodícticas no depende de un mayor o menor contenido de verdad, es decir, no depende de ser valor para la inteligencia más o menos valioso, dado que todo valor vale, sino del hecho de que dicha verdad es un valor evidente *a priori*, es decir, inmediatamente inteligido por el espíritu en cuanto ha comprendido y entendido los términos que expresan la ley lógica. La verdad no es para el humano sino la intelección juzgada del ser y “el ser es también *un valor y una perfección, el fundamento de todos los valores y de todas las perfecciones*”⁵⁵. Por ende, puedo decir también de las proposiciones asertóricas que cuando éstas son verdaderas expresan también en su contenido una verdad que tiene un valor en sí misma, independientemente de que esta verdad no sea intelegida inmediatamente. En efecto, si la constitución de la ley lógica está en razón de la evidencia de su verdad y no en razón de su variación mayor o menor de verdad, dado que la verdad no varía en grados (es indivisible), entonces todo juicio verdadero y la proposición por la que es expresada la verdad valdrán en sí mismos, en razón de su contenido onto-gnoseológico, no importando si el juicio es acerca

⁵³ Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas I*, (Madrid: Alianza Editorial), 2014, p. 76.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 77.

⁵⁵ Valverde Mucientes, Carlos, *Op. cit.*, p. 294.

de un hecho o la expresión de una ley o principio, y en nada alterarán su valor las condiciones en las que o por las que ese juicio fue realizado. Lo que constituye el valor de la ley lógica es su contenido de verdad y lo que hace de ella una ley es su *aprioricidad* absoluta, esto es, su grado supremo de inteligibilidad o evidencia absolutamente inmediata y la facultad que tiene para ser tomada como verdad fundante del razonamiento por un espíritu.

Husserl ha demostrado que las leyes lógicas no pueden ser hechos de conciencia, hechos de experiencia interna o fenómenos psíquicos en el sentido de su valor, o sea que no valen por ser hechos psíquicos, aunque la captación de su valor requiera de un hecho psíquico. En primer lugar refuta mostrando que el psicologismo deriva en consecuencias absurdas: si las leyes lógicas fueran hechos psíquicos no podrían ser leyes, porque tan sólo podrían llegar a ser reglas empíricas generales meramente probables y no podrían ser conocidas *a priori*, dado que una ley no puede encontrar su demostración y justificación en una inducción a partir de hechos; además, si la ley lógica fuera un hecho psíquico, su contenido versaría sobre un tema fáctico, pero las leyes lógicas no tienen un contenido temático sobre hechos.⁵⁶ Mas estas consecuencias resultan absurdas y, por ende, la condición de donde nacen, que es precisamente la que presume el psicologismo, también lo es. Una ley lógica, verdadera apodícticamente, tiene una absoluta exactitud y no es en manera alguna sólo una presunción que indica una cierta probabilidad.

Sobre el segundo punto hay que decir que los principios a partir de los cuales se establecen las inferencias en el razonamiento no son leyes del pensamiento humano, es decir, no son leyes inferenciales del proceso cognitivo ni un producto de la forma en que opera nuestro razonamiento, si bien requiere de ellos para operar, sino una norma a la que se ajusta el pensamiento en cuanto que concibe el ser, mismo del que emana, por decirlo, las leyes de la realidad a las que la razón se ajusta. En otras palabras, el pensamiento no es fundamento de los principios que usa para pensar.

De lo anterior puedo dar el paso hacia el tercer punto y afirmar que el valor gnoseológico que intuimos en las leyes lógicas, las cuales no son sino ciertos principios ontológicos en los cuales el espíritu se basa para razonar, no puede depender ontológicamente de los seres sensibles, puesto que estos existen con cierta inestabilidad que no es parte de la condición propia de la verdad, puesto que el valor inteligido en la verdad, que no puede ser sino *ser*, pues la nada no se intelige, es de una absoluta estabilidad. En consecuencia, si las leyes lógicas son expresiones de la verdad de una exigencia necesaria en la intelección del ser y en virtud de los propios atributos del ser, entonces se sigue que la verdad es posible y que para ser verdad deba cumplir con tener un carácter de objetividad. Lo que entiendo como verdadero, si es verdadero, es imposible que deje de serlo, pues si pudiera dejar de serlo, en cuanto esto fuera posible, no podría entenderlo como verdadero. Desde luego que lo verdadero no es verdad porque el sujeto sea la causa de su valor objetivo, sino que por el sujeto es captado el valor objetivo de lo verdadero.

⁵⁶ Cfr. Husserl, Edmund, *Op. cit.*, p. 76.

Pasaré ahora a la cuestión de la causalidad y su principio. Las pruebas de la existencia de Dios hacen uso del *principio de causalidad*, acerca del cual debo de hacer ciertas aclaraciones para ponerlo a salvo de la crítica, de modo tal que quedé disponible para ser usado en la demostración. Este principio puede ser enunciado de la siguiente manera: *todo ser contingente tiene una razón de ser distinta de sí mismo (extrínseca) que es su causa*; o dicho de manera más breve: *todo ser contingente tiene una causa* o *todo lo que no existe por sí existe por otro*. La verdad de este principio es evidente y, por tanto, no requiere demostración; sin embargo, y al igual que de cualquiera de los primeros principios de la metafísica, puede mostrarse que su negación implica caer en un absurdo.

Veamos, si un *ser contingente* no tuviera una razón de ser extrínseca, no sería. En efecto, un ser contingente es aquel que puede no ser; por consiguiente, si ese ser puede no ser, pero de hecho es, requiere una razón suficiente de su ser. Si se negara que tiene una razón suficiente, entonces se caería en el absurdo de decir que este ser es y no es, puesto que, si no tiene razón de ser, no tiene, en sí o en otro, aquello sin lo cual no es, y entonces no sería; luego, es necesario que tenga razón suficiente de ser. Ahora bien, puesto que este ser puede no ser, es imposible que su razón suficiente esté en él mismo, pues si estuviera en él su propia razón de ser, no sería un ser que puede no ser; se sigue que su razón suficiente debe ser extrínseca. Ahora, si se negara que tiene su razón de ser extrínsecamente, y puesto que tampoco la puede tener intrínsecamente, se negaría que este ser no tiene en otro aquello sin lo cual no es; luego, no sería; pero esto contradice la asunción primera de que ese ser era, puesto que la problematización se ha dado de asumir su existencia en un inicio. Se llega, por consiguiente, a la contradicción y se niega consecuentemente el *principio de identidad*, lo cual es absurdo. Por lo tanto, la verdad del principio de causalidad es innegable, ya que negarla sería caer en la siguiente contradicción: algo que pudo no existir, existe, pero su existencia no depende extrínsecamente de otro ser, por lo que no existe, pues no tiene causa de su existencia.

A pesar de que la verdad de este principio es evidente⁵⁷, no ha estado libre de la crítica. La principal, según algunos filósofos, la ha realizado David Hume, quien ha ubicado a la *causa-efecto* como uno de los tres principios de asociación de ideas junto con la *contigüidad* y la *semejanza*. A decir verdad, no veo que Hume argumente contra el *principio de causalidad* y no sé si en verdad y en última instancia tal era su propósito. Con todo, a mi parecer Hume malentendió la noción de causa, por lo que nada hay que temer a lo argumentado por él en este respecto. No obstante, hay quienes piensan que lo dicho por él tiene implicación para tal principio. Para ellos doy una discusión sobre esto a pie de página⁵⁸

⁵⁷ Su evidencia no le viene dada por ser reducible al principio de identidad. No es, pues, una evidencia absolutamente *a priori* la que tenemos de él, sino una evidencia proporcionada por el contacto con la realidad, y es que nos es preciso haber experimentado el ser contingente para formarnos la idea de insuficiencia ontológica por razón de su finitud, y a la vez experimentar la acción misma de unas cosas sobre otras para percatarnos que unos seres son capaces de afectar a otros.

⁵⁸ En su *Investigación sobre el conocimiento humano* Hume ha afirmado que los objetos de la razón son o bien *relaciones de ideas* o bien *cuestiones de hecho*. Él entiende que la verdad de una proposición acerca de relaciones de ideas puede ser descubierta o establecida con independencia de los hechos. “Que tres veces cinco

es igual a la mitad de treinta” es algo que puede ser entendido como verdadero independientemente de cualquier hecho. Por el contrario, Hume entiende que, en las proposiciones sobre cuestiones hechos, como en “el sol saldrá mañana”, la verdad o falsedad no puede ser establecida de la misma manera y dependerá siempre del hecho, no pudiéndose establecerse con independencia de éste, puesto que es posible concebir el caso contrario sin contradicción, por ejemplo, que “el sol no saldrá mañana” (Nótese que esta expresión de Hume es problemática, pues si el sol no saliera mañana, no habría ni siquiera un mañana para el cual decir que no salió el sol). La determinación de la verdad en una proposición de una cuestión de hecho dependerá, entonces, de la evidencia, la cual puede ser proporcionada por nuestros sentidos o los registros de nuestra memoria y si deseamos ir más allá de esto tendremos que recurrir a un razonamiento que implique una relación de causa-efecto (Cfr. Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral*, (Madrid: Tecnos), 2007, p. 142.)

Pues bien, según Hume, “todos nuestros razonamientos acerca de los hechos son de la misma naturaleza” (*Ibid.* p. 143), “están fundados en la relación causa-efecto” (*Ídem*), y agrega que “en ellos se supone constantemente que hay una conexión entre el hecho presente y el que se infiere de él” (*Ídem*). Pero, el conocimiento de esta relación, *causa-efecto*, no se alcanza por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia (*Ídem*). Y, agrega Hume que, a pesar de que la relación *causa-efecto* parezca algo evidentemente dado en la experiencia, el análisis meticuloso de las cualidades sensibles de una cosa nos descubre que “ningún objeto revela por las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo produjeron ni los efectos que surgen de él” (*Ibid.* pp. 143-144.); por tanto, dichas nociones no están sustentadas sino en una costumbre, en la costumbre de ver que a ciertas cosas les siguen otras.

Al igual que Hume, doy por bueno que la noción de causa y con ella el *principio de causalidad eficiente* no son nociones conocidas absolutamente *a priori*, sino que hace falta de la experiencia para formarnos dichas nociones y llegar al juicio por el que se desdoblamos (principio de causalidad). No obstante, entiendo esta experiencia en distinto sentido. Pienso que la experiencia es necesaria porque sin ella no se podría conocer el *ser contingente*, y es por medio del conocimiento de éste que se conoce la insuficiencia ontológica de dicho ser, de donde el espíritu, por *principio de razón suficiente*, concibe la idea de causa, es decir, la idea de que un ser en acto ontológicamente anterior al ser contingente le es necesario para que éste sea. En cambio, para Hume parece que la experiencia no tiene otro papel que el de servir como de un espacio en el que por costumbre establecemos relaciones de asociación entre las cosas que experimentamos, asociaciones a través de las cuales pensamos que unas cosas deben provocar otras sólo porque las vemos sucederse unas después de otras.

La historia de la filosofía ha descrito normalmente los razonamientos de Hume como una crítica a la noción de *causa* y del *principio de causalidad*, pero creo, independientemente de los propósitos que Hume tuviera, que sus reflexiones nunca alcanzan a tocar a dicho principio ni a la noción misma de causa. La razón de mi parecer es que una crítica sólo es válida si critica el objeto que pretende criticar, cosa que Hume no hace. En efecto, ni el *principio de causalidad* ni la noción de *causa* nos dicen que determinada cosa deba ser la causa o el efecto de otra cosa determinada (y esto parece ser que es lo que entiende Hume que debe implicar la noción de causa, a saber, que la causa debería poder revelarnos los efectos que producirá). Lo que el principio de causalidad en realidad nos dice es que un *ser contingente*, en tanto ser, tiene necesariamente causa extrínseca de su ser. Por otra parte, lo que concebimos por la noción de causa no es que ella deba producir necesariamente cierto efecto, sino que un ser, en tanto causa, está necesariamente relacionado con otro ser, concebido bajo la noción de efecto, al que le ha comunicado ser. Como dice Hume: “la mente nunca puede encontrar el efecto en la supuesta causa por el escrutinio o examen más riguroso, pues el efecto es totalmente distinto a la causa y, en consecuencia, no puede ser descubierto en ella” (*Ibid.* p. 145.), pero ello, respondo, no impide que la inteligencia conciba que un ser, si es contingente, deba entonces tener causa, y que, dadas las características de ese ser, esas características obedezcan a un *tipo* de causa, es decir, que su ser venga explicado por otro ser que no es él mismo. En este sentido, lo que dice Hume de que las ideas de causa y de efecto son obtenidas de la experiencia vale solamente para inferir de ello que la evidencia del *principio de causalidad* no es absolutamente *a priori*, pero nada vale si se quisiera concluir de ahí que el principio no es evidente, es decir, no vale para negar su verdad inmediatamente inteligida una vez que se ha concebido el *ser contingente*, y en tal sentido, dicho principio sí es *a priori*, aunque no sea absolutamente *a priori*, o, como diríamos en términos kantianos, aunque no sea puro.

Es importante ver que “lo que es *a priori* no es el concepto de causa, es el principio de causalidad.” (Verneaux, Roger, *Crítica de la “Crítica de la Razón Pura”*, (Madrid: Rialp), 1978, p. 110.) El principio de causalidad epistemológicamente hablando es *a posteriori*, porque no es independiente de toda experiencia, pero su validez es lógicamente *a priori*, en el sentido de que es independiente de que yo haya experimentado la causa de un ser contingente, pues sólo me basta con inteligir la noción de *ser contingente* para conocer la verdad del

y procedo con lo siguiente, pues, si la crítica más fuerte al principio de causalidad de hecho no es nunca una crítica a tal principio, entonces tenemos el camino despejado⁵⁹ de ese lado para pasar ahora a la demostración de la existencia de Dios.⁶⁰

7. DEMOSTRACIÓN POR EL MOVIMIENTO: LA PRIMERA VÍA DE TOMÁS DE AQUINO

Ha llegado el momento de demostrar la existencia de Dios. El ser necesario, infinito y trascendental comprendido bajo el concepto que tiene por nombre “Dios” es el *primer motor* del que depende como de su principio último todo movimiento; por consiguiente, si se muestra la existencia de un *primer motor* del que depende todo movimiento, entonces quedará demostrada la existencia de Dios. Pues bien, conocemos por la experiencia y es innegable que hay cosas que se mueven, pero aquello que se mueve debe ser movido por otro, dado que el movimiento es el paso de una potencia al acto y lo que es movido en cuanto tal está en potencia, mientras que lo que es capaz de mover no puede estar sino en acto; y como ninguna potencia desde sí se lleva a sí misma al acto, pues de ser así sería acto y no potencia respecto de lo que se dice que es potencia, se sigue que la potencia de aquello que se mueve requiere necesariamente del acto de un ser que la mueva y que funja como su motor. Pero ningún *motor intermedio* puede ser motor sin un *primer motor* por el cual aquél es *motor intermedio*, dado que todo motor intermedio no es capaz de mover sino en virtud del movimiento que recibe del *primer motor*; de modo tal que no se puede proceder al infinito en una regresión en serie de dependencia de movimientos; por eso es necesario que haya un

principio, y me basta para ello la experiencia de mi propia existencia. No experimento todos los seres contingentes que existen, ni los que existirán, pero aun así me basta experimentar un sólo *ser contingente* para formarme la noción de *ser contingente*, y así saber que todo *ser contingente*, lo haya experimentado o no, sea que exista actualmente o vaya a existir, se debe a una causa externa.

Hume dice que “*las causa y los efectos no pueden conocerse por la razón, sino por la experiencia*”. (Hume, *Op, cit.*, p. 144) Aclaro: por la experiencia conocemos los hechos como acontecimientos en los que percibimos el influjo de unos seres sobre otros, lo que significa que la causa y el efecto están verdaderamente en el plano de la existencia, porque sólo en este ámbito algo es capaz de actuar; mas los hechos entendidos como causas o efectos son sólo comprendidos al nivel del intelecto, pues se requiere que esos hechos o cosas sean entendidas y ordenadas bajo la determinación de las nociones de “causa” y de “efecto”, las cuales son concebidas únicamente por el entendimiento, en el plano de las esencias; por tanto, es el entendimiento, la inteligencia por medio de la razón la que conoce las causas y los efectos dados en lo existente. Los hechos y las cosas junto con su influjo son conocidos en la experiencia, pero esos hechos y esas cosas son entendidos como causas y como efectos y puestos en relación con otras causas y efectos sólo por el entendimiento.

⁵⁹ Soy consciente de que la postura de Hume no es la única crítica al principio de causalidad. También existen otras posturas que ponen entre dicho su validez. Sin embargo, la existencia de la ciencia es el hecho que prueba que el principio de causalidad es verdadero, pues toda ciencia usa de este principio. De modo tal que basta con esto para refutar a los negadores del principio de causalidad o de la validez de la noción de causa, porque *contra facta non valent argumenta*. El espacio no me permite tratar esto aquí, así que remito al lector interesado a consultar: Feser, Edward, *Five Proofs of the Existence of God*, (San Francisco: Ignatius Press), 2017, p. 40-66.

⁶⁰ Hay más objeciones a la noción de causa. Una de ellas consiste en pensar que la causa sólo puede ser legítimamente aplicable al ámbito de la experiencia posible. Esto no es cierto, porque la noción de causa no se ha obtenido porque tengamos experiencia de lo causado, sino porque al tener experiencia de algo nos damos cuenta de que nada viene de la potencia al acto sino por otro acto y que este acto es su causa. Por consiguiente, la posibilidad de la influencia del acto en la potencia es válido para toda potencia, sea que el acto caiga o no dentro de la experiencia posible o actual.

primer motor. Si este primer motor existe, Dios existe, dado que lo que llamamos Dios es precisamente ese *primer motor*. Este motor existe, puesto que hay constatación del movimiento; por tanto, Dios existe.

Resumo lo dicho en los 4 puntos estructurales y siete pasos

- 1) Existe algo que se mueve.
- 2) Todo lo que se mueve se mueve por otro (este otro es su motor)
- 3) No puede haber una regresión infinita en una serie de movimientos.
 - 3.1) Si existe algo que se mueve, existe un primer motor. (De 2 y 3)
- 4) Existe un primer motor. (De 1 y 3.1)
 - 4.1) Lo que llamamos Dios es un primer motor de toda serie de movimientos.
 - 4.2) Si existe un primer motor, Dios existe. (De 4 y 4.1)
 - 4.3) Dios existe. (De 4 y 4.2)⁶¹

Este argumento, si acaso fuera la única forma de demostrar la existencia de Dios, bastaría para tal propósito, pues es verdaderamente demostrativo. Sobre esto haré una pequeña acotación: he de señalar que un argumento no es más o menos demostrativo por la medida en que una persona se sienta más o menos persuadida por su conclusión. La demostración debe ser capaz de persuadir, si es verdadera, pero esto está en función de que se entienda y se vea lo que la demostración revela. Quien entiende el argumento es persuadido, porque la verdad que es visualizada crea certeza sobre su propio valor, lo que no impide que haya personas a las que la demostración no los convenza de su verdad, y esto es porque simplemente no alcanzan a entender plenamente el argumento. En efecto, una persona puede ser persuadida por la lógica del argumento, es decir ser persuadida de que el argumento tiene lógica y aun así seguir dudando de la verdad de la conclusión, y esto es porque no se ha afianzado en la verdad de las premisas, es decir, no ve con seguridad el ser que ellas revelan.

Haré algunas aclaraciones respecto de las premisas del argumento: La primera premisa es un juicio existencial que expresa una verdad evidente que todo hombre puede constatar. Sin duda alguna presenciamos muchos tipos de movimiento. En el mundo observamos transformaciones y cambios cualitativos, cuantitativos, locativos, substanciales, sensibles, espirituales, accidentales y de alternancia. Así que la premisa uno no hace sino establecer una proposición cuya verdad está constatada por los hechos.

La premisa dos es un principio universal evidentemente verdadero *a priori*, o cuya verdad se manifiesta por el sólo hecho del análisis de sus conceptos. En efecto, “todo lo que se mueve es movido por otro” es un juicio necesariamente verdadero a partir del análisis de lo que es el movimiento, pues si el movimiento consiste en que un móvil se mueva, entonces el móvil requiere de un motor, pues una cosa es mover y otra ser movido, y si lo que es movido fuera desde el mismo aspecto lo que mueve, no sería lo movido, sino lo que mueve. Esto se ve más claro si nos percatamos de que el movimiento es un paso de algo que estaba

⁶¹ La conclusión de la existencia de un primer motor es ya conclusión de la existencia de Dios, por eso Santo Tomás dice *Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum*. (Por tanto, es necesario ir a un primer motor que no sea movido por nadie: y esto es lo que todos entienden como Dios).

en potencia a estar en acto, es una actualización de la potencia; una potencia no puede darse a sí misma una perfección en acto de la que carece, puesto que nada puede dar lo que no tiene. Si la potencia se pudiera dar a sí misma la perfección del acto, no sería potencia, sino acto. De este modo, el principio de la segunda premisa puede ser reducido al principio de no contradicción⁶² y con ello establecer que “nada pasa de la potencia al acto sino por un acto”, y con ello la verdad del principio queda más clara y se reafirma que dicha verdad es necesaria para todo movimiento o, dicho de otro modo, es un principio universal y necesario. Negar dicho principio equivaldría a dar licencia para que un ser venga de la nada sin causa alguna, lo que es imposible, como ya lo había percatado Parménides, quien, al no haber concebido la *potencia*, concluía lógicamente que el movimiento era una ilusión.⁶³ Y es que, en efecto, en el movimiento, que no es creación, hay algo que viene a ser, y si el movimiento no es paso de la potencia al acto por causa de otro acto, entonces lo que viene a ser es la nada misma, lo cual es absurdo por definición, puesto que la nada, nada es; por tanto, es falso que algo llegue a ser y, en consecuencia, (como bien razona Parménides, a falta de potencia) el movimiento es sólo ilusión.

Tercero, que no puede haber una serie infinita de motores se prueba porque si así fuera no habría un primer motor y no habiendo un primer motor no habría ningún motor intermedio y, por consiguiente, no habría movimiento. Así pues, o hay primer motor o no hay primer motor, pero si no lo hay, entonces no es posible el movimiento, lo cual está en contradicción con la realidad; luego es verdad que hay primer motor.

Debe igualmente ser tenido en cuenta lo advertido por Garrigou-Lagrange, a saber, que:

La causa requerida necesariamente por los hechos y las realidades existentes que comprobamos, no se encuentra en la serie de causas pasadas, las cuales sólo accidentalmente están subordinadas, porque [...] no son necesarias para la existencia de éstas; [...]. La causa necesariamente requerida, de la cual hablamos, se encuentra en la serie de causas esenciales o necesariamente subordinadas y actualmente existentes; de ellas dependen necesaria y actualmente los hechos y las realidades que comprobamos.⁶⁴

Por consiguiente, la remisión al *primer motor*, *acto puro de existir*, a partir del movimiento y como razón explicativa no debe ser entendida como un retroceso en una serie de causas temporales hasta una primera causa en el tiempo. Esta forma de ver las cosas no deja en claro la dimensión del argumento. Desde luego que visto en sucesión temporal también podría ser necesaria una causa que explique el origen del movimiento, pero de hecho no es ésta la idea. La prueba no nos lleva a una primera causa temporal, sino a una primera causa ontológica. No es, pues, tanto que sin esa primera causa no hayan podido ser posibles los movimientos pasados, lo cual también es cierto, es más bien que sin la primera causa, la cual no es pasada, sino actualmente presente, los movimientos actuales que experimentamos

⁶² Muñiz, Francisco, OP, “Introducción a la cuestión I: De la Ciencia Teológica” en *Suma Teológica I*, (Madrid: BAC), 2014, p. 95.

⁶³ Cfr. Feser, Edward, *Op. cit.*, p. 18.

⁶⁴ Garrigou-Lagrange, Réginald, *La síntesis tomista*, (Buenos Aires: Desclée de Brower), 1947, p. 93.

en este momento no serían. Por tanto, la actuación del primer motor está en ejercicio en todo movimiento actualmente presente.

Por otra parte, puede que de primer momento no se esté consciente de que el *primer motor* es lo que llamamos Dios, pero es necesario que sean el mismo ser. Sobre esto queda por decir algo. Como algunos ven dificultad en que Dios sea lo mismo que el *primer motor*, y entendiendo que Dios no es sólo un *primer motor*, sino mucho más, y que su entendimiento como motor es sólo uno de los aspectos por los que es captado cuando llegamos a él desde el movimiento, he clarificado en el argumento presentado a favor de la existencia de Dios que lo que llamamos Dios es un *primer motor* de toda la serie de movimientos y he establecido la condicional de que una vez afirmada su existencia se afirma la existencia de Dios, puesto que hay identidad entre Dios y el *primer motor*. Ahora explico el por qué.

El *primer motor* es Dios porque comporta los atributos propios de Dios de ser causa universal, providente, omnipresente, máximamente perfecto, subsistente en sí mismo, inmutable, eterno. En efecto, como hace ver Francisco Muniz, 1) la actividad del primer motor es causa universal de todo el movimiento, por cuanto que por él se mueve todo lo demás: 2) puesto que es causa universal, todas las cosas le están subordinadas y ejerce en ellas su poder y está en ellas presente de alguna manera; 3) el primer motor es máximamente perfecto, pues contiene actualmente todas las perfecciones que los motores intermedios adquieren, y, además, el primer motor es necesariamente un acto puro, pues si tuviera potencia, no sería primero, y, dado que el acto puro es por sí mismo perfección y, al no estar limitado por ninguna potencia, es máximamente perfecto; 4) al ser *acto puro* el *primer motor* es uno y único, dado que no teniendo potencia alguna no puede ser dividido y ello significa que se distingue de cualquier otro ser; 5) por ser *acto puro*, su existir está dado necesariamente por su esencia, o dicho de otro modo, su esencia es su existir, lo que equivale a decir que es subsistente por sí mismo.⁶⁵ Así, pues, los atributos del primer motor coinciden con los atributos normales que les son conferidos a Dios por el entendimiento y reconocidos en él por la cultura popular.

Ahora resta presentar, sintetizando los razonamientos de Santo Tomás, un argumento de la deducción de los atributos de Dios a partir del primer motor, para que se vea aún más claro que el *primer motor* es efectivamente Dios.

Una vez que se ha concluido que existe un primer motor y que éste es lo que llamamos Dios, pueden deducirse otros de sus atributos divinos entitativos como la inmovilidad, eternidad, necesidad, sempiternidad, intemporalidad, simplicidad, incorporealidad, infinitud, omniperección, así como sus atributos divinos operativos: inteligencia y voluntad. Veamos algunos de ellos: que Dios es inmóvil se deduce a partir que él es *primer motor*, pues si no fuese inmóvil no sería primero. Es, igualmente, un ser necesario, pues si es inmóvil, no puede dejar de ser. Si Dios es primero que todo y es necesario, entonces también existe por sí mismo y su ser no tuvo por causa un ser anterior. Además, Dios existe desde siempre, porque existe por sí mismo y todo su ser se da simultáneamente, pues si es inmóvil no puede perder ni

⁶⁵ Muñiz, Francisco, *Op. cit.*, p. 97-98.

ganar ser. Pero si Dios no puede perder ni ganar ser, entonces su ser se da íntegro, y si su ser es simultáneo e íntegro, entonces también es eterno. Por otra parte, como es completamente inmóvil no puede tener potencia, pues de tener potencia sería movible, y entonces se sigue que Dios es un *acto puro*, y, si es *acto puro*, es simple y sin composición con una potencia pasiva. Así mismo, Dios es su esencia, pues al ser simple no hay en él accidentes, por lo que su definición tendría que coincidir plenamente con su ser substancial. También se puede saber que sólo hay un único Dios, pues al ser simple no puede haber género ni especie en Dios, de modo que si hubiera más de un Dios coincidirían en su género o en su especie, pero Dios no es género ni especie ni está dentro de ningún género o especie, pues ningún ser lo determina desde fuera de su ser. Dios es simultáneamente también un ser infinito, en sentido negativo y no privativo, por no tener límite, ya que el límite sólo puede imponérselo una potencia, pero Dios no tiene potencia, luego Dios es infinito. La infinitud es una perfección positiva en Dios, es plenitud de ser. Conjuntamente su virtud es infinita, pues el obrar de cada ser se da según su esencia y Dios es infinito por su esencia, de donde se sigue que su virtud es infinita.

Ahora bien, de los atributos operativos tengo que decir que, puesto que Dios posee todas las perfecciones, no al modo de suma, sino en unidad simplísima y en modo pleno, y como la inteligencia es la más alta perfección constatada en el mundo, Dios debe ser asimismo inteligente, pues los efectos no pueden tener mayor perfección que sus causas. Se sigue que, si Dios no fuera inteligencia, entonces no existirían seres inteligentes como los humanos, pues la inteligencia de éstos no les puede venir de lo bajo, es decir, causada por seres ontológicamente inferiores. Ahora, si la presencia de la inteligencia en los hombres fuera causada desde lo alto, si la causa de esa inteligencia no es la causa última, entonces la inteligencia aun tendría que ser explicada. Por consiguiente, la causa primera debe ser inteligente. Lo mismo vale para la voluntad.

He dado finalmente una base suficiente para afirmar la existencia de Dios, la cual tomaré como base de mi análisis de las esencias de los siguientes capítulos.

Capítulo III

LA ESENCIA COMO IDEA Y CAUSA EJEMPLAR

*Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de ésta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo.*⁶⁶

-Platón-

1. REALIDAD DE LAS ESENCIAS

La filosofía no es simplemente teorizar, sino un teorizar consistente con la realidad, pues de nada serviría, como expresa Jaime Balmes: “discurrir con sutileza, o con profundidad aparente, si el pensamiento no está conforme con la realidad”.⁶⁷ Una teoría deja de ser conforme a la realidad cuando su estructura conceptual no es ya un reflejo de los seres y sus relaciones. Equivocaríamos si no reconociéramos la realidad de las esencias, porque que las esencias deben ser reales lo sabemos desde el momento en que constatamos los existentes, ya que algo han de ser; si algo han de ser, es, luego, porque su ser se constriñe a ser de tal o cual manera, en tal o cual grado de ser determinado. Por consiguiente, si una cosa es de tal o cual modo, es necesario que ese modo sea un algo del ser, y esto en cuya determinación un ser es de un cierto *modo-grado-límite* es lo que llamamos esencia: “Toda realidad es «así», pero podría ser de «otra manera»; este «así» y este «otra manera» remiten a la esencia”.⁶⁸

Pensar seriamente que las esencias no son reales es tanto como negar los existentes y debiera conducir al rechazo de la posibilidad de cualquier ciencia, puesto que el pensamiento requiere de un manejo mental de esencias u objetos ideales concebidos al modo de esencias y toda ciencia supone, al menos como incógnitas, ciertos universales para la elaboración de sus teorías. Toda ciencia en la medida en que lo es, es decir, en la medida en que da razones de sus afirmaciones por demostración, está sustentada en esencias:

Todas las ciencias deben llegar a una serie de enunciados que expresen, en cuanto se pueda, los modos necesarios e inmutables de actuar que se derivan de la esencia o realidad última de determinados conjuntos de entes. [...]. De otra manera, nunca podríamos predecir las acciones y reacciones de objetos básicos de esa ciencia. De hecho, los científicos todos actúan, en los campos de su especialidad, como quien conoce con certeza no todos, pero sí determinados «modos de comportamiento» fijos y estables de la realidad esencial.⁶⁹

No obstante, gran parte de las doctrinas relativistas actuales niegan, malentienden o hacen caso omiso de las esencias. Por mencionar algún caso, baste con traer a la memoria los discursos que desarraigan el ámbito cultural de la naturaleza de las cosas y defienden que la cultura no sería sino un conjunto de *constructos sociales* arbitrarios que sólo responderían a

⁶⁶ Platón, *Timeo*.

⁶⁷ Balmes, Jaime, “El criterio” en *Filosofía elemental y El criterio* (Madrid: BAC), 1948, c. I, §1.

⁶⁸ Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, (Madrid: Alianza Editorial), 2008, p. 26.

⁶⁹ Valverde Mucientes, Carlos, *Op. cit.*, p. 815.

una cuestión de tipo pragmático y puramente contingente. Esto, desde luego, no es cierto, pues los constructos sociales, de hecho, no contradicen la presencia de naturalezas, como suponen, pues cualquier orden social que contradijera el orden natural sería autodestructivo y perecería muy rápido, sino que, al contrario, el orden social y sus constructos siempre se erigen sobre una cierta base de adecuación y adaptación al orden natural, desplegándose según grados de libertad que el mismo orden natural concede y que es lo que permite la variabilidad de la multiculturalidad. Esta libertad que se da dentro de los mismos márgenes conferidos por la naturaleza, en el caso de la naturaleza humana, posibilita la existencia de una gran variedad de ideologías contrarias a la propia naturaleza humana como parte de la cultura, en sentido amplio, pero sólo en el orden de lo ideal, porque, en tanto llevadas a efecto, son siempre destructoras de la humanidad y de la cultura, tomada ésta en sentido estricto, pues “la verdadera cultura no niega la naturaleza, ni la contradice, la perfecciona”.⁷⁰

El relativismo exagera la importancia de los constructos sociales, porque que se afirme como razón, contra la presencia de un orden natural, el hecho, por demás demasiado obvio, de que lo que hace el humano en sociedad es algo que puede ser llamado *constructo social* nada dice contra el orden natural en el que, obviamente, hay naturalezas dadas. En efecto, un constructo social debe surgir sobre lo social-humano, por tanto, sobre aquello que la naturaleza humana posibilita, a la cual no le es adecuada o conveniente cualquier cosa, sino sólo ciertas cosas, precisamente porque la naturaleza humana es algo. ¿Acaso se conoce en los humanos un constructo-social no humano? En otros términos, que haya contingencia en el actuar humano nada invalida la necesidad que exige la naturaleza humana de que sólo ciertos modos de actuar le son adecuados a partir de lo que dicha naturaleza es. Sírvanos el ejemplo para decir que cuando se rechaza la presencia objetiva de ciertos *modo-grado-límite* de ser de las cosas que les están dados naturalmente y que las establecen en cierto orden de relación y jerarquías, se está negando igualmente que haya esencias. Toda filosofía relativista parece caer en este problema porque todo relativismo es antiesencialista, pues de no serlo nunca se constituiría como relativismo.

También es común el alegato de que ciertas cosas no tienen esencia porque no se pueden dar de ellas definiciones o porque no hay acuerdo unánime acerca de su definición. Esto es una confusión, pues de que no se pueda dar una definición de algo no se sigue que ese algo no tenga esencia, sino tan sólo que su esencia es difícil de expresar. Por otra parte, cuando no hay acuerdo sobre la definición de una cosa, o bien es porque quienes tratan de definirla no atienden a la misma cosa, aunque usen el mismo nombre, o bien difieren en la dirección de su intelección a la cosa en cuestión. No estar de acuerdo sobre lo que una cosa es, no implica que la cosa no sea un algo, que no tenga esencia, sino que, por el contrario, se presupone un algo que la cosa es sobre lo que no se está de acuerdo en su identificación. El desacuerdo se da respecto de un algo que es, no respecto de una nada que no es.

El mundo comporta tanto unidad y comunión como variedad, ya que tanto existen múltiples cosas, como también esas cosas comparten el hecho de que son. De modo que,

⁷⁰ Valverde Mucientes, Carlos, *Op. cit.*, p. 837.

como indica David S. Oderberg: la multiplicidad que vemos debe explicarse por principios de individuación, y lo común en las cosas y la unidad en ellas o entre ellas, que también observamos, exige igualmente principios que la expliquen. Las esencias son precisamente esos principios que dan cuenta del fenómeno de la unidad objetiva que encontramos en el mundo,⁷¹ a la vez que dan orden de distinción entre tipos de existentes. La unidad, o bien puede deberse, según algunos, a una acción artificial que la estipula por convención sin relación objetiva, o bien pertenece a la propia realidad. Pero la convención no se puede dar sin el reconocimiento de lo esencial por parte de los que convienen acerca de algo, de modo que la unidad de la cosa en cuestión es anterior a la convención para que ésta sea posible, y no viceversa. Aun cuando lo convenido dé unidad a cosas distintas, la convención debe surgir de algo reconocido simultáneamente por muchos, y si es reconocido, ello mantiene en sí la unidad. Puede ser que la unidad convenida no sea la misma que la unidad que posibilita directamente la convención, pero, al fin y al cabo, ninguna convención se da sin un reconocimiento unitario indirecto o directo de algo que es uno antes de convenir sobre ello.

Por lo anterior, de renunciar a las esencias como algo real, si éstas son los principios por los que se explica la unidad observada en el mundo, aun en la multiplicidad, y así es, estaríamos declinando a favor de un mundo sin explicación, sin orden y caótico, pues al no haber unidad real en el mundo, que es lo que se seguiría de decir que las esencias no son reales, éste no sería ni siquiera un conjunto de entes yuxtapuestos sin relación ni interacción, pues hasta para que un ente sea ente debe ser uno consigo mismo, tener identidad individual, y hasta para que haya un conjunto de entes caóticos, debe haber un cierto orden que sin una cierta unidad es imposible. En efecto, si hay unidad en el mundo hay esencias; no hay esencias, luego no hay unidad en el mundo, lo que equivaldría a decir que el mundo no es mundo. Negar la realidad de las esencias es, entonces, negar que en el mundo hay unidad y asumir que ésta no es sino una ilusión producida por nosotros, pues no hay otra alternativa para la unidad que constatamos. Es inútil pretender que las esencias no forman parte de la realidad, pues, como afirma Oderberg, no hay escapatoria al problema de la unidad.⁷²

La esencia no es un planteamiento científico o incluso filosófico que esté sujeta a revisión o eliminación a la luz de una mejor explicación de la unidad y la integridad de los existentes reales. No hay nada probable acerca de la existencia de esencias reales. Ellas son -según las afirmaciones esencialistas reales- tan ciertas como la existencia misma. Debe haber una esencia para todo lo que existe: debe ser posible decir *lo que es*, lo que *no puede ser* y *por qué es* como es.⁷³

Pero, además, según lo veo, la esencia no sólo es principio explicativo de la unidad, por cuanto ella es apta a todo miembro en el que se realiza dicha esencia, es también principio de distinción, por cuanto que por ella se distingue, no un individuo de otro de la misma naturaleza, sino un individuo de una naturaleza de otro individuo de otra naturaleza. Por consiguiente, decir que no hay esencias equivaldría a decir o que todo es lo mismo o que nada de lo que es, es. Mas como todo no es lo mismo,

⁷¹ Oderberg, David S., *Real Essentialism*, (New York: Routledge), 2007, p. 44.

⁷² *Ibíd.*, p. 46.

⁷³ *Ibíd.*, p. 47. La traducción es mía.

aunque sea, sino que se reconoce que un ente no es otro, entonces es necesario que las cosas sean algo, distinguiéndose unas de otras por ese *algo que* son: “*cada objeto* (cualquiera que sea su modo de ser) *tiene una y sólo una esencia, que, en tanto que su esencia, conforma la plenitud de la índole propia que lo constituye*”.⁷⁴

Pero ¿qué queremos decir cuando afirmamos que las esencias son reales? ¿Acaso queremos decir que las esencias existen por sí? No, eso sería hacer existencia de la esencia. Las esencias no son reales en el sentido de que sean existentes por sí. Lo que intentamos decir es que lo esencial es un aspecto de eso que llamamos realidad que es tan válido y cierto como ese otro aspecto de lo real que llamamos existencia, porque son verdaderos principios compositivos de lo existente real.

2. ANALOGICIDAD DE LA ESENCIA

Dice Xavier Zubiri en la introducción de su obra *Sobre la esencia* que la “esencia es el título de uno de los temas centrales de toda metafísica”.⁷⁵ Por mi parte estoy en completo acuerdo con esta afirmación, y es que, puedo agregar, las esencias son las vías de acceso tanto a la metafísica como a las ciencias. Además, la problemática acerca de la *esencia* está simultánea y paralelamente conectada con el problema de la naturaleza humana, en cuanto que ella es o no capaz de conocer las esencias, es decir, conocer el ser en sí de los existentes, que en sí es el principal problema filosófico del conocimiento. Por tal motivo, no cabe duda de que “quien yerra respecto de *esencia* y *ente* yerra respecto de los principios de todos los inteligibles; luego quien yerre respecto de la *esencia* y *ente* errará mucho más respecto de otras cosas”⁷⁶. Pero bien, qué son las esencias; eso es lo que me propongo dilucidar ahora en la medida de mis capacidades.

Normalmente se entiende por *esencia* aquello que responde a la pregunta *¿qué es esto?* Veremos, pues, que el *lo que* de algo que es atraviesa por momentos ontológicos distintos, por ejemplo, si hay razón de ser para que algo sea un *lo que* antes de llegar a serlo, entonces el *lo que* puede incluso ser anterior a la constitución de una cosa que en ese *lo que* es. Por otra parte, si el *lo que* de una cosa que es responde a la pregunta “¿qué es ese algo?”, entonces el *lo que* sólo se descubre tras un acto inteligente que pregunta por el *qué* es de ese algo. Por ello se dice también que la esencia es *lo que* inmediatamente y ante todo se presenta a nuestra inteligencia en el momento que aprehende el ser de un ente como objeto de pensamiento, pues esta aprehensión encierra el material inteligible, por decirlo, que sirve para dar respuesta a la pregunta, y esto no es sino porque es captación de la unidad intrínseca y estructural de las determinaciones constitutivas fundamentales y últimas de una cosa, aquello por lo cual una cosa es la que es, es decir, aquello por lo cual dicha cosa queda constituida en un determinado *modo-grado-límite* de ser de manera distinta de otros entes con otros *modo-*

⁷⁴ Héring, Jean, *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*, (Madrid: Encuentro), 2004, p. 23.

⁷⁵ Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, (Madrid: Alianza Editorial), 2008, p. 3.

⁷⁶ Cayetano, Tomás, “Comentarios” a *Del ente y de la esencia*, (Venezuela: Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela), 1974, p. 9

grado-límite de ser. El *lo que* de la cosa, que es un *modo-grado-límite* en que está determinado el ser de la cosa, en tanto esa cosa es en su unidad, es un *lo que* respecto de una inteligencia que interroga “¿qué es tal?”. Por consiguiente, no es que la inteligencia que pregunta le dé el *lo que* a la cosa, puesto que la cosa debe tener su *lo que* para que la inteligencia pregunte por él. Pero sí es verdad, y lo vemos desde ya, que el *lo que* del ente siempre está en relación con la inteligencia. La esencia dice inteligibilidad producida por una inteligencia o inteligibilidad aprehendida por una inteligencia en lo que de inteligible tiene una cosa. El *lo que* de la cosa, que es lo que realmente es esa cosa, pero en su donación inteligible, es *lo que* responde al *qué* de la pregunta y el *qué* de la pregunta sólo es posible porque una inteligencia ve una cosa que quiere comprender en su determinación de ser.

Pues bien, sólo es posible hablar de esencias porque existen inteligencias; sin inteligencia no habría concepción inteligible, no habría, por tanto, esencias, pues las esencias dicen relación necesaria a la inteligencia. Toda esencia es un *en sí* que es en relación con la inteligencia, ya que la esencia no es sino el aspecto del ser que es realmente el *modo-grado-límite* del ser de suyo de las cosas, o sea que es la misma cosa en sí y que la inteligencia ve por su poder facultativo. Si no existiera ninguna inteligencia, no habría ninguna esencia y sin ninguna esencia tampoco habría ningún existente, porque todo existente lo es por una esencia. Pero si la esencia es realmente algo suyo de la cosa, es decir, es su ser mismo, y, además, las esencias sólo se conciben por la inteligencia, entonces, no habría ser de suyo de las cosas sin inteligencia que las concibiera, y, por consiguiente, no habría cosas, pues el ser de suyo de las cosas son las cosas mismas. Por tanto, todo lo que existe debe depender de una inteligencia, puesto que, si el *lo que* de la cosa es por la inteligencia, y no son las inteligencias humanas las que diseñan ni dan el *lo que* a las cosas, pues de ser así no preguntaríamos “¿qué es esto?”, sino que ya lo sabríamos, entonces debe haber una inteligencia mayor a toda inteligencia humana que no pregunte el por el *qué* de las cosas, sino que lo conciba y lo dé. Y dado que esta inteligencia debe ser creadora para diseñar el *lo que* y aparte darle existencia, entonces esa inteligencia tiene que ser un ser infinito, porque sólo un ser infinito tiene poder creador.

La esencia, en concordancia con lo anterior, sólo puede ser conocida por el hombre con respecto a lo existente, ya que el existir es acto con respecto a la esencia, mientras que ésta es potencia respecto de aquél y no hay potencia sin su respectivo acto. Tanto la *esencia* como la *existencia* están implicadas en la noción de *ser*, que es una noción analógica por convenir intrínseca y formalmente tanto al *ser que es el Ser*, es decir, a Dios, como al *ente en tanto ente*, que es ser común o ente analógicamente inteligido, como también a los *existentes*, es decir, a los seres participados. Con razón afirma Aristóteles que el ser se dice de muchas maneras.⁷⁷ En efecto, el *ser* que está implícitamente presente en todo acto de intelección no es un concepto genérico, sino un trascendental que no puede, por su riqueza inteligible, ser expresado unívocamente, sino que ha de presentarse bajo ciertos aspectos distintos según su predicación.

⁷⁷ Aristóteles, *Met. Z*, 1

La esencia se predica de manera en parte diversa y en parte de manera idéntica, ya que lo que llamamos *esencia* mantiene diversidad de modos de relación, pues una esencia se relaciona con una determinada realidad a veces como su *razón ejemplar*, otras veces como su *forma substancial en unión con la materia*, otras como su sola *forma substancial*, otras como su propia *naturaleza*, otras como su *concepto*, otras como su *definición*, otras como su *posibilidad*, al margen de su existencia actual, otras veces, impropriamente, como un *ente de razón* que hace inteligible alguna negación o privación de ser, y otras veces se dice esencia de los seres con existencia posible tan sólo en el orden de lo ideal o de cualquier material inteligible concebido en unidad. En efecto, a veces la esencia es causa de la realidad, otras veces signo de esa realidad y otras veces es la realidad misma, desde un cierto aspecto, pero también, otras veces, es idea de lo que no tiene ser propio, sino a partir de otro, es decir, del accidente.

Pues bien, el concepto de *ser* es un concepto análogo, porque el ser es múltiple. La analogía es posible por la tensión armónica entre el *ser primero fundamental*, el cual da y mantiene en la unidad a todo ser, y la *multiplicidad de los entes participados*, los cuales se distinguen cada uno del otro a su vez. La analogía, se puede decir sin temor a error, está fundamentada en la pluralidad y distinción real de los entes que tienen unidad en el ser por cuanto que participan del él, es decir, la analogía se fundamenta en la participación ontológica. Ahora bien, como nuestro concepto “ser” es analógico: *ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogía tum attributionis tum proportionalitas*,⁷⁸ lo es, por tanto, igual y necesariamente el concepto de “esencia”, y esto porque, dado que “la noción de ser implica dentro de sí cierta polaridad «esencia-existencia»”,⁷⁹ “no se puede tener una noción del ser que haga abstracción completa de uno u otro de estos aspectos”.⁸⁰ Si, por tanto, la noción de ser es analógica y en ella está siempre presente su polo esencia, se sigue necesariamente que la noción de esencia es analógica, y, como en todo concepto analógico, su significación será también una igualdad que se da en proporcionalidad.⁸¹

La *esencia* es un concepto análogo, con analogía intrínseca, que indica objeto inteligible de lo existente, capacidad para existir, naturaleza de la substancia, idea ejemplar, objeto de concepto, expresión del género y diferencia específica, y, en Dios, exclusivamente, la existencia misma, como inteligencia. Una *analogía intrínseca* se da cuando el significado de un término conviene intrínseca y formalmente a todos los objetos que él designa⁸², como sucede si afirmáramos que “la esencia de esta cosa es su idea”, “la esencia de esta cosa es su forma determinando la materia”, “la esencia de esta cosa es su naturaleza”, “la esencia de

⁷⁸ “La noción de *ente* (o de ser) se aplica a Dios y a las criaturas, no de una manera unívoca, ni tampoco puramente equívoca, sino más bien analógica, con analogía de atribución y proporcionalidad”. Hugon, Eduardo, *Las veinticuatro tesis tomistas*, (México, D. F.: Editorial Porrúa), 2006, p. 60.

⁷⁹ Maritain, Jacques, *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, (Buenos Aires: Club de Lectores), 1981, p. 103.

⁸⁰ Ídem.

⁸¹ Cfr. Millán-Puelles, Antonio, *Fundamentos de Filosofía*, (Madrid: Ediciones Rialp), 2009, p. 492-496.

⁸² Ídem, p. 493.

esta cosa está inteligida en su concepto”, “la esencia de esta cosa es su posibilidad intrínseca en el orden formal”, “la esencia de esta cosa es lo que le da su unidad ontológica constitutiva como *modo-grado-límite* en que se determina su ser”, “la esencia de Dios es su propio existir”. Como algo análogo, la esencia conviene formalmente a cada uno de sus analogados de forma diversa, pero siendo lo mismo bajo cierta relación, o, en otras palabras, la esencia se realiza de forma diversa en sus inferiores, pero siendo la misma.

Puede circunscribirse la esencia como un concepto de *analogía de proporcionalidad propia* o de *proporción* tanto como de *atribución intrínseca*. Llámase analogía a la forma de significar de una unidad conceptual que se mantiene entre la univocidad y la equivocidad, es decir, entre un concepto de una comprensión esencialmente finita que conviene a sus inferiores exactamente siempre de la misma manera y una palabra que significa conceptos diversos a los cuales sólo unifica por razón de su misma expresión verbal o voz.⁸³ Este modo de significar, el analógico, es de proporcionalidad cuando “expresa una semejanza de relaciones, o de proporciones, pero, en relación a los analogados, no tiene una unidad estricta, sino una unidad proporcional.”⁸⁴ El concepto análogo en la analogía de proporcionalidad encierra en sí una naturaleza inteligible que conviene propiamente, formal e intrínsecamente a sus analogados:

En la analogía de proporcionalidad propia, se trata de un concepto DE SUYO ANÁLOGO (“cognoscente”, dicho del sentido y de la inteligencia, “ser”, dicho de la criatura y de Dios, [por ejemplo]) que designa, en cada uno de los sujetos de los cuales se dice, algo que es dado a conocer por *semejanza de las relaciones* que respectivamente tienen uno de estos sujetos (el sentido) con el término (conocimiento) designado en él por este concepto, y el otro (la inteligencia) con el término (conocimiento) designado en él de una manera semejante por el mismo concepto.⁸⁵

Esta capacidad de la esencia de convenir intrínsecamente a cada uno de los seres en los que se realiza de forma diversa y proporcionada según los actos de existir a los que está aparejada, puedo expresarla diciendo que la esencia de Dios es a su propio acto de existir como la esencia de cada cosa es a su propio acto de existir. Sin embargo, según entiendo la esencia, pienso que ésta también puede ser considerada como un concepto con *analogía de atribución intrínseca*, en el sentido suareziano, puesto que “es evidente que a la criatura no se la denomina [solamente] ente extrínsecamente debido a la entidad o al ser que hay en Dios, sino debido a su propio ser intrínseco”,⁸⁶ aunque éste le haya sido comunicado y donado por Dios, pues tanto existe Dios como existen los seres que Dios ha creado. El hecho de que los seres creados no puedan permanecer en la existencia sino por conservación en ella por el poder de Dios, quien sigue manteniendo su influjo causal eficiente con cada ser creado, nada dice en contra de que las substancias tengan su propio ser, ya que están existiendo en sí mismas, aunque no por sí mismas. Por lo mismo, la esencia “en el primer analogado [o sea,

⁸³ Cfr. Derisi, Octavio N., *Estudios de metafísica y gnoseología I. Metafísica*, (Buenos Aires: EDUCA), 1985, pp. 6-10.

⁸⁴ Forment, Eudaldo, *Op.cit.*, p. 182.

⁸⁵ Maritain, Jacques, *Distinguir para unir o Los grados del saber*, (Buenos Aires: Club de Lectores), 1983, p. 655. El corchete es mío.

⁸⁶ Forment, Eudaldo, *Op. Cit.*, p. 187. El corchete es mío.

Dios] está de una manera plena y principal y, en cambio, en los analogados secundarios [las creaturas] lo está de modo deficiente y derivado; pero, asimismo, el concepto análogo [“esencia”] se realiza intrínsecamente en todos los analogados”.⁸⁷ Por esta razón puedo decir, tomando en cuenta los dos tipos de analogía, que la esencia misma de la creatura está en la esencia de Dios según grado de proporción de su acto de existir, esto es, en Dios de modo eminente, mientras que en la creatura de modo participado. La misma esencia una de un ente real efectivo está, aunque dada en proporción, en Dios y en la creatura, y puede estar en la inteligencia finita que entiende ese ente real, precisamente por no ser en sí misma existencia, pues en tanto que no es existencia, ella puede sobrevenir en varios actos de existir distintos según grados de participación del ser.

Por todo lo anterior, deberé esclarecer la dicotomía *esencia-existencia* a la luz de los distintos momentos proporcionales en los que la esencia se presenta como constitutivo del ser, tanto en lo *ente* como en el *Ser por sí mismo subsistente*, en cuanto que ella se da siempre aparejada a *actos de existencia* distintos que se dan en diversos grados de participación. Y es que, dado que los seres creados son composición de esencia y existencia, lo cual veremos más adelante, se sigue de ello que tanto su *ser-existencia* como su *ser-esencia*, ambos, tanto el *acto de ser*, como el *modo-grado-límite en que ha de darse o está dado* dicho acto, tienen su posibilidad en el *acto puro de existencia*; o, dicho de otra manera, el *acto puro de existencia*, o sea Dios, es su condición necesaria sin la cual los seres contingentes serían una pura y absoluta imposibilidad, serían nada, es decir, no serían.

Por lo anterior, en mi exposición de las esencias, deberé avanzar poco a poco a través de los distintos momentos analógicos de la esencia, que no son sino la contracara de diversos momentos ontológicos en los que el ser maravillosamente se realiza. En conformidad, la metafísica que desarrollaré ha de estar basada en la existencia, ya que “la existencia es llamada *última actualidad de toda forma*, de toda realidad. Nada puede venir después de la existencia; imposible añadirle una perfección que no sea existencia”.⁸⁸ Por eso, toda la base de mi metafísica ha de ser el *Esse*. Al proceder de esta manera evitaré caer en el error de fundamentar la *inteligibilidad del ente participado* por captación de las esencias en una pura posibilidad sin asidero en la existencia, con lo que no haría sino quedarme en un análisis gnoseológico de las esencias y en una metafísica que es indiferente a la existencia de la realidad. Mi objetivo ha sido, por tanto, llegar hasta el *acto puro de existir*, para, desde ahí, desde la existencia misma del *ser excelente*, explicar metafísicamente las esencias.

Me ocuparé enseguida del principio *ser-esencia* o *modo-grado-límite* en que se determina el *acto de existir* vinculándolo siempre con el *ser-existencia*, el cual puede ser o como *efectividad del estar siendo en sí* o como *efectividad del estar siendo en otro*, empezando desde Dios y, luego, descendiendo hacia las creaturas hasta llegar a la aprehensión que de ella pueden tener los seres espirituales por cuanto que son inteligencias creadas. Esta vía de descenso, que no es en sí una deducción desde Dios, sino que consiste

⁸⁷ Ibid., pp. 186-187. Los corchetes son míos.

⁸⁸ Hugon, Eduardo, *Las veinticuatro tesis tomistas*, (México, D. F: Editorial Porrúa), 2006, p. 56.

en realizar deducciones a partir de datos y apoyándome en la existencia de Dios, puedo ensayarla porque ya ha quedado establecida en el capítulo anterior la existencia de Dios por vía de demostración.

Para ir demostrando mis conclusiones me serviré de estos datos: 1) existe Dios (dato obtenido por demostración racional a partir de las cosas sensibles); 2) existen las creaturas (dato obtenido por evidencia y puesto en relación con el dato de la existencia de Dios, pues lo considerado creatura sólo lo es con respecto al creador, sin el cual sólo sería una cosa no creada); así también me serviré de los descubrimientos de algunos metafísicos, según convenga al nivel de análisis en que me encuentre, a la vez que me apoyaré en la tradición.

3. CREACIÓN DEL MUNDO

No hay comprensión posible de la realidad y de nuestro ser al margen de Dios, pues de Él dependen tanto nuestra vida como nuestra inteligencia y el mundo en que vivimos. Es por esto por lo que he de desarrollar mi estudio de las esencias comenzando por su fundamento ontológico, y éste es Dios. La comprensión de la esencia se hace insuficiente sin una real referencia a Dios, lo que no significa que conectando las esencias a Dios, se vaya a tornar clarísima la cuestión aquí tratada, pues, como dice Franz Brentano al explicar a Aristóteles: “aunque Dios es omnisciente por el conocimiento que tiene de sí mismo, al llegar nosotros a referirlo todo a él como a la última causa, no por eso se nos abre la visión de toda la verdad, pero sí que se arroja cierta luz sobre todas y cada una de las cosas”.⁸⁹ El estudio de la esencia considerada desde su causa última, Dios, nos dará luz sobre ella, pero no nos revelará toda su verdad y misterio, ya que para eso necesitaríamos ser Dios mismo. Además, como bien advierte Etienne Gilson:

Siendo el concepto quiditativo, cuyo objeto es la esencia, el alimento del entendimiento, es imposible formular en un lenguaje satisfactorio, una relación entre dos términos, uno de los cuales es la esencia y el otro un más allá de la ella. Es cierto que el entendimiento concibe el acto de ser, pero la concepción que tiene de él no es un concepto quiditativo, el único que la satisface porque se presta a la definición. Ejercitándose en el problema de la relación de la esencia a la existencia, el entendimiento debe resignarse de antemano, entonces, a conclusiones cuyo contenido no sea completamente representable.⁹⁰

Dios que es el *acto puro* o el *ser mismo subsistente*, es decir, el *ser que es el Ser*,⁹¹ no tiene limitación alguna, como lo hemos visto; él es el *ser infinito* porque infinito es su ser. De él puede decirse con toda seguridad y sin temor a equivocación aquello que Parménides expresa en su poema, “es ingenito e imperecentero, único, inmutable y completo. Y que no fue <una vez>, ni será, pues ahora es todo a la vez, uno, continuo.”⁹² Este *ser infinito*, en tanto completo en el sentido de que no tiene limitación, nada requiere, nada le falta, nada lo hace más, nada lo corrompe, nada lo detiene. Nada aumenta ni disminuye su ser, ni lo altera

⁸⁹ Brentano, Franz, *Aristóteles*, (Barcelona: Labor S.A.), 1951, p. 35.

⁹⁰ Gilson, Étienne, *Introducción a la Filosofía Cristiana*, (Madrid: Ediciones Encuentro), 2009, p. 121.

⁹¹ Esta expresión corresponde a Michele F. Sciacca.

⁹² Parménides, Frag. (B8: 4-6)

ni lo mueve. Nada le apresura el paso ni mengua su eternidad sin tiempo y sin espacio; la inteligibilidad es su reino. Es claro, tras tomar conciencia de esto, que hay un mundo que requiere fundamento y un *acto puro subsistente por sí* que no requiere mundo, de lo que se sigue la gratuidad de este último y la necesidad de una voluntad, pues un mundo que existe gratuitamente exige una voluntad que ha querido crearlo. El mundo ha podido no existir, puesto que nada de lo que lo compone tiene en sí mismo su razón de ser, por lo que su comienzo en la existencia -comienzo en sentido ontológico, no en sentido temporal- pide un acto absolutamente espontáneo, y nada puede haber absolutamente espontáneo sino la decisión de una voluntad absoluta, porque sólo una voluntad absoluta puede ser absolutamente libre para generar un acto absolutamente nuevo. Ahora bien, el mundo es uno tal como es, es decir, es tal como es porque tiene un orden y una configuración, de donde se sigue que hay un criterio o principio de orden al crearlo así y, por tanto, una inteligencia creadora, puesto que un principio de orden es una idea y no hay idea sin inteligencia; luego, el *acto puro* es inteligencia y voluntad que decidió *crear* seres distintos de sí mismo en cuanto su existencia y en cuanto a su abundancia de ser.

El concepto de creación está justificado filosóficamente y puede ser deducido *a priori*, como ha expuesto Octavio N. Derisi, una vez que ha sido constatada la existencia de los *seres contingentes* (para lo cual bastaría analizar nuestro propio ser contingente):

Que Dios haya creado el mundo o le haya dado ser desde la nada, es evidente. Porque Dios no puede haber hecho el mundo de una materia o de un sujeto anterior preyacente e increado. Porque tal materia o ente increado, sería por sí mismo y, por ende, sería el Acto mismo de Ser o Existir, y tal acto puro de Ser, por su mismo concepto, dejaría de ser materia y sería el mismo Dios. Una materia o ente finito increado es contradictorio y, como tal, se diluye en el absurdo. Supuesta, pues, la Voluntad divina de comunicar o hacer partícipe de su ser a otros entes, que de sí realmente no son, Ella ha debido conferirles el ser desde la nada total: ha debido *crearlos*.⁹³

En efecto, los seres contingentes existen porque Dios los ha creado y sólo Él los pudo crear, ya que *crear*, absolutamente hablando, es una facultad por la cual “una esencia posible -que en sí misma realmente no es- comienza a ser realmente por la *comunicación de ser* que le hace *ser o existir en acto*”,⁹⁴ esto significa que crear es sacar algo de la nada, a través de un acto absolutamente nuevo y espontáneo, y esto, de su suyo, no es posible sino para un *ser infinito*, es decir, de *potencia activa infinita*, porque, como dice Santo Tomás de Aquino: cuanto más alejada está una potencia de un acto, mayor será el poder que se necesita para llevarla al acto,⁹⁵ y como lo que todavía no existe no tiene en sí mismo potencia alguna, sólo un poder infinito ha de poder dar el salto de la nada al ser y crear entes:⁹⁶

⁹³ Derisi, Octavio N., *Op. cit.*, p. 44.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁹⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Compend. Theol.*, I. c. 70.

⁹⁶ La *creatio ex nihilo* ha sido frecuentemente mal entendida y, por ello, negada; pero a pesar de esto, es necesario que todo ente contingente llegue a la existencia por un acto creador, y ello porque son inadmisibles las hipótesis de la *materia eterna* y de la *emanación* para explicar el origen de los entes contingentes. En efecto, si fuera posible la existencia eterna de la materia o la emanación de los seres contingentes desde el ser necesario, no habría, sino que aceptar que la creación es tan sólo una entre tres posibles explicaciones y mensurar su probabilidad frente a las otras; pero, dado que las otras dos alternativas son imposibles, necesario es que la

Crear es poner en la existencia algo que no existía de ningún modo. Los escolásticos con su característica precisión definían la creación como *productio rei ex nihilo sui et subiecti*, es decir, la puesta en la existencia de un sujeto que antes no existía de ningún modo (*ex nihilo sui*) y sin provenir de sujeto alguno precedente (*ex nihilo subiecti*).⁹⁷

Pero la expresión *creatio ex nihilo* se presta a confusión, ya que puede entenderse como que algo sale verdaderamente de la nada, como si la nada se tratara de algo, un lugar de donde se puede sacar otra cosa o una cosa con la que se hace otra. Entender la creación así nos llevaría a pensar que la creación viola el principio *nada se hace de la nada*, el cual es evidentemente verdadero; pero en verdad la creación desde la nada no viola dicho principio, sino que lo reafirma, contrariamente a lo que muchos piensan; en efecto, dado que de la nada, nada sale, entonces, la creación, pues *la nada no puede ser causa*. Si algo empezó a existir tuvo que haber sido creado desde la nada, porque la nada no le pudo dar el ser, pues por la nada, nada se hace. Y la creación no es una generación o fabricación, como puede ser a veces entendida por el lenguaje corriente; no es hacer con la *nada* algo, como si se tratara a la *nada* como de una materia prima; no, crear es dar la existencia a algo que hasta entonces no existía. Y ¿quién puede ser la causa de algo así? ¿quién puede dar la existencia? No es la nada, definitivamente, la que la da, pues eso sí sería violar el principio de que *nada se hace de la nada*, sino precisamente un ser es la causa, a saber, Dios.⁹⁸

Para obrar de este modo, para crear, Dios, como indica Santo Tomás Aquino, no necesita una materia preexistente, pues él es *acto puro subsistente por sí*, mientras que la materia es potencia, ya que puede adquirir diversas formas, de ahí que sea necesario que Dios preceda a la materia, ya que el acto es principio de la potencia. Ahora bien, si un principio requiere de otro principio anterior para producir su efecto es un *principio secundario*, pero aquel principio primerísimo al que no le precede nada no requiere de otro principio para producir su efecto, pues de tal modo no sería principio primero; por tanto, Dios no requiere

creación sea verdadera. ¿Cuáles son las posibles explicaciones de la existencia de lo ente? éstas son: 1) el mundo ha existido eternamente, 2) el mundo ha emanado de Dios, 3) el mundo ha sido creado.

La primera hipótesis se descarta porque para que un ser exista eternamente debe poseer todo su ser posible absoluta y simultáneamente, y si lo posee de ese modo es imposible mutación alguna en él, de tal manera que un ser eterno es necesariamente inmutable (Cfr. Valverde Mucientes, *Op. cit.*, p. 322.), pero la materia no lo es, sino que es capaz de ser modificada, luego la materia no es eterna; pero nuestro mundo está hecho de materia, luego, no es eterno. Incluso una idea como la del *eterno retorno* en la que se ocupan seriamente algunas mentes es un concepto espurio, pues si algo es eterno no retorna y si retorna no es eterno.

La segunda hipótesis se descarta porque, siendo Dios un ser absolutamente simplicísimo e inmutable, no puede haber partes integrantes o entitativas que dimanen de él. Y, por otra parte, ninguno de los entes contingentes comporta los atributos propios y exclusivos de Dios: ilimitado, indivisible, eterno, infinito. (Cfr. *Ibid.*, pp. 324-325) Por tanto, no hay emanación de Dios. Eliminadas estas opciones, se sigue que el mundo ha sido creado.

⁹⁷ Valverde Mucientes, Carlos, *Op. cit.*, (Madrid: BAC), 2009, p. 303.

⁹⁸ La definición de creación que acabo de explicar está dada con respecto de la causa material y está entendida como *productio ex nihilo*, pero también puede ser definida bajo el aspecto de las otras causas; así, con respecto del fin de la ejecución, es decir, en orden a lo creado, la creación es *productio rei secundum totam substantiam*, en cuanto que lo creado es unión de materia y forma; mientras que, en consideración de la causa eficiente, es *emanatio totius entis a causa universali, quae est Deus*; y, finalmente, también puede ser entendida como, *transitus de non ente simpliciter ad ens simpliciter*. (Valbuena, Jesús, “Introducción a las cuestiones 44-46” en *Suma Teológica II*, (Madrid: BAC), 2014, p. 476.)

de algo ontológicamente anterior a él para ser causa eficiente, esto es, para crear. Por otra parte, si Dios requiriese de la materia preexistente para obrar, entonces como causa sería particular respecto de una causa más universal, lo cual es imposible, porque Dios es *causa primera*.⁹⁹

Vemos que la creación, con todo y lo misteriosa que pueda sernos, no es una suposición irracional, sino, por el contrario, la conclusión de una razón que se aplica a conocer rigurosamente la causa del mundo.

4. LA ESENCIA EN DIOS ES EXACTAMENTE LO MISMO QUE SU PROPIO SER

Dios es el *acto puro subsistente* y como tal es el ser absolutamente simple; por tal motivo, la dicotomía entre *esencia* y *existencia* queda anulada a ese efecto en el ser que es Dios. No hay distinción real entre la esencia y la existencia de Dios, por lo que decir “la esencia de Dios” es significar exactamente lo mismo que con la expresión “la existencia de Dios”. Y, aunque se significa lo mismo, es claro que no hay conocimiento exhaustivo de qué sea esa esencia que consiste en ser el existir mismo. Sabemos que Dios existe y podemos saber que existir es su naturaleza, más no alcanzamos a comprender dicha naturaleza, porque para ello haría falta la capacidad de ampliar el espíritu humano infinitamente, cosa que excede evidentemente su facultad, pues “nuestro intelecto sólo capta lo que tiene una quiddidad, o esencia, que participa en el existir (esse)”.¹⁰⁰ No obstante, no se pierde exactitud alguna en decir que en Dios esencia y existencia se identifican. Esto verdaderamente es así y lo sabemos por conocimiento analógico, es decir, sin aprehensión directa de la esencia divina, sino como reflejada y difuminada en el concepto análogo por el que se la conoce. Asentado esto, es evidente que toda esencia, sea la que sea, remite en última instancia y está sustentada en el acto de ser que es Dios, pues las esencias son también y “no hay nada que sea que Dios no lo sea primero como causa”.¹⁰¹

5. LA ESENCIA ES LA POSIBILIDAD DE LO EXISTENTE EN EL ORDEN DE LO ESENCIAL

Una cosa no sería creada si: 1) no pudiera ser creada, y 2) si no fuera creada como su creador ha querido crearla. La posibilidad del existente, por consiguiente, es doble: por un lado, debe ser posible que el posible existente llegue a existir; de otro lado debe ser posible que el posible existente sea lo que será en caso de existir. Corresponde a la esencia guardar en sí la segunda posibilidad, a la cual llamaré posibilidad esencial del existente. Una esencia como posibilidad esencial es tanto posibilidad de determinación extrínseca como intrínseca de una cosa. Es extrínseca, en cuanto que cada cosa supone ser inteligida en su determinación antes de poder existir, como un *modo-grado-límite* en que está determinado su ser, pues una cosa que no existe no puede ser posible sino como una idea, es decir, una captación intelectual de lo que puede ser, es decir, de su ser posible. Al no tener los existentes, contingentes por naturaleza,

⁹⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Compend. Theol.*, I. c. 69.

¹⁰⁰ Gilson, Étienne, *Introducción a la Filosofía Cristiana*, (Madrid: Ediciones Encuentro), 2009, p. 49.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 50.

intrínsecamente su propia razón de existir, su posibilidad no puede serles sino extrínseca, ya que no pudieron darse a sí mismos ni su posibilidad esencial, ni su posibilidad existencial, dado que no existían. En efecto, lo que llamamos esencia es, en este momento del análisis, la posibilidad del *modo-grado-límite* de ser de algo que está en acto de existir pero que no existe por sí; dicha posibilidad de la determinación de su existir es necesariamente por otro ser en acto de existir que es anterior y primero; y es que, antes de existir, el *modo-grado-límite* de la determinación del existente debe ser posible y dicha posibilidad sería imposible en la nada o en otro ser puramente posible; por consiguiente, esa posibilidad debe ser en un ser en acto de existir. Pues bien, es la causa primera eficiente la que es capaz de crear en tanto que comunica la existencia, pero ¿el algo que creará o es nada o es posible antes de ser creado? Desde luego que es posible, pues si fuera nada, nada sería creado. Por consiguiente, el algo que será creado es al menos un algo que aún no existe pero que puede existir, y si puede existir como el algo que es, entonces es un algo que puede existir, que no tiene existencia, pero que es una posibilidad de existir siendo ese algo. Pues bien, ese algo, como *algo formalmente* posible, es la esencia. Mas nada es posible sin referencia a aquello que lo hace posible y aquello que lo hace posible no puede ser ello mismo en última instancia también solamente posible, porque resultaría que una posibilidad se sostendría en última instancia sobre otra posibilidad y, por consiguiente, la susodicha posibilidad en realidad no sería posibilidad, sino una imposibilidad; síguese que la posibilidad es sólo por aquello que tiene existencia propia. Así pues, el acto de existir primero, es decir, Dios, que es la última instancia en que puede sostenerse toda posibilidad, porque es el ser que tiene por su propia naturaleza el existir, no sólo es la posibilidad existencial extrínseca de lo creado en cuanto que le comunica el acto de existencia, en tanto causa eficiente, sino también, en este caso, es la posibilidad esencial extrínseca de lo creado.

Ahora bien, la esencia es también posibilidad intrínseca de la cosa, puesto que todo existente debe estar necesariamente libre de contradicción por cuanto que existe, ya que, si fuese intrínsecamente contradictorio, no existiría, de hecho, nada puede ser realmente intrínsecamente contradictorio; pero no es la no contradicción interna su posibilidad, sino que el existente repugna la contradicción interna de su ser porque es unidad positiva, es ser participado. En efecto, es imposible que la contradicción exista en los seres naturales como parte de su naturaleza, pues la contradicción no se da sino en el lenguaje por el cual se significa que algo es y no es bajo el mismo aspecto. Así pues, la esencia como *posibilidad esencial intrínseca* halla su fundamento en la esencia como *posibilidad esencial extrínseca*, y es una especie de cohesión ontológica por la que el existente es unidad positiva. Todo existente está libre de contradicción en tanto que existe y existe en tanto que ha sido posible como unidad, como un *modo-grado-límite* en que está determinado su ser por una causa eficiente-formal que lo intelige eternamente, y que, como lo intelige, es intelección positiva que repugna la nada significada que se introduce mediante la contradicción. Hay, pues, dos momentos de la esencia por los que ella tiene una aparición simultánea en dos momentos ontológicos distintos, sin que ello signifique ruptura de su unidad, y no lo significa porque la esencia no es en sí una existencia: 1) como anterior, ontológicamente hablando, a la

existencia de la cosa de la que es esencia, siendo su posibilidad formal extrínseca del ente; 2) como siendo en la cosa su cohesión ontológica y su unidad estructural, es decir, como esencia realizada en el existente, es decir, el existente mismo que pone en acto su posibilidad formal intrínseca.

Ahora bien, en otro sentido podemos decir que la *posibilidad existencial extrínseca* de un existente presupone su *posibilidad esencial intrínseca*, pero nombrando así esta vez la unión de las dos posibilidades esenciales ya mencionadas. Pero para este sentido de la *posibilidad esencial intrínseca del existente*, ya no consideramos la esencia en sus dos momentos ontológicos del orden esencial (que sólo entran en nuestra consideración si nos colocamos durante el análisis exclusivamente en la línea del orden de la esencialidad, tomando a la esencia como posibilidad formal residente en la esencia del ente mismo, pero con actualidad esencial anterior a la existencia del existente) sino que, si nos permitimos pasar a la línea del orden de la existencia, colocándonos en el análisis sobre el acto de existir como causa eficiente que ha traído desde la nada a un nuevo ser a la existencia, entonces el *acto puro*, en tanto es causa eficiente, será una *posibilidad existencial extrínseca*. Visto de este modo, la *posibilidad intrínseca* de lo existente es la compatibilidad y suficiencia ontológica estructural o no contradicción de las notas que constituyen el ser del existente, o, dicho de manera positiva, es la unidad de configuración constitutiva del ente, mientras que su *posibilidad extrínseca* sería la existencia de un ser que como su causa eficiente es capaz de crearlo.¹⁰²

Un existente no es algo sólo posible, sino algo que ha vencido, no por sí, sino por otro, la esfera de la pura posibilidad esencial extrínseca. Lo que existe no es sólo posible tomado en su propio existir, porque ya existe; ha sido esencialmente posible, pero, en cuanto que existe, ya es más que sólo esencialmente posible, es existente, pero ello no anula su posibilidad esencial extrínseca, pues si la anulara retornaría a la nada, es más, nunca habría salido de ella. El existente ha superado su posibilidad esencial extrínseca, la ha rebasado, conservándola en la superación, conservándola en su posibilidad esencial intrínseca que hace la unidad de su existencia.

Para la causa su ser es acto, para lo causado el acto de su causa es su posibilidad. Una realidad posible, como ya dije, no puede estar sustentada en la pura posibilidad, sino que ha de ser posible precisamente por un acto o conjunto de actos, ya que ninguna posibilidad existe por sí misma, sino que ha de subsistir en un acto o por un acto de existencia, del mismo modo que ninguna potencia puede actualizarse por sí misma, sino por un acto. Todo lo posible se sustenta, en tanto posible, en un acto de existencia o en las condiciones dadas a través de un conjunto de actos de existencia. Con razón dice Octavio N. Derisi que:

Toda esencia es un modo o capacidad de ser o existir, se constituye por esta referencia al ser o existir. Más aún, la esencia *es por esta esencial relación al Ser o Existir*. Esta relación no es un accidente o relación predicamental, sobreañadido a la esencia. Tal relación al Acto de Ser o Existir es constitutivo de la esencia, es lo que la hace esencia. Sin esta relación, la esencia o

¹⁰² Valverde Mucientes, Carlos, *Prelecciones de Metafísica Fundamental*, (Madrid: BAC), 2009, p. 764.

capacidad de ser, se pierde en lo impensable, en el absurdo. Por eso, si no hubiera Acto de Ser o Existencia, no habría tampoco esencia, no habría nada ni posible ni imposible.

De aquí que toda esencia es tal por esta relación al Acto de Ser o Existir e implica este Acto de Ser o Existir, como fundamento indispensable de su constitución.¹⁰³

Se deduce que las cosas que existen en sí mismas yacían como posibilidades que hacían su determinación, no como otros tantos existentes, en el acto puro, en el *Esse per se subsistens*, ya que antes de ser creadas, no había ningún otro ser en acto más que el *Acto puro*; mas como estas posibilidades no son por sí mismas actos puros y puesto que el *Acto puro* es simplísimo, entonces dichas posibilidades no son sino captación del aspecto inteligible del ser que es Dios. Por consiguiente, las esencias son las posibilidades ontológicas en cuanto al *modo-grado-límite* en que están determinados los seres creados: “sin esencias, ningún ser distinto de Dios sería posible. La esencia es la condición de posibilidad de la existencia de los seres finitos. [...] deben permanecer para nosotros como la realidad misma de los seres”.¹⁰⁴

Una vez creados, los seres que participan del ser por el acto creador, como existentes, no son en su propia existencia sólo posibles, pues ya han superado la posibilidad esencial y existencial, mas su posibilidad en sí, independiente de su efectividad en sí, permanece en el *Acto puro*; esto es así porque el ser del *Acto puro* permanece eternamente y porque, además, aunque los seres creados en tanto existentes han vencido la posibilidad y no son ya puras posibilidades, sin embargo, su posibilidad sigue siendo realidad en el *Acto puro*, dado que por esa posibilidad pueden ser conservados en la existencia; en efecto, si esa posibilidad en el Acto puro desapareciera, entonces 1) el *acto puro* no sería *acto puro*, 2) los existentes creados serían imposibles. En consecuencia, las esencias son posibilidades de aquello de que son esencias en su ámbito esencial y toda cosa existente en sí no es una pura posibilidad, pues la ha superado por el acto de existir que le fue donado, pero, aun así, tiene su posibilidad en Dios en todo momento de su existir, así como tiene también inserta esta posibilidad en su mismo ser, aunque no por sí misma, intrínsecamente, en tanto que ella es expresión de su naturaleza y, por tanto, la conserva en la expresión de su ser.

6. LA ESENCIA ESTÁ PRESUPUESTA EN EL SER DEL ACTO PURO

Entendemos por esencia *lo que algo es*, es decir, el *modo-grado-límite* de ser en que ese algo ha de poder darse en su determinación. La esencia, nos dice Jean Héring, es la “índole propia que conforma el objeto, y no [conforma a] otra cosa [de naturaleza distinta]”.¹⁰⁵ Pues bien, ¿dónde empieza, de dónde viene está índole de las cosas que son, que limita y especifica a las cosas cuyo ser puede yacer bajo determinación existencial limitada? La respuesta es, desde luego, que la *índole* de *algo que es* no puede estar sino en el *ser* por el cual, y en el cual, *ese ser que es*, es. Veamos: se llama efecto a lo que resulta, de cualquier modo que sea,

¹⁰³ Derisi, Octavio N., *Op. cit.*, p. 41.

¹⁰⁴ Gilson, Étienne, *Introducción a la Filosofía Cristiana*, (Madrid: Ediciones Encuentro), 2009, p. 72.

¹⁰⁵ Héring, Jean, *Op. cit.*, p. 22. El corchete es mío.

de la acción de un agente que es su causa, de modo que hay comunicación de ser de la causa al efecto. El efecto debe estar en la causa por la cual se da, pero no tal como se da en sí, pues la causa no es el efecto; y, por otra parte, como lo creado es efecto de su creador, el cual es su *causa eficiente*, así pues, como los existentes existen, pero no podrían existir sin su esencia, es decir, que existen y son lo que son, pero no serían lo que son si eso que son no fuera posible antes de existir, entonces se sigue que la esencia de lo creado está en la esencia de su creador. *Omnes perfectiones in quibuscumque rebus inventas, necesse est originaliter et superabundanter in Deo esse. Nam omne quod movet aliquid ad perfectionem, praehabet in se perfectionem quam alii confert.*¹⁰⁶

Las esencias finitas, por tanto, deben estar como posibilidades en la esencia infinita, dado que, como hemos visto, la esencia de Dios no se distingue de su existencia ni siquiera virtualmente. Lo que las cosas son está en la infinitud del *ser infinito* como posibilidad finita, tomada como separadamente de la infinitud; y es que “si la esencia divina es infinita, es imposible que tenga únicamente la perfección de un género o de una especie y que carezca de las demás perfecciones. Es necesario que posea las perfecciones de todos los géneros y de todas las especies”.¹⁰⁷ De ahí que lo múltiple, lo cual no puede darse sino por limitación, ya que un ser para distinguirse de otro en una multiplicidad debe estar limitado, esté necesariamente en dependencia de un acto de existir que está ilimitado por la esencia, o, dicho de otra manera, donde su *modo-grado-límite* que determina su ser es sólo una intelección. Esto significaría que la esencia es la consideración inteligible que Dios tiene de sí mismo como fundamento de toda posibilidad de un ente finito. En efecto, las esencias de los existentes finitos son determinaciones del ser y el ser que existe previamente a todo ser es el *acto puro subsistente por sí*; por tanto, las esencias de las cosas creadas son modos visualizados de determinaciones posibles del ser que el ser infinito del *acto puro* ve en su propia aprehensión inteligible y absoluta de su ser, y que por su infinitud es dable a una multiplicidad de posibilidades finitas, tomadas aparte, que tengan un ser propio que les sea donado.

Puesto que Dios decidió dar el ser a sus creaturas, no pudo darlo infinitamente, pues es imposible que hubiera creado un ser infinito, pues, de ser infinito ese ser creado, hubiese sido *ser necesario*, y, por lo tanto, no creado, lo cual es contradictorio. Así pues, se sigue necesariamente que, habiendo decidido Dios crear, tuvo que crear seres finitos, pues es absolutamente imposible crear un ser infinito. Mas Dios no pudo crear algo que no haya querido, y sabemos que Dios quiso crear porque la creación no es un acto necesario; por tanto, Dios creó lo que quiso y como lo quiso. Se sigue, entonces, que los modos de ser de los existentes finitos están presupuestos en el ser de Dios, o, dicho con otros términos, todo existente es en su acto una participación *metafísica* del *Acto puro*, y, como este acto participado no se da infinitamente, como lo es Dios, entonces necesariamente está

¹⁰⁶ Tomás de Aquino, *Compend. Theol.*, I. c. 21. “Es necesario que todas las perfecciones que encontramos en cada una de las cosas estén en Dios originaria y sobreabundantemente. Todo lo que lleva algo a la perfección, tiene en sí previamente esa perfección que confiere”,

¹⁰⁷ Tomás de Aquino, *Compend. Theol.*, I. c. 21.

determinado en su ser bajo un *modo-grado-límite* y es también una participación del ser ilimitado.

La participación de la que aquí hablamos es una *participación metafísica*¹⁰⁸ de tipo trascendental en la que una cosa toma parte en el ser; mas ese *tomar parte* no es un partir el *ser* mismo del que se toma parte, para apropiarse de esa parte y quitársela al *ser* una vez apropiada, como lo sería en una participación física y en sentido propio; es más bien que el participado tiene de modo limitado el ser que en sí es de modo completo y total. Así pues, la *participación metafísica* debe entenderse en un sentido derivado, esto es:

Recibir un acto, una perfección, por algún modo de comunicación y, en consecuencia, imitar parcial e imperfectamente el ser de la causa comunicante. O, de otra manera, recibir algo, como el efecto lo recibe de la causa y, por ello, tener algo de semejante al principio causante y fundante.¹⁰⁹

Ahora bien, lo dicho por mí anteriormente encuentra sustento y puede rastrearse en su origen histórico en la investigación metafísica que de las *ideas* hizo Platón, llamadas también *formas*, que, después y tras el transcurrir del tiempo, serán visualizadas como ideas de Dios por San Agustín, dado que ellas no son subsistentes en sí, como pensó el filósofo griego. Así, llegase a representar estas *ideas*, a las que Platón concibió como las verdaderas realidades y esencias de las cosas, como *causas ejemplares* por ser paradigmas de los existentes, como ahora veremos.

7. LAS ESENCIAS COMO IDEAS: EL GENIO METAFÍSICO DE PLATÓN

Platón, el gran metafísico de la antigüedad con quien nace la pregunta por el ser de las esencias, “cayó en la cuenta de que era necesario dar fundamento último a los seres contingentes, ya que por sí mismos son no-ser. Vio también que los conceptos universales expresan la realidad de esencias específicas que, sin embargo, como tales, no se dan en [...] el mundo material”.¹¹⁰ Además, encontró que la ciencia no se ocupa de esta o aquella entidad y en lo que ella es como individuo, sino más bien en la esencia universal de la que participan una multitud de seres de una clase dada que comparten propiedades comunes. Fue el primero, no sin cierta influencia del pitagorismo, en descubrir que las cosas participan en su ser de formas inmutables, eternas y reales, a partir de las que cuales se constituyen como sus *semejanzas*. Llamó *ideas* a estas formas arquetípicas y paradigmáticas y, en la medida en que las consideró como modelos y «realidades verdaderas», las vio como esencias.¹¹¹ Michele Federico Sciacca lo expresa así:

A través de la crítica de la doctrina sofista, [Platón] consolida su convicción de que no hay multiplicidad ni devenir sin una esencia inmutable de la que se tenga verdadero conocimiento; como a través de la elaboración de la doctrina de Sócrates, llega a la conclusión de que lo universal objetivo no puede ser sólo un concepto en la mente, sino que debe ser una realidad en

¹⁰⁸ Gómez Pérez, Rafael. *Introducción a la metafísica*. (Madrid: Rialp), 2006, pp. 108-110.

¹⁰⁹ Varverde Mucientes, Carlos, *Op. cit.*, pp. 730-731.

¹¹⁰ Valverde, Mucientes, Carlos, *Op. cit.*, p. 799.

¹¹¹ Ferrater Mora, José, “Esencia” en *Diccionario de Filosofía. Tomo II (E-J)*, (Barcelona: Ariel), 1999, p. 1067.

sí, de la cual el concepto y el orden del cosmos no son más que un reflejo que hace posible a la mente conocer y al mundo existir.¹¹²

Influido por la perspicacia de Sócrates, quien ya se encaminaba en la dirección del descubrimiento de las esencias cuando trataba de delimitar dialécticamente la definición de los conceptos cuando preguntaba a sus conciudadanos “qué es la justicia”, “qué es la virtud”, etc., pero con una mayor agudeza intelectual que la de su maestro, descubrió que, usando las palabras de Antonio Rosmini, “las razones últimas de todas las cosas contingentes y mutables, que son y no son, se encuentran justamente en sus esencias, que aparecen en las ideas y que en estas son necesarias e inmutables, no ya que son y no son, sino que simplemente son”.¹¹³ Por esta sola aportación, Platón merece un lugar especial en la historia de la conformación de la metafísica, pues descubrió para el mundo y para la filosofía dos elementales verdades: la *esencia como idea* y la *participación de los seres*.¹¹⁴

Fue [Platón] [...] el primero en subrayar explícitamente que podemos conocer una entidad individual sólo si podemos “reconocerla” como ejemplificación de un modelo universal, de tal modo que es necesario un conocimiento preexistente de estos modelos si se quiere explicar cómo es posible el conocimiento común.¹¹⁵

Y viendo Platón que tal exigencia, para que sea posible el conocimiento, no era tan sólo una cuestión puramente epistemológica (ya que el concepto, tal como Sócrates lo indagaba, debía ser de algo universal y necesario, algo en sí) y percatándose de que se trataba de una cuestión ontológica, deseó conquistar la verdad suprema a la que ya se aproximaba, y consiguió verla de cierto modo cuando enseñaba que “a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia”.¹¹⁶

Platón pensó que cada forma esencial tenía subsistencia propia; esto puede verse en el *Timeo*, donde se plantea que el Demiurgo, que “no pertenece a la parte mítica del *Timeo*”,¹¹⁷ se sirvió de las formas para modelar el mundo, las cuales son ontológicamente independientes de éste, pues, aunque deben estar en el Demiurgo como pensamiento, pues de otra manera no podría servirse de ellas, no obstante, constituyen realidades subsistentes en sí. Las *ideas* son pensadas enteramente por el Demiurgo como realidades lógicas y no como un puro reflejo degradado de las ideas subsistentes; ellas permanecen en el Demiurgo con la misma perfección que tienen en sí, pero existiendo como cosmos noético independientemente de él.¹¹⁸

¹¹² Sciacca, Michele Federico, *Platón*, (Buenos Aires: Editorial Troquel), 1959, p. 38.

¹¹³ Rosmini, Antonio, *Op. cit.*, p. 159.

¹¹⁴ Quizás está también latente esta idea en los Pitagóricos de quienes Platón recibió influencia y de quienes, según Aristóteles, tomaría la idea de *imitación* y la reformularía como *participación*. Cfr. Aristóteles. *Met.*, A, 987 b 11-14.

¹¹⁵ Agazzi, Evandro, *Op. cit.*, p. 31.

¹¹⁶ Platón, *Rep.*, 509 b 6-7. Hay que señalar la clara comprensión de Platón de la dependencia ontológica de las cosas respecto de una realidad suprema invariable trascendente a la que deben su ser y sin relación a la cual no pueden ser conocidas.

¹¹⁷ Ricœur, Paul, *Op. cit.*, p. 109.

¹¹⁸ Cfr. Sciacca, Michele Federico, *Op. cit.*, p. 82.

Ahora, lo anterior suscita un problema, ya que de admitirse un mundo noético de ideas subsistentes en sí mismas, “la creación se habría realizado según un modelo independiente de la mente divina, un proyecto al que Dios, por consiguiente, estaría supeditado”,¹¹⁹ lo cual no es posible, porque así las ideas tendrían el ser por sí mismas, lo cual, como ya hemos visto anteriormente, corresponde exclusivamente a Dios, y, por otra parte, Dios recibiría cierto ser de las ideas.

Las ideas de Platón no son actos del entendimiento humano sino causas ejemplares a partir de las cuales se modelan los entes. Tan es así que Platón llegó a hablar del mundo de las ideas para distinguirlo claramente del mundo de lo sensible. Y, en efecto, tenía razón en esto, ya que lo que es inteligible es distinto de lo sensible, porque el ámbito de las cosas en cuanto sensibles no es el mismo que el ámbito de esas cosas en cuanto inteligibles: “lo sensible imita lo inteligible, se mueve hacia ello, aspira a ello, participa de ello, pero no se identifica para nada con ello”.¹²⁰ De ahí que no se pueda confundir las formas inteligibles en sí mismas con las cosas que imitan esas formas.¹²¹

La tesis de Platón acerca de las *ideas*, esto es, de la necesidad de que haya *causas ejemplares* se confirma, según yo, desde varios puntos: 1) porque las ideas son condiciones de posibilidad del conocimiento, ya que el conocimiento intelectual de los entes sensibles de la experiencia singular cotidiana no podría darse si no hubiera un reconocimiento de las cosas al modo de ejemplificaciones de un modelo universal que preexiste -por lo menos a nivel epistemológico- a dicho reconocimiento,¹²² y es por este mismo reconocimiento que Platón elabora su teoría de la reminiscencia; 2) porque dicha imposibilidad epistemológica no puede fundarse sino en una participación ontológica por medio de la cual los entes sensibles se constituyen existencialmente en una naturaleza que es identificable esencialmente como perteneciente a una *causa ejemplar* y no únicamente a una exigencia gnoseológica humana; 3) porque las causas ejemplares son razones necesarias, aunque no suficientes, para la explicación de la existencia de los seres contingentes, dado que en sí mismas son razones de ser; 4) porque la finalidad¹²³ que se descubre en el mundo como proyecto (pues que exista el

¹¹⁹ Forment, Eudaldo, *Op. cit.*, p. 26.

¹²⁰ Grondin, Jean, *Op. cit.*, p. 70.

¹²¹ Los que no entienden esto piensan que cuando Platón hablaba del mundo de las ideas estaba hablando de un mundo situado espacialmente en otro lugar distinto del mundo sensible, lo cual es ridículo, puesto que ese mundo es precisamente no sensible y, por consiguiente, no locativamente ubicable.

¹²² Cfr. Agazzi, Evandro, *Op. cit.*, p. 31.

¹²³ El desarrollo de la ciencia moderna se ha dado sin la consideración explícita de la noción de finalidad, aunque quizá pueda verse que no deja de estar del todo presente en las teorías científicas. Según Evandro Agazzi, son tres las razones principales por las que se ha tratado de dejar a las causas finales fuera de la explicación científica: 1) porque se considera que el finalismo llevaría a la postulación de una Inteligencia Suprema (Dios); 2) porque bajo la perspectiva del kantismo, el cual ha tenido gran influencia, los juicios teleológicos carecen de valor cognoscitivo; 3) porque el finalismo, piensan algunos, es contrario al espíritu de metodología científica, ya que ésta debe considerar sólo las leyes naturales y las condiciones iniciales y no las condiciones finales. (Cfr. Agazzi, E., *Op. cit.*, p. 116-118). Ahora bien, esta desconfianza de la *finalidad* tiene su explicación en que fue el modelo de una ciencia particular, la mecánica, el que fue adoptado como el paradigma de toda la ciencia,

Cornelio Fabro indica que el concepto metafísico de contingencia ha encontrado la más consistente y madura fundamentación a partir de los descubrimientos de la física y la biología. En ambas ciencias se han observado

mundo tiene sentido) se relaciona con la *causa ejemplar*, ya que, dicho de manera general, el fin por el que Dios obró para que el mundo existiera, tuvo que darse bajo una intelección que dirigió su obrar.

No obstante, a pesar de las grandes aportaciones debidas al genio Platón, al que debemos en gran parte nuestra ciencia del *ente en cuanto ente* y del “*en cuanto ente*” *en tanto que ser*, no debo dejar de señalar ciertos errores de su filosofía,¹²⁴ que, no está demás decirlo, son del todo justificables por ser él un pionero de la metafísica.

Dije que Platón hace de lo concebible en sí una idea subsistente en sí. Pero un accidente puede ser algo concebible, abstractamente, en sí mismo y no por ello es algo que pueda subsistir en sí, sino que requiere de un sujeto. Por eso sería un error pensar que el accidente concebido en sí subsista en sí tal y como es concebido. Por tanto, no todo lo que se concibe en sí, por abstracción, es susceptible de determinar un acto de existir para que se dé substancialmente. Para mí, el principal error de Platón en esta materia está en que hizo de todo lo que es concebible como algo en sí mismo, algo subsistente en sí mismo.¹²⁵

Como es bien sabido, Platón no parece haber llegado a una solución satisfactoria para el problema de la participación y así se constata en la autocritica que realiza en el diálogo *Parménides*, en donde se presentan “objeciones [que] tocan esencialmente la relación entre la forma y el objeto participante”:¹²⁶ la crítica presenta las dos líneas de participación, la de los sensibles en las ideas y la participación de las ideas entre ellas, como en sí mismas ininteligibles. No obstante, Platón parece haber tenido intuiciones muy fuertes en la dirección

procesos que escapan a todo preciso determinismo, quedando a merced de la contingencia. En la primera, a partir de la física cuántica, se ha observado que la contingencia forma parte del comportamiento de los corpúsculos elementales de los procesos físicos. En la segunda, se ha visto que una variabilidad e inestabilidad está siempre presente en el comportamiento y la distribución de los cromosomas durante el proceso de formación de las nuevas células germinales. Por estos hechos, la ciencia no puede sino aprobar desde el punto de vista experimental y fenoménico que el concepto de contingencia se extiende a todo el devenir natural, y que, por ello, debe aceptarse que la continuidad de un proceso causal hacia un determinado fin, no queda totalmente explicado bajo un determinismo-mecanicista, sino que el alcance de dicho resultado está en función de una originalidad propia de los fenómenos por un “cociente dialéctico” de autorregulación intrínseca que trasciende la realidad física y por cuya trascendencia el resultado del fenómeno es inconmensurable con su “situación operativa”. Fabro, Cornelio, *Dios, Introducción al problema teológico*, (Madrid: Rialp), 1982, p. 137-142.

¹²⁴ No debe dejar de considerarse que este juicio debe hacerse con la reserva de que lo que conocemos del pensamiento de Platón no es su filosofía completa y que hay parte de sus enseñanzas que son de carácter esotérico y que estaban reservadas exclusivamente para ser enseñadas de forma oral a sus alumnos más avanzados. Incluso es probable que Platón, teniendo en mente el proceso de Sócrates, fuera muy cuidadoso en la divulgación de los conocimientos que podrían servir de pretexto a sus detractores o enemigos para atacarlo.

¹²⁵ Quizá la causa de este error pueda explicarse con lo siguiente: como lo que conocemos de las cosas no es sino su ser (de lo contrario no las conoceríamos), y dado que las cosas que conocemos son reales o tienen fundamento en la realidad (pues conocer lo que no es real es no conocer), de ahí la mente puede inferir apresuradamente que, si las cosas participan de un ser, entonces ese ser del que participan es real, lo cual es cierto, y que, como tal, todo lo que se pueda concebir en sí deba ser subsistente en sí, pues de otro modo no lo concebiríamos en sí, lo cual no es así necesariamente. Tal es el motivo posible por el que Platón concluyera que las *ideas* son ontológicamente independientes de nuestro entendimiento y de sus semejantes sensibles, es decir, que cada una es subsistente en sí, es decir, distinta de toda otra substancia individual, incluida su existencia

¹²⁶ Ricœur, Paul, *Op. cit.*, p. 82.

correcta, pues “llega a caracterizar al Bien en cuanto tal como Idea de las ideas, es decir, como aquel ser común a todas ellas que, por expresarlo con el giro del *Fedón*, «une y proporciona cohesión» al entero reino eidético.”¹²⁷

Pero, como señala Octavio N. Derisi de manera justa: en Platón hay cuatro errores importantes, todos ellos concatenados.¹²⁸ El primero es la falta de distinción entre *perfecciones trascendentales* y *perfecciones predicamentales*. Las primeras, aunque pueden existir en grado limitado e imperfecto, son esencialmente perfectas y se identifican con el *ser*, de ahí que sean trascendentales. Estas perfecciones, las cuales podemos llamar *perfecciones puras*, pueden darse tanto en grado participado como de manera pura o en grado imparticipado. Las segundas, las cuales podemos llamar *perfecciones mixtas*, por el contrario, son esencialmente imperfectas o, dicho de otro modo, son perfecciones que implican necesariamente la limitación y sólo existen en grado participado y no se identifican entre sí.

El segundo error consiste en elevar toda perfección a un *grado imparticipado*. De ahí que Platón hable del *hombre en sí* y el *caballo en sí*, confundiendo la esencia de hombre, por ejemplo, con la necesaria subsistencia en sí de dicha esencia, la cual sólo puede existir en cada hombre singular, pero no como una forma arquetípica ontológicamente independiente. Por este error, dice Derisi, Platón multiplicó el ser imparticipado en numerables esencias imparticipadas.¹²⁹

El tercer error consiste en que Platón identificó la participación lógica con la participación real. Esto sería un error, porque la participación real sólo ocurre ahí en el ámbito de las perfecciones trascendentales, mientras que las perfecciones predicamentales sólo tienen participación lógica.

El cuarto y último error, fundamento de todos los demás, nos dice Derisi, es la falta de distinción entre *esencia* y *existencia*.

8. LAS ESENCIAS COMO IDEAS DE DIOS Y COMO CAUSAS EJEMPLARES

Pues bien, a pesar de los errores mencionados, hay un preciosísimo tesoro en la doctrina de las formas de Platón, la cual reinterpretada será crucial para entender las esencias. Tenemos que, para Platón, las ideas son razón necesaria, pero no suficiente de la existencia del mundo, pues no son directamente la causa de lo sensible y no tienen poder de acción.¹³⁰ Hay, pues, una separación real entre las causas ejemplares del mundo y su causa eficiente: por un lado, están las ideas y, por otro, el Demiurgo.

¹²⁷ Pannenberg, Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, (Salamanca: Sígueme), 2002, p. 52.

¹²⁸ Cfr. Derisi, Octavio N., *Op. cit.*, pp. 35-38.

¹²⁹ A pesar de este error, debe hacerse notar la fuerte intuición filosófica de Platón al conferir primacía a la idea del bien, pues ello parece indicar que se percató de la superioridad de la esencia del bien con respecto de otras esencias.

¹³⁰ Sciacca, Michele Federico, *Op. cit.*, p. 83.

Plotino, quien consideró insuficiente la explicación del Demiurgo, dio un paso más y pensó que todos los seres procedían de una emanación de un único principio,¹³¹ el Uno.¹³² Y aunque la teoría de la emanación es insostenible, lo que es importante aquí es que en Plotino se unifican las causas, pues todo emana del Uno, por lo que cualquiera de las causas acerca de lo que no es el Uno debe darse en el Uno desde el cual procede.

En la teoría de la *procesión* o *emanación* de Plotino, el Uno es el principio superior sobre todo y, por ello, distinto de todo lo demás. Como principio, el Uno lo trasciende todo, incluso es insuficiente nuestro concepto *ser* para él, por lo que propiamente está más allá del ser. Él es el bien del cual emanan todas las cosas, no por creación, pues ésta es una actividad y al Uno no puede atribuírsele actividad alguna, puesto que él es inmutable. Tampoco puede atribuírsele una voluntad, puesto que ésta implica una distinción entre el querer y lo querido y en el Uno no puede haber distinción. De modo tal que el mundo emana del Uno por necesidad, porque, según Plotino, es necesario que lo menos perfecto salga de lo más perfecto.

La primera emanación del Uno es el Pensamiento o Espiritu, *Nous*, que se tiene por objeto a sí mismo y también al Uno. Es en el *Nous*, eterno y atemporal, donde existen las Ideas tanto de clases como de individuos y donde aparece la multiplicidad por primera vez. De éste procede el Alma del Mundo, la cual es incorpórea e invisible y constituye como un vínculo entre lo sensible y lo suprasensible. Ella engendra una segunda alma, *Physis*, más inmediata al mundo material. También del Alma del Mundo son originadas las almas individuales que se unen a los cuerpos. Por último, de esta alma procede la materia que es por degradación lo más ínfimo del universo en la jerarquía de seres.

Al colocar las ideas en una hipóstasis inferior al Uno, es decir, en el *Nous*, la teoría de Plotino presenta un grave problema a mis ojos, pues, si el *Nous* ha emanado del Uno, o bien ha emanado en desorden o en orden, si lo ha hecho en desorden de manera caótica, luego no podría ser ordenado él mismo y no podría, por tanto, haber ideas en el *Nous*, puesto que las ideas son principio de orden: *ubi enim nulla species, nullus ordo*, nos dice san Agustín.¹³³ Además, lo que es caótico se destruye a sí mismo, pues por su mismo caos ha de desaparecer, y si permaneciese, luego ya no sería absolutamente caótico. El caos siempre supone un orden de base. Si, por el contrario, el *Nous* ha emanado ordenadamente, luego necesita principios de orden y, por tanto, ideas. Se sigue que, si el *Nous* existe, como piensa Plotino, entonces el *Nous* requiere principios de orden, por lo que las ideas debieran ser anteriores a su aparición, sin las cuales no emanaría, o, de lo contrario, al emanar, el *Nous* desaparecería inmediatamente. Luego es insostenible el Uno plotiniano como primer principio de todo, pues, en efecto, si el Uno es principio de todo ser, luego es principio de orden, puesto que el ser trae consigo el orden. Pero puesto que las ideas no están en él y dado que las ideas son principios de orden, luego el Uno no es principio de orden; por tanto, el Uno no es verdadero

¹³¹ Berciano Villalibre, Modesto, *Op. cit.*, p. 18.

¹³² Sin embargo, como hemos visto, el mundo no puede proceder por emanación de su principio, por lo que hará falta el concepto de creación para corregir dicho error.

¹³³ San Agustín, *Confesiones*, (Madrid: BAC), 2009, XII, 9, 9. “Donde no hay ninguna especie, ningún orden”

principio de todo ser. Vemos así que la concepción de Plotino si mantiene la coherencia en un lado, la pierde en otro y viceversa. Por un lado, parecería que en Plotino las causas ejemplares y la causa eficiente se unificarían en el mismo principio ontológico causa del mundo, lo que sería acorde a la verdad, según después veremos, puesto que el Uno debe ser causa de todo lo que no es él y emana de él. Pero, por otro lado, -y esta es la razón por la cual dicha unificación es sólo apariencia- Plotino sigue haciendo de las ideas (causas ejemplares) algo ontológicamente posterior a aquello que actúa como la causa eficiente que produce la primera hipóstasis, lo cual conduce a una separación de las causas eficiente y formal del mundo, y que en realidad deberían estar unidas en el mismo principio que lo produce y del cual emana, es decir, en el Uno, puesto que, tanto la esencia y la existencia del existente deben ser posibles, antes de su aparición existencial, y, por otra parte, también deben ser puestas en simultaneo con la aparición existente. Hay, pues, una violación en Plotino del principio metafísico “todo agente obra por un fin”, pues, en efecto, el Uno obraría la emanación por necesidad sin tener ningún fin presente, puesto que sin ideas no hay fin y éstas existen en su sistema sólo posteriormente a la emanación del Uno.

Afortunadamente, Filón de Alejandría y San Agustín corrigen este error, al concebir la *causa ejemplar* en el intelecto divino, donde verdaderamente está. San Agustín llega a esta solución influido por las sagradas escrituras y por Plotino, cuya obra las Enéadas conoció probablemente en el año 386.¹³⁴ Para el santo africano, “no puede admitirse la existencia de un mundo de ideas subsistente en sí mismo, tal como se afirmaba en el platonismo, ni existente en una mente universal, como enseñaba Plotino”¹³⁵, sino que estas esencias que constituyen las ideas ejemplares son en realidad ideas divinas de la mente de Dios. La “doctrina ejemplarista [de san Agustín] recibió, sin duda, la influencia del neoplatonismo, según el cual las ideas ejemplares platónicas están contenidas en el Nous”,¹³⁶ pero se diferencia del platonismo en que las ideas no están contenidas en una hipóstasis subordinada al Uno, sino en Dios mismo (el Uno). Con ello coloca, por consecuencia, la *causa ejemplar* y la *causa eficiente* en un mismo ser y principio ontológico, al mismo nivel, a la vez que supera la emanación plotiniana. En efecto, el ser de Dios es de un lado la causa eficiente y, de otro, también aquello que la causa eficiente tiene por modelo, pues Dios es el propio modelo de su creación. Así, con este reajuste, la racionalidad y eternidad de las ideas encuentran, por fin, un puerto seguro para su ubicación y posicionamiento ontológico: la inteligencia única y eterna que es Dios.¹³⁷

Al igual que en Santo Tomás más tarde, la adhesión al cristianismo fue indispensable en San Agustín, pues por el conocimiento de la creación es que se corregirán en su filosofía los errores de Platón y Plotino, a la vez que se salvarán las verdades de su filosofía.

¹³⁴ Capanaga, Victoriano, “Introducción general” en *Obras Completas de San Agustín: Escritos Filosóficos I*°, (Madrid: BAC) 1994, p. 14.

¹³⁵ Forment, Eudaldo, *Op. cit.*, p. 26.

¹³⁶ Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía, vol. 1: tomos I y II*, (Barcelona: Editorial Ariel), 2011, p. II-59.

¹³⁷ Forment, Eudaldo, *Op. Cit.*, p. 27.

Efectivamente, “El concepto de creación supuso un paso adelante en la reflexión sobre el ser de los entes; y, a la vez, sobre el principio absoluto. Con él se aceptaba la idea platónica de participación; pero se rechazaba el concepto de emanación.”¹³⁸ San Agustín “contempla el universo sobre todo en sus conexiones metafísicas”¹³⁹ y su filosofía trazó nítidamente la división entre el creador y las creaturas, lo que le permitió afrontar los problemas más difíciles del ser, desde una óptica en la que domina el ángulo de la reflexión divina, pero que no eclipsa ni el valor ni la esencia de las creaturas.¹⁴⁰ En la ontología agustiniana “el ser y sus propiedades, que se realizan primero en Dios, convienen también a todas las criaturas, pero a cada una según el orden y en virtud del principio de participación”.¹⁴¹

En *De Civitate Dei*, San Agustín distingue entre dos tipos de *species* (causas ejemplares): 1) aquellas que se comunican a la materia corporal desde afuera, como las que imitan los artesanos al realizar sus obras, y, 2) aquellas que se encuentran intrínsecamente en las causas eficientes; éstas últimas sólo pertenecen a Dios.¹⁴² Completando esto, y como explica Francisco Suárez, son las ideas de Dios exclusivamente las que pueden ser llamadas con toda propiedad *causas ejemplares*, pues las formas substanciales de las cosas naturales sólo pueden tener razón de ejemplaridad en la mente de Dios, en tanto que él es el único capaz de causarlas, mientras que esas mismas formas concebidas por los criaturas intelectuales, aunque son verdadera concepción de la formas, no tienen razón de ejemplares en tanto que las creaturas, como los humanos, no tienen virtud eficiente para causarlas (causarlas con todo y su existencia).

Tenemos, pues, que las esencias son ideas de Dios y que estas ideas son modelos para la creación, o como se suele llamar, *causas ejemplares*. “Llámase causa ejemplar al modelo interior según el cual un agente produce su obra. Todo agente inteligente es en efecto guiado en su operación por una idea de la cosa que va a realizar”¹⁴³, o, como dice Francisco Suárez: causa ejemplar es la forma concebida en la mente, la cual es imitada por el efecto en virtud de la intención del agente que se determina a sí mismo el fin¹⁴⁴; y, como he apuntado, las *ideas* descubiertas por Platón no subsisten en sí mismas como creyó el filósofo griego, sino que son concepciones de Dios, como afirmaría siglos más tarde San Agustín. El mundo inteligible, objeto de la mente, mundo de puras esencias o ideas, el mundo noético de Platón y Plotino, es, para San Agustín, el Verbo absolutamente verdadero y real.¹⁴⁵

Ahora bien, aunque muchas veces no se menciona dentro de las causas a la *idea ejemplar* o *idea del ejemplar*, debe decirse con claridad que:

La idea ejemplar es una verdadera causa, porque realmente determina el modo de actividad del agente. Hasta se puede decir que en cierto modo es la primera de todas las causas, porque ninguna

¹³⁸ Sciacca, *Op. cit.* p. 18.

¹³⁹ Capanaga, Victoriano, *Op. cit.*, p. 46.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴¹ Thonnard, F. J., *Caractères platoniciens de l'antologie agustinienne: «Augustinus Magister»* I 320. [Citado por Capanaga, V. *Op. Cit.*, p. 47.]

¹⁴² San Agustín, *De Civitate Dei*, I, XII. c. 25.

¹⁴³ Jolivet, Régis, *Tratado de Filosofía. Metafísica*, (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé), 1957, p. 290.

¹⁴⁴ Suárez, Francisco, *Disp. Meta.* disp. XXV, sectio prima.

¹⁴⁵ Sciacca, Michele Federico, *Op. cit.*, p. 230

causa eficiente obra si no es determinada por ella. Por esta razón es necesaria y universal, puesto que ninguna actividad puede ejercitarse sino es según un tipo concebido de antemano: la misma naturaleza debe ser considerada como determinada totalmente según modelos de las ideas divinas, de las que los seres son imitaciones y participaciones.¹⁴⁶

Ahora bien, las *ideas divinas* en Santo Tomás de Aquino, como explica Gregory T. Doolan, juegan tres papeles esenciales: 1) como principios epistemológicos, porque al conocerlos Dios conoce a las creaturas; 2) como principios ontológicos causales, porque es en su semejanza que Dios crea todas las creaturas y las cosas; 3) como principios verídicos para el conocimiento humano, ya que la verdad de nuestros juicios debe estar en última instancia de acuerdo con ellas.¹⁴⁷ Ahora bien, el ejemplar como algo a cuyo parecido se hace otra cosa es un concepto análogo, por lo que puede tomarse en varios sentidos: 1) como *ejemplar natural*, es decir, cuando se da la comunicación de una forma substancial de la causa al efecto de modo tal que la causa y el efecto comparten la misma especie, por ejemplo, en la reproducción de los animales que son de la misma especie, en donde la descendencia se hace, por naturaleza, a semejanza de sus progenitores; 2) como *ejemplar externo*, es decir, cuando hay una forma que un agente, para quien dicha forma es externa, toma como modelo para realizar una reproducción que la imita; 3) como *ejemplar intelectual*, es decir, una forma que algo imita debido a la intención de un agente que predetermina el fin por sí mismo. De estos tres sentidos, el más propio es el de idea o *ejemplar intelectual*, porque sólo en este caso el agente determina conscientemente, y no sólo por reproducción natural de su naturaleza, el fin que ha previsto para el efecto, al que comunica la forma del ejemplar, a partir de la cual lo ha creado o producido.¹⁴⁸

La idea sólo puede existir en una mente y funge como causa ejemplar cuando funciona como principio de producción. No es un tipo de causa distinto al formal, material, eficiente y final, sino que es una causa formal extrínseca para aquello que informa; lo que no significa que toda causa formal extrínseca sea una causa ejemplar.¹⁴⁹ En la medida en que es un principio productivo, su causalidad necesariamente implica una causalidad eficiente y final, porque la causalidad del ejemplar requiere de una causa eficiente para ser llevada a la existencia. Las ideas Dios que funge como modelo (entendido Dios como inteligencia suprema) son llevadas a acto de existir por Dios mismo que funge como agente (entendido Dios como acto puro de ser). Además, la causalidad ejemplar implica causalidad final, porque el ejemplar debe motivar primero la intención del agente, de modo tal que la visualización de la idea que Dios mismo ve en su propio ser, por cuanto que es una inteligencia suprema, es, al mismo tiempo, lo que sirve de intención a Dios, como acto puro de existir, para comunicarle existencia al existente que quedará informado bajo la forma que es su causa ejemplar.

Esta existencia de las ideas en Dios la prueba Santo Tomás así: puesto que hay un apetito natural en las cosas hacia un fin y dado que todo lo que tiende por naturaleza hacia otro recibe dicha tendencia de otro que le dirige hacia su fin -pues los actos de necesidad

¹⁴⁶ Jolivet, Regis, *Op. cit.*, p. 291.

¹⁴⁷ Doolan, Gregory T., *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press), 2008, p. XV.

¹⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 21-22.

¹⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 42-43.

natural no determinan los fines por sí mismos, sino por otros, y decir que se tiende hacia el fin por casualidad sería ir contra la noción misma de finalidad- entonces habrá que poner sobre todas las cosas un entendimiento que las dirija hacia sus fines y que ponga en ellas la natural inclinación del apetito que tienen. Pero a una cosa no se la puede dirigir hacia un fin si no se la conoce, por lo que debe concluirse que en el entendimiento divino hay conocimiento de las cosas naturales, ya que él es el origen de la naturaleza de las cosas y del orden natural. Y como es necesario que lo que hace el agente esté en él de alguna manera y como una cosa no es conocida por otro sino en cuanto la recibe de modo inmaterial, entonces en los principios activos inmatrimales los efectos están en cuanto cognoscibles inmaterialmente. Por tanto, Dios, que es un principio activo inmaterial de las cosas tiene que conocerlas.¹⁵⁰

De esta manera, como explica Gregory T. Doolan, Aquino proporciona una alternativa al ejemplarismo de Platón, que por vía abstractiva afirmaba que cualquier cosa que pueda existir como separada en el pensamiento existe también como separada en la realidad, como abstracción universal independientemente de un intelecto. La vía ensayada por Platón no reconoce los roles integrales de causalidad eficiente y final, lo que sí hará Tomás de Aquino por vía teleológica, al proceder desde la eficiencia que implica la finalidad hasta una primera inteligencia y la participación del conocimiento ejemplar implicada por la finalidad.¹⁵¹

Pero Etienne Gilson afirma que: “si, a propósito del conocimiento divino, se quiere hablar de especies inteligibles, [ideas,] sólo puede atribuírsele una”.¹⁵² El argumento que esgrime es el siguiente: Gilson pregunta cómo las esencias pueden emanar del ser en quien ninguna esencia distintiva se agrega al *esse* para componerse con él, o, dicho con otros términos, cómo surgen las esencias de la causa primera, si esta causa trasciende el orden de la esencia y la absorbe en el ser. Dilucidar esta cuestión requiere, por eso, discernir la naturaleza de la operación por la que la esencia de los entes se distingue de su causa que es el ser del acto puro por sí subsistente, lo cual puede realizarse mediante un análisis de la noción del intelecto divino en la que residirían las ideas como arquetipos de las esencias. Pues bien, Gilson juzga que no es necesario, desde el punto de vista de la doctrina tomista, la utilización de las ideas divinas, aunque Tomás recurriese a ellas, para explicar las esencias, y que basta con la noción de intelecto divino, pues en Dios, por ser simple, la especie inteligible es su esencia y su esencia es su ser, de modo tal que, si se quiere hablar de ideas en Dios, no habría más que una sola y esa idea no sería sino el propio intelecto de Dios:

Sólo podemos concebir la intelección divina a partir de lo que sabemos de la nuestra. Diremos entonces que Dios también conoce las cosas por la operación de su intelecto y que su intelecto las conoce por una especie inteligible que permite formarse una noción, solamente que, en el caso de Dios, el intelecto es su esencia; por la misma razón (la perfecta simplicidad de Dios) la operación del intelecto divino es idéntica a este intelecto, idéntico a la esencia divina; por último (siempre por la misma razón) la especie inteligible, principio formal de la intelección, es idéntica en Dios al intelecto y a su operación, que lo son a su vez a la esencia, y como, al fin de cuentas,

¹⁵⁰ Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 2. a. 3.

¹⁵¹ Cfr. Doolan, Gregory T., *Op. cit.*, p. 63.

¹⁵² Gilson, Étienne, *Introducción a la Filosofía Cristiana*, (Madrid: Ediciones Encuentro), 2009, p. 125. El corchete es mío.

la esencia es idéntica en Dios al ser, ser y conocer son en Dios una sola y la misma cosa: *intelligere Dei est ejus esse*.¹⁵³

Y, al contrario, si Dios conociera por una especie inteligible distinta de su esencia, Dios no sería absolutamente en virtud de su propia esencia, es decir no sería simple, lo cual es imposible.

Sobre esto hay que decir que en cierto sentido Dios tiene una sola idea y esa idea es su propia inteligencia que a la vez es su mismo ser, como dice Gilson, pero eso no impide que, en otro sentido, por la manera en que nosotros los humanos concebimos y por la manera imperfecta que tenemos para hablar de Dios, la cual requiere de la utilización de recursos conceptuales obtenidos a partir de las cosas participadas, se pueda decir que en Dios hay ideas ejemplares o esencias modelos de los existentes. En efecto, si nos colocamos desde el punto en que Dios es ser simple y en él no se distinguen partes, en Dios no habría varias ideas, sino tan sólo su entendimiento.

Ahora bien, esto no impide que pueda decirse también que Dios tiene, por decirlo, varias ideas que son causas ejemplares de los existentes, dado que el concepto *idea*, así como el de *entendimiento*, es un concepto análogo, puesto que una idea es proporcional al entendimiento en que se da. Así que, como la noción de *idea* no la concebimos sino a partir de colocarnos desde el punto de vista del entendimiento humano, en donde experimentamos y conocemos de primera mano su realidad, no podemos sino usar de esa noción, así comprendida, para hablar de la intelección divina. Y esa manera de hablar usa de conceptos que están establecidos por participación lógica o predicamental para comprender las diferencias de los modos de ser que se dan por grados de participación trascendental del ser mismo en los entes limitados. Por eso decimos que Dios tiene varias ideas, porque cuando lo decimos no estamos bajo la consideración del ser de Dios en sí mismo, sino bajo la consideración de Dios en su relación con el mundo, cuyo ser está diversificado. Así como se puede decir que Dios es la bondad, la verdad, la inteligencia suprema, la voluntad absoluta, y todas estas cosas no son sino una y la misma, porque en Dios cada atributo se identifica plenamente con su esencia, así del mismo modo se dice que tiene varias ideas, las cuales en realidad se identifican unas con otras plena y eminentemente en el entendimiento divino. Pero, además, la multiplicidad de las ideas divinas en Dios no implica multiplicidad existencial y, por consiguiente, no contradice la simplicidad de Dios. En efecto, decir que Dios tiene varias ideas no significa que existan varias ideas independientes en Dios, como si varios seres en acto de existencia compusieran el acto de ser de Dios (la esencia no es existencia por sí misma), sino que el ser de Dios puede ser considerado desde varios enfoques conceptuales humanos, los cuales se diversifican en varios conceptos, todos los cuales deben existir en una misma unidad la cual es el mismo acto uno de ser de Dios. Las ideas de Dios son actos de inteligibilidad, no de existencia, es decir, actos de visualización parcial, por decirlo, de la existencia misma imparcial en su simplicidad. Nunca se debe dejar de tener presente que “el modo según el cual las esencias están en nosotros es distinto de aquel según el cual están en Dios”¹⁵⁴ y que, como afirma Tomás de Aquino: “nuestro entendimiento representa la divina perfección a través de diversas formas porque cada una de ellas es

¹⁵³ Ídem.

¹⁵⁴ Sciacca, Michele, *Op. cit.*, p. 224.

imperfecta. Y si fuese perfecta sería única como único es el verbo del entendimiento divino.”¹⁵⁵

Así pues, en Dios hay una sola esencia de modo eminente que es su mismo entendimiento, pero nosotros la entendemos por distintas esencias, porque concebimos desde las perfecciones mixtas, las cuales son como unas ciertas perfecciones derivadas y degradadas de las perfecciones puras y trascendentales de Dios. Es decir, Dios no entiende a través de géneros y especies, sino por lo que llamamos *trascendentales* (unidad, verdad y bondad) que están expresados verdaderamente en su propio ser. Nosotros, en cambio, concebimos a través de géneros y especies porque entendimos a partir de la visualización de composiciones de perfecciones mixtas con perfecciones puras. Lo que en Dios es una sola idea en la que estarían realizadas todas las ideas por nosotros concebidas, nosotros no podemos entenderlo sino como multitud de ideas. El hecho de que incluso, pudiera pensarse que en Dios hay una multiplicidad de ideas, ello no implica necesariamente que siendo así, esto contradiga la simplicidad de Dios, pues así como el alma humana puede llegar a pensar varias ideas, siendo no un espíritu perfectísimo, sin que ello divida la unidad de su alma, de la misma manera todas las ideas finitas de realidades positivas pueden estar en el ser infinito de Dios, no como formando parte de él cada idea, sino como estando absorbidas en la plenitud de su ser, pues *neccese est pluralitatis rerum causam ex Deo esse*.¹⁵⁶

No puedo dejar de lado una observación que realiza Xavier Zubiri y que podría servir como razón contraria a lo que he defendido, a saber, que las causas ejemplares son esencias de las cosas como uno de sus momentos ontológicos. El filósofo español argumenta que:

La vía de la causalidad inteligente lleva a descubrir las Ideas como anteriores a las cosas y como canon individualmente exhaustivo de su realidad individual. Pero esto es desviar la cuestión, porque la Idea divina es paradigma de toda cosa, pero sólo paradigma, o, como suele decirse, causa ejemplar; en manera alguna es la esencia de la cosa, porque la cosa sólo cuando realiza en su seno la Idea es cuando posee una esencia como momento intrínseco suyo. Al confundir la esencia con el paradigma intelectual, se lanza el problema de la esencia por una falsa vía, porque al amparo de las Ideas, se elude decir qué es la esencia en sí misma como momento real de la cosa.¹⁵⁷

A esto debo dar una contestación, puesto que he empezado por hablar de la esencia como una idea que es posibilidad de determinación y modelo ejemplar del existente. Mi postura es que la esencia, para ser comprendida, no sólo no debe ser tomada separada del paradigma, como quiere Zubiri, sino que debe ser conectada necesariamente con él, puesto que el paradigma es en realidad un momento de la esencia, es la esencia del existente en su grado eminente y como posibilidad del *modo-grado-límite* del ser del existente. No solo es verdad que la esencia de la cosa es poseída por la cosa solamente como un momento intrínseco suyo, como bien dice Zubiri, sino también que esa misma esencia es extrínseca a la cosa como su momento inteligible de posibilidad. ¿Acaso se pensará que la naturaleza

¹⁵⁵ Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 2. A. 1. *Similiter etiam intellectus noster secundum diversas conceptiones repraesentat divinam perfectionem quia unaquaeque imperfecta est: si enim perfectar esset esset una tantum sicut unum tantum verbum intellectus divini*. [He utilizado la traducción de Aristónico Montero Galán en el cuerpo del texto]

¹⁵⁶ Tomás de Aquino, *Compend. Theol.*, I. c. 72.

¹⁵⁷ Zubiri, Xavier, *Op. cit.*, p. 63.

pensada por Dios como una naturaleza de un posible existente no es exactamente la misma que la naturaleza de que dota a los existentes al crearlos? ¿Se pensará acaso que el entendimiento divino es más perfecto que su poder creador? La realidad de la cosa no se reduce a su efectividad en sí, sino que abarca su posibilidad como idea efectivamente pensada en el espíritu divino; por tanto, la esencia de la cosa es ya en la esencia divina de modo eminente, mientras que en el existente es de modo participado, pero es la misma esencia dada proporcionalmente según su momento ontológico. Por otra parte, no hay, sino se concibe la esencia como existencia (como existencia participada), problema alguno en decir que la esencia de la creatura está a la vez en Dios que piensa a la creatura y en la creatura existente que es lo pensado por Dios.

Capítulo IV

LA ESENCIA COMO FORMA Y NATURALEZA

1. LA ESENCIA COMO EL PRINCIPIO CONSTITUTIVO DEL EXISTENTE

Sea como se haya dado el inicio y desarrollo del universo desde su aparición, cómo fue el estatus de la creación y si es que todo lo que hoy lo constituye físicamente se hallaba reunido en un punto extremadamente denso de singularidad inicial a partir de la cual, y por una explosión, empezó el universo a expandirse prolongadamente a través de una evolución cósmica, hasta dar lugar a lo que en el presente existe, como lo propone la teoría cosmológica más aceptada -sea esto verdad o lo sea otra cosa, y esto es algo que toca a los astrofísicos investigar y aclarar- lo cierto es que al día de hoy vemos que el universo está formado por un conjunto muy variado de existentes. A estos ahora enfocaré mi atención y por ello pasaré al análisis de la esencia en su momento ontológico como principio de unidad de los existentes.

Es momento de recurrir al que de Platón fue su más genial discípulo. Aristóteles, a quien desde luego me refiero, tuvo un especial interés en explicar las realidades sensibles que constatamos en la experiencia cotidiana y a las que denominó sustancias primeras. Es este interés y preocupación lo que incita su fuerte crítica a su maestro y amigo Platón. Crítica que consiste sobre todo en tratar de mostrar la imposibilidad de la doctrina de las ideas y en reprochar a Platón no haber distinguido bien los sentidos del ser y las acepciones de la noción de causa.¹⁵⁸ Aristóteles piensa que “habría de juzgarse imposible que la entidad y aquello de que es entidad existan separados entre sí. Por tanto, ¿cómo iban a existir separadas las Ideas, si son entidades de las cosas?”¹⁵⁹ Además, piensa de las ideas que “decir [...] que ellas son modelos, y que de ellas participan las demás cosas, no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas”.¹⁶⁰

A pesar de la crítica, la oposición del filósofo de Estagira a su maestro no es completa, pues “Aristóteles se debe a Platón, a despecho de la crítica del platonismo. Se puede decir que la crítica de las tesis platónicas se da en el seno de la “intención filosófica” que sigue siendo profundamente platónica”.¹⁶¹ Para el propio bien de la filosofía, Aristóteles no dejó de ser platónico, pese a las apariencias. Además, como lo han dicho algunos estudiosos, por ejemplo, Paul Ricœur, la crítica de Aristóteles no es del todo acertada y hace una interpretación un tanto burda de la doctrina de su maestro: “el pintado por Aristóteles es un platonismo dogmático e ingenuo; [...] una suerte de cosismo de las ideas”.¹⁶² También Frederick Copleston apunta en este sentido:

Parece que Aristóteles arguye [contra Platón] desde el punto de vista de su propia teoría, según la cual la forma es la esencia inmanente del objeto sensible. Sostiene que la participación no

¹⁵⁸ Grondin, Jean, *Op. cit.*, p. 95.

¹⁵⁹ Aristóteles, *Metafísica*, A, 9, 991b.

¹⁶⁰ *Ibid.*, A, 9, 991a, 20-22.

¹⁶¹ Ricœur, Paul, *Op. cit.*, p. 161.

¹⁶² *Ibid.*, p. 167.

significa nada, a no ser que haya una forma real inmanente, la cual, junto con la materia, constituye el objeto”.¹⁶³

Habría, por ende, que apartar esa falsa idea que ve en la filosofía de Platón una doctrina que sólo se ocupa de las formas o ideas subsistentes en sí, y de las cuales hace unas cosas totalmente separadas de las realidades participadas: “Platón ha creído que esas groseras interpretaciones de la participación eran simples caricaturas de las cuales se podía desprender; Aristóteles reconoció en esas caricaturas el verdadero rostro de Platón”.¹⁶⁴

Tal parece que, en opinión de Aristóteles, Platón habría vaciado a lo sensible de su realidad al separarlo de su esencia; aunque recordemos que “en los primeros diálogos [...] la esencia *es* y *está* en las cosas, inversamente [a la opinión común acerca del decir de la doctrina de Platón] las cosas tienen esencia.”¹⁶⁵ En los primeros diálogos, la relación de las esencias con las cosas sería más de *inherencia* que de *semejanza*; la esencia es esencia de lo real y no esencia como lo real.¹⁶⁶

También podría decir que la filosofía de Aristóteles adolece, en parte, de aquello que él mismo critica de su maestro, porque como tal, su filosofía no es una filosofía de los existentes, y al igual que Platón, en su pensamiento, *lo que* es, no existe, y lo que existe, no es.¹⁶⁷ Esto a pesar de que algunos piensen que Aristóteles estaba haciendo una filosofía de las cosas singulares concretas. Y es que “por una parte, Aristóteles sabe que sólo *este* hombre, no *el hombre*, es real; por otra parte, decide que lo que es real en este hombre es *lo que* cada hombre es.”¹⁶⁸ Al fin y al cabo, al igual que Platón, Aristóteles remite la realidad del existente a su esencia, sólo que no la considera como subsistente en sí, sino como una forma que configura una materia que individualiza.

Aunque interesado por las realidades concretas, Aristóteles no deja de ser un filósofo de la inteligibilidad como Platón y no un filósofo de la existencia como Tomás de Aquino, pues, como afirma Paul Ricœur: el estagirita muestra indiferencia por la singularidad de los individuos,¹⁶⁹ o, como dice Etienne Gilson: cuando Aristóteles habla del ser, nunca piensa en la existencia, y, aunque nunca la rechaza, la pasa completamente por alto.¹⁷⁰ Pero esto no debe malentenderse, no es que Aristóteles no viera la importancia de la existencia, más bien que no la consideró en sí misma, sino siempre con relación a la esencia, pero de una manera distinta a Platón, no ya como una participación de la esencia, sino como informada por ella. Como el Filósofo se centró en los substancias, unidades ontológicas con capacidad para

¹⁶³ Copleston, Frederick, *Op. Cit.*, p. I-256. El corchete es agregado.

¹⁶⁴ Ricœur, Paul, *Op. cit.*, p. 168.

¹⁶⁵ Ricœur, Paul, *Op. cit.*, p. 21. El corchete es mío.

¹⁶⁶ Si después Platón se desaparta de esto es quizá porque la esencia es para él una función de unidad y de identidad que es una y la misma, de modo que la mismidad es lo que caracteriza el verdadero ser, es decir, lo verdaderamente real tiene que cumplir con ser uno e inmutable (Parménides), de modo tal que, si los seres sensibles no presentan dicha característica, mientras que las ideas sí, entonces los seres sensibles no han de ser ellos lo verdaderamente real sino una imitación. Mas nótese que en verdad un ser sensible es siempre el mismo ser en su esencialidad si es ese ser y que su mutabilidad se da en sus accidentes o en la destrucción de su esencialidad para que su materia sea informada por otra esencia que da lugar a otro ser que, propiamente dicho, no es ya el mismo ser sensible anterior.

¹⁶⁷ Gilson, Etienne, *El ser y los filósofos*, (Navarra: EUNSA), 2009, p. 77.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 75.

¹⁶⁹ Ricœur, Paul, *Op. cit.*, p. 147.

¹⁷⁰ Gilson, Etienne, *Ibid.*, p. 73.

subsistir en sí, las cuales no son nociones abstractas, sino sujetos individuales, pero en cuanto tienen por acto último de su ser la forma substancial, se alejó, por ese hecho, de la visión platónica que no estaba dispuesta a conceder el estatuto de *ser real* a las cualidades sensibles, sino que las adscribía como participaciones de nociones abstractas, y al distanciarse así del platonismo, Aristóteles remitió el sentido real del ser a los sujetos individuales, los cuales se identificaban en tanto sujetos con la actualidad que tenían, resultando de ello la asimilación del sentido real del ser a la noción de substancia actual; más como las substancias no son una pura indeterminación, sino, por el contrario, algo determinado y específico, Aristóteles pudo, por ello, quizá, considerar no a la existencia como lo que daría en última instancia la realidad al acto de la substancia, sino a la esencia, en cuanto determinación del acto de la substancia. En otras palabras, tomó la existencia como dada, como algo que conocemos con tan sólo ver, por lo que, o no sería ella la que otorgaría en última instancia la realidad a las substancias, u, otorgándosela, no habría nada que decir de ella. Por el contrario, aquello que haría ser a las substancias, en cuanto a que las determina en un modo de ser que las distingue entre sí, sería, o aquello que las hace ser eso, o aquello por lo que las podemos inteligir como siendo eso, esto es, la forma substancial que iguala por momentos a la esencia, mientras que la existencia sería algo que permanecería en un cierto misterio.¹⁷¹ “En efecto, si la cosa no existe, no hay nada más que decir; si, por el contrario, existe, ciertamente tendremos algo que decir acerca de ella, pero solamente acerca de lo que es, no acerca de su existencia, que puede ya darse por supuesta”.¹⁷²

Puede que la existencia, como aquello que es lo más propio del ser, se le escondiera a Aristóteles por ser lo más obvio del ser, y que ésta sea la razón por la cual, a pesar de ser el filósofo del acto y la potencia, no sea, sin embargo, el filósofo de la existencia, aunque toda su filosofía se fundamente sobre los existentes: “él sabía perfectamente que ser es ser en acto, es decir, ser un acto, pero decir qué es un acto, era una cuestión totalmente diferente”¹⁷³, y no era la existencia lo que Aristóteles pensaba al hablar del ser actual. Veamos como lo expresa Etienne Gilson:

Por supuesto, para él, como para nosotros, las cosas reales son actualmente existentes. Aristóteles no se detuvo nunca a considerar la existencia en sí misma en seguida procedió deliberadamente a excluirla del ser. No hay ningún texto donde Aristóteles diga que el ser actual no es tal en virtud de su propio «ser», pero tenemos una profusión de textos en los que nos dice que ser es otra cosa.¹⁷⁴

Si esto es verdad, también sería la razón por la cual, pese a todo, Aristóteles sigue siendo en el fondo muy platónico, lo cual, bajo mi consideración no sería una debilidad, sino una fortaleza de su filosofía, cuando se la lleva más lejos y se la completa. “El verdadero nombre aristotélico del ser es la sustancia, la cual es idéntica a lo que un ser es”¹⁷⁵, y en este *lo que* del ser que es, está la forma de Platón, del mismo modo que en las ideas platónicas está conservado el ser parmenídeo. El ser inmutable de Parménides permanece en las

¹⁷¹ Cfr. Capítulo V de *El ser y los filósofos*. Op. cit.

¹⁷² Gilson, Etienne, *Ibid.*, p. 73.

¹⁷³ *Ibid.* p. 71.

¹⁷⁴ *Ibid.* p. 73.

¹⁷⁵ Ídem.

substancias de Aristóteles, no en tanto que permanezcan substancias inmutables y eternas, sino que en tanto son las substancias que son y por el tiempo que son esas substancias, son inmutablemente esas substancias. Aristóteles permanece a su modo sobre la línea de la búsqueda platónica del ser, de la substancia (del ser verdaderamente real) que es de alguna manera también la búsqueda que hicieron los primeros filósofos.

Ahora bien, no es mi propósito ver si los reproches que Aristóteles realiza a Platón son certeros del todo o no. Sea lo que fuere, si Aristóteles comprendió a cabalidad a su maestro o no, lo que interesa es que, a partir de su crítica, fundada o no, el filósofo de Estagira viene a desarrollar la metafísica en nuevas áreas y a descubrir nuevas verdades metafísicas con su genial capacidad de conceptualizar y de concebir nociones.

Aristóteles traza la investigación sobre la noción de substancia, pues es de las substancias de donde la filosofía deberá aprehender los principios y las causas, y son estos principios y causas el objeto de investigación de la Metafísica, a la que Aristóteles llama Sabiduría. Precisamente en esto está la importancia de distinguir los sentidos del ser. De entre todos los sentidos en que se puede decir el ser, la *substancia* o *entidad* es para Aristóteles el sentido primario. Es por este sentido primario y fundamental que todo otro sentido en que pueda ser tomado *lo que es* debe ser puesto en relación, como una afección de la substancia o entidad.¹⁷⁶ Cuando decimos “es” significamos, según Aristóteles, ante todo y en sentido primario la *entidad* o *substancia*, porque es la única capaz de existir separada, en sí misma, por lo que ella debe existir primero para que puedan existir las afecciones como la cualidad o la cantidad, por ejemplo. También la substancia es primera en cuanto a la noción, ya que en todas las demás nociones de lo que no es substancia está presupuesta. Por eso, dice Aristóteles que la cuestión acerca del ser, de lo que es, viene a identificarse con la cuestión de qué es la entidad o qué es la substancia.¹⁷⁷

La substancia es “una realidad primera, central, que es más y mejor que todo el resto y que de alguna manera presta a todo el resto su ser y su nombre, ese nombre de ser que le pertenece.”¹⁷⁸ Este concepto primario del ser, *la substancia*, nos es dado, según el Estagirita, en cada intuición, tanto por las percepciones internas como por las externas y es imposible la representación de un accidente sin él. “La existencia de substancias no es, pues, una hipótesis, sino algo garantizado por la evidencia inmediata”.¹⁷⁹ Dicha noción nos pone ante aquello cuyo ser, dicho de manera negativa, no exige estar en otro como sujeto de inhesión, o, lo que es lo mismo pero entendido positivamente, aquello que sólo existe en sí mismo. Por aquí podemos ver por qué Aristóteles ve varios sentidos de substancia, pues si substancia es lo que existe en sí mismo, se ve claramente que otras veces se pueda entender la substancia como esencia, en tanto que ésta es lo apto para existir en sí. En realidad, la substancia puede ser entendida en cuatro sentidos fundamentales distintos: 1) como soporte de las determinaciones accidentales y, por esto es sujeto de predicación, pero sin que pueda decirse de ninguna cosa; 2) como sustrato que es permanente a través del cambio; 3) como esencia

¹⁷⁶ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Γ-2

¹⁷⁷ *Ibid.*, Z-1

¹⁷⁸ Roland-Gosselin, M. D., *Aristóteles. El hombre, el filósofo, el moralista*, (México: Editorial América), 1943, pp. 69-70.

¹⁷⁹ Brentano, Franz, *Op. cit.*, p. 70.

de aquello en lo que de un modo primordial y necesario consiste el ente que varía o se transforma; 4) como lo que posee capacidad de subsistencia en sí.

Es bien conocido que para Aristóteles puede haber *substancia primera*, que sería el individuo, y *substancia segunda*, que sería el sujeto real individual, pero considerado por abstracción como especie o género. Pues bien, la *substancia segunda* coincide con la esencia siempre y cuando dicha especie sea de aquellas propiedades constitutivas que por necesidad hacen ser al individuo lo que es en tanto inteligido. Así, por ejemplo, la substancia segunda “el hombre” es la intelección de la esencia “humanidad” de una substancia primera que es un hombre individual llamado Sócrates, por ejemplo.

Mauricio Beuchot explica que la *οὐσία* de Aristóteles, que se ha traducido tanto como *substantia* o como *essentia*, parece significar unas veces el individuo como resultado del compuesto de la forma y la materia y, otras veces, sólo la forma. Su uso técnico metafísico remite a Platón, quien lo usa en varios lugares para significar *lo que realmente es algo*, que será el sentido que recogerá Aristóteles, para quien viene a significar el *verdadero ser* de las cosas.¹⁸⁰ A veces Aristóteles también usa *οὐσία* como significando la esencia o la forma e incluso también como el compuesto materia-forma en su significación física. En cambio, en el plano metafísico, Aristóteles designa con este término a la forma o la quiddidad,¹⁸¹ de acuerdo con la significación analógica que Aristóteles da al ente, y en el ente inmaterial la forma y la substancia coinciden, mientras que en el ente sensible se distinguen. Las substancias, pues, guardan una estructura que las constituye propia y formalmente y esa estructura formal es la esencia; ésta es la que determina el modo de ser de la substancia. La substancia es propiamente ente, pero como ella también se compone de forma y materia, teniendo en ella prevalencia ontológica la forma sobre la materia, entonces también se le nombra substancia

Las substancias naturales son para Aristóteles una composición de acto y potencia y, como señala David S. Oderberg: esta división en acto y potencia de la realidad de las substancias da origen a la teoría hilemórfica aristotélica, la cual es necesaria para comprender las esencias. Como las cosas están constituidas por sus esencias, esas esencias mismas deben ser de alguna manera mezclas de actualidad y potencialidad, siendo la materia la potencia y la forma el acto.¹⁸² Pero ¿qué es la forma y qué la materia? Son dos principios constitutivos y complementivos de las substancias corpóreas que actúan uno (la materia) como lo determinable, y otro (la forma) como lo determinante. En este sentido, la materia se comporta como potencia respecto a la forma, a la cual está ordenada. La materia, que es un principio que no existe sino exclusivamente en unión con la forma, es aquello de que está hecho una substancia corpórea. La forma, que en cambio sí puede existir en algunos entes sin la materia, es el principio de especificidad que actualiza la materia, la determina e informa y con ella compone una substancia natural definida:

A primera vista -dice Zubiri- pudiera pensarse que la esencia es la forma sustancial, es decir, aquello que conforma a la materia indeterminada para hacer de ella una determinada sustancia

¹⁸⁰ Beuchot, Mauricio, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, (México, D.F.: UNAM/IIF), 1985, pp. 115-119.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 120-121.

¹⁸² Oderberg, David S., *Op. cit.*, p. 65.

[...]. Pero esto no es verdad tratándose de las sustancias naturales, porque a todas ellas (dejo de lado el Θεός) les es «naturalmente» esencial tener materia.¹⁸³

La esencia no se limita, pues, en las sustancias corpóreas, a ser sólo la forma, “en ella entra la materia tanto como la forma, pero de un modo sumamente especial: no «esta» materia, sino «la» materia.”¹⁸⁴ En efecto, es necesario a la esencia humana, por ejemplo, que aquello que sea humano tenga cuerpo; por consiguiente, esa esencia exige la unión necesaria de la forma con *la* materia, tomada ésta en general, porque el cuerpo está hecho de materia, pero no es necesario a la esencia humana estar unida a *esta* materia que conforma precisamente, por ejemplo, al individuo Pedro que existe en un momento y lugar específico. De hecho, la materia singular de un individuo no nos es conocida en sí;¹⁸⁵ ésta es el principio de individuación de su *naturaleza individual* (lo que la cosa es necesaria y primariamente, pero como individual). La naturaleza individual, que es la esencia considerada bajo el estado de individualidad que proviene de la materia, aunque en sí misma es inteligible, no es principio primero de inteligibilidad para los humanos, como lo es la esencia,¹⁸⁶ dado que tiene por raíz directa e inmediata la *materia prima*, la cual, al poseer nosotros inteligencia que es una facultad inmaterial, nos es ininteligible en sí misma y sólo inteligible a través de una forma inmaterial que la determina.

Resumidamente, las sustancias son, en el marco de la lógica aristotélica, los sujetos de atribución o predicación proposicional que “ni se dice[n] de un sujeto, ni está[n] en un sujeto”,¹⁸⁷ cuando son sustancias primeras (individuos), o bien, las sustancias son también “las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas”,¹⁸⁸ cuando son sustancias o entidades segundas o secundarias (universales) de las que también se predica. Como lo expresa Carlos Valverde Mucientes, para Aristóteles “las esencias tomadas formalmente como tales, no son sino conceptos universales que expresan abstractamente las notas comunes, fundamentales y necesarias de un conjunto de entes singulares”¹⁸⁹ e incluyen, cuando son esencias de sustancias naturales tanto la forma substancial como la materia.

Ahora bien, como lo hace notar Xavier Zubiri, la investigación de la esencia la conduce Aristóteles por dos rutas, la vía de la naturaleza (*physis*) y la vía de la predicación (*logos*), de las cuales la esencia toma dos sentidos, uno como momento real de la substancia y el otro como aquello que en la substancia es correlato de la definición. Estos dos sentidos convergen en ser la especificidad de la substancia, puesto que los caracteres del modo de ser de la substancia (momento físico de la esencia) están significados por la definición de esa substancia (momento lógico de la esencia). No obstante, argumenta Zubiri, hay un predominio de la vía del *logos* sobre la de la *physis*, lo que provoca que el sentido de esencia, como correlato de la definición, adquiera mayor relevancia y enturbie el concepto mismo de

¹⁸³ Zubiri, Xavier, *Op. cit.*, pp. 78-79.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 79.

¹⁸⁵ Puede hablarse de una *esencia individual*, pero ésta es cognoscible solo para Dios, quien conoce hasta las últimas determinaciones de todo ente; mientras que los humanos sólo podemos conocer las esencias como universales.

¹⁸⁶ Maritain, Jacques, *Introducción a la filosofía*, (Buenos Aires: Club de Lectores), 1971, pp. 182-183.

¹⁸⁷ Aristóteles, *Cat. 5*, 2a 11-12. Los corchetes son míos.

¹⁸⁸ Aristóteles, *Cat. 5*, 2a 13-15.

¹⁸⁹ Valverde Mucientes, Carlos, *Op. cit.*, p. 800.

esencia en Aristóteles. La razón estriba en que Aristóteles hace de la subjetualidad (facultad que tiene la substancia de ser sujeto último de predicación y de ser sostén de las afecciones accidentales) el carácter propiamente distintivo de la substancia, lo cual, a ojos de Zubiri, es un error, pues dicho carácter es posterior a lo que él llama la *sustantividad*, misma que sería la que expresa la verdadera autonomía entitativa de la substancia. En otras palabras, al conducirse en la investigación de la esencia por la vía del *logos*, principalmente, Aristóteles habría llegado a una noción de esencia que en sí no es la realidad de la substancia como unidad entitativa autónoma, sino como unidad conceptual, confundiendo así la identidad de la vía dada por la facultad de ser sujeto de atribución con la identidad de la estructura real de aquello a que conduce la vía dada por ser verdaderamente sujeto real de lo atribuido. Tampoco por la vía del análisis de la naturaleza, según Zubiri, Aristóteles llegaría a la esencia en cuanto tal, dado que aquí confundiría la permanencia estructural que se da en los cambios con que dicha permanencia sea realmente una *cosa-sujeto*, es decir, que no es necesario que la permanencia de estructuras en los cambios sea una cosa-sujeto, aunque debe depender ciertamente de una cosa-sujeto.¹⁹⁰

Sobre esto, me parece ciertamente loable que Zubiri desee saber lo que es primaria y formalmente la esencia y que para ello vea necesario retrotraer la investigación al momento físico de la esencia, es decir a la captación de la esencia en el existente en cuanto tal, tomando a la realidad en sí misma en su momento estructural que llamamos esencia, independientemente de toda función ulterior que pueda desempeñar, sea en el orden de la existencia, sea en el orden de la especificación. Yo mismo concuerdo en llegar a ese momento de la esencia en el existente, pero pienso, contrario a Zubiri, que en Aristóteles ya hay eso. La razón es que, si bien el momento ontológico principal de la esencia es aquel en que la esencia es inmanente al existente, no por ello deja de haber momentos ontológicos en que la esencia del existente le es trascendente, ya sea en la inteligencia infinita, ya sea en la inteligencia finita humana, a la que le es necesario la predicación para concebir el ser en su verdadero existir. Ello no implica que la esencia trascendente no sea esencia del existente, pues formalmente sigue siendo su esencia en cada uno de estos momentos, y esto es posible porque la esencia se distingue realmente de la existencia, no es un individuo que existe simultáneamente en varios sitios, sino inteligibilidad simultánea de un ser que, aunque exista como individuo en sí mismo, es pensado para existir y puede ser pensado por multitud de inteligencias una vez que ya existe.

2. HACIA LA DISTINCIÓN REAL ENTRE ESENCIA Y EXISTENCIA PARA UNIFICACIÓN DE LA TEORÍA

Indica Frederick Copleston que “Aristóteles señala muy bien lo imperfecto de la teoría platónica; pero, al rechazar el ejemplarismo de Platón, muestra asimismo a las claras lo incompleto de su propia teoría, ya que no pone ninguna base real y trascendente que dé estabilidad a las esencias”.¹⁹¹ Sin embargo, realizando un cierto ajuste a la comprensión de Platón y Aristóteles acerca de la naturaleza de las esencias, sus teorías pueden ser

¹⁹⁰ Cfr. Zubiri, Xavier, *Op. cit.*, pp. 85-88.

¹⁹¹ Copleston, Frederick, *Op. Cit.*, p. I-256.

compatibles, pues no son, a mi parecer, sino enfoques distintos que se centran cada uno con mayor énfasis en alguno de los momentos ontológicos de la esencia. “Necesitamos a la vez de Platón y Aristóteles para establecer algo que se acerque a una doctrina filosófica completa”.¹⁹² Este ajuste está precisamente en una especulación que ubique a las ideas platónicas en su lugar apropiado, el acto puro, pero para esto se debe realizar la distinción que se da realmente entre la esencia y la existencia en los seres creados, con el fin de mostrar que, aunque la esencia está en sentido más propio en los existentes, ello no implica que no esté también en las inteligencias que conciben esos existentes. Una vez visto que la esencia es realmente distinta de la existencia, es posible unificar, en una sola teoría, las esencias como causas ejemplares y como formas substanciales, pues de ese modo nada imposibilita que una y la misma esencia “esté” simultáneamente en las inteligencias y en la cosa informada por esa esencia que es concebida por al menos una inteligencia (la divina) y posiblemente por otras inteligencias (creaturas con inteligencia). Y es que aquí el “esté” no indica existencialidad en sí, sino presencia esencial aparejada a un acto de existir.

Pues bien, la distinción real entre esencia y existencia, esto es, entre el “quod est” y el “esse”, es, según algunos, una aportación original de Santo Tomás de Aquino. Quienes toman esta postura arguyen, como Mauricio Beuchot, que es verdad que existen antecedentes de esta distinción en varios autores medievales y que podría incluso remitirse en sus indicios a Aristóteles, quien distinguía entre la *ousía* y el *einai haplos*, pero en ninguno de ellos existe una tesis que se corresponda completamente con la tomista.

Esta distinción fundamental es una aportación de primerísimo orden para la metafísica y no la logró ni el propio Aristóteles, de quien Aquino toma los principios metafísicos y quien, si bien tiene en la mira la existencia concreta, no la toma sino en estado abstracto e indeterminado, como ya he apuntado. El fundador del Liceo, según Octavio N. Derisi, no se ocupó expresamente del problema de la participación debido a su oposición a las ideas o esencias ejemplares de Platón, y, por ello, sólo se quedó en el análisis de los elementos constitutivos de la esencia corpórea: “la participación del ser en cuanto tal queda velada a los ojos del Estagirita, precisamente porque -privado de la noción de creación- no alcanzó a ver su composición constitutiva de ser participado: su composición de esencia y existencia.”¹⁹³ Sin embargo, dice el mismo autor, ya se preparaba en su doctrina de las cuatro causas las bases para el descubrimiento, por parte de Santo Tomás, de la verdadera esencia de la participación del ser.¹⁹⁴ Así, “aun cuando Aristóteles no distinguió fuertemente el aspecto esencial y el existencial, sentó las bases para efectuar tal distinción, históricamente realizada por filósofos posteriores.”¹⁹⁵

Parece incluso que la base de la distinción aparece desde el mismo nacimiento de la Ontología con Parménides, pues, al decir de Etienne Gilson: “la doctrina de Parménides termina oponiendo el ser a la existencia: lo que es no existe o, si se quiere también atribuir la existencia al devenir del mundo sensible, lo que *existe*, no *es*”,¹⁹⁶ esto porque lo que existe

¹⁹² Copleston, Frederick, *Op. cit.*, p. I-258.

¹⁹³ Derisi, Octavio N., *Op. cit.*, p. 53.

¹⁹⁴ Cfr. Ídem.

¹⁹⁵ Beuchot, Mauricio, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, *Op. cit.*, p. 116.

¹⁹⁶ Gilson, Etienne, *El ser y la esencia*, *Op. cit.*, p. 25.

para Parménides (las cosas del mundo), se mueve, lo cual no va de acuerdo con lo que es y no puede dejar de ser. “La ontología de “lo que es” acaba, pues, en la negación del movimiento que, al contradecir la identidad del ser consigo mismo, hállese excluido desde el principio como irreal e impensable a la vez.”¹⁹⁷ Si Gilson tiene razón, esto se debería a que el pensamiento, cuando atiende al ser en sí, vislumbra en parte los atributos divinos, los cuales no se corresponden plenamente con el ser de las cosas del mundo. En realidad, el movimiento no contradice la identidad, sino que la supone, pues de nada se puede decir que se mueve si no es que, entre el t_1 y t_2 , el móvil mantiene identidad consigo mismo; pero es fácil pensar que el movimiento y la identidad se contradicen, pues, *prima facie*, así parece. Creo, pues, que la distinción de la que hablo tiene ya su fundamento cuando se nota una diferencia entre lo que se nos presenta al espíritu cuando inteligimos *lo que es*, como lo hace Parménides, y lo que se nos presenta al espíritu cuando percibimos la manifestación fenoménica de eso *que es*.

Pero la base del descubrimiento de la distinción real entre esencia y existencia está mejor establecida sobre la distinción del acto y la potencia. Apuntando hacia esto, H. D. Gardeil nos dice que:

Las nociones de acto y potencia se han visto sistemáticamente utilizadas para explicar la estructura y correlativamente la limitación o multiplicidad del ser creado, e inversamente la simplicidad, la infinidad y la unicidad de Dios. En esta perspectiva, las grandes distinciones de materia y forma, de substancia y accidentes e incluso la [...] de esencia y existencia se presentan como otras tantas aplicaciones de la distinción fundamental de potencia y acto.¹⁹⁸

Como anteriormente se dijo, Aristóteles es el autor de la doctrina del acto y la potencia, pero a pesar de ello, el Estagirita no llegó a realizar la distinción real entre esencia y existencia. Recordemos que el filósofo griego se ocupó de explicar el ser del movimiento, pues éste era en su tiempo uno de los problemas filosóficos principales junto con el de la aporía de lo uno y lo múltiple. El problema consistía concretamente en resolver las aporías que se planteaban a raíz de la verdad parmenideana y la verdad heracliteana, es decir, conciliar la verdad de la permanencia y la verdad del cambio y justificar la posibilidad de éste sin renunciar a la inteligibilidad de aquélla, puesto que no puede concebirse el ser sino siendo en una permanencia, como no se puede experimentar los seres sensibles sin el carácter de la mutabilidad. “La distinción del acto y de la potencia no habría nacido jamás sin las aporías clásicas del movimiento”.¹⁹⁹ Dichas aporías, explica Pierre Aubenque, pueden clasificarse en dos rubricas: 1) ¿Cómo puede el ser provenir del no ser? 2) ¿Cómo lo mismo puede hacerse otro?²⁰⁰ No entraré en la explicación de estas problemáticas; sin embargo, señalaré junto con Roland- Gosselin que:

¹⁹⁷ Ibid., p. 25.

¹⁹⁸ Gardeil, H. D., *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino. Metafísica*, (México D.F.: Editorial Tradición), 1973, p. 127.

¹⁹⁹ Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática Aristotélica*, (Madrid: Escolar y Mayo), 2008, p. 370.

²⁰⁰ Ídem.

La extensión ya dada a la idea de ser facilitaba singularmente a Aristóteles la solución del enigma. Sin ella hubiera corrido el peligro de permanecer prisionero en el dilema parmenideano: o el ser inmóvil o la nada. Pero puesto que la noción de ser es compleja, debe ser posible integrar la movilidad más radical, aquella de la que la naturaleza nos ofrece a cada instante el espectáculo más reconfortante o trágico: el nacimiento y la muerte.²⁰¹

Aristóteles se da perfectamente cuenta que entre el *ser* y el *no-ser* está *lo que puede llegar a ser un ser*, el aspecto *posible* del ser y la *potencia*,²⁰² la cual es una categoría implicada a partir de la propia teorización de la realidad del movimiento.²⁰³ Distingue así el *acto* de la *potencia*, distinción que “viene impuesta al pensamiento diacrítico por el movimiento y sólo por él: la prueba es que sólo lo Inmóvil es Acto puro”.²⁰⁴

Ahora, si bien es cierto que las categorías de *acto* y *potencia* nacen al calor de las disputas sobre el movimiento, estos no son principios físicos, sino “principios metafísicos constitutivos de toda realidad creada”²⁰⁵. Y aunque esto es así, tal parece que Aristóteles no uso de sus propios principios en todo su alcance, pues usándolos en todo su valor habría podido deducir la necesidad de la creación, pues:

La creación está en perfecta armonía con los principios metafísicos del Filósofo, aunque él no llegase ciertamente a sacar de ellos semejante conclusión. El hacerlo estaba reservado a Santo Tomás de Aquino, que, como en tantos otros casos, supo aprovechar el método y los principios aristotélicos mejor que el propio Aristóteles.²⁰⁶

Y una vez habiéndose dado cuenta de la necesidad de la creación y la radical diferencia entre el *Acto puro* y los entes creados que son compuestos de acto y potencia, si así hubiese sido, Aristóteles habría podido, lógicamente hablando, dilucidar la necesidad de que, dado que los entes creados han recibido el ser de otro, entonces han de ser distintas su esencia y su existencia, ya que, de no ser así, no habría necesidad de haber recibido el ser, sino que serían desde la eternidad y por sí mismos necesarios. Estas conclusiones, reitero, son lógicamente posibles por los principios aristotélicos, pero Aristóteles no las vio.

Pero si bien la distinción entre la esencia y la existencia en los entes creados como una distinción real parece ser un mérito de Aquino, hubo un proceso histórico que “recorrió un arduo y penoso camino de argumentaciones y de enconadas polémicas”,²⁰⁷ que fue preparando este descubrimiento de alto valor para el análisis metafísico. Mauricio Beuchot ha rastreado los antecedentes que llevaron a tal distinción y los ha expuesto en su trabajo *La esencia y la existencia en la escolástica medieval*. El tratamiento de esta cuestión en la Alta Edad Media, nos narra el autor y promotor de la *Hermenéutica analógica*, se remontan a

²⁰¹ Roland-Gosselin, M. D., *Op. cit.*, p. 72.

²⁰² *Ibid.* p. 73.

²⁰³ Cfr. Aubenque, Pierre, *Op. cit.*, p. 370.

²⁰⁴ Aubenque, Pierre, *Op. Cit.*, pp. 368-369.

²⁰⁵ Alvira, Tomás; Clavell, Luis; Melendo, Tomás, *Metafísica*, (Navarra: EUNSA), 2001, p. 87.

²⁰⁶ Valbuena, Jesús O.P., “Introducción al tratado de la creación en general” en *Suma Teológica II*, (Madrid: BAC), 2014, p. 477.

²⁰⁷ Beuchot, Mauricio, *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía actual*, (México D.F.: UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas), 1992, p. 29.

pensadores como Mario Victorino, Boecio, Gilberto Porretano y Hugo de San Víctor. Estos autores, nos dice, hacen distinción entre la esencia y la existencia en las creaturas, pero puede decirse que sus distinciones realizadas entre el *quod est* y el *esse* no es la misma que la de Tomás de Aquino, ya que, aunque parecida en los términos, si se analiza con precisión su filosofía, se verá que aquello a lo que llaman *existencia* (*esse* o el *quo est*) sigue siendo algo que se mantiene todavía en la línea de la esencia, en el plano conceptual, como una distinción exclusivamente de razón con respecto a la esencia (*quod est*). Por su parte, en Hugo de San Víctor se encuentra una distinción que apunta a ser de carácter real, pero que con exactitud no es tampoco la del Doctor Angélico, pues el *esse* de San Víctor no significa plenamente el acto de ser.²⁰⁸

Otros autores de tradición escolástica y más cercanos a la época de Aquino que trataron también este tema fueron Felipe el Canciller, Guillermo de Alverina, Alejandro de Hales, Juan de Rochelle, San Buenaventura y San Alberto Magno. De éstos, Beuchot afirma que también su distinción entre esencia y existencia debe entenderse como una distinción que sigue manteniendo la existencia en el nivel de la esencia, es decir, en la que la existencia no es acto de ser, sino un aspecto de la esencia. Alejandro de Hales se encuentra en esta situación, así como Juan de Rochelle, quien repite a Boecio, y lo mismo Buenaventura, quien parece mantenerse en la línea franciscana del tratamiento de este asunto, siguiendo la línea de sus hermanos de orden Rochelle y Hales. Una excepción está representada por Guillermo de Alverina, que, si bien se acerca a la distinción de Aquino, no la alcanza totalmente, pues el *esse* en Alverina no es el acto de ser, sino la entidad de la cosa. Por su parte, Alberto Magno, quien se encuentra fuertemente influido por el platonismo, hace del *esse* un efecto formal de la *essentia*.

En general y resumidamente se puede decir que:

La tendencia más constante de los filósofos, lo prueba la historia, ha sido siempre considerar el ser más bien como naturaleza, como una esencia. Esto es manifiesto en el platonismo, y *la ousia*, la substancia de Aristóteles aparece todavía como un sujeto esencial. Avicena [...] mantiene aquí una posición intermedia: la existencia aparece en él claramente como una especie de entidad desprendida de la esencia, pero, permaneciendo siempre ésta como el fondo de ser, *esse actus existendi* no es más que un simple accidente que viene agregarse como del exterior a ese fondo primitivo. [...] buena parte de la escolástica, en seguimiento de Escoto y Suárez, así como de la filosofía moderna, de Descartes a Hegel, pasando por Wolf y Kant, se ha dejado dominar de manera más o menos consciente por esta concepción esencialista del ser.²⁰⁹

Tenemos entonces que, para algunos pensadores, fue Santo Tomás de Aquino quien hizo la verdadera distinción entre la esencia y la existencia como principios realmente distintos en las cosas creadas, siendo esta distinción una de sus aportaciones más originales. Habrá quien alegue que no es así, pero poco importa, porque lo que interesa es que, aun si no fuese una tesis original de Aquino, sí es, por lo menos, una tesis presente en su filosofía, lo que puede confirmarse tan sólo con revisar algunos pasajes como *De veritate*, q. 27, a. 1, ad

²⁰⁸ Cfr. Beuchot, Mauricio, *Op. Cit.*, pp. 11-24.

²⁰⁹ Gardeil, H. D., *Op. cit.*, p. 136.

8; *Contra gentes* 1. I., C. 22; 1.II, c. 53; *Sentencias* 1.I, dist. XIX, q. 2, a. 2. Para llegar a esta tesis -la cual puede expresarse brevemente así: “En la absoluta razón de ser, en sí mismo, sólo subsiste Dios único y simplísimo, y todas las demás cosas que participan del ser tienen una naturaleza donde el ser se halla restringido, y están constituidas o compuestas de esencia y existencia, como de principios realmente distintos”²¹⁰ Aquino se apoyó de dos datos importantes aportados por la escritura bíblica, a saber, la *creación*, que aportaba la idea de que al mundo le había sido conferido el ser desde la nada²¹¹ y la *existencia de los ángeles*, que son entes que no requieren de la *materia* para existir, sino que les basta con la *forma substancial*. Con esto, como indica Octavio N. Derisi: Aquino colocó a la participación en el lugar que le correspondía.

Ningún filósofo griego había llegado a descubrir con claridad la noción de participación. Todos ellos no trascendieron el plano de la esencia. El mismo Aristóteles, que dio explicación cabal del cambio y la multiplicidad de los seres por el acto y la potencia, se detuvo, sin embargo, en el acto y la potencia de la esencia: en materia y forma substancial, en la materia y la forma accidental, la materia participa de su acto que es la forma. No llegó a descubrir la *potencia y el acto del ser en cuanto a ser, la esencia y el acto de ser*.²¹²

Tanto para la filosofía aristotélica como para el tomismo, la doctrina del acto y la potencia juega un papel fundamental y se podría decir que es la base de toda su metafísica. Ciertamente es que Aquino llevó más lejos la aplicación de los principios, pero fue Aristóteles quien los descubrió. Bajo la luz de estos principios, los cuales son conocidos por exigencia de la propia inteligibilidad de los hechos, y en ello radica la certeza de su realidad, todo ente contingente es un compuesto de acto y potencia. Ahora bien, el conocimiento del acto y la potencia han resultado de la aplicación de la inteligencia al ser, presente bajo alguna de sus determinaciones en un ente de experiencia cualquiera, es decir, después de atender a un existente cualquiera para escudriñar su constitución ontológica.

Recordemos que el acto y la potencia han sido la tematización sobre el problema de movimiento por parte de Aristóteles, por lo que las nociones de *acto* y *potencia* son los principios que la inteligencia descubre en el ser cuando lo estudia manteniendo un enfoque desde el punto de vista de la acción, con relación al obrar de las cosas. Sumergida en la experiencia del cambio, como explica Jacques Maritain, la inteligencia nota que todo tránsito requiere de un sujeto, que el cambio, para darse, necesita de un ser, pues lo que no es no cambia, pero a la vez se percata de que eso *que es* puede llegar a ser de otro modo, esto es en

²¹⁰ Hugon, Eduardo, *Op. cit.*, p. 55.

²¹¹ Esto ya lo he explicado anteriormente.

²¹² Derisi, Octavio N., *Op. cit.*, p. 38.

Véase por lo dicho que no aplica a la doctrina de Santo Tomás lo afirmado por Heidegger, a saber, que hay olvido del ser en la filosofía previa a él. Aquino llegó, junto con otros, al fondo de la cuestión justamente porque su metafísica comporta una parte teológica. Ahora, que se llegué al acto puro desde lo ente no es en manera alguna objeción para negar que se tiene al ser como el objeto principal de la metafísica, dado que no hay otra vía posible que partir desde lo ente. Es verdad que hay un olvido del ser, pero es la filosofía contemporánea por su lado positivista, empirista o materialista la que lo ha olvidado.

definitiva, que “*el ser, considerado en relación a la plenitud y a la perfección que esta palabra significa, se divide en SER PROPIAMENTE DICHO O ACTO Y CAPACIDAD DE SER O POTENCIA.*”²¹³

Si el *acto* y la *potencia* son nociones que se descubren al examinar el cambio, es, pues, obvio que “todas las cosas mudables, bajo cualquier aspecto que las tomemos, son compuestas, como se dice, de potencia y acto”.²¹⁴ Ahora bien, según Aristóteles, y con él Tomás de Aquino, “la distinción real entre la potencia y el acto es absolutamente necesaria para conciliar el movimiento, la mutación de los seres sensibles y su multiplicidad, afirmados por la experiencia, con el principio de contradicción o de identidad”.²¹⁵ Esta potencia, como señala Garrigou-Lagrange, no es la nada, ni el no-ser, es decir, negación o privación de una forma determinada; tampoco es la esencia, según la cual un ser ya es lo que es; ni es un acto imperfecto, pues el acto no es determinable. La potencia, como aquello que es positivamente determinable de las cosas, es una *capacidad real* de recibir una forma determinada.²¹⁶

Esta doctrina del acto y la potencia de Aristóteles fue profundizada por Santo Tomás, quien “perfeccionó la noción de *potencia real pasiva*; la opone con mayor claridad a la potencia activa y la distingue mejor de la simple posibilidad, que es pre requerida y que basta para la creación *ex nihilo*, pero que no es suficiente para la mutación o el cambio”.²¹⁷ De ella también se deduce el principio de la limitación del acto por la potencia: “el acto, puesto que es una perfección, no es la potencia, que es una capacidad real de perfección, y el acto no es limitado y multiplicado sino por la potencia realmente distinta de él, en la cual es recibido”.²¹⁸ Es precisamente por la aplicación de este principio que se deduce, además de la distinción real entre *materia* y *forma* y otras importantes consecuencias, la distinción real de la esencia y la existencia en los seres creados.

3. LA DISPUTA FRENTE A LA DISTINCIÓN REAL ENTRE ESENCIA Y EXISTENCIA

Como expresa Etienne Gilson, que la *esencia* y la *existencia* son distintas nadie lo discute, pues, es distinto saber “¿qué es *x*?” de saber si ¿*x* es?, esto porque esencia y existencia son dos sentidos del ser:

En una primera acepción, la palabra ser es un nombre. Como tal significa *un ser* (esto es, la sustancia, la naturaleza y esencia de cualquier existente), o bien el ser mismo, una propiedad común a todo aquello de lo que se puede decir verdaderamente que es. En una segunda acepción, la misma palabra es el participio del verbo presente del verbo «*ser*». Como verbo, no significa ya que algo es, ni incluso la existencia en general, sino más bien el acto mismo por el que cualquier realidad dada es de hecho, o existe.²¹⁹

²¹³ Maritain, Jacques, *Introducción a la filosofía*, Op. cit., p. 213.

²¹⁴ Ibid., p. 214.

²¹⁵ Garrigou-Lagrange, Réginal, *Op. cit.*, p. 54.

²¹⁶ Ibid., p. 57.

²¹⁷ Ibid., p. 58.

²¹⁸ Ibid., pp. 58-59.

²¹⁹ Gilson, Etienne, *El ser y los filósofos*, Op. cit., p. 21.

El punto en discusión en este tema es, pues, el tipo de distinción que hay entre esencia y existencia, y, por ende, el tipo de relación que tienen. La disputa se da principalmente entre dos escuelas, la tomista y la suareziana. Los tomistas consideran que, entre esencia y existencia, en los seres creados, hay una distinción real, es decir, una no identidad entre la esencia y la existencia que es independiente de nuestra consideración mental. Los suarezianos, por su parte, consideran que entre esencia y existencia hay una no identidad que es sólo debida a una consideración mental que la inteligencia realiza porque la realidad le ofrece fundamento para ello.

Utilicemos la síntesis que de estas dos posturas nos ahorra el filósofo jesuita Carlos Valverde. Los tomistas -nos dice- parten de los siguientes postulados y razonamientos apoyándose en los textos de Santo Tomás:

- 1.º Entre esencia y existencia se da una relación de potencia a acto; la esencia es la potencia y la existencia es el acto.
- 2.º El acto de existencia es recibido en la potencia o esencia actual.
- 3.º El acto sólo puede limitarse por una potencia pasiva realmente distinta del acto en la que éste se recibe. Si no es recibido en una potencia pasiva, como por sí mismo es ilimitado no hay razón ninguna de su limitación, ya que de por sí no hace referencia a la limitación, sólo a la perfección, y en cuanto acto no comporta imperfección, como sabiduría, poder, amor, etc.
- 4.º El único acto irrecepto, por ello no-limitado, es decir, infinito, es el Acto Puro, Dios.
- 5.º La recepción del acto en la potencia exige una distinción real entre acto recibido y potencia recipiente, en nuestro caso entre existencia y esencia.
- 6.º Luego se da también una composición real entre esencia actual y existencia.
- 7.º La existencia (acto) actúa la esencia (potencia).
- 8.º Si no se admite la distinción real entre esencia y existencia en el ser contingente existente, se admite la identificación entre ambas, y entonces se hace del ser contingente un ser necesario, ya que en el Ser necesario se identifican plenamente esencia y existencia. Admitida esa identidad, no puede explicarse la diferencia esencial entre el Ser necesario y los seres contingentes, entre Dios y las criaturas.
- 9.º Se hace también infinito al ser finito, porque un acto que no se recibe en una potencia es de suyo ilimitado, no tiene razón alguna para su limitación.
- 10.º El *esse*, o acto de existir, no se encuentra como necesariamente incluido en el concepto de una esencia contingente, luego es un acto realmente distinto de ella. Los conceptos de esencia y existencia, en los seres contingentes, son realmente distintos, luego representan realidades realmente distintas.

De estos principios deducen tomistas las siguientes conclusiones:

- 1.^a El ente contingente existente está formado por la composición de dos elementos realmente distintos: la esencia y la existencia.
- 2.^a El ente es lo que existe (*id quod*); la esencia y la existencia son como elementos o coprincipios incompletos de los que está primariamente formado el ente completo (*elementa quibus*). Se da, pues, una composición real de dos entidades o cuasi-entidades, ya que cada una tiene una entidad debilísima, incompleta y, por su composición, se hace formalmente un ente completo, actualmente existente.
- 3.^a La distinción real entre esencia y existencia viene a ser un corolario de la teoría de la limitación del acto por la potencia pasiva en que se recibe.²²⁰

²²⁰ Valverde Mucientes, Carlos, *Op. cit.*, pp. 853-855.

Dicho esto, veamos las pruebas que Tomás de Aquino proporciona para la distinción real entre esencia y existencia. La primera se funda primeramente en que esencia y existencia son lógicamente distintas, pero haciendo ver que esa distinción también es objetiva y no simplemente lógica:

Todo aquello que no es del concepto de esencia o de la quiddidad, proviene de fuera y entra en composición con la esencia; puesto que ninguna esencia puede ser entendida sin aquellos elementos que son parte de la esencia. Ahora bien, toda esencia o quiddidad puede ser entendida sin que se entienda algo de su ser [...]. Por tanto, es evidente que el ser es otra cosa que la esencia o quiddidad, a menos que exista algún ser cuya quiddidad es su mismo ser; y esta realidad no puede ser sino única y la primera [...]. Y por tanto resulta también que, en cualquier otra realidad, fuera de ella, una cosa es el ser y otra su quiddidad o naturaleza, o forma.²²¹

La segunda prueba se realiza haciendo ver que, si un ser no tiene necesariamente la existencia, entonces la ha recibido y esto implica que es realmente distinta de su esencia.

Cuanto se halla en un ser y no pertenece a su esencia tiene que ser causado, o bien por los principios esenciales [...], o bien por algún agente externo, [...]. Si, pues, la existencia de algún ser es distinta que su esencia, la existencia forzosamente ha de provenir de un agente exterior o de los principios esenciales del propio ser. Pero es imposible que los solos principios esenciales de un ser causen su existencia, porque entre los seres producidos no hay uno que sea causa suficiente de su ser, y, por tanto, aquello cuya existencia es distinta de su esencia, tiene una existencia causada por otro.²²²

Contra la posición tomista arriba resumida, Valverde dice en armonía con la posición suareziana que “el acto puede ser limitado por la potencia en que se recibe, o por la causa eficiente que quiere hacerlo limitado. La perfección de un ser puede quedar limitada porque la acción de un artífice no quiere darle más perfección.”²²³ Con esto Valverde quiere hacer notar que la potencia no es necesaria para explicar la limitación del acto en las creaturas, pero no se da cuenta de que estás dos cosas, que la causa eficiente no produzca un acto ilimitado porque no le quiere dar más perfección y que el acto limitado esté limitado precisamente por una potencia, no son excluyentes, sino cosas que se implican. Veamos, Dios, quien visualiza las esencias de los entes participados en su propia esencia imparticipada limita su propio acto en cuanto visualizado (como esencia de un posible creado) por su acto visualizante (su propia inteligencia), puesto que no lo puede limitar en cuanto acto de ser, pues Él es acto puro ilimitado. La esencia de un ente en Dios está en acto, pues toda esencia es *lo que* es en acto, pero dicho acto no es el acto en cuanto último acto, como acto de existir. En este sentido, puedo decir que es verdad lo que dice Valverde, que Dios puede limitar el acto de un ente creado porque Él, como causa eficiente, quiere limitarlo. Pero esto parece irrelevante para la cuestión de saber si es necesario que se piense la esencia como una potencia realmente distinta y necesariamente requerida por el acto de existir en las creaturas, puesto que ya sabemos que Dios pudo crear creaturas y que, si las ha podido crear como creaturas, las ha

²²¹ Tomás de Aquino, *De ente et ess.* C. 4. n. 33.

²²² Tomás de Aquino, Tomás de Aquino, *S. T. I 1* q.3. a.4.

²²³ Valverde Mucientes, Carlos, *Ibid.*, p. 856.

limitado en su ser porque quiso. Pero bien admitido esto, lo importante es ver que, dada la limitación del ser en los existentes, se retornará siempre, quiérase o no, a la noción de la esencia como potencia que limita el acto de existir y, por consiguiente, como realmente distinta de la existencia, pues, ¿cómo limitaría el *Acto puro* su acto creador que de sí es ilimitada sino por una potencia, puesto que querer limitar su acto es limitarlo y esto no se hace sino mediante una potencia? La limitación es la aparición de la potencia, porque de suyo el acto de ser es ilimitado. Así, cuando Valverde continua diciendo que “en el caso de los seres contingentes, éstos son limitados porque el Creador quiso hacerlos así, más aún, no podía hacerlos sino limitados y contingentes”²²⁴, puedo decir que Valverde tiene razón pero que su afirmación equivale a decir que Dios quiso hacer seres con potencia que limitara su acto de ser y que no pudo hacerlos sino con esa potencia, porque Dios no puede dar su acción de sí ilimitada a un ser para ser ilimitado, sino que ha de limitar su acción por la potencia.

Si los seres son contingentes es porque su “esencia nunca es ni exige la existencia, la posee y la recibe con la posibilidad constante de no tenerla”²²⁵. Por consiguiente, el acto del ente puede estar limitado porque su causa eficiente, Dios, ha querido limitarlo, y para ello no es necesaria potencia alguna que lo limite a Dios, puesto que lo que en el existente es limitado en la visualización en el pensamiento de Dios de ese existente es una limitación solo de visualización inteligible dada en su propio acto, mas es necesario que para que el acto del existente esté limitado, Dios que no ha querido darle un acto ilimitado haya tenido que crearlo precisamente con la potencia que es la única capaz de limitarlo. Así, una vez que existe el existente, la potencia es real en él, es decir, es una limitación real del acto de existir y por eso, decir que es necesario que la esencia como una potencia reciba y limite el acto de existir de suyo ilimitado es verdad.

Cuando se dice que la esencia y la existencia son realmente distintas no se quiere decir que son entes distintos cada uno existiendo por su parte, sino que se significa que son principios de la realidad de una cosa que como principios no se identifican, independientemente de nuestra conciencia. La esencia tiene actualidad, puesto que es determinación, pero su acto, tomada en sí no es existencia, y en última instancia su acto depende del existir del *Acto puro* que es último acto; el acto de la esencia es, por decirlo, un acto subsidiado por el acto de existir mismo del *Acto puro* en cuanto que en su mismo existir visualiza, intelectivamente hablando, una determinación posible de un existente posible.

Por otra parte, Valverde resume la posición de Francisco Suarez y sus discípulos así:

Cuando en la realidad aparece un ente, por obra de la causa eficiente, piensa Suarez, aparecen simultáneamente la esencia y la existencia de tal ente. La esencia actual es actual formalmente en un sujeto por sí misma. No parece que se pueda decir que la existencia (acto) «se recibe» en la esencia (potencia). [...] Una vez que actúa la causa eficiente y produce el ente singular, esencia y existencia en él son una y la misma realidad, ni hay recepción real de la existencia en la esencia, ni hay distinción real entre ambas, ni, por lo mismo, hay composición real. Tal distinción y composición real carecen de fundamento y son innecesarias.

²²⁴ Ibid., p. 857.

²²⁵ Derisi, Octavio N., *Op. cit.*, p. 58.

Cabe, eso sí, una distinción de razón con fundamento en la realidad que no cabe en Dios. El fundamento real es, sencillamente, la contingencia intrínseca y esencial de todo ser que no sea el Ser absoluto. Aunque en el ente creado se identifiquen esencia y existencia, sigue siendo un ente contingente. [...] Por lo mismo, en el ser contingente que realmente existe ya se da un fundamento, la contingencia intrínseca, para que tengamos que pensar y definir su esencia sin incluir necesariamente en ella la existencia. La contingencia es el fundamento para que la mente, por abstracción intelectual, pueda considerar la esencia de un ente sin la existencia como meramente posible.²²⁶

De nuevo, en esta posición, aunque tiene su parte de verdad, a saber, que en su momento ontológico de la esencia como inmanente al existente, la esencia y la existencia aparecen simultáneamente en el existente creado, no se alcanza a ver que la composición real está presupuesta en la postura que niega la composición real. Se pone la carreta delante de los caballos. Se nos dice que el fundamento para la distinción lógica entre esencia y existencia es la contingencia de los seres creados, pero, en respuesta, debo decir que los seres creados son contingentes porque pueden existir o no existir y pueden ser algo y hay algo que no pueden ser, pero este poder y no poder está dictado por su potencia. En efecto, si los seres contingentes pueden ser o no ser es porque no son el ser, sino que lo tienen, su esencia es precisamente una potencia respecto de su existir. El árbol, por ejemplo, no puede inteligir, pero puede realizar fotosíntesis, luego ese poder y no poder está por razón de su potencia, de lo que el árbol es y de lo que por razón de esto puede y no puede ser, y eso que es, es precisamente su esencia, la cual no es el existir, pues si lo fuera no sería árbol. Dios creo los seres contingentes porque así los pudo crear, pero el hecho de que sean contingentes es precisamente porque su ser es composición de potencia y acto, es decir, si los creó contingentes es porque precisamente su esencia no es *realmente* su existencia.

Ahora bien, la distinción real entre la esencia y la existencia que tiene por fundamento el acto de existencia, que en última instancia se da en el *Acto puro* de existir, es una de las tesis fundamentales del tomismo, y a mis ojos es verdadera. Dicha tesis es que la esencia y la existencia, a excepción de Dios, se distinguen realmente, con *distinción menor*, pues no son separables por hallarse en composición metafísica y no en composición física.²²⁷ Esta tesis junto a la de la distinción del acto y la potencia, de la cual se deriva, parecen ser para los tomistas uno de los puntos más sólidos del tomismo, mas, como hace notar William Norris Clarke, hay para la fórmula de esta distinción dos interpretaciones considerablemente divergentes acerca de la relación de la esencia con el acto de existencia:²²⁸

1) Aquella conformada en el punto de vista antiguo y tradicional de los grandes comentadores de Tomás de Aquino en el que la esencia tiene una cierta positividad ontológica que contribuye al existente, aunque sólo a condición de quedar en composición con el acto de existir, el cual tendría la primacía y sería agregado desde afuera para actualizar

²²⁶ Valverde Mucientes, Carlos, *Op. cit.*, pp. 858-859.

²²⁷ Jolivet, Regis, *Op. cit.*, p. 206.

²²⁸ Norris Clarke, William, "Preface" en Carlo, William E., *The Ultimate Reductibility of Essence to Existence in The Existential Metaphysics*, (The Hague: Martinus Nijhoff), 1966, pp. VII-VIII.

las perfecciones de la esencia, misma que fungiría como un principio receptor, una potencia real.

2) Aquella más novedosa que toma el acto de existencia como fuente de todas las perfecciones, tanto en el *Acto puro* como en los existentes, y que, por lo mismo, concibe que toda diversidad y grado de ser sólo pueden darse a partir de la limitación dentro del acto de existir y no por nada añadido, de donde resulta que la esencia no sería un sujeto receptor, sino un principio de negación que no contiene nada positivo en sí mismo, sino que realiza la única función de limitar, desde adentro del acto de existencia al que pertenece, a dicho acto para constituirlo como un acto de existencia determinado distinto del *Acto puro*.

El existente no es, explica Clarke, para la segunda interpretación, una conformación de una esencia que ha recibido, como si fuese un sujeto, un acto de existencia que la actualiza desde afuera, como lo es para la primera interpretación, sino un acto de existencia limitado, determinado y particularizado que se ha convertido en sujeto precisamente al ser fijado a un modo determinado de existencia mediante su esencia como principio negativo interno suyo.²²⁹

Según el filósofo jesuita, ambas interpretaciones de la esencia encuentran suficiente soporte en los textos de Aquino para ser justificadas y defendidas. Ahora bien, yo no deseo entrar en una controversia de escuela, pues dichas posiciones no me parecen divergentes sino tan sólo distintos aspectos de la misma cuestión, a saber, que dependiendo en qué momento ontológico sea tomada la esencia, ésta aparecerá como un principio positivo o como un principio negativo.

Mi posición en concreto es que la esencia y la existencia son realmente distintas, y, siendo estrictamente rigurosos con esta afirmación, debo por consecuencia necesaria afirmar que la esencia en sí no existe, dado que es distinta del acto de existir. Sería un grave error que después de haber avanzado hasta realizar la distinción real se retrocediera nuevamente si se dotara a la esencia de existencia propia y hacerla consistir como algo que en sí mismo es capaz de limitar el acto de existir, en el sentido de un existente que limita a otro existente, pues eso sería darle una subsistencia al modo de Platón o sería concebir los coprincipios metafísicos como cosas físicas. La esencia tiene actualidad, pero actualidad en el orden esencial, no en el existencial, y dicha actualidad, puesto que es actualidad, es como una especie de actualidad subsidiada por el acto de existencia del acto puro en que reside primeramente la esencia de los seres creados; sin dicha actualidad no podría realmente la esencia de un existente recibir el acto de existir y limitarlo, por ello toda esencia depende de un acto de existir y no puede darse sino en unión con él. Dicho de manera más propia, la esencia como posibilidad esencial del existente tiene acto porque no es sino una visualización inteligible del propio acto de existir del *Acto puro* que se contempla a sí mismo eternamente. Sólo existe el acto de ser y la esencia no es el acto de ser (esse), por tanto, no existe en el orden de la existencia, pero tienen acto por razón del orden existencial del que depende. Por tanto, la esencia *es*, porque, aunque no es entidad, es principio de la entidad de los seres

²²⁹ Ídem.

creados. Que la esencia sea realmente distinta del acto de ser significa que la esencia no es realmente una entidad por sí misma, del mismo modo que no lo es el acto de ser del existente, pues está en *modo-grado-límite* de determinación.

La positividad de la esencia, pues, radica en estar fundada en el *Acto puro de ser*, o dicho de otra forma, en ser participación posible actualmente visualizada en la esencia del ser que es el Ser (Dios); y como el *Acto de ser puro* sí existe sin necesidad de la delimitación entitativa de una esencia, dado que él mismo es su propia esencia, de ahí que las esencias de los existentes, que no son intelegidas sino con relación de su fundamento ontológico, sean comprendidas como principios positivos de los existentes, es decir, como acto esencial que puede recibir un acto existencial para el cual es potencia. Es el *Acto puro* en la concepción como principio positivo de la esencia el que da el poder de limitación en su acto de existir y hace que la esencia funja al modo de recipiente. Así, pues, las esencias son realmente distintas del acto de ser del existente, pero no distintas del acto de ser del *ser que es el Ser*, porque son participación de él, de donde se ve que la positividad de la esencia radica en ser en el mismo *Acto de ser puro* (entendiendo dicho acto de ser como la inteligencia suprema que se intelige a sí misma), pero siendo a la vez y simultáneamente distinto del acto de ser del existente que es por esa esencia. Dicho con otros términos, la esencia es positiva como momento ontológico primario y fundamental, como siendo en el *Acto de ser puro* en su aspecto inteligible, como inteligibilidad de Dios por la cual se concibe al existente en su determinación posible de su posible existencia. De ahí que la esencia permanezca eterna y necesariamente idéntica, pues en última instancia la concepción de la esencia de cualquier existente no es sino una visualización refleja de una concepción en la esencia divina.

El momento negativo de la esencia, es decir, la comprensión de la esencia como principio negativo se debe a la contemplación de la esencia en un momento ontológico posterior en el que la esencia queda realizada en el existente, aparejada o compuesta al acto de ser del existente, como absorbida en dicho acto de suyo ya determinado en un *modo-grado-límite*. Y en efecto, como lo que existe no es sino el existente en su finitud determinada, la esencia no es aquí nada positivo, porque no es acto de existir, sino *modo-grado-límite* en que se ha determinado ese acto de existir; no es nada distinto del límite, grado y modo en que se detiene la comunicación del acto de ser por el que el existente existe siendo tal. En efecto, como no existe sino lo que tiene acto de ser y la esencia no es aquí acto de ser, sino simplemente *modo-grado-límite* del acto de ser del existente, entonces la esencia no funge aquí sino como un principio negativo. Es precisamente de este momento de la esencia en que es *modo-grado-límite* en que se ha detenido el acto de existir para quedar determinado (con lo cual no digo que el existente quedé estático) por el que la esencia puede ser confundida con la existencia misma y por lo que algunos consideran que esencia y existencia se identifican en los seres creados también. La confusión radica en que el *modo-grado-límite* de la determinación existencial del existente es visto sólo en su propia existencia realizada del existente, aunque es realmente distinto de ella, porque el acto de ser es, por sí, indiferente a un *modo-grado-límite* y, si es que toma uno en lugar de otro, es precisamente porque como principios la esencia y la existencia son realmente distintas.

Digo, entonces, que, esencia y existencia son principios realmente distintos y, por consiguiente, aspectos distintos de la realidad. Como tal, aspectos reales cada uno por su parte en cuanto que pertenecen a la realidad, pero sin entidad propia, esto sin importar si se piensa que se distinguen en realidad o sólo lógicamente. A mi entender, hay distinción real y, por ende, también lógica, pero esta distinción no significa ni separación entitativa de esos aspectos, ni distinción puramente pensada, sino que es una visualización intelectual humana de aspectos verdaderamente pertenecientes a lo existente por cuanto que su unidad entitativa, en tanto que existente, se da por un acto creador en el que su ser en unidad es sacado de la nada a partir de una función doble y necesaria que juega ese ser desde el mismo primer instante de su creación, función de acto y potencia, por cuanto que el ser es creado finito y está limitado por la nada que no es, por decirlo, pero en posibilidad real de perfección según lo que es. Esta doble función se deriva del hecho de que los existentes son creados por Dios, quien es tanto quien piensa sus creaturas como quien les da la existencia, siendo dos funciones distintas que, sin embargo, están fundamentadas en un mismo acto simple de ser y que en el ente dan lugar a sus principios de esencia y existencia como realmente distintos.

Ahora bien, el tipo de distinción de dichos aspectos depende de si el acto de existir se pone en relación con la esencia por la que el existente es posible en un *modo-grado-límite*, o si se pone en relación con la esencia inmanente como *modo-grado-límite* en que se ha determinado el ser del existente, la esencia realizada. La primera relación da lugar a la consideración de una distinción entre esencia y existencia real; la segunda da lugar a la consideración de una distinción lógica con fundamento en la realidad, aunque en verdad sigue siendo una distinción real, que no se la ve como tal sin el análisis hecho de los distintos momentos ontológicos por los que atraviesa la esencia. La exclusión de uno de esos momentos es lo que da lugar a creer que la relación es o exclusivamente real o lógica. De aquí que pueda decir que la distinción de la esencia y la existencia es lógica, como dicen los suarezianos, pero no exclusivamente lógica (como ellos creen), sino que es lógica (además) porque es primeramente real, como dicen los tomistas.

4. LA ESENCIA COMO NATURALEZA

Enseña Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, en su tratado *De ente et essentia* que la esencia sólo corresponde al ente dicho de aquello que está o puede ser puesto en la realidad, esto es, el ente actual o posiblemente efectivo en sí, existente en sí. En cambio, del ente puramente ideal, como lo son las negaciones y privaciones que conciben nuestros espíritus al momento de hacer ciertos juicios en los que se predicen seres de razón que, sin embargo, a pesar de tener cierta entidad en el pensamiento, no pueden tener existencia propia, no puede decirse que tenga esencia. La esencia, en correspondencia con lo anterior, sólo es algo propio de los existentes y dicho relativamente, en sentido derivado, de sus accidentes. La esencia es -dice Aquino- “algo común a todas las naturalezas por las cuales los diversos entes se clasifican en diversos géneros y especies”.²³⁰ Esto significa que la esencia es aquello que

²³⁰ Tomás de Aquino, *De ente et ess.* C. I, n. 4.

constituye a las sustancias existentes en el orden según su género y su especie. Y como esto equivale a lo significado por la definición, la cual dice la *quiddidad* de la cosa, es decir, aquello por lo cual una cosa es tal cosa, de ahí que la esencia sea aquello que indica lo que es cada cosa.

También, agrega Aquino, siguiendo en esto a Aristóteles, que la esencia puede entenderse como *naturaleza*, en cuanto principio de operación: “la esencia de la cosa en cuanto está ordenada a su operación propia, ya que ninguna cosa está privada de su propia operación”.²³¹ En efecto, añadido, lo que puede o no puede actuar algo y lo que algo puede o no puede llegar a ser dependen precisamente de lo que ese algo es, de su esencia, y su esencia es justo aquello que hace ser a la cosa lo que es, lo cual está manifestado en su definición. Naturaleza es, pues, la esencia en cuanto que ella da la capacidad al existente de un cierto actuar que está definido en su posibilidad por el *modo-grado-límite* de ser del existente. Y es que “la operación del sujeto es acto segundo (acción); el acto primero -en el orden formal, en la línea de la esencia- es la naturaleza. A su vez, tanto este acto primero como el segundo se comportan como potencias (pasivas) respecto al ser”.²³²

Los existentes, tanto los creados directamente como los que son resultado de la reproducción por la cual multiplican su esencia en varios individuos de la misma especie, tanto los vivos como los inertes, se hallan relacionados los unos con los otros con más o menos fuerza, y, aunque ontológicamente son independientes los unos de los otros en el sentido en que cada uno es una unidad, una sustancia, se hallan también en otro sentido siempre en dependencia mutua. Me refiero con lo último a la dependencia que se establece a partir de la carencia de ser que otro tiene y de la tenencia hacia el ser del que otro carece. La composición de acto y potencia en el existente conlleva la posibilidad de ser afectado por otro existente en la medida en que sus actos puedan influirle, ya sea para corromperlo, ya para perfeccionarlo. Ahora bien, el parámetro de influencia de los tipos de acto que pueden ejercer poder sobre cualquier existente está directamente relacionado y posibilitado en su margen de amplitud ontológica por la naturaleza del existente. De acuerdo con lo que el existente es, será el modo en que podrá entrar en relación de influencia y de recepción con las potencias pasivas y activas de los demás existentes.

Es por medio de la capacidad de influirse mutuamente que los existente pueden alcanzar mayores perfecciones: “Debido a esa distinción entre su ser y su obrar, las criaturas necesitan obrar para perfeccionarse”.²³³ Dos son los tipos de acciones que pueden realizar, a saber, aquellas en que el existente traslada la perfección a un objeto exterior a él (acciones transitivas) o aquellas en que la perfección recae intrínsecamente sobre el mismo existente que actúa (acciones inmanentes). A las primeras se le llama *actuaciones* y a las segundas se las llama *operaciones*.²³⁴ Ahora bien, para ser operativo es necesario ser primero: *agere sequitur esse*. Este principio, explica Antonio Millán-Puelles, no sólo quiere decir que es

²³¹ Tomás de Aquino, *De ente et ess.* C. I, n. 5.

²³² Gómez Pérez, Rafael, *Introducción a la metafísica*, (Madrid: Rialp), 2006, p. 126.

²³³ *Ibid.*, p. 129.

²³⁴ *Ibid.*, p. 130.

necesario ser para obrar, sino que además significa que ningún ser es absolutamente inoperante y que la forma de obrar de cada ente depende de lo que ese ente es.²³⁵ Ser es ya poder.

Tenemos que todo existente actúa según su naturaleza y que la naturaleza no es sino la esencia como principio de acción u operación; mas es el ser lo que da la facultad, el poder eficiente de obrar o la capacidad real de ser afectado. Es, pues, la existencia del existente donde reside la potestad de la acción, pues es la existencia el acto primero de la composición de la substancia. Es la naturaleza la que da el *modo-grado-límite* del obrar o actuar, mientras que es por virtud de la existencia que se puede obrar o actuar según ese *modo-grado-límite*.

Ya he dicho que la esencia es, como inmanente en el existente, el *modo-grado-límite* en que se determina el acto de existir, pero debo añadir que los existentes sensibles poseen una *sobredeterminación accidental*, es decir, su determinación existencial como individuos en sus características últimas se debe a sus accidentes, los cuales poseen sus propios *modo-grado-límite*, pero que no pueden darse sino con relación al acto de existir del existente que tiene realidad en sí. Quiero decir que el existente tiene una determinación existencial que es esencial a la que puede estar añadida una *sobredeterminación accidental* que no modifica su determinación esencial, pero que sí lo viene a completar en sus características individuales últimas.

También hay que decir que, si la esencia es inmutable en su orden, ello no impide que el existente se desenvuelva dinámicamente, es decir, que se mueva. Y si la naturaleza, que es principio de operación, no es sino la esencia, entonces puedo decir que la esencia en cuanto naturaleza contiene los fines de la creatura, porque los modos de ser de la creatura no pueden ser sino conforme a los fines por los cuales fue creada tal y como fue creada. Una naturaleza creada no pudo ser creada sino tal y justamente como Dios quiso crearla, determinándola a ser ese ser; y Dios en tanto inteligencia tuvo que crear con vistas a un *telos*, ya que *el agente obra por un fin*. El *telos* de la creatura, aquello para lo que Dios la quiso y la creó de tal manera es intrínseco a su naturaleza, porque su naturaleza es tal naturaleza por el *telos*. La inclinación al fin, pues, es algo propio de la esencia, porque cada existente tiende hacia aquello que es conforme a su ser y cada existente en su esencialidad es porque Dios lo ha concibió de tal modo, y concibiéndolo de tal modo es necesariamente ordenado y pertinente en la inteligencia ordenadora. Luego, si Dios ha creado al existente, lo concibe ordenado, y ello supone su fin y ese fin está en la propia naturaleza del existente, dado que su naturaleza es ordenada.

5. EL CARÁCTER DE LA ESENCIA COMO PRINCIPIO DE UNIDAD ESTRUCTURAL

Al principio de este capítulo hablé de la esencia como principio constitutivo de la substancia. Veíamos cómo, para Aristóteles, la esencia viene a ser algo intrínseco a la substancia, algo que no es allende, sino que es parte constitutiva de ella. Vimos también que el concepto de esencia no es del todo claro en Aristóteles y que, a pesar de que parece enfocarse en los

²³⁵ Millán-Puelles, Antonio, *Léxico Filosófico*, (Madrid: Rialp), 2002, p. 436-437.

existentes, no se ocupa de la existencia en cuanto tal como acto último y primordial de los existentes, antes bien la toma como dada y ello le lleva, al igual que a Platón, a un esencialismo, es decir, a considerar la esencia como el acto primordial. Así pues, Aristóteles sigue siendo platónico, pero destaca el papel que le da a la esencia como algo intrínseco o inmanente a la substancia. Después vimos que la distinción entre esencia y existencia se va profundizando cada vez más hasta llegar a Tomás de Aquino, quien separa la esencia y existencia como dos principios realmente distintos en las creaturas, aunque no se dé el uno sin el otro, porque se hayan ambos en las creaturas como coprincipios constitutivos que sólo en composición forman un ser. Aunque la esencia es acto, por cuanto que es una determinación y si la es, es determinación en acto, su acto no es último acto, sino acto en la línea de la esencia. La esencia, en tanto esencia, es acto, pero no último acto, sino que es acto en cuanto que tiene su ser de un acto primero y más fundamental que es la existencia y que con respecto a ésta es potencia. La esencia es acto en la línea de la esencia y es potencia en la línea de la existencia.

También vimos que la esencia es como constitutivo del existente lo equivalente a la naturaleza del existente en cuanto es el principio de sus operaciones, es decir, el principio por el cual tiene ciertas capacidades para influir y ser influido por otros existentes bajo una condición existencial.

Pues bien, tenemos de lo anterior que la esencia puede ser considerada en su momento ontológico de realización en el existente como un principio que da unidad estructural ontológica al existente en cuanto que ordena estructuralmente su ser, es decir, ordena como un *modo-grado-límite* en que está determinado el acto de su existir y configurado como una unidad en sí; unidad que en tanto que posee una existencia finita es capaz de entrar en dinámicas ontológicas físicas. Como *principio de unidad estructural ontológica*, la esencia, dado que se distingue de la existencia, no es lo estructurado, en cuanto que no se identifica con él, aunque de hecho sólo es porque recibe sustento del acto estructurado de existencia.

Capítulo V

LA INTELIGIBILIDAD DE LA ESENCIA

1. LA ESENCIA COMO CONCEPTO

Veamos ahora otro momento ontológico de la esencia, el momento de la esencia en cuanto concebida, aprehendida en un espíritu finito, es decir, en la creatura inteligente. Trataré esta cuestión ocupándome sólo del ser humano.

Debe primero entenderse que son cosas distintas el no poder definir una esencia, es decir, el no poder expresar el ser de una esencia mediante signos que remitan a conceptos que en composición expresen las notas constitutivas del ser de un existente y el que dicho existente no tenga esencia, pues aun cuando fuera expresada con exactitud la esencia de un existente o no supiésemos expresarla, ello no implicaría que el existente no tenga esencia; en efecto, todo existente tiene esencia, porque la esencia y la existencia son inseparables. También son cosas distintas el concebir una esencia y el poder definirla, porque la definición esencial de algo se da a través de su ubicación conceptual entre los géneros, diciendo cuál es su diferencia dentro de su especie que la determina como una especie distinta de otras que caen dentro del mismo género, y realizar esta ubicación requiere de cierta sutileza intelectual, manejo de vocabulario amplio y una distinción entre lo substancial y lo accidental; mas no conocemos lo substancial sino por los accidentes. Pregúntese a la gente sin instrucción la definición de algo que sea parte de su experiencia común y quizá no podrá dar la definición, y, sin embargo, ello no significa que no sepa lo que esa cosa es. Sería erróneo, por tanto, pensar que porque no podemos dar una definición certera de algo no somos capaces de captar su esencia, como también sería erróneo concluir que algo no tiene esencia porque no podemos definirlo. Al fin y al cabo, el lenguaje es un instrumento de expresión de lo que es concebido y juzgado por nuestra inteligencia y no es la facultad misma intelectual, sino que es un vehículo para dar a conocer lo que nuestra inteligencia capta. Tampoco la inteligencia humana es el existente que ella concibe cuando conoce, aunque ella devenga intencionalmente a ser lo mismo que el existente que conoce. Aclarado esto, hay que decir que la definición de algo es su esencia en tanto que ésta puede ser expresada por conceptos más básicos en cuanto a su inteligibilidad y por participación lógica y que las definiciones expresan realmente la esencia de lo así definido. Así pues, cualquier teoría de la definición no es sino secundaria al problema del conocimiento de las esencias.

Plantear el problema de si somos capaces de conocer las cosas en sí es un pseudoproblema filosófico, porque conocer es siempre hacerse con el ser en sí de la cosa. Es una cuestión ociosa siquiera plantear si se puede conocer la cosa en sí, sin importar cuántos libros de filosofía ni cuántas reflexiones de los filósofos se hallan dedicado a esto, puesto que conocer, en su sentido más propio, no es otra cosa que concebir la cosa en sí y decir de ella lo que es o cómo es o se relaciona con otras cosas en el nivel existencial en que ella tiene existencia. Ahora bien, si no conociésemos las cosas en sí, sencillamente no conoceríamos,

pero entonces no podríamos plantearnos pregunta alguna, incluida aquella de si podemos o no conocer la cosa en sí, puesto que para preguntar debemos ya conocer algo en sí. Pues bien, conocer es conocer la cosa en sí y esto es, o bien conocer las esencias, o bien mediante su captación esencial, en su esencialidad. Conocer las esencias de las cosas es tener en nosotros realmente el ser que son las cosas o el ser de sus aspectos, independientemente del ser por el que existen, pero no por ello debe entenderse que la concepción de las esencias es una desvinculación de la existencia, pues de hecho la esencia está fundamentada y es por el acto de existencia.

El hombre es capaz de conocer las esencias de las cosas, de modo que las esencias pueden también tener otro momento ontológico, a saber, aquel cuando son conocidas por el espíritu de la creatura humana. El cómo se realiza este proceso de conocimiento ha sido explicado suficientemente y consiste en realizar una abstracción de la esencia a partir de la percepción de los entes sensibles. Para entender cómo es esto posible es importante no recluir *a priori* la existencia al ámbito del tiempo y del espacio, es decir, a no dar por hecho que la existencia sólo puede ser existencia espaciotemporal. También, como lo han explicado algunos filósofos, conocer las esencias no es aprehenderlas exhaustivamente, tener aprensión clara y distinta de todo su ser, develar sus misterios, sino tan sólo llegar hasta el mismo ser de las cosas en alguno de sus aspectos.

Desde el punto de vista del tomismo, el objeto del conocimiento, que es un universal directo, es algo real y objetivo que tiene ser propio, aunque no exista bajo una forma universal sino en la mente:²³⁶

Para Santo Tomás existen realmente naturalezas y esencias, colocadas ante el espíritu y ordenadas para ser aprehendidas por el espíritu en virtud de su naturaleza potencialmente inteligible. Pero como esas esencias y esas naturalezas están realizadas en sujetos materiales, la inteligencia, para captarlas, debe, primeramente desmaterializarlas, desindividualizarlas, con el ejercicio de una potencia llamada intelecto agente o activo [...] en tal forma que vuelven a revestir en el espíritu una a modo de nueva existencia, sin dejar de ser (no en cuanto al modo de existir sino en cuanto a la cosa misma) las esencias y las naturalezas dadas en lo real.²³⁷

La esencia es aprehendida por la inteligencia como una modificación intencional en la que la mente se hace la cosa conocida, pero no en cuanto ella existe en sí, sino en cuanto al *modo-grado-límite* en que está determinada en su existir, es decir, lo que ella es como inteligible de modo universal. La aprehensión de *lo que* algo es está expresada en el mismo espíritu que entiende, como una producción conceptual que se llama *verbo mental*, *concepto* o *idea* y que viene a ser como una modificación accidental del espíritu por el cual éste se hace al *modo-grado-límite* de ser -en el plano de la existencia espiritual- de lo concebido. El concepto, como *concepto mental*, es un medio por el cual se conoce alguna cosa existente o simplemente ente, porque es signo del existente en tanto cosa, pero es, así mismo, como

²³⁶ Jolivet, Regis, *Las fuentes del Idealismo*, (Buenos Aires: Desclée de Brouwer), 1945, p. 16.

²³⁷ Ídem.

concepto objetivo, el existente en tanto conocido, es decir, el término de intelección en el que alcanzamos el ser del existente, pero en tanto objeto, es decir, en su esencia.²³⁸

2. INTELIGIBILIDAD DEL SER

¿Cuál es el objeto de la inteligencia? Sin importar que sea lo que conozca, nos explica Jacques Maritain, la inteligencia siempre se dirige al ser y lo capta mediante un concepto que tiene como objeto (concepto objetivo) una esencia abstracta y universal abstraída de los existentes o de alguno de sus aspectos. Este objeto abstracto, que es un universal que no puede ser material, porque todo lo que existe unido a la materia está circunscrito a existir como singular concreto, es lo que llamamos esencia en sentido amplio. Si la esencia así concebida es inmaterial, el acto de la inteligencia es inmaterial también y así mismo la inteligencia como facultad debe ser inmaterial, porque la operación es connatural al ser al cual pertenece; en caso contrario en el que no fuera inmaterial, la inteligencia no podría inteligir su objeto. La inteligencia capta esencias porque capta el ser de las cosas en su inteligibilidad; no está limitada a conocer objetos de una clase particular de cualidades, como para los sentidos.²³⁹ Así mismo, la inteligencia se extiende sin limitación a todo ser posible que guarde determinación por las esencias que ha aprehendido. Esto, explica Roger Verneaux, sólo es posible a un nivel de existencia inmaterial, dado que si la inteligencia fuera material no sería capaz de conocer las cosas que tienen materia, pues lo que existe bajo una forma no puede conocer una forma de la misma naturaleza si el acto de conocer fuera una transferencia de forma, que sería a lo que quedaría limitada una pseudoexplicación del conocimiento de tipo materialista (y quizá ni siquiera a eso porque en sí la materia no es forma), pues ello significaría destruir el ser del supuesto cognoscente y convertirlo existencialmente en el ser de lo que es supuestamente conocido, lo que significaría que ni siquiera existiría el acto de conocer. Por otra parte, el alma humana puede volverse sobre sí y conocerse a sí misma por un acto de reflexión, en la que capta su acto mismo. De ahí que se deba concluir también que es inmaterial, pues es imposible que la materia vuelva sobre sí en virtud de la propiedad que posee de ser impenetrable.²⁴⁰

Los existentes han sido creados por la Inteligencia que es Dios, quien los ha concebido como posibles existentes y, en tanto que su ser ha sido concebido primariamente por esta Inteligencia antes de que existiesen, su ser mismo esencial es inteligible. Todo lo que existe es inteligible en la medida en que es. Todo el ser de los existentes les ha sido donado por el *Ser por sí mismo subsistente* y dicho ser es Inteligencia Suprema. Y si Dios ha conocido desde siempre a las creaturas, éstas han de ser de suyo cognoscibles, aunque se den a conocer proporcionalmente según la inteligencia de la creatura finita que las capte.

Esta verdad, a saber, que los existentes son inteligibles porque son concebidos por la Inteligencia que es Dios, puede comprenderse también si partimos del ser mismo de los

²³⁸ Cfr. Maritain, Jacques, *El orden de los conceptos*, (Buenos Aires: Club de Lectores), 1975, pp. 38-41.

²³⁹ *Ibid.*, pp. 158-159.

²⁴⁰ Cfr. Verneaux, Roger, *Filosofía del hombre*, (Barcelona: Herder) 2002, pp. 95-118.

existentes, porque si “*el ser como tal es inteligible;*[entonces] *todas las cosas son inteligibles en la medida que son*”.²⁴¹ Sin duda, si, como muestra Jacques Maritain, la inteligencia es una facultad verídica y el *ser* es el objeto de la inteligencia, es decir, si la inteligencia, la cual conoce con certeza, tiene por objeto necesario el ser, entonces se sigue que el ser es cognoscible por la inteligencia, o sea, el ser es inteligible;²⁴² consiguientemente los existentes son inteligibles en la medida en que son, es decir, son aptos para ser conocidos por la inteligencia, por lo que de sí pueden dar a conocer, que no es otra cosa que su mismo ser. De aquí que todo lo verdadero sea evidente y todo lo evidente sea verdadero. Porque todo lo verdadero en tanto que es, es apto para ser inteligido, mientras que todo lo que por su mismo resplandor de ser se muestra, a las claras en lo que se muestra y ve inmediatamente también contradice la nada y lo falso con lo que de ser tiene.

3. LA ESENCIA EN SENTIDO AMPLIO Y RESTRINGIDO

La esencia puede considerarse en sentido amplio o en sentido estricto. Según Maritain, en sentido amplio, la esencia es toda idea en cuanto nos presenta al espíritu un objeto de pensamiento como unidad inteligible, con una constitución propia que la distingue de otras ideas. Esta noción de esencia vale incluso para los objetos mentales singulares y para los entes de razón, de los cuales se dice impropriamente que son esencias. En este sentido, digo, pues, que la esencia es cualquier tipo de ser en tanto captado por la inteligencia, o, en otras palabras, es el ser bajo cualquier modo en que exista, pero visto desde su aspecto inteligible o, en otras palabras, es cualquier ser inteligido, porque en cuanto inteligido se le entiende como esencia. Así pues, algo puede ser concebido sólo como esencia en tanto que el acto espiritual de la inteligencia fije su ser en una captación intelectual en un *modo-grado-límite* que ella determine, el cual, no tiene que corresponder necesariamente con un *modo-grado-límite* de ser dado en la realidad, sino que es suficiente con que sea tan solo un aspecto o accidente de su ser. Así pues, la inteligencia es capaz de determinar un material inteligible bajo un *modo-grado-límite*, por ejemplo, la esencia de *Estado*, aunque esa esencia no esté dada en la realidad como tal, en la que sólo existen individuos en un cierto territorio bajo ciertas relaciones de gobierno. Es en este sentido también, en el sentido amplio, en que se puede hablar de la esencia de los accidentes de un existente, por ejemplo, la esencia del color blanco. Esta esencia en sentido amplio es aquello que responde a la pregunta ¿qué es esto? (misma que sólo puede ser planteada por un ser inteligente), pero en cuanto el “esto” refiere incluso a cosas que no son existentes, o, en lenguaje aristotélico, que no son sustancias primeras, mas son ente por lo menos en la inteligencia. Aquí el “esto” puede estar en lugar no sólo de un existente, sino por una idea, una relación, un accidente o cualquier cosa que sea ente. “La esencia -dice Carlos Valverde-, en cuanto expresa lo real, hace referencia a una apertura de lo real a la persona en cuanto inteligible”.²⁴³ Esta noción de esencia es más amplia

²⁴¹ Maritain, Jacques, *Introducción a la filosofía*, Op. cit., p. 161,

²⁴² Ibid., pp. 152-161.

²⁴³ Valverde Mucientes, Carlos, Op. cit. P. 794.

de la que hasta ahora he tratado, porque se refiere a la unidad inteligible de cualquier ente o aspecto del ente, sea que exista en sí o no, sea de un existente o de cualquier modificación del ente.

Yo me he enfocado más a tratar de la esencia en un sentido más restringido, como esencia de los existentes, es decir, de aquello cuya existencia le corresponde sólo ser en sí, propia, aunque recibida, como unidad inteligible que constituye al existente a ser lo que es en su dimensión inteligible. En un sentido más profundo o en sentido estricto la esencia, indica Maritain, es aquello que realiza propiamente el acto de ser constituyéndolo, de forma primaria y necesaria, a ser una cosa, o, dicho de otra manera, la esencia es el principio de ser primordial y necesario que constituye a una cosa en su ser, y, por tanto, lo que la cosa es primera y necesariamente como inteligible. Este es el sentido que más me ha interesado, porque es el que corresponde a la esencia de los existentes y no ya a todo aspecto concebible inteligiblemente del ente.

Nos indica Maritain que, si colocada desde el punto de vista de la inteligibilidad, la inteligencia considera las cosas en cuanto éstas son aptas para penetrar en el espíritu, en cuanto son captadas por él, se presenta ante su mirada como dato primerísimo el *ser inteligible* o *esencia* de dichas cosas.²⁴⁴ Pero, debe notarse, que esta esencia que es el objeto de la mente, en tanto objeto, tiene una constitución propia, pues de lo contrario no sería objeto, y esa constitución no depende de su efectividad en sí, es decir, de su existencia, sino que basta con que exista en el espíritu para que éste se percate de la realidad que posee, por lo que puede afirmarse que el ser inteligido o *ser esencial* y el ser efectivo en sí o *ser existencial* pertenecen a ordenes distintos, aunque remitan uno al otro continuamente.²⁴⁵ Dicho con otras palabras, la esencia, lo que pienso, cuando inteliijo un existente, es distinto del propio acto de existir de ese existente, y, sin embargo, esa esencia es ser del existente, pues de otra manera no lo inteliiría.

4. LA PARTICIPACIÓN Y LA ESENCIA EN LA DEFINICIÓN

Como ya he mencionado, la teoría de la participación inicia con Platón. El gran filósofo pensó que los atributos comunes a una multitud de entes sensibles tenían por fuente común una idea superior que posee el mismo atributo de un modo puro y perfecto. Esta *idea* o *forma* haría participes a los entes sensibles de su perfección, pero de manera disminuida. Por otra parte, la participación tuvo en la filosofía de Plotino, por su teoría de la emanación, un desarrollo en el que el infinito adquiriría una realidad positiva, como una plenitud de perfección positiva e indeterminada por exceso, a diferencia de la interpretación de los griegos antiguos para quienes el infinito era más bien algo negativo, imperfecto e indefinido por defecto. Se introdujo así con Plotino el principio de la ilimitación de una perfección imparticipada y de su limitación por su recepción en un participante. De este modo, asegura Norris Clarke, la

²⁴⁴ Maritain, Jacques, *Introducción a la filosofía*, Op. cit., p. 164.

²⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 165-167.

forma pasó a asumir un doble papel, no sólo de perfeccionar lo que está debajo de ella, sino de contraer una plenitud por encima de ella.

La teoría de la participación, como expresa Norris Clarke, tiene el propósito de hacer inteligible la común posesión en muchos sujetos de un atributo dado, ya sea en el orden ontológico o lógico, por referencia a una fuente superior de la cual todos reciben de alguna manera. Con ella se intenta explicar la presencia de una misma forma en todos los miembros de una especie, la presencia en muchas formas específicas de un mismo género y la presencia en todos los seres de una misma perfección trascendental de existencia.

Pienso que, con toda propiedad y respecto a la ontología, la participación real se da exclusivamente en el orden de las perfecciones trascendentales, o si se quiere, en el orden la perfección trascendental que es la existencia, que en cuanto que es riquísima en inteligibilidad desborda la limitación del propio concepto de ente y, por tanto, requiere de nuevos conceptos para captar su riqueza ontológica (los trascendentales); pero la participación real no puede ser comprendida sino por clasificación en una participabilidad de orden lógico. Así que el existente no participa en realidad sino de las llamadas perfecciones trascendentales. Todo existente es ente *uno, bueno, verdadero y bello* en cuanto que es. Mas esta perfección que el existente mismo es, no puede ser entendida sino por mediación de conceptos en los que se encierra alguna intelección del ser respecto de alguno de sus aspectos y por relación a una común identidad lógica por la cual se encuentran propiedades y atributos comunes entre existentes distintos. Es decir, la captación del *modo-grado-límite* en que está determinado el existente que en cuanto determinado es participado de la existencia pura no puede ser sino captada por la inteligencia finita del hombre sino en cuanto a una clasificación conceptual que vendría a ser como una participación lógica de perfecciones mixtas derivada de la participación real de las perfecciones puras. Esta participación lógica sería la que se corresponde con la predicación predicamental por la cual el objeto de intelección puede ser clasificado y ubicado en un orden lógico que expresa su participabilidad real en el ser, pero de modo que sea inteligible al humano. Así una cosa queda entendida en su esencia en cuanto se la entiende dentro de un género y se la distingue como una especie por una diferencia que la especifica. De aquí que la definición esencial de una cosa sea la que da su género y diferencia específica y de que sea la definición el correlato lógico de la esencia, o, dicho de otro modo, la definición por género y diferencia específica es la esencia misma del existente, pero en cuanto expresada en el orden inteligible de un modo lógico-ontológico categorial, según es el modo de trabajar del entendimiento humano, que usa de universales, el material inteligible que capta de la realidad.

Las perfecciones de los existentes son perfecciones participadas de perfecciones divinas en grado superior, por ello he dicho que la esencia del existente está en la esencia divina, pero de modo eminente, mientras que la esencia del existente está realizada en la creatura como el *modo-grado-límite* en que está determinado su acto de existencia. El *modo-grado-límite* no es sino el cómo queda participada la perfección última y fundamental que es la existencia y ese *cómo queda participada* no puede ser entendido por el humano sino por

clasificación en un orden conceptual que cataloga por conceptos generalísimos que engloban perfecciones o atributos comunes y presentes en la realidad en la diversidad de existentes.

* * *

CONCLUSIÓN

Advierte Etienne Gilson que hay un peligro latente siempre presente en la especulación filosófica, el cual, de caer en él, puede conducirnos a la misma negación de la metafísica. Este peligro radica en el hecho que, aunque siendo el ente el primer principio de conocimiento y por ello acompañar todas nuestras representaciones, se muestra huidizo y paradójico. La razón estriba en que hay algo en su naturaleza que puede confundir, a saber, que el ente es perfectamente concebible separado de su existencia actual. El ente es existencialmente neutro, porque la existencia actual no es representada en el concepto y se muestra como un tema irrelevante a la especulación filosófica, la cual puede decirnos lo que la realidad es sin tomar necesariamente en cuenta la existencia actual de aquello sobre lo que habla, y es, de hecho, una inclinación natural en los filósofos eliminar la existencia de su propia noción de ser. De suceder así la metafísica será una ciencia del ser, pero tomado el ser como nombre y no como verbo.

Teniendo en consideración lo anterior, es que he querido desarrollar mi investigación teniendo siempre presente el acto de existir del *Esse per se subsistens*. Es por esta misma razón que me he mantenido cerca del tomismo en mi postura, pues, es una fortaleza de la filosofía tomista considerar que el ser en sentido primario y más perfecto es el acto mismo que actualiza la existencia. Por esta característica especial del tomismo por el que dicha filosofía reconoce una primacía a la existencia es por la que Jacques Maritain afirma que el tomismo puede ser calificado con razón de un existencialismo, pero el cual se distingue de los otros existencialismos porque, mientras en él se salvan las esencias o naturalezas, tema que me ha ocupado, la inteligencia y la inteligibilidad en los otros existencialismos se destruye o suprimen las esencias y las naturalezas, y esto arrastra a una derrota de la inteligencia y la inteligibilidad, por lo que la existencia en esos sistemas que supuestamente la saben valorar vendría a perder su verdadero valor, pues esencia y existencia son nociones correlativas.²⁴⁶

Hemos llegado a la parte final de mi investigación sin agotar la materia, pero habiendo abordado lo que me proponía. Soy consciente que el tema da para una investigación mucho más exhaustiva y amplia, ya que prácticamente no existe filósofo importante que de alguna manera no haya tratado el tema de las esencias. En una investigación complementaria deberían ser tratados y discutidos también las aportaciones de filósofos como E. Husserl, M. Scheler, A. Reinach, A. Pfander, E. Stein, H. Conrad-Martius, R. Ingarden, D. von Hildebrand, J. Seifert, G. Phelan, S. Kripke, P. Gilbert, E. J. Lowe, W. E. Carlo y otros más, pero por mi parte y de momento debo contentarme con lo discutido hasta este punto, con la esperanza de poder hacer una exploración posterior de los autores recién mencionados. No me queda por ahora sino presentar la conclusión de lo visto aquí.

²⁴⁶ Maritain, Jacques, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, (Buenos Aires: 1949), pp. 9-18.

He señalado en el primer capítulo la importancia de la metafísica y el tema de la esencia como uno de los principales para entender la ciencia del *ente en cuanto ente* y del “*en cuanto ente*” *en tanto que ser*. En el capítulo segundo he querido ofrecer un preámbulo al tratamiento de la *esencia* y para ello he ofrecido una base racional suficiente para afirmar la existencia de Dios, pues es Dios el fundamento ontológico de las esencias. En el capítulo tercero he hecho ver cómo la esencia es un concepto analógico cuyo sentido está en relación con el momento ontológico en que se tome como relacionado con los existentes. En este mismo capítulo hemos visto el momento ontológico de la esencia como posibilidad esencial, idea y causa ejemplar del existente. El cuarto capítulo lo he dedicado a desarrollar el momento ontológico en que la esencia es forma inmanente y realizada en el existente, así como su función como principio de operaciones. Por último, he querido tratar la esencia en su momento de inteligibilidad, como objeto de una inteligencia finita y participada, es decir, como concepto. Esencia que quedaría explicitada en su correlato lógico que es la definición por el género y la diferencia específica que la significan. La siguiente es una exposición resumida de la visión conclusiva que tengo de la esencia según he comprendido lo tratado:

Es necesario que Dios exista y esto lo sabemos por razonamiento y demostración filosófica, porque constatamos un mundo de cosas que cambian, que llegan a la existencia o dejan de existir, y esto confirma que no tienen su razón de existir en sí mismas, pues de ser ellas su misma razón de existencia, ni llegarían a la existencia, ni perecerían, ni sufrirían alteración ninguna. Además, conocemos que Dios es una inteligencia que se tiene a sí misma por objeto, ya que por un lado sabemos que sólo una causa superior puede producir un efecto como la inteligencia y si la inteligencia existe, su causa debe ser inteligente; por consiguiente, Dios es inteligencia. Por otro lado, podemos saber que Dios es el Acto puro o *Esse per se subsistens* y, además, que el ser es el objeto formal de toda la inteligencia, pues no se puede conocer lo que no es (conocer lo que no es, es no conocer). Tenemos, pues, que Dios es la inteligencia máxima y el máximo ser, y, dado que la inteligencia tiene por objeto el ser, ya que el ser como tal es inteligible y una cosa es inteligible en la medida en que es, es que Dios se tiene a sí mismo como objeto de su intelección. Así, por tanto, siendo Dios inteligencia y ser, su ser se da proporcionalmente a su inteligencia que es simultáneamente su ser. En términos sencillos, Dios es una inteligencia que existe en su propia autocontemplación.

Ahora bien, las cosas creadas fueron o no posibles, ontológicamente hablando, antes de su existencia y puesto que existen se confirma que fueron posibles. La posibilidad de una cosa que no existe por sí misma en cuanto a su determinación de ser es la cosa misma, pero como idea en la inteligencia que la concibe como posible, pues si no fuese concebida en una inteligencia existente, la posibilidad de ser del existente como siendo ese existente no yacería sino en la nada y, por tanto, sería imposible. Las esencias de las cosas son su posibilidad, en la línea de la esencialidad, pero tenemos que la posibilidad, como pura posibilidad en sí misma, es realmente una imposibilidad, ya que toda posibilidad se da bajo condición de algo en que existe en acto y por lo cual ella es posibilidad. Así, las esencias de las cosas no son sino las posibilidades de los existentes -en cuanto a la determinación de su ser- en el ser del *Acto puro de ser*, que es el único acto antes de que exista cualquier otro ser que no tenga en su razón de ser.

Todo ser que no sea acto puro, en tanto que su ser le ha sido dado, es un ser gradado y esto implica que sea una mezcla de acto y potencia, pues la potencia le vendrá precisamente de ser un ser gradado respecto del ser infinitamente pleno, pues esta gradación implica posibilidad real de ser perfeccionado en su ser. El *Acto puro* es, entonces, una inteligencia contemplándose a sí misma y es a la vez la posibilidad de las cosas, de modo que la posibilidad de las cosas en cuanto a su determinación de ser radica en la propia autocontemplación del *Acto puro* de la Inteligencia suprema. Además, la esencia en cuanto que es la posibilidad de la determinación existencial del existente, es decir, su esencia, es su modelo o causa ejemplar del existente de modo eminente en cuanto que es en Dios, acto simplísimo.

El existente, cuando tiene ya realidad propia como un efecto de la causa suprema, ha llegado a la existencia por creación directa o efecto de otras creaturas conforme a la idea que le tiene por objeto en la inteligencia divina, la cual es su esencia como causa ejemplar. Ahora bien, el existente como creatura está determinado en su ser por un *modo-grado-límite* en que está determinado su acto de existir por el cual es una unidad ontológica en sí, y este *modo-grado-límite* de ser está supuesto en el ser de suyo ilimitado e infinito. De esta manera sabemos que los modos de los existentes se presuponen como determinaciones posibles del ser ilimitado e infinito del *Acto puro*, pero que, en cuanto *modo-grado-límite* del acto de existir del existente, la esencia está como realizada en el existente mismo, ontológicamente inseparable del acto de existir del existente en cuanto realizada. La esencia, aunque de modo eminente es causa ejemplar en el existente, es también intrínseca al existente de modo participado. Así, la esencia como intrínseca al existente es el ser mismo del existente en cuanto es el *modo-grado-límite* en que está determinado su acto de existir. Es por esto por lo que el acto de existir del existente ya determinado es también una participación del *Acto de existir puro*.

El acto de existir de la creatura tanto como su esencia son participaciones de la esencia y el acto de existir de Dios que son una y la misma cosa. La esencia no por ser intrínseca al existente deja de tener realidad independientemente del existente, como un momento ontológico anterior que es en el acto puro subsistente por sí, sino que, por el contrario, se da simultáneamente tanto en el existente como en Dios que lo concibe y que si lo dejase de concebir anularía su posibilidad de existencia y con ello existencia misma. La forma de la substancia no existe, pues, por sí sola independiente del existente, pero tiene realidad en el *Acto puro* que la posibilita. No hay una disyuntiva entre la forma como anterior a la substancia y como dada en la substancia, pues la forma por sí misma no es una entidad. Es, pues, la subsistencia en sí que Platón otorgaba a la forma la que sostiene la disyuntiva, mas una vez aclarado que la forma, como causa ejemplar toma su realidad en y por el *Acto puro*, esa disyuntiva se evapora. Un mismo existente no puede tener realidad en dos lugares distintos al mismo tiempo, pero la esencia sí, porque su presencia es inteligibilidad y no acto de ser. Además, lo que el existente es como su esencia es a la vez lo que determina su modo de obrar, por eso la esencia es la naturaleza del existente en cuanto principio de operación.

La esencia del existente también tiene un momento ontológico en cuanto captada por una inteligencia humana que abstrae del existente su ser en cuanto que se le presenta como lo primero y necesario para ser tal cual ser en el orden de los conceptos. Esta captación puede

ser expresada por una definición que clasifica conceptualmente la esencia por géneros y especies y determina su diferencia distintiva. La definición por esencia es la forma de expresar la esencia real del existente, es la expresión conceptual y lógica de lo que el existente es en sí mismo.

Por estos varios momentos ontológicos que atraviesa la esencia y porque lo que es inteligido es de un cierto modo una captación inteligible como esencia, por lo que también podemos hablar de esencia de todo ente en cuanto inteligido, como los accidentes y los seres de razón, es que la esencia es un concepto analógico con analogía tanto de proporcionalidad como de atribución, pues la esencia es simultáneamente en varios momentos y en esos distintos momentos es siempre en parte la misma y en parte algo diversa en cuanto a la existencia a la que está aparejada y junto a la cual tiene realidad.

Presento finalmente las afirmaciones que sobre la esencia pueden darse a partir de la investigación de sus distintas etapas en que mi investigación ha encontrado la esencia:

1.º La esencia es un principio del ser que se da en distintos momentos ontológicos, de ahí que *esencia* tenga varios sentidos, o, dicho de otra forma, sea un concepto analógico, como el concepto *ser*, en el que la polaridad *esencia* siempre está presente junto a la otra polaridad *existencia*.

2.º Este principio es unidad intelecto-inteligible constituyente de los existentes para ser lo que son en cuanto a su substancialidad natural, por cuanto que todo lo que existe naturalmente es inteligido por la inteligencia suprema que es Dios.

3.º Como principio inteligible, la esencia de un existente es una visualización parcial del propio ser de Dios, en cuanto en su misma inteligibilidad de su ser, está contenida la inteligibilidad –en parte formal y en parte virtualmente- de un ser posible finito por participación. La esencia es la posibilidad, en la línea esencial, del posible existente.

4.º La parcialidad de la visualización de Dios de la esencia de un existente en la propia esencia de Dios no se da como una limitación de su ser por una potencia, sino como una delimitación visual intelectual o intensional en Dios dada desde su propio acto de existir infinito, ya que en Dios no puede haber potencia pasiva alguna. Es decir, la esencia como limitativa del existente no queda limitada en Dios como una parte de su existir, sino limitada en cuanto visualización de Dios de su acto de existir infinito.

5.º La delimitación de esta visualización de Dios aparece en el existente como una potencia que limita realmente su acto de ser para darse de modo finito.

6.º Como la esencia de las cosas es una visualización de Dios de su propia esencia participable, la esencia del existente puede tener dos consideraciones respecto de su presencia en Dios, las cuales no son contradictorias: 1) la esencia del existente está en Dios, pero de un modo eminente, dado que en Dios una idea es lo mismo que su entendimiento y su entendimiento es lo mismo que su ser; 2) también, puede decirse, de acuerdo a la forma de concebir humana, que la esencia está como una idea de Dios que no es la idea de la esencia de otro existente de distinta especie, por cuanto que un existente y otro se distinguen realmente.

7.º La esencia del existente es en Dios de modo eminente, mientras que en el existente es de modo participado o, dicho en otras palabras, la esencia en modo eminente es una causa ejemplar del existente en la línea formal de la esencia que se halla participada en el existente como forma substancial. Además, la esencia eminente y la esencia participada son de algún modo lo mismo, pero en diversa proporción.

8.º Como participada, la esencia es inmanente al existente mismo al que constituye, apareciendo en éste o siendo en éste el *modo-grado-límite* en que está determinado su acto de existir.

9.º Esta unidad intelecto-inteligible que constituye en su determinación al existente en *modo-grado-límite* de existir, puede ser entendida como el compuesto de forma y materia para los entes que requieren de la materia para existir y como sólo la forma substancial para los seres que no la requieren.

10.º La esencia es coprincipio, junto con el acto de existir o existencia, por lo que sólo por el acto de existir es y se nos revela, así como la potencia se conoce por el acto, porque la esencia es potencia respecto del acto de existir, en tanto que éste es de suyo ilimitado.

11.º La esencia es asimismo un principio de operación llamado naturaleza, porque el *modo-grado-límite* de una acción realizada por un agente tiene por condición el *modo-grado-límite* en que está determinado su ser, el cual es el principio de su poder causal como agente.

12.º La esencia, en cuanto es la determinación del *modo-grado-límite* del acto de existir, incluye en sí, como naturaleza, los fines del existente en orden a su propia perfección, por cuanto en dependencia de este *modo-grado-límite* es que ciertas actualizaciones de sus potencias son convenientes o inconvenientes respecto de la consecución de su fin último.

13.º La esencia del existente puede ser aprehendida por una inteligencia humana mediante la abstracción intelectual y, así, dicha inteligencia conoce al existente en sí, es decir, tiene una aprehensión de la determinación de su ser de un modo universal con abstracción de su acto de existir.

14.º Algo, en cuanto queda constituido como un material inteligible en la inteligencia humana, es una esencia, es decir, cuando determina accidentalmente el alma racional bajo un cierto *modo-grado-límite* que le haga presente un cierto material inteligible por el cual sea concebido un aspecto de lo ente.

15.º La esencia puede quedar expresada en el orden lógico de los conceptos mediante la definición que es su correlato lógico y en la que queda clasificada a través del género, especie y diferencia específica que la constituyen y significan.

16.º De modo más amplio puede entenderse como esencia toda captación inteligible de la realidad en tanto unidad intelectual en sí.

Concluyo, pues, con la siguiente aportación que es una explicitación de lo que la noción de *esencia* es a la luz de una metafísica filosófica realista del *ente en cuanto ente* y del “*cuanto ente*” *en tanto que ser*. Noción en que armonizo las distintas aportaciones de las investigaciones que de los distintos momentos ontológicos de la esencia han realizado nuestros predecesores y maestros de la ciencia metafísica, según se ve confirmada mi

hipótesis con mi investigación, a saber, que si el significado que guarda esencia es diverso en los aportes y descubrimientos de escuelas filosóficas que se hallan dentro de la tradición del realismo ontológico, y si estos sentidos de esencia son en modo alguno compatibles y no contradictorios entre sí, entonces la esencia no es sino un concepto analógico cuya diversidad de sentido responde a no otra cosa que la variación del momento ontológico en que la esencia ha sido estudiada por las distintas filosofías de esta tradición, variación posibilitada precisamente por el carácter analógico del concepto, el cual está facultado a la vez por la participación del ser. Así pues, con la siguiente explicitación, que es mi aportación original, vengo a cumplir con la defensa de mi tesis, a saber, que la esencia es un concepto analógico, cuyo sentido es diverso, pero sin perder unidad de significación y que ello se debe a los distintos momentos ontológicos que la esencia atraviesa, aparejándose a actos de existencia distintos y haciéndose presente en proporciones distintas, pero siendo una y la misma de algún modo, ahí donde ella es coprincipio junto con la existencia:

Dado que todo ser, que no sea el *Acto puro de ser subsistente por sí*, es un ser finito y limitado que se da bajo un modo y en algún grado de ser, *esencia es, a la vez,* 1) el **modo-grado-límite** -primocausal y ejemplarmente- *determinativo del acto de existir*, 2) *en que -formal y naturalmente- se halla determinado el acto de existir* y que 3) *-conceptual y humanamente- es intencionada la determinación del acto de existir o algún aspecto o determinación del acto de existir del ente, constituyéndolo o inteliéndolo en lo que ese ente o aspecto del ente es.*

* * *

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Las siguientes son las obras de donde he tomado las citas y referencias en el texto:

Agazzi, Evandro. *Filosofía de la Naturaleza*. Trad. Francisco Miro, (México, D.F.: FCE), 2000.

Alvira, Tomás; Clavell, Luis; Melendo, Tomás. *Metafísica*. (Navarra: EUNSA), 2001.

Aristóteles, trad. Tomás Calvo. “Metafísica” en *Aristóteles* (Madrid: Gredos), 2011.

Aristóteles, “Categorías” en *Aristóteles: Tratados de lógica*. Trad. Miguel Candel (Madrid: Gredos), 2001.

Artigas, Mariano; Giberson, Karl. *Los oráculos de la ciencia: científicos famosos contra Dios y la religión*. (Madrid: Encuentro), 2012.

Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática Aristotélica*. Trad. Vidal Peña, (Madrid: Escolar y Mayo), 2008.

Balmes, Jaime. “El criterio” en *Filosofía elemental. El criterio*. (Madrid: BAC), 1948.

Berciano Villalibre, Modesto. *Metafísica*. (Madrid: BAC), 2012.

Beuchot, Mauricio. *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. (México, D.F.: UNAM/IIF), 1985.

_____. *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía actual*. (México D.F.: UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas), 1992.

Brentano, Franz. *Aristóteles*. Trad. Moisés Sánchez (Barcelona: Labor S.A.), 1951.

Capanaga, Victoriano. “Introducción general” en *Obras Completas de San Agustín: Escritos Filosóficos Iº*. (Madrid: BAC) 1994.

Cayetano, Tomás. “Comentarios” en *Del ente y de la esencia*. Trad. Juan David García (Venezuela: Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela), 1974.

Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía, vol. 1: tomos I y II*. Trad. Juan Manuel García (Barcelona: Editorial Ariel), 2011.

De Aquino, Santo Tomás. “Compend. Theol” en *Opúsculos y cuestiones selectas V: Teología 3*. Trad. Ángel Martínez, (Madrid: BAC), 2008.

_____, “De Veritate” en *Opúsculos y cuestiones selectas I: Filosofía 1*. Trad. Gabriel Ferrer, (Madrid: BAC), 2014.

_____, “De ente et ess.” en *Opúsculos y cuestiones selectas I: Filosofía 1*. Trad. Abelardo Lobato. (Madrid: BAC), 2014.

_____, *Suma Teológica I: tratado de Dios Uno*. Trad. Raimundo Suárez, (Madrid: BAC), 2014.

_____, *Suma Teológica II: tratado de la santísima trinidad; tratado de creación en general; tratado de los ángeles; tratado de la creación corpórea*. Trad. Raimundo Suárez et al., (Madrid: BAC), 2014.

_____, *Suma Teológica III: tratado del hombre; tratado del gobierno del mundo*. Trad. Manuel Ubeda y Jesús Valbuena, (Madrid: BAC), 2011.

De Hipona, San Agustín. *Obras completas II: Las confesiones*. Trad. Ángel Custodio (Madrid: BAC), 2009.

_____. *Obras completas XVI: La Ciudad de Dios (I.º)*. Trad. Santos Santamarta y Miguel Fuertes, (Madrid: BAC), 2019.

_____. *Obras completas XVII: La Ciudad de Dios (2.º)*. Trad. Santos Santamarta y Miguel Fuertes, (Madrid: BAC), 2019.

Derisi, Octavio N. *Estudios de metafísica y gnoseología I. Metafísica*. (Buenos Aires: EDUCA), 1985.

Doolan, Gregory T. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press), 2008.

Fabro, Cornelio. *Dios: Introducción al problema teológico*. Trad. Eulogio Ramírez, (Madrid: Rialp), 1982.

Ferrater Mora, José. “Esencia” en *Diccionario de Filosofía. Tomo II (E-J)*. (Barcelona: Ariel), 1999.

Feser, Edward. *Five Proofs of the Existence of God*. (San Francisco: Ignatius), 2017.

Forment, Eudaldo. *Metafísica*. (Madrid: Ediciones Palabra), 2009.

Gardeil, H. D. *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino. Metafísica*. Trad. Salvador Abascal (México D.F.: Editorial Tradición), 1973.

Gilson, Etienne, trad. Santiago Fernández. *El ser y los filósofos*. (Navarra: EUNSA), 2009.

_____. *Introducción a la Filosofía Cristiana*. (Madrid: Encuentro), 2009.

Gómez Pérez, Rafael. *Introducción a la metafísica*. (Madrid: Rialp), 2006.

Garrigou-Lagrange, Réginald. *La síntesis tomista*. Trad. Eugenio S. Melo (Buenos Aires: Desclée de Brower), 1947.

Grison Michel. *Teología Natural o Teodicea*. Trad. Montserrat Kirchner (Barcelona: Herder), 1978.

Grondin, Jean. *Introducción a la Metafísica*. Trad. Antoni Martínez (Barcelona: Herder), 2011.

- Heidegger, Martin. *Introducción a la Metafísica*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1966.
- _____. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Juan José García (Madrid: Trotta), 2000.
- Héring, Jean. *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*. Trad. Rogelio Rovira, (Madrid: Encuentro), 2004.
- Hugon, Eduardo. *Las veinticuatro tesis tomistas*. (México, D. F: Editorial Porrúa), 2006.
- Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral*. Trad. Gerardo López y Jaime Salas, (Madrid: Tecnos), 2007.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas I*. (Madrid: Alianza Editorial), 2014.
- Inciarte, Fernando y Llano, Alejandro. *Metafísica tras el final de la Metafísica*. (Madrid: Ediciones Cristiandad), 2007.
- Jolivet, Regis. *Las fuentes del Idealismo*. Trad. Daniel Ruíz, (Buenos Aires: Desclée de Brouwer), 1945.
- _____. *Tratado de Filosofía. Metafísica*. Trad. Leandro de Sesma, (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé), 1957.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. José del Perojo y José Rovira (Buenos Aires: Losada), 2011.
- Maritain, Jacques. *Búsqueda de Dios*. Trad. Basilio Uribe y H. Fernández, (Buenos Aires: Editorial Criterio) 1958.
- _____. *Distinguir para unir o Los grados del saber*. Trad. Alfredo E. Frossard, (Buenos Aires: Club de lectores), 1983.
- _____. *El orden de los conceptos*. Trad. Gilberte Motteau, (Buenos Aires: Club de Lectores), 1975.
- _____. *Introducción a la filosofía*. Trad. Leandro de Sesma, (Buenos Aires: Club de Lectores), 1971.
- _____. *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*. Trad. Alfredo E. Frossard, (Buenos Aires: Club de Lectores), 1981.
- Millán-Puelles, Antonio. *Fundamentos de Filosofía*. (Madrid: RIALP), 2009.
- _____. *Léxico Filosófico*. (Madrid: Rialp), 2002.
- Norris Clarke, William, "Preface" en *The Ultimate Reductibility of Essence to Existence in The Existential Metaphysics*. (The Hague: Martinus Nijhoff), 1966.
- Oderberg, S. David. *Real essentialism*. (New York: Routledge), 2007.

Pannenberg, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Trad. Rafael Fernández, (Salamanca: Sígueme), 2002.

_____. *Metafísica e idea de Dios*. Trad. Manuel Abella, (Madrid: Caparrós Editores), 1999.

Platón. *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. Trad. Ma, de los Ángeles Durán y Francisco Lisi, (Madrid: Gredos), 1992.

_____, *Diálogos IV: República*. Trad. Conrado Eggers. (Madrid: Gredos), 1988.

Ricœur, Paul. *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*. Trad. Adolfo Castañón, (México, D. F.: Siglo XXI), 2013.

Roland-Gosselin, M. D. *Aristóteles. El hombre, el filósofo, el moralista*. Trad. José Ferrel, (México: Editorial América), 1943.

Rosmini, Antonio. *Introducción a la filosofía*. Trad. Juan F. Franck, (Madrid: BAC), 2011.

Sanabria, José Rubén. *Introducción a la filosofía*. (México D. F.: Editorial Porrúa), 1990.

Sayés, José Antonio. *Dios y la Razón*. (Valencia: EDICEP), 2005.

Sciacca, Michele Federico. *La existencia de Dios*, (Tucumán: Richardet), 1955.

_____, trad. Luis Parre. *Platón*. (Buenos Aires: Editorial Troquel), 1959.

Suárez, Francisco, *Disputaciones Metafísicas, 5 vol.* (Madrid: Gredos), 1960.

Valverde Mucientes, Carlos. *Genesis, estructura y crisis de la Modernidad*. (Madrid: BAC), 2011.

_____. *Prelecciones de Metafísica Fundamental*. (Madrid: BAC), 2009.

Valbuena, Jesús. “Introducción a las cuestiones 44-46” en *Suma Teológica II*. (Madrid: BAC), 2014.

Valbuena, Jesús O.P., “Introducción al tratado de la creación en general” en *Suma Teológica II*, (Madrid: BAC), 2014.

Verneaux, Roger. *Filosofía del hombre*. Trad. L. Medrano, (Barcelona: Herder) 2002.

_____. *Crítica de la “Crítica de la Razón Pura”*. Trad. J. M. Martín Regalado, (Madrid: Rialp), 1978.

Weissmahr, Bela. *Teología natural*. Trad. Claudio Gancho, (Barcelona: Herder), 1986.

Wojtyła, Karol. *Persona y acción*. Trad. Rafael Mora, (Madrid: Palabra), 2017, pp. 441.

Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia*. (Madrid: Alianza Editorial), 2008.

BIBLIOGRAFÍA

Las siguientes son algunas de las obras consultadas durante mi investigación:

Agazzi, Evandro. *Scientific Objectivity and its Contexts*. (London: Springer), 2014.

Brentano, Franz. *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Trad. Manuel Abella, (Madrid: Encuentro), 2007.

De Aquino, Santo Tomas. *Suma contra los gentiles I*. Trad. Laureano Robles y Adolfo Robles, (Madrid: BAC), 2007.

_____. *Suma contra los gentiles II*. Trad. Laureano Robles y Adolfo Robles, (Madrid: BAC), 2007.

Carlo, William E., *The Ultimate Reductibility of Essence to Existence in The Existential Metaphysics*, (The Hague: Martinus Nijhoff), 1966.

Coffey, Peter. *Ontology or the Theory of Being: An Introduction to General Metaphysics*. (Oregon: Wipf and Stock), 2014.

Gilson, Etienne. *Elementos de Filosofía Cristiana*. Trad. Amalio García (Madrid: Rialp), 1977.

_____, *Realismo metódico*. Trad. Valentín García, (Madrid: Encuentro), 1997.

_____, *Thomist Realism and the Critique of Knowledge*. Trans. Mark A. Wauck, (San Francisco: Ignatius), 1986.

Kreeft, Peter. *Relativismo: ¿relativo o absoluto?* Trad. L. Fernando Domínguez y Olga Put, (Madrid: Universidad Francisco de Vitoria), 2009.

Norris Clarke, William. *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*. (Indiana: University of Notre Dame), 2001.

Mercier, Desiré. *Tratado elemental de filosofía*. Trad. José de Besalú (Barcelona: Luis Gili), 1927, p. 445.

Sciacca, Michel Federico. *Acto y Ser*. Trad. Juan José Ruíz (Barcelona: Luis Miracle), 1961.

_____. *La interioridad objetiva*. Trad. Juan José Ruíz, (Barcelona: Luis Miracle) 1963.

Stein, Edith. *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*. (México: FCE), 2013

Vasconcelos, José. *Tratado de Metafísica*. (México: Trillas), 2009

Weissmahr, Bela. *Ontología*. Trad. Claudio Gancho, (Barcelona: Herder), 1986.

Wippel, John F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America), 2000.