

## La polivalencia semántica del ser y el anhelo ascensional de la Metafísica

### 1. FECUNDIDAD DE LA CLASIFICACION ARISTOTELICA DE LOS SENTIDOS DEL SER

La reiterada atención de los denominados filósofos analíticos a la pluralidad de significados del ente ha acabado, después de muchos años, por atraer la atención de algunos de ellos y de ciertas figuras destacadas de la metafísica del ser<sup>1</sup> hacia el estudio de este mismo tema en el pensamiento aristotélico.

Efectivamente, al contrario de lo que sucede con el carácter no-genérico y analógico del ente, la doctrina sobre la plurivalencia semántica del mismo ha constituido una de las vetas no explotadas por la filosofía aristotélica de las últimas centurias. Y así, como comenta A. Llano<sup>2</sup>,

1 Cf. T. Melendo, 'Metafísica', en *Gran Enciclopedia Rialp*, tomo XXV (Madrid 1987) cc. 1246-1248.

2 Cf. A. Llano, *Metafísica y Lenguaje* (EUNSA, Pamplona 1984) p. 149. Debo al Prof. Llano mi primer interés hacia el estudio de la polivalencia semántica del ente; bastantes de las afirmaciones contenidas en este artículo dependen, de una u otra forma, de su magisterio oral y escrito.

sorprende la escasa atención dedicada al problema de los sentidos del ser, tanto por parte de la neoescolástica (ni se menciona el asunto en los tratados de ontología más conocidos), cuanto de la investigación especializada sobre Aristóteles<sup>3</sup> o Tomás de Aquino<sup>4</sup>.

En contra de esa generalizada tendencia se irguió casi en solitario una figura señera, la de Brentano, que dedicó un estudio íntegro a la consideración del tema que nos ocupa<sup>5</sup>, y que advierte en él de forma expresa que «el examen de la múltiple significación del ente constituye el umbral de la metafísica de Aristóteles». No podemos decir que semejante advertencia cayera en saco roto; baste recordar que —según propia confesión— Heidegger se habría «aficionado» al estudio de la filosofía aristotélica gracias a la lectura de este libro y a los comentarios al mismo de su maestro Husserl. Pero, durante tiempo, ese influjo no llegó mucho más lejos. Ciertamente que una porción de los analíticos actuales dedica buena parte de su esfuerzo a esclarecer el alcance de las fórmulas aristotélicas; pero pocos reconocen en este punto la dependencia del que, en cierto sentido, habría que considerar como su cabeza de serie: F. Brentano. De otra parte, y esto es más decisivo, el sesgo del moderno análisis de los sentidos del vocablo «ser» ha sido con frecuencia muy distinto al que poseía en la obra del Estagirita.

3 Por ejemplo, el conocido libro de Owens sobre el ser en Aristóteles dedica temáticamente cuatro páginas al *ens per accidens*, y otras tantas al *ens tanquam verum*. Cf. J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, 2 ed. (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1963) pp. 307-11 y 411-14. Algo más de espacio consagran al tema los estudios de G. Reale, *Il concetto di Filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele* (Vita e Pensiero, Milano 1961) (cf., sobre todo, pp. 155-62) y E. Berti, *L'unità del sapere in Aristotele* (Cedam, Padova 1965) pp. 64 ss.

4 C. Fabro recordaba no hace mucho que ningún tomista ha clasificado aún la variedad de sentidos del ser en la obra de Tomás de Aquino: «varietà di sensi che nessun tomista ha ancora classificato» (C. Fabro, 'San Tommaso davanti al pensiero moderno', en *Le ragioni del tomismo* [Ares, Milano 1979] p. 87).

5 F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Freiburg im Breisgau 1862) reeditado por Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, en 1960.

Como escribí en otro lugar <sup>6</sup>, «quizás el rasgo más sobresaliente de la estructuración que estamos exponiendo [la de los sentidos del ser] sea que, con ella, Aristóteles no pretende sólo ni fundamentalmente establecer unas distinciones de carácter lingüístico, sino, ante todo, expresar con fidelidad la riqueza de matices contenida en el universo (esto la diferencia radicalmente de los intentos, en apariencia similares, del positivismo lógico y la ontosemántica contemporánea). El modo de predicar remite al modo de ser, dice Aristóteles y también Tomás de Aquino; en consecuencia, las formas en que el ser puede «decirse» constituyen una réplica, al menos proporcional, de las configuraciones que éste adopta efectivamente en la realidad. Por esta razón, al diferenciar los múltiples sentidos del ser, Aristóteles está forjando el instrumento teórico que le permitirá esclarecer la estructura íntima del universo, evitándole el tener que rechazar —por carecer de los medios para «explicarla»— ninguna de las modulaciones de lo real. Y así, mientras la concepción unívoca del ente condujo a Parménides a hacer del cosmos un todo unitario, monolítico y sin fisuras, en el que imperaba la más estricta y homogénea necesidad, Aristóteles, al declinar y multiplicar las valencias semánticas del ente, pudo acoger en su universo, y dotar de auténtico alcance metafísico, a las realidades contingentes y a las acciones libres, al cambio, a la multiplicidad o a todo el conjunto de las entidades negativas (relacionadas, según los casos, con el *ens per accidens*, la potencia, el ser veritativo o con varias de estas formas de ser)».

Dicho con otras palabras: la sentencia aristotélica a que nos estamos refiriendo —*τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*— contiene, del «modo más preciso y radical, la idea de que la realidad —el *ente mismo*— no es completamente afe-rrable por nuestro pensamiento y, por lo tanto, que el in-

6 T. Melendo, 'Sentidos del ser', en *Gran Enciclopedia Rialp*, tomo XXV (Madrid 1987) c. 1678.

tento de alcanzar su interna estructura se diversifica en una multiplicidad de líneas de acercamiento, a las que corresponden diversos tipos de expresiones lingüísticas»<sup>7</sup>. El objeto de la metafísica nos excede por todas partes, nos envuelve sobreabundantemente; su unidad no excluye una esencial tensión hacia la pluralidad. Por eso, y por ser un saber «que se busca a sí mismo» como ciencia, la metafísica ha de articular con precisión sus expresiones, a fin de ceñirse a las discriminaciones fundamentales de su objeto.

Reitero, por tanto, a pesar del título que encabeza este artículo, que el descubrimiento aristotélico de la pluralidad de significados del ente no tiene una intención primariamente semántica, sino que se ordena a la indagación estrictamente ontológica de las estribaciones de lo real. Y ello, como ya he dicho, diferencia su intento de los que, al menos en una primera etapa, llevó a cabo la analítica, haciendo también que sus respectivos resultados sean dispares. «Cuando Aristóteles habla del sentido múltiple del verbo «ser» —comenta Inciarte—, se refiere concretamente al ser según el esquema de las categorías, al ser como accidente (*per accidens*), al ser como acto y potencia, al ser en el sentido de lo verdadero. La diferencia tripartita de la filosofía analítica —identidad, predicación y existencia— no aparece aquí, pues, por ninguna parte. Por otro lado —matiza a continuación— cabe decir que desde hace algún tiempo, esta tríada ha dejado de ser el único aspecto bajo el cual la filosofía actual considera el ser. Otros aspectos se han venido a añadir. Y en el curso de esta ampliación se han llegado a detectar otras significaciones que corresponden a algunas de las ya estudiadas por Aristóteles. De todos modos, ni aun así se puede hablar de un estricto paralelismo. De una manera o de otra, los conceptos sobre los que opera la lógica modal tienen,

7 A. Llamo, op. cit., p. 148.

evidentemente, mucho que ver con las distinciones aristotélicas: por una parte, del ser como posibilidad y como actualidad; y por otra, del ser de las categorías. Pero, dejando aparte la cuestión del alcance exacto de la relación entre los conceptos modales en Aristóteles y en la actualidad, así como también entre éstos y la distinción esencia-accidente, ¿qué tipo de ser podría corresponder, por poner sólo un ejemplo, en la filosofía actual, al ser que Aristóteles llamó *κατὰ συμβεβηκός*, *ens per accidens*, o ser, para llamarlo de algún modo, coincidental? Aclaraciones sobre el particular serían muy de agradecer»<sup>8</sup>.

Estas puntualizaciones se están llevando a cabo. Y quizás el libro de A. Llano, varias veces aludido, sea la mejor muestra —y un excelente resumen— de ello. En efecto, «la crítica efectuada desde la filosofía analítica ha servido de catalizador para que la metafísica tome conciencia de un campo temático que —con independencia de esa crítica— tiene para ella una importancia capital»<sup>9</sup>. Y al hilo de esas dilucidaciones progresivas se está poniendo de relieve toda la riqueza contenida en los textos aristotélicos y su fecundidad hermenéutica a la hora de enfrentarse especulativamente con la realidad<sup>10</sup>. Consideremos brevemente alguno de los rasgos que manifiestan esa fertilidad.

La importancia que el propio Aristóteles confiere a este hallazgo se destaca inmediatamente con sólo tomar nota de la multitud de lugares en que aborda el tema que nos ocupa<sup>11</sup>, y entre los que se suelen considerar como

<sup>8</sup> F. Inciarte, 'Ser veritativo y ser existencial', en *Anuario Filosófico* XIII/2 (1980) pp. 1-2.

<sup>9</sup> A. Llano, op. cit., p. 150.

<sup>10</sup> En esta línea, he puesto de relieve la importancia de las discriminaciones de Aristóteles para la constitución de la filosofía práctica en: T. Melendo, 'La mediación del error en la génesis del saber práctico', en *Pensamiento*, 168, vol. 42 (1986) pp. 385-412, y en 'La naturaleza de la verdad práctica', en *Studium*, XXVI/1 (1986) pp. 51-67.

<sup>11</sup> Los principales son: *Metafísica*, lib. V, cap. 7, 1017a 7 ss.; lib. IV, cap. 2, 1002a 33 ss.; lib. VI, cap. 2, 1026a 33 ss.; lib. VII, cap. 1, 1028a 10 ss.; lib. IX, cap. 10, 1051a 34 ss.; *Física*, lib. I, cap. 2, 185a 21 ss.; cap. 3, 186a 25 ss.

más representativos los dos —ambos de la *Metafísica*— que transcribo a continuación:

a) «Se llama ente, uno por accidente y otro por sí (...). Por sí se dice que son todas las cosas significadas por las figuras de la predicación; pues cuantos son los modos en que se dice, tantos son los significados del ser (...). Además, «ser» y «es» significan que algo es verdadero, y «no ser», no verdadero, sino falso, tanto en la afirmación como en la negación (...). Además, «ser» y «ente» significan unas veces lo dicho en potencia, y otras, en entelequia, de estos tipos de ser y ente mencionados»<sup>12</sup>.

b) «'Ente' dicho sin más tiene varios sentidos, uno de los cuales es el ente por accidente, y otro el ente como verdadero, y el no-ente como falso. Y, a parte de éstos, tenemos las figuras de la predicación (por ejemplo 'qué', 'de qué cualidad', 'cuán grande', 'dónde', 'cuándo', y si alguna otra significa de este modo), y, todavía, además de todos éstos, el ente en potencia y el ente en acto»<sup>13</sup>.

La atenta consideración de estos dos pasajes descubre una notable variedad de perspectivas y una cuantiosa «riqueza oculta». En primer término, hay que hacer notar que *no* nos hallamos ante *cuatro* significados posibles del término ser o ente<sup>14</sup>. Al contrario, el simple recuento de los sentidos explícitamente aludidos en estos textos elevaría su número por encima de la docena, pues no hay que olvidar —por ejemplo— que las figuras de las categorías encierran ya, según las distintas clasificaciones, hasta diez sentidos diferentes del ser: el de la sustancia y los nueve géneros de accidentes. Por tanto, lo que se ofrece

12 Aristóteles, *Metafísica*, V, 7, 1017a ss.

13 *Ibid.*, VI, 2, 1026a 33, 1026b 2. En los dos textos he utilizado, con algún ligero retoque, la traducción castellana de García Yebra (Gredos, Madrid 1970).

14 Se ha discutido largamente sobre si existe una auténtica diferenciación, de alcance metafísico, entre los términos *είναι* y *ὄν*, tal como son empleados por Aristóteles. Por lo que respecta a los sentidos del ser, y según he podido observar hasta ahora, pienso que utiliza indiferentemente ambos vocablos. Cf. R. Echaurre, *El ser en la filosofía de Heidegger* (Univ. Nacional del Litoral, Instituto de Filosofía, Rosario 1964) p. 141.

ante nuestros ojos son, más bien, cuatro criterios de discriminación de lo real, cuatro «grupos» de significados.

Además, algunas de las acepciones reseñadas engloban implícitamente otro significado más radical. Aristóteles no enumera en ninguna de las dos citas —ni en otras similares— al que cabría denominar «ser mental». Sin embargo, éste se encuentra virtualmente contenido en la discriminación del ser como lo verdadero y el no-ser como lo falso: la determinación de la peculiar entidad propia del ser veritativo y la de la no entidad que atañe al no-ser falsificativo supone una separación previa: la del ente extramental respecto del ser pensado. Más aún, esta división primigenia —la del ser que existe en la naturaleza de las cosas y la del que tiene su residencia en nuestro entendimiento— es considerada en ocasiones por Tomás de Aquino como fundamento y base de las restantes <sup>15</sup>.

Pero esta última afirmación interesa menos para nuestro propósito inmediato, que es el de hacer patente la profusión de significados incluidos en el elenco aristotélico. A este respecto, lo que resulta pertinente es distinguir entre el *ὄν ὡς ἀληθές* y el simple *ὄν κατὰ λόγον* (ente «lógico» o de razón). En rigor, el ser veritativo es una especie del ser mental, puesto que sólo en el entendimiento se encuentra formalmente asentada la verdad; pero añade al mero *ens rationis* una nueva referencia a la realidad externa, respecto que decide la autenticidad del ser pensado, tornándolo verdadero o falso. El ser veritativo

15 Así, por ejemplo, en sus comentarios a las *Sentencias*: «Esse dicitur dupliciter: uno modo secundum quod ens significat *essentiam* rerum prout dividitur per decem genera, alio modo secundum quod esse significat *compositionem* quam anima facit, et istud ens Philosophus, V, *Metaph.*, appellat verum» (In I Sent., d.19, q.5, a.1 ad 1). Lo mismo puede encontrarse en el, con toda probabilidad, contemporáneo *De ente et essentia*: «Sciendum ergo est quod, sicut dicit Philosophus in quinto *Metaphysicae*, ens per se dicitur *dupliciter*: *Uno modo*, quod dividitur per decem genera; *alio modo*, quod significat propositionis veritatem» (c.1, n.2). Obsérvese que, en los dos casos, Tomás de Aquino apela al más conocido texto del libro V de la *Metafísica*: es en ese pasaje donde parece estar implícita esta bipartición fundamental.

«alude a la específica y peculiar 'consistencia ontológica' que compete a las entidades mentales por el hecho de constituir una proposición verdadera o de actuar como sujeto de un aserto de este tipo: es decir, de un juicio adecuado a la realidad que intenta describir; lo falso, por el contrario, en la medida en que está privado de esa consistencia 'suplementaria', puede ser considerado como un no-ser»<sup>16</sup>. Aristóteles ha descubierto un nuevo tipo de entidad, que es justamente la que concierne al ser de lo entendido en cuanto expresa la verdad. Ciertamente, podría argüirse, al generar la entidad que corresponde al *ens ut verum* el intelecto manifiesta su dependencia del mundo exterior; pero no es menos cierto que la «realidad» producida resulta en verdad distinta respecto al orbe no pensado: además del ente real *hay* el ente veritativo. En consecuencia, el tercero de los «grupos» aristotélicos (según la enumeración del libro V) se encontraría germinalmente ramificado, al menos, en dos vías: la del simple ser mental y la del ser mental *en cuanto* es verdadero o falso.

Una plurificación similar cabría distinguir, sin demasiado esfuerzo, en los restantes grupos, considerados aisladamente. Y así, la mención del ente coincidencial apela a otras denominaciones clásicas, estrechamente emparentadas con él: la del ser contingente —opuesto al necesario— y, dentro de él, la de lo que acaece o se da *ut in pluribus* y lo que existe *ut in paucioribus*, que sería, desde esta perspectiva, la propiamente *per accidens*<sup>17</sup>; por otro lado, el propio ser por concomitancia<sup>18</sup> encierra una riqueza de formas que hacen obligatoria la discriminación

16 T. Melendo, 'Sentidos del ser', cit., c. 1677.

17 Respecto a las relaciones entre lo *per accidens* y lo contingente, cf. T. Melendo, 'La mediación...', cit., pp. 404 ss. y, especialmente, las notas (84) y (85).

18 En la terminología actual, suele darse a lo *per accidens* distintas denominaciones, entre las que cabría destacar, por su extensión, la de «ente coincidencial» o «ente coincidencial». Junto a ellas, pienso que debe introducirse la de «ente consecuencial», para designar a un tipo muy preciso de entes *per accidens* y, para referirse a todos ellos, la de «ente por concomitancia», tal como he hecho —y repetiré— en el texto.

en distintos subgéneros, a tenor de los peculiares fundamentos que originan cada una de esas especies <sup>19</sup>.

Pero es que, además, se podría instaurar una especie de combinatoria entre los distintos elementos que integran cada uno de los conjuntos. Por las razones que aduciremos a continuación —y que podrían resumirse recordando que la metafísica tiene como función atenerse estrictamente a las discriminaciones de lo real—, esta suerte de «penetración» recíproca entre los géneros no habrá de hacerse de forma arbitraria, pues nos situaríamos en las antípodas del espíritu que anima la ordenación aristotélica. Pero sí que cabe, respetando ciertas reglas —y atentos siempre a la geografía de lo realmente existente—, verter sobre algunos de los grupos la virtud contenida en los otros.

Un ejemplo profundísimo de esta confluencia lo encontramos en Tomás de Aquino. Más de una vez se ha dicho, y con razón, que quizás el hallazgo más relevante de toda su metafísica sea la concepción del ser como acto último y radical del ente, como acto de la esencia, *esse* o *actus essendi*. La pregunta que querríamos formular es la siguiente: ¿tiene este descubrimiento alguna relación con el esquema de significados propuesto por el Estagirita? Y la respuesta, que hace caso omiso del mecanismo psicológico concreto por el que Santo Tomás llegara a este descubrimiento —y que nunca podría haber sido el de jugar «combinatoriamente» con los sentidos disponibles a partir de Aristóteles— es, sin ninguna duda, que sí. Con una claridad desconocida por el filósofo de Estagira, Tomás de Aquino supo introducir la cuarta de las particiones de los sentidos del ser en el interior de la segunda, es decir, el acto y la potencia en las categorías. De esta forma, como raíz originaria de toda la realidad extramental, Tomás descubre un acto —el *esse* o acto de ser— respecto al cual

19 Cf., a este respecto, T. Melendo, 'Ente coincidencial y ente consecuencial', en *Espíritu* (en prensa).

las naturalezas que determinan cada uno de los predicamentos son sólo (y que, por ello, resulta connumerable, como el *primum inter pares*, con los restantes significados o acepciones del ser).

Llegados a este punto, conviene señalar —pues pone de manifiesto la multitud de implícitos contenidos en la doctrina de Aristóteles— que el ente categorial aristotélico no se identifica propiamente con ninguna de las dos acepciones en que Santo Tomás lo ha desdoblado<sup>20</sup>: no es, en rigor, la *ipsa quidditas vel natura rei* tomista, pues ésta es por fuerza potencia respecto al ser, al paso que el ser categorial del Estagirita puede decirse también como acto; ni es tampoco el *ipse actus essentiae* o *actus essendi*. La razón es bastante clara: Santo Tomás no ha *añadido* un nuevo significado al que antes consideraba Aristóteles, manteniendo éste inmutado, sino que se ha limitado a *explicitar* los dos sentidos que se encerraban germinalmente en el único ser aristotélico de las categorías. Con otras palabras: en el ente de los predicamentos se hallaban fundidos los dos sentidos del *esse* tomista. «Saliendo al encuentro» de Aristóteles, llegando a pensar «lo no-pensado» por éste —podríamos decir, con expresión de Heidegger—, Tomás de Aquino ha descubierto, más allá de la división del ente en categorías y como el fundamento común de la actualidad de todas ellas, el acto del que todas y cada una recibe en última instancia su actualidad; ha advertido también que ese acto compete en modo propio a la sustancia, y que por ella y desde ella emana su perfección a los restantes predicamentos; ha denominado a ese acto primigenio acto de ser, acto de la esencia, acto sustancial, acto del ente, etc.; y ha referido a él, como a la primera y fundamental, las restantes acepciones del ser.

20 Cf. *In I Sent.*, d.33, q.1, a.2 ad 1; *In III Sent.*, d.6, q.2, a.2 sol.; *Quodlibet*. IX, q.2, a.3. En estos textos, Aquinas hace corresponder al único sentido del ser categorial aristotélico, dos acepciones diversas: la esencia o naturaleza de la cosa, por una parte, y, por otra, el acto de ser.

No es ésta, con todo, la única posibilidad de hacer confluír recíprocamente las discriminaciones de Aristóteles. Cabe, pongo por caso, iluminar con la división del acto y la potencia las figuras de las categorías, obteniendo entonces los distintos tipos de potencia real o subjetiva. Y cabe hacer algo similar con el ser veritativo. Ahora bien, como este tipo de entidad es complejo, y engloba en sí una pluralidad interna, el resultado sería también el de una diversidad de potencias «en la mente». Al puro ser *κατὰ λόγον* correspondería la posibilidad que cabría denominar «lógica», y de cuya exaltación pende en buena parte el racionalismo. Pero el ser veritativo, en su sentido más estricto, encierra una relación de dependencia causal con el ser extra-lógico: a este nuevo tipo de potencia cabría calificarla como posibilidad «gnoseológica» o «veritativa», y su inversión teórica constituye la clave de la kantiana «experiencia posible» (en la que el objeto es producido por el sujeto), de las restantes versiones de la filosofía trascendental y del idealismo alemán que culmina con Hegel.

Pero avancemos un paso más en nuestro empeño por descubrir la plétora de sugerencias contenidas en el *πολλαχῶς* aristotélico. Afirmábamos hace un momento que una combinatoria arbitraria de las distintas acepciones del ente sería lo más contrario al alma del aristotelismo. Y sugeríamos una razón fundamental en apoyo de este aserto: Aristóteles pretende reproducir la multiplicidad variopinta de lo real. Pero como esa variedad incluye una jerarquía —podríamos añadir ahora—, también las enumeraciones del Estagirita apuntarán hacia *una* sola clasificación, en la que los diversos sentidos del ser se fundamentan de forma progresiva, apelando en último término al más noble de todos ellos. Desde esta perspectiva, como sugeríamos en el título, la pluralidad aristotélica de sentidos del ser encierra virtualmente uno de los más claros anhelos ascensionales que caracterizan a toda auténtica metafísica. Veamos este punto con detenimiento.

## 2. SENTIDOS DEL SER Y SUPERACION METAFISICA DE LA NEGATIVIDAD

Recurriendo de nuevo a apreciaciones de A. Llano <sup>21</sup>, podríamos decir que, en rigor, los sentidos resultantes de las clasificaciones aristotélicas no son connumerables entre sí (aunque, como apuntaba, quepa establecer relaciones entre ellos); cada una de las rúbricas considera un ámbito semántico u ontológico diverso, que obliga a adoptar diferentes criterios de división. Tampoco este aspecto de la especulación aristotélica —más notorio y explícito aún en Tomas de Aquino— ha sido suficientemente destacado. Porque no se trata tan sólo de que las enumeraciones tradicionales sean más ricas que las contemporáneas; su rasgo característico estriba —continúa sugiriendo A. Llano— en que son diferenciadas y abiertas. La simplicidad y el esquematismo de la tríada analítica —predicación, identidad, existencia <sup>22</sup>—, responde a la utilización de una sola pauta de clasificación (de índole puramente semántica); y esa exclusividad constituye la clave de su crítica a la metafísica (y de la insuficiencia de la misma). En cambio, el aspecto abigarrado que ofrece el tratamiento clásico —en el que la interpretación entre los distintos sentidos del ser eleva su polivalencia a la enésima potencia—, descubre otros horizontes: manifiesta que el «interés» de la metafísica no consiste en someterse a unas exigencias metódicas perfectamente formalizadas, sino en plegarse a la realidad tal como es. La perspectiva ontológica prima ahora sobre la semántica, pero los dominios correspondientes quedan explícitamente diferenciados, estableciéndose entre ellos *un* orden de fundamentación.

21 Cf. op. cit., p. 151.

22 Aunque, en honor a la verdad, como ya apuntábamos, la «pobreza» de esta enumeración está siendo sobrepasada por parte de los analíticos contemporáneos.

Volvamos por un momento nuestra vista hacia los pasajes aristotélicos antes transcritos. Brentano considera que el segundo de los expuestos —el del libro VI— constituye el elenco «más completo»<sup>23</sup> y que el primero sería tan sólo una explicación y ejemplificación esclarecedora de aquél. Por su parte, Tomás de Aquino advierte que el orden de enumeración del primer texto responde a un criterio jerarquizador que toma nota de la perfección de cada uno de los sentidos del *ens per se*<sup>24</sup>. Brentano mira, por consiguiente, a la integridad; Tomás de Aquino, al grado, a la jerarquía.

Aceptemos ambas sugerencias, e intentemos desentrañar la fertilidad de las insinuaciones de Aristóteles. Advertiremos, entonces, que la disposición de los cuatro sentidos del ser que aparecen en el segundo texto pone más claramente de relieve la sucesión de las diversas perspectivas adoptadas en cada una de las rúbricas:

1. El *ente por accidente* se distingue del *ente por sí* desde una perspectiva lógico-semántica de carácter «formal»<sup>25</sup>.

2. El *ente como lo verdadero* se inscribe en una dimensión lógico-semántica de índole «material».

3. La división del ente que surge de considerar las figuras de la predicación pasa ya a situarse en un plano ontológico de índole categorial.

23 «Sie ist die erste und umfassende Eintheilung des Seienden» (F. Brentano, op. cit., p. 7). Opina nuestro autor que las demás clasificaciones pueden subordinarse a ésta; en concreto, se refiere a Metafísica, IV, 2, 1003b 5; VII, 1, 1028a 10-13; IX, 10, 1051a 34b 3.

24 Cf. *In V Metaph.*, lect. IX, nn. 885-897.

25 Con esto no queremos decir que el *ens per accidens* constituya simplemente una «categoría mental». Al contrario, afirmamos que la «accidentalidad» afecta a la realidad misma, pues de otra manera se tornarían absolutamente inexplicables la contingencia y la propia libertad (cf. T. Melendo, *Ontología de los opuestos* [EUNSA, Pamplona 1982] pp. 74 ss.). Pero sí es cierto que el carácter de *unidad* y, por consiguiente, de *entidad*, que de suyo no competen sino de forma impropia a las realidades *per accidens*, se lo «presta» nuestro entendimiento al *concebirlos* como *un todo*: lo que por sí mismo *no* es un ente (*per se*), es tratado por nuestra inteligencia «*como si*» lo fuera.

4. El ente en potencia y el ente en acto responden a una consideración ontológica de nivel trascendental.

Se trata, por lo tanto, de un progresivo acercamiento desde la mente a la realidad en sí misma, desde el *ὄν κατὰ λόγον* al *ὄν κατὰ φύσιν*. Es preciso insistir, sin embargo, en que la aplicación de estos cuatro criterios de clasificación no acota unos sentidos del ser que fueran completamente independientes entre sí. Según el orden expuesto, se discurre desde lo menos fundamental a lo más fundamental, ya que la esfera lógico-semántica se funda en la ontológica, y el nivel categorial en el trascendental. Y como lo fundante está de algún modo presente en lo fundado, resulta que los sentidos posteriores están presentes en los anteriores: sobre (1) basculan los sentidos (2), (3) y (4); sobre (2) los enumerados en (3) y (4); sobre (3) solamente (4), y ninguno de los otros sobre este último<sup>26</sup>.

He aquí —algo más que implícito— todo un programa de metafísica, concebida como «trascendimiento» y «superación» de la negatividad, como anhelo escensional, en el sentido antes apuntado. No es con Heidegger —sino con Aristóteles y con su profundización tomista—, cuando la tarea de la metafísica se establece explícitamente como una indagación acerca de los sentidos fundamentales del ser y como ordenación jerárquica de todos ellos en torno a aquél que encierra en sí el mínimo de negatividad. Verdad que podrá verse más clara si consideramos el sentido preciso en que Aristóteles excluye de la consideración de la filosofía primera algunas de las acepciones del ser hasta ahora reseñadas. Apuntemos, antes que nada, el hecho: sólo el ente «según los esquemas de las categorías» y el ente «según el acto y la potencia» se integran de forma primaria en el *ente en cuanto ente* como objeto de la metafísica. «Puesto que la complexión y la separación se dan

26 A. Llano, op. cit., p. 153.

en el pensamiento, pero no en las cosas, y el ente en este sentido es un ente distinto de los entes en su acepción propia (pues el pensamiento añade o quita la quiddidad o la cualidad o la cantidad o alguna otra cosa), debemos omitir el ente como accidente y el ente como verdadero»<sup>27</sup>. Las razones aducidas por el Estagirita son claras: la causa del *ens per accidens* es indeterminada, y la del ser veritativo, alguna afección del pensamiento<sup>28</sup>; además —como es fácil colegir—, ambos se refieren a otro género del ente (el *ens per se* extramental), y no manifiestan que exista fuera de nuestra mente alguna naturaleza distinta a la del *ens per se*. La metafísica, por tanto, versa primordialmente sobre ésta<sup>29</sup>.

Pasemos ahora a analizar el alcance de tales disquisiciones. La primera consecuencia es la necesidad de diferenciar claramente la metafísica y la lógica. Según sostiene Aristóteles, el cometido de la filosofía primera no es buscar los principios del ente como lo verdadero, sino del ente exterior y separado<sup>30</sup>, es decir, de las sustancias realmente existentes en la naturaleza de las cosas. Por el contrario, el estudio científico del ser veritativo compete a otra disciplina, la lógica, que investiga *περὶ τῆς ἀληθείας*<sup>31</sup>.

La importancia de esta discriminación ha sido ciertamente puesta de manifiesto por González Alvarez. Existe —viene a decir— una doctrina generalizada, según la cual compete a la metafísica la indagación del ente en su totalidad, en la que se incluyen indiscriminadamente tanto los entes reales como los racionales. «Esta opinión —rebate González Alvarez— pretende abolengo escolástico y escolásticamente ha de ser rechazada. El ente de ra-

27 Aristóteles, *Metafísica*, VI, 4, 1072b 30 - 1028a 4.

28 Ibid.

29 Cf. *ibid.*

30 Ibid., XI, 8, 1065a 21 - 24.

31 Cf. *ibid.*, IV, 3, 1005b 3. Ver también F. Brentano, *op. cit.*, p. 39.

zón no forma parte del objeto de la metafísica y constituye el objeto propio de la lógica. Partiendo, tal vez, de esta agrupación del ente real y de razón bajo la unidad de objeto, se llegó a su total identificación. Todo lo real es racional y todo lo racional es real. Teniendo la lógica por objeto el ente de razón y, por lo mismo, el ente real, el ente sin más, resultará que, propiamente, esta disciplina será *un tratado del ente*, es decir, una ontología. Justamente es lo que acontece con la lógica hegeliana. Toda la metafísica del idealismo no podrá perder de vista a Hegel, quien, por la identificación del ente metafísico con el ente lógico hizo arruinar uno y otro e instalar ambas disciplinas en una dimensión de pura posibilidad. Rechazada por el idealismo toda realidad ontológica independiente de la mente, e identificadas la *cosa* y el *concepto*, ya no queda posible referencia a otro ente que no sea aquél que *existe en la mente y por la mente*, sin que quepa hablar de fundamento *in re*, ya que la cosa, lejos de distinguirse, se identifica con el único ente, según se acaba de decir. Con esto no sólo se falsea la genuina significación del ente de razón, objeto de la lógica, sino que se destruye en su misma raíz la metafísica»<sup>32</sup>.

El *ens per accidens* se asemeja, por una parte, al *ens ut verum*, en cuanto tampoco él se incluye en el objeto de la metafísica; pero se diferencia de aquél en que no es estudiado por ninguna ciencia. No existe un saber riguroso del ser por concomitancia, porque no *es* ni generalmente, ni siempre y por necesidad, sino tan sólo casualmente. En rigor, como ya vimos, el *ens per accidens* no *es*, sino que ocurre, sucede, acontece. Es un ente coincidencial, una coincidencia. De ahí la imposibilidad de especular sobre él, como lo demuestra el hecho de que ninguna disciplina

32 A. González Alvarez, *Introducción a la metafísica* (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1951) pp. 125-26.

—ni práctica, ni factiva, ni especulativa— lo toma por objeto <sup>33</sup>.

De esta manera, por otra vía, hemos llegado a la misma conclusión a que arribábamos hace un instante: la realidad excede al *logos* humano, lo sobrepasa, no puede ser exhaustivamente desentrañada por él. Si el *ens per accidens* forma parte de lo real —como de hecho sucede—, y si, al mismo tiempo, se demuestra impermeable a la capacidad de penetración humana cognoscitiva en cualquiera de sus usos científicos, el ámbito de lo real ha de ser forzosamente más amplio que el del puro *logos* (humano). Ahora bien, si se observa la cuestión con detenimiento, advertiremos que el punto en que nos encontramos no es exactamente el mismo que aquél en que nos había dejado el examen del ente como lo verdadero (o, mejor, del ente de razón). En efecto, tras esa indagación podíamos afirmar: la metafísica difiere de la lógica, y ésta (conforme a la dependencia antes confirmada del *ὄν ὡς ἀληθές* con respecto al *ὄν κυρίως*) se fundamenta en aquélla; la lógica es inferior a la metafísica. Ahora podemos añadir: tampoco la ciencia suprema, aquella a la que cabe incluso atribuir el apelativo de sabiduría, alcanza un cabal conocimiento de lo real; también la metafísica es limitada. En el *ens per accidens* descubre el pensamiento su propia limitación; de esta suerte se asemeja *remotamente* al noumeno, que señala, para Kant, las fronteras del genuino conocimiento <sup>34</sup>.

En efecto, si quisiéramos aventurar una descripción del ente por concomitancia, tal como se da en la realidad,

33 Aristóteles, *Metafísica*, VI, 2, 1026b 3 - 5.

34 Como sugiero en el texto, la semejanza es sólo remota y tiene lugar, además, en el seno de dos filosofías profundamente divergentes. Ello no quita, con todo, que tanto el *ens per accidens* como el noumeno kantiano se encuentren relacionados por su común función de límite: límite del conocimiento racional aristotélico, en el caso del ser por concomitancia, y límite del conocer por medio de la sensibilidad, si se trata del noumeno kantiano. Cf. *Crítica de la Razón Pura*, A 256, B 311, y G. Martin, *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant* (PUF, Paris 1963) pp. 156 ss.

habríamos de advertir en primer término que se trata siempre de un ser compuesto, al menos para nuestro modo de conocer; y añadiríamos que la trabazón entre los elementos que lo integran no se halla exigida de forma unívoca por la naturaleza de ninguno de ellos. De donde se deriva que uno no puede deducirse analíticamente de la consideración del otro <sup>35</sup>. Por eso, así como la sofística hace de este tipo de realidades la materia principal de sus juegos pragmáticos, todo racionalismo se resiste forzosamente a aceptarlo (pretendiendo, de esta suerte, anular las lindes de su propio poder especulativo). Como ya sugeríamos, Aristóteles excluye el *ens per accidens* de toda indagación científica porque, en sentido estricto, dicha entidad no tiene causa: nada hay, por tanto, de cuya consideración, incluso exhaustiva, pueda deducirse *a priori* la existencia de determinado *ens per accidens*.

El *ens per accidens* no acaba de explicarse racionalmente. Por eso, su inclusión en las regiones del ser derriba definitivamente la presunta autosuficiencia del *logos* humano. Si ente coincidencial es aquél cuya afirmación no se encuentra exigida por el análisis de la esencia, ¿qué es lo que fundamenta tal predicación? Evidentemente, aquí, la pretendida «abarcabilidad» del ser por el pensamiento lleva las de perder: la apelación al mero intelecto no puede ser decisiva, sino que habrá que acudir a la experiencia —pidiendo ayuda a los sentidos— y a un sujeto real no perfectamente conceptualizable. Cabría sostener que el ente por concomitancia carece de consistencia exclusivamente inteligible, y que sólo la verdad de hecho, el recurso mediato o inmediato a una experiencia, cimienta esas atribuciones accidentales.

35 Esta descripción concuerda esencialmente con las propuestas por A. Millán-Puelles —«lo que un ente es, o lo que es un ente, por algo extrínseco a su esencia»— y por G. Reale: «es accidente todo lo que de alguna manera se encuentra ligado a algo, pero no en función de la esencia de esta cosa». Cf., a los efectos, T. Melendo, 'La mediación...', cit., pp. 398 ss.

Pero, con esto, ¿queda la cuestión definitivamente resuelta? ¿Basta con afirmar, sin más distinciones, que el *ens per accidens* no puede caer bajo la óptica de ningún examen riguroso? Oigamos de nuevo a Aristóteles: «Sin embargo, hemos de decir todavía acerca del accidente, en lo posible, cuál es su naturaleza y a qué causa debe el ser. Pues quizá al mismo tiempo quedará claro también por qué no hay ciencia de él»<sup>36</sup>. Si atendemos a este pasaje, lo que se excluye de la consideración científica son *las distintas realidades coincidentes*, tomadas en su individualidad, y la pretensión de establecer acerca de ellas una secuencia explicativa en la que los efectos resulten esclarecidos a partir de sus causas (una «ciencia de *las realidades accidentales*»). Pero no se elimina la posibilidad de llevar a cabo un estudio de la *naturaleza misma* del *ens per accidens*. Es más, el análisis de semejante esencia es algo exigido para la constitución de la metafísica en cuanto tal, y compete a ella realizarlo, así como también le concierne —a ella, y no a la lógica— dilucidar el estatuto ontológico de la verdad.

Al realizar el estudio de la naturaleza del ser coincidental y del *ens ut verum*, la metafísica determina su propio objeto. Pero lo hace de una manera muy precisa: *admitiendo y superando* —esto es, fundamentando especulativamente— la existencia de esos otros tipos inferiores de realidad; éstos quedan, por consiguiente, aunque desde diversas perspectivas, incluidos y excluidos del ámbito de la metafísica. Por eso afirmábamos hace un instante que el examen del ente por concomitancia y del ser veritativo resulta imprescindible para el establecimiento mismo de la metafísica, en su especialidad y universalidad: la filosofía *simpliciter* necesita considerarlos para poner de manifiesto la distinción de su objeto propio respecto a ellos y, también, para mostrar cómo estos últimos

no quedan absolutamente excluidos de la especulación metafísica (pues se incluyen, en cierto sentido, en el *ens qua ens*: como lo fundamentado en su fundamento).

Además —y con esto volvemos al punto en que se iniciaron estas últimas disquisiciones—, el examen detallado del *ens per accidens* y del *ens ut verum* obliga a la metafísica a coordinar y jerarquizar los distintos géneros del ser, *elevándose desde los inferiores —los que encierran mayor negatividad— hacia los superiores*. Analicemos brevemente este extremo, ciñéndonos de modo exclusivo al ente por concomitancia. En el pasaje anteriormente citado, Aristóteles anima a definir, en lo posible, la causa de esta entidad precaria. Al buscarla, como hemos visto, nos topamos necesariamente con algo no exclusivamente racional o racionalizable, algo que no se deja reducir a pura deducción lógica: el *ens per accidens* postula un elemento de indeterminación, en la línea del acto o en la de la potencia.

Según el testimonio de Reale<sup>37</sup>, Aristóteles habría puesto el acento sobre la indeterminación en el ámbito de la potencia; de ahí que —siempre en el sentir de dicho autor— la «causa» del ente coincidencial aristotélico, lo que impide que en torno a él pueda desenvolverse una ciencia, sea la materia, relacionada más o menos remotamente con el «caso» y la «fortuna». Sin embargo, de acuerdo con los implícitos del aristotelismo y con los desarrollos posteriores de su doctrina, el «principio explicativo» del ente coincidencial puede también buscarse en los dominios del acto; más todavía, habría que situarlo, o en una cierta «sobreexcedencia» del acto respecto a su potencia propia, o en la plenitud del Acto puro: la «causa» del ente por concomitancia es, tantas veces, la libertad (divina o humana).

37 G. Reale, op. cit., p. 159.

Pero si ahondamos en este extremo, habremos de advertir que la «causa» radical y primigenia de todo *per accidens*, la explicación más definitiva de su existencia, es, en última instancia, la absoluta infinitud del Acto Puro, que decide *libremente* crear<sup>38</sup>. Ese primer *per accidens*, el acto libérrimo de creación, conlleva una *diremtion* originaria, a la que siguen progresivamente distintas y progresivas fragmentaciones: a la composición radical de toda criatura —esencia y acto de ser—, sucede necesariamente la posterior composición actopotencial de sustancia y accidentes y, en algunos casos, la de materia y forma. Ahora bien, esa *diremtion* originante —y, más en concreto, la presencia de la potencia—, se configura como explicación última de la diversidad y multiplicidad de las realidades todas y, por consiguiente, de la necesidad de predicar el ser de distintas maneras<sup>39</sup>.

La afirmación no presenta ninguna dificultad referida al ente categorial. Como es notorio, la diversificación del ente en predicamentos (y la consiguiente clasificación de la realidad en géneros y especies, sustanciales y

38 Al adscribir la calificación de «*per accidens*» a la libertad (divina o humana), y, más específicamente, a la creación; o, incluso, al utilizar términos como «no racionalizable» o similares, no pretendo en absoluto aludir a actos irracionales o a libertades «descontroladas». Intento, simplemente, salvaguardar la naturaleza auténtica de la libertad, que —como hasta la saciedad demostrara Kierkegaard— no es «reductible» a razones.

39 Cf., respecto a la diversidad y su relación con la potencia, T. Melendo, *Ontología...*, cit., pp. 307 ss. La última afirmación consignada en el texto nos obliga a precisar el sentido en que la acción creadora puede denominarse *per accidens*. En realidad, este calificativo se aplica preferentemente a la creación *passive sumpta*, mientras que al Absoluto sólo le corresponde en función del efecto. En Dios, como es bien sabido, el acto de crear se identifica con su mismo Acto de Ser, y su Libertad, con su Naturaleza: no existe en él composición alguna que permita (si se lo considera en sí mismo) atribuirle el apelativo de «*per accidens*». Por eso antes, al describir al ser coincidental, decíamos que éste debe estar constituido por una realidad compuesta, *al menos para nuestro modo de entender*. La inefabilidad divina, que aúna en un mismo Acto simplicísimo lo necesario y lo libre, trasciende infinitamente toda denominación tomada de las criaturas; pero la analogía entre el *Ipsum Esse* y los entes por El causados, permite atribuir a Dios-creador la denominación de *per accidens*, en cuanto efectivamente lo es el resultado de la acción divina creadora. Precisiones ulteriores respecto al sentido concreto en que la creación puede denominarse *per accidens*, en T. Melendo, 'Ente coincidental...', cit.

accidentales), tiene su origen en la potencia (*essendi*): un mismo tipo de acto, el *esse*, es múltiplemente diferenciado a tenor de la calidad de la potencia receptora.

Pero también el *ὄν κατὰ λόγον* y el ser veritativo tienen su raíz en la potencia. En el Absoluto, Ser y *Logos* se identifican. No cabe hablar, en relación a El, de *ὄν κατὰ λόγον*, sino sólo de *ὄν-Λόγος* o, mejor, de *Εἶναι-Λόγος*. La identidad acabada del Absoluto implica la perfecta autoposesión de su propio ser; ésta, por ser perfecta, es inmaterial y, por ende, «lógica»<sup>40</sup>. Y, por idéntica causa, el Absoluto no es verdadero, sino la misma Verdad. Al contrario, en los espíritus finitos, el *logos* se aminora; ya no coincide con el ser propio del sujeto «lógico» ni con el de las realidades que lo fecundan. De ahí que sea posible, y necesario, hablar de intencionalidad —con lo que ésta supone de diversidad— y de *ὄν κατὰ λόγον*: es decir, de un *nuevo* modo de ser y, consiguientemente, de una nueva forma de predicarlo. Además, en las inteligencias creadas, la verdad *se constituye* formalmente como fruto de una operación. Surge así un ulterior tipo de entidad —el *ens ut verum*—, que no encontraba lugar en el seno del Absoluto (sino analógicamente y por relación a las criaturas). Y no, como es evidente, porque Dios no sea la Verdad, sino precisamente por *serla*: porque en El, realmente, no existe distinción alguna entre ser y verdad; el Ser veritativo —en el Absoluto— no es un *novum* respecto al Ser.

En consecuencia, no sólo la mayor parte de las modalidades del *ens per accidens*, sino también las categorías y el ser veritativo, encuentran su «explicación» en la potencia. Ahora bien, como he sugerido en más de una

40 Aparece así claramente fundamentada la prioridad que, en el seno del mismo, compete a la denominación del *Esse* sobre el *Intelligere*, como constitutivo formal de Dios. Ser, sin más calificativos, es perfección pura y omnímoda. De ahí que la expresión «posesión perfecta del propio ser» —aplicada a Dios—, resulte en cierto sentido redundante. Por ser el Ser, Dios se posee a Sí mismo de la forma más perfecta; por tanto, inmaterialmente; y de ahí que sea el *Ipsum Intelligere*.

ocasión <sup>41</sup>, a la potencia se encuentra indisolublemente aparejado el límite y, con él, la negatividad. El deseo de saber total, la actitud genuinamente metafísica, orienta la especulación desde las rúbricas del ser más profundamente marcadas por la negatividad hacia la que las explica a todas ellas —la de la potencia y el acto—, como ya veíamos que sucedía en el mismo Aristóteles <sup>42</sup>. De esta suerte, el ente por concomitancia, el *ὄν κατὰ λόγον*, el ser veritativo, la división del ente en predicamentos... se organizan jerárquicamente en torno a la clasificación del ser en acto y potencia, de la que adquieren su fundamentación especulativa <sup>43</sup>. Pero, por su parte, la potencia remite al acto y, entre todos ellos, al acto de ser, que —según la doctrina de Tomas de Aquino— constituye el acto por excelencia, el acto en sentido pleno y eminente. Por fin, ese mismo acto, afectado por la potencia que lo recibe y contrae, apela al *Ipsum Esse subsistens*, Acto puro e irrestricto, Totalidad subsistente y razón de la totalidad creada. De esta suerte, un examen atento del «πολλαχῶς» aristotélico revela —encerrada en él de forma germinal— toda una metafísica ascendente, a la que también podría calificarse como superación de la negatividad. Por otra parte, ese estudio pone también de relieve la explicación metafísica *última* de la polivalencia semántica del ser: la *diremption* originaria de acto y potencia, anclada en las profundidades de la libertad divina que decide crear, y en

41 Cf., por ejemplo, T. Melendo, 'Nada y ontología en el pensamiento griego', en *Anuario Filosófico* XVIII/1 (1985) pp. 77-102.

42 Aristóteles, *Metafísica*, VI, 2, 1026a 33 - 1026b 2. Cf. los comentarios a este texto realizados en las páginas que preceden.

43 Cf. E. Berté, op. cit., p. 70.

donde la metafísica reconoce, a la par, su máxima fuente de inspiración y uno de sus límites más manifiestos <sup>44</sup>.

### 3. EPILOGO: SENTIDOS DEL SER, METAFISICA, CIENCIAS

Si a la luz de lo considerado hasta ahora ponemos en estrecha correlación el ente en cuanto tal —tradicional objeto de la metafísica desde Aristóteles— y la pluralidad de sentidos que cabe atribuir a dicho ente, podremos advertir cómo la filosofía primera representa la máxima superación de la negatividad en el ámbito temático, a la par que conserva sus fronteras; es decir, se configura como ciencia máximamente universal al tiempo que se distingue de los saberes particulares y los jerarquiza bajo sí.

Por tener como objeto formal el ente en cuanto ente, la metafísica considera *toda* la realidad a la luz del ser. Ahora bien, de lo visto hasta el momento resulta patente que, en la tradición aristotélica más lograda, ese ser al que apunta de continuo la ontología es el *esse* como acto o *actus essendi*: todo, en la metafísica de Tomás de Aquino, se capta bajo la claridad de semejante acto. No significa esto —como ya ha sido dicho <sup>45</sup>— que el *subiectum* de la metafísica sea el *esse*, sino que, desde el ente —que es su objeto formal—, la especulación metafísica se endereza hacia la aprehensión de su fundamento, resplandor también para la inteligencia <sup>46</sup>, constituido justamente por el

44 «Así, ese acto de ser es de alguna manera trascendente y a la vez radicalmente inmanente, causa radical y profunda de todo el ente, acto intensivo emergente y secretísimo, al mismo tiempo que completamente gratuito y realmente distinto de la esencia, de la que —en la criatura, precisamente por ser criatura— el ser no es parte y que no es de ningún modo exigido por ella.

Toda la verdad metafísica de la creación está aquí: simultáneamente evidente — como evidente es el ente efectivamente creado— y misteriosa, como misteriosa e indeducible es la voluntad creadora de Dios. Quien no sepa mantener a la vez esta doble vertiente, es incapaz de hacer metafísica, y no logrará saber nunca nada del ser, que sin embargo es el acto de toda realidad y la consistencia misma de toda verdad» (C. Cardona, *Metafísica del bien y del mal* [EUNSA, Pamplona 1987] pp. 79-80).

45 Cf. T. Melendo, 'Metafísica', cit.

46 Cf., por ejemplo, Tomás de Aquino, *In Liber de Causis*, lib. VI, lect. 6.

acto de ser. Escudriñar el universo íntegro bajo la perspectiva de la entidad, equivale a conocer la proporción que cada realidad guarda con el acto al que alude el principal de los sentidos del ser en la tradición tomista: el *actus essendi*. La metafísica (supuesto ya el conocimiento de las esencias a través de la experiencia y de las ciencias particulares) intenta determinar técnicamente el respecto de las cosas al *esse*. «La Metafísica encara el ente *en cuanto tiene ser*. A ella compete estudiar, por tanto, todos los componentes de la realidad, en cualquiera de sus aspectos, pero determinando su relación exacta respecto al acto de ser: y así, Dios *es* el Ser por esencia, mientras que las criaturas *tienen* el ser por participación; y, ya en el ámbito de lo creado, la sustancia tiene el ser *en sí* —aunque recibido y constantemente mantenido por el Absoluto—, en tanto que los accidentes participan del ser de su sustancia respectiva (no lo tienen en sí, sino *en otro*: justamente, en su sustancia). Por su parte, la dignidad ontológica de la persona humana —fuente de la que dimana su peculiar excelencia en todos los dominios de la esfera natural, y fundamento último de sus derechos en tales áreas: jurídica, social, política, laboral, etc.— radica en la relativa irrestricción del *esse* humano, menos contraído por su propia esencia que el de las demás realidades corpóreas por las suyas. Y el alma humana es inmortal, para citar un nuevo ejemplo, porque posee en propiedad un acto de ser, que da a participar a su propio cuerpo; al paso que en los entes materiales el *esse* pertenece propiamente al compuesto de materia y forma, y no puede sobrevivir a la separación de estos principios»<sup>47</sup>. De esa relación al *esse* deriva la índole propia de la metafísica; especificidad no tanto material, puesto que su objeto es todo lo que existe, como ha quedado apuntado, sino —por seguir la terminología acuñada por la escolástica— formal.

47 T. Melendo, 'Metafísica', cit., cc. 1247-1248.

Pero esa especificidad de la metafísica no entorpece en absoluto su carácter trascendente; al contrario —como veíamos—, lo salvaguarda y realza, justamente porque del ser reciben toda su actualidad, y su diversidad propia, cualquiera de las realidades existentes. De donde se deriva que, sin confundirse con ninguna de ellas, la filosofía primera está presente en todas y cada una de las ciencias particulares, *del mismo modo* que el *esse ut actus* penetraba, sin disolverse en ellos, los restantes significados del ser. Es decir, la metafísica se encuentra en cualquier otra disciplina como el fundamento en lo fundamentado.

Comencemos nuestro recorrido con las ciencias que estudian lo mentado por las acepciones más «bajas» del ser. La metafísica no guarda relación alguna con las ciencias que sistematizan las realidades coincidentes, simplemente porque tales entidades no pueden agruparse bajo ningún hábito científico. Pero de ahí no se deriva una total ausencia de conexión entre la ontología y esos «pretendidos» saberes sistemáticos: es función de la ontología, justamente, establecer de modo teórico la imposibilidad de tales ciencias.

Por el contrario, existe una dependencia íntima entre los saberes que giran en torno al *logos* y la metafísica. El *ὄν κατὰ λόγον* y el ser veritativo se ven doblemente cimentados en el *ὄν κυρίως* en cuanto lo está, por una parte, el mismo sujeto «lógico» —el hombre—, y, por otra, las entidades que alimentan la actividad del entendimiento. Paralelamente, descubren su apoyo definitivo en la metafísica las ciencias que tratan de las realidades emparentadas con el *logos*, en cualquiera de sus acepciones: la lógica, en sentido estricto, y el conjunto de las disciplinas relativas a la lengua (teoría del lenguaje, semántica, retórica...), con independencia de que el ejercicio actual de estos saberes prescinda en muchos casos de su vinculación a la filosofía primera.

Por fin, también las disciplinas que cabría denominar predicamentales guardan un íntimo parentesco con la ontología. Esos saberes, considerados en general, buscan la esencia de las cosas, para proceder desde ella al análisis de las propiedades del objeto propio, y construir así el edificio científico de las demostraciones y conclusiones, en las que se manifiesta y expande la virtualidad de dicha esencia: pretenden averiguar qué es y qué hace ser de este o de aquel otro modo a un cierto género o a una determinada especie de entes. Ahora bien: la esencia nada es sin el ser que la sustenta<sup>48</sup>; sin una *cierta* relación a dicho ser, ni siquiera puede considerarse. Por consiguiente, las ciencias agrupables bajo el «esquema de las categorías» se subordinan a la metafísica y encuentran en ella su cimentación originaria.

En resumen, la peculiaridad del acto que se dibuja constantemente en el horizonte de la indagación metafísica —el *esse* o acto de ser—, da cumplida cuenta de la especificidad de esta disciplina y de su engarce respecto a los restantes saberes teóricos: «La diferencia tan radical del modo de considerar la metafísica y de las ciencias particulares hace que aquélla no sea simplemente la primera en la serie de las ciencias, o la más alta, sino que más bien se alce verticalmente sobre el conjunto de todas ellas, colocándose así en un plano distinto de separación de las cosas, porque no atiende a su aspecto formal, sino al acto fontal de ellas, que no es una formalidad más, sino precisamente el acto de todas las formas. La metafísica abraza directamente a todas las ciencias y a cada una de ellas singularmente, sin constituir las partes específicas suyas y sin sustituirlas»<sup>49</sup>.

TOMAS MELENDO GRANADOS

48 Cf. Tomás de Aquino, *De Potentia*, q.3, a.5 ad 2.

49 J. J. Sanguinetti, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás* (EUNSA, Pamplona 1978) p. 149.