



OBRAS BREVES DE JACQUES MARITAIN



003-04

INTRODUCCIÓN A LA METAFISICA

Jacques Maritain

Transcripción parcial de la tercera parte (letra C) de la sección II, Filosofía Especulativa, del capítulo II del libro 'Introducción a la Filosofía', de 1920.

Al ponerse a estudiar al hombre, la filosofía aborda un objeto que, en razón de una de las partes que lo integran, sobrepasa al mundo corporal o mundo de la naturaleza sensible. Puede, pues, y debe remontarse más alto, y ya que su objeto propio es el SER de las cosas, debe ella estudiar este ser de una manera absolutamente universal, y tal como se puede encontrar no sólo en las cosas visibles, sino también en las cosas que existen sin ser *corporales, sensibles y movibles*, es decir, en las cosas puramente espirituales. Ese es el objeto de la filosofía o sabiduría por excelencia, llamada filosofía primera o metafísica [1].

1 El nombre de Metafísica proviene de que en el catálogo de las obras de Aristóteles redactado por Andrónico de Rodas, el tratado consagrado a la filosofía primera, verosíblemente el título que Aristóteles quería darle, viene después de los libros que tratan de la Naturaleza. Parece, por lo demás, que Aristóteles siguió cronológicamente ese mismo orden en la redacción de sus obras.

I CRÍTICA

Antes de comenzar este estudio, debe el filósofo asegurar contra todo ataque y toda posible deformación, los principios de esta ciencia suprema, que son a la vez los principios de todo humano conocimiento.

Preciso es, pues, antes de entrar al estudio del ser como tal, estudiar la relación de la razón humana con ese mismo ser. Será éste el objeto de una parte especial de la metafísica, llamada *crítica* o *criteriología*, porque se dedica a juzgar el conocimiento mismo. La lógica enseña cómo y según qué reglas llega la razón a la verdad y adquiere la ciencia, y esto mismo presupone la posibilidad de la ciencia y de la verdad (posibilidad, por lo demás, atestiguada por el sentido común, y naturalmente evidente); la *criteriología* trata científicamente de lo que así se da por supuesto, mostrando en qué consiste la verdad misma del conocimiento y haciendo ver, en consecuencia, que el conocimiento verdadero, cierto y científico es posible.

A. ¿En qué consiste la verdad del conocimiento? ¿Se puede refutar a aquellos que ponen en duda la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas, sobre todo de la inteligencia y de la razón?

He aquí la doble cuestión que se plantea desde el principio. La respuesta es clara.

1. Por lo que respecta a la primera cuestión, fácil es darse cuenta de lo que significa la noción de verdad. ¿Qué es una palabra verdadera o verídica? Es aquella que expresa con exactitud el pensamiento del que habla, una palabra conforme al pensamiento. ¿Qué es un pensamiento verdadero? Es aquel que presenta tal como es la cosa a que se refiere, un pensamiento conforme a esa cosa. Se sigue de aquí que

LA VERDAD DE NUESTRO ESPÍRITU

consiste en su

CONFORMIDAD CON LA COSA.

Imposible dar otra definición de la verdad sin engañarnos a nosotros mismos, es decir, sin falsear la noción de verdad que de hecho y en el ejercicio viviente de nuestra inteligencia empleamos cada vez que pensamos.

a) Se puede notar, después de lo dicho, que un pensamiento falso en todos sus elementos es imposible, porque si no se identifica con ninguna cosa, sería nada en el orden del pensamiento. Si digo, por ejemplo, “las piedras tienen un alma”, digo claramente una cosa falsa, pero es al menos verdad que existen las piedras, que ciertos seres tienen un alma; de modo que no todos los elementos que entran en esa proposición son falsos. Así el error supone siempre una verdad [2].

b) Se puede igualmente notar que, si pusiera real y seriamente en duda la veracidad de sus facultades cognoscitivas, el hombre no podría vivir; toda acción y toda abstención en el obrar es un acto de confianza en esta veracidad; y siendo esto así, obrar, lo mismo que no obrar, serían igualmente imposibles. Aquel que pretendiera guiarse por este pensamiento: “No existe la verdad”, caería inevitablemente en la demencia. Nietzsche, que era un gran poeta, pero que consideraba la creencia en la verdad como la mayor servidumbre de la que debían librarse los hombres, hizo a su costa esta experiencia.

2. En cuanto a los *escépticos*, quienes, al menos teóricamente hablando, ponen en duda la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas, y sobre todo la de la inteligencia o de la razón, sería inútil pretender *demostrarles* esta veracidad, ya que toda demostración se apoya en alguna certeza, y ellos hacen precisamente profesión de no admitir ninguna y rechazarlas todas. Bastará para defender contra ellos el conocimiento humano, 1º, hacer ver en qué consiste y cómo se realiza el conocimiento; 2º, refutar los argumentos que ellos invocan; 3º, *reducirlos al absurdo*: cuando dicen que “no saben si una proposición es verdadera”, o bien saben que esta proposición por ellos enunciada es cierta, y en tal caso se contradicen manifiestamente, o bien ignoran si es verdadera, y en este caso nada dicen, o no saben lo que dicen. Los que dudan de la verdad no pueden, pues, filosofar sino guardando silencio absoluto, aun en el interior de su mente, y, según las palabras de Aristóteles, reduciéndose a la condición de los vegetales.

2 Cf. Sum. Theo., II-II, q. 172, a. 6.

Indudablemente la razón se engaña con frecuencia, sobre todo cuando se ocupa de materias difíciles y elevadas; y Cicerón decía que no hay absurdo en el mundo de las ideas que no lo haya sostenido algún filósofo. Así, pues, la verdad es difícil de ser alcanzada, pero es error de cobardes el tomar una *dificultad* por una *imposibilidad*.

CONCLUSIÓN I. - *La verdad de un conocimiento consiste en la conformidad de la mente con la cosa. - Es absurdo poner en duda la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas.*

Acerca de esta cuestión de la veracidad de las facultades cognoscitivas, los filósofos se dividen, sumariamente, en tres grupos.

1° Los *escépticos*, impresionados por la multitud de errores formulados por los hombres, y por los filósofos en particular, ponen en duda la veracidad de la razón y dicen que la verdad es imposible de alcanzar. Los principales representantes del escepticismo son en la antigüedad Pirrón (360-270), los Nuevos Académicos (Arcesilao, 315-241; Carnéades, 214-129), los últimos escépticos griegos (Enesidemo, primer siglo de nuestra era, Sexto Empírico, fin del siglo segundo); en los tiempos modernos, Montaigne y Sánchez en el siglo XVI, y sobre todo David Hume en el XVIII.

Los filósofos llamados *anti-intelectualistas*, porque, desconfiando de la inteligencia y de la razón, buscan la verdad en la voluntad, en el instinto, en el sentimiento o en la acción (Rousseau, Fichte, Schopenhauer, Bergson, William James, escuela pragmatista y modernista), deben ser catalogados entre los escépticos, no porque declaren la verdad inaccesible, como lo hacen los escépticos propiamente dichos, sino porque la declaran inaccesible a aquélla de nuestras facultades que precisamente está hecha para alcanzarla, y porque, al rechazar la inteligencia y la razón, nos privan definitivamente del único medio normal de alcanzarla.

2° Los *racionalistas*, por el contrario, opinan que la verdad es fácil de ser alcanzada; por este motivo pretenden “someter todas las cosas al nivel de la razón”, de una razón humana que no tendría necesidad de ser humilde y pacientemente disciplinada, sea que esta disciplina nos la imponga la realidad misma,

un maestro, o Dios. En primer lugar estos filósofos tienden al *subjetivismo*, que toma por regla de la verdad al sujeto que conoce y no a la cosa objeto del conocimiento, disolviendo así el conocimiento mismo; tienden, en segundo lugar, al *individualismo*, que pide a cada filósofo la tarea de rehacer la filosofía según su particular punto de vista personal y crear una concepción del mundo (*Weltanschauung*) original e inédita; en tercer lugar, tienden al *naturalismo*, que pretende llegar con las solas fuerzas de la naturaleza a una perfecta sabiduría, y rechaza toda enseñanza divina.

El principal iniciador del racionalismo en los tiempos modernos es Descartes (siglo XVII); de él dependen, más o menos directamente, Malebranche, Spinoza, Leibniz. Pero el que ha deducido los principios supremos y su verdadero espíritu es Kant (fin del siglo XVIII): que consumó la revolución cartesiana y cuyos sucesores panteístas, Fichte, Schelling, Hegel, divinizan al hombre. Por Kant y por la filosofía subjetivista que de él arranca, el racionalismo se juntó, como en tiempo de los sofistas, con su contrario, el escepticismo, extraviándose en el anti-intelectualismo de los *modernistas* (fin del siglo XIX y principios del XX).

3° La escuela de Aristóteles y de Santo Tomás enseña que la verdad *no es imposible ni fácil*, sino *difícil* de ser alcanzada por el hombre.

Así se opone radicalmente al escepticismo y al racionalismo. Ve en la multitud de errores formulados por los hombres una señal de la debilidad de nuestro espíritu, y en ella encuentra una razón más de amor a la inteligencia y para adherirse estrechamente a la verdad, y, al mismo tiempo, un medio de hacer progresar el conocimiento mediante la refutación y las aclaraciones que esos errores exigen de nosotros. Comprende, por otra parte, que la razón es nuestro único medio natural de llegar a la posesión de la verdad, pero con tal que esté bien formada y disciplinada: primeramente y ante todo por la misma realidad, ya que no es nuestro espíritu el que mide o se impone a las cosas, sino las cosas son las que miden o se imponen a nuestro espíritu; después por los maestros, porque la ciencia es una obra colectiva, no individual, y no se forma sino por la continuidad de una tradición viva; y en fin, por Dios, cuando se digna enseñar a los hombres y otorgar a los filósofos la norma negativa de la fe (y de la teología).

Filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás (Intelectualismo moderado.)

Lo que es, es lo que causa la verdad en nuestro espíritu. La razón puede alcanzar con certeza plena las verdades más elevadas del orden natural, pero con dificultad y a condición de estar bien disciplinada.

Error por defecto

La razón no es capaz de alcanzar la verdad, que escapa absolutamente al hombre (*escepticismo*), o que debe ser buscada por otra facultad distinta de la inteligencia (*anti-intelectualismo*).

Error por exceso

La razón alcanza fácilmente la verdad en todas las cosas, sin necesidad de someterse a una disciplina externa a ella (*racionalismo*).

Síntesis de los dos errores

El espíritu del hombre crea la verdad de las cosas que conoce (de “los fenómenos”); y lo que existe (lo que es, la “cosa en sí”) es incognoscible a la razón (*criticismo* o *agnosticismo kantiano*).

B. *¿Cuál es el objeto formal de la inteligencia?*

Otra cuestión relacionada con la crítica debe detenernos aquí todavía. Puesto que la inteligencia o la razón es el instrumento de la filosofía, *¿cuál es el objeto formal de la inteligencia, el objeto hacia el cual se dirige inmediatamente el conocimiento intelectual?*

Para responder a esta cuestión, basta fijarse en si hay algo que se haga siempre presente al espíritu cada vez que la inteligencia se pone en actividad. Y tal objeto existe: cada vez que conozco alguna cosa, se presenta ante mi inteligencia *el ser o un modo del ser*. Y con ningún otro objeto sucede lo mismo. Si pienso, por ejemplo, en una cualidad, en una cantidad, en una sustancia, en los tres casos pienso en un ser o en un modo del ser, común a esos tres objetos de pensamiento, y que por consiguiente se encuentra en los tres casos por igual.

Concluiremos, pues, que

EL SER

es el objeto formal de la inteligencia, es decir, el objeto que ante todo y por sí mismo (*per se primo*) es alcanzado por ella y en razón del cual se ocupa de todo lo demás.

Conocer la causa de una cosa, su fin, su origen, sus propiedades, sus relaciones con las demás cosas, he ahí diversos medios de conocer lo que esa cosa es, diversas facetas del ser. Imposible hacer uso de la inteligencia sin que la noción del ser aparezca inmediatamente.

Por lo demás, la inteligencia puede alcanzar el ser de las cosas corporales en sus *manifestaciones sensibles* (“fenómenos”): así estudia, en fisiología, las propiedades de los organismos vivientes con relación a ciertas causas que también pertenecen al orden sensible; y tenemos en tal caso las *ciencias de las causas segundas o ciencias de los fenómenos*. Puede igualmente la inteligencia alcanzar el ser de las cosas en sus primeros principios, y tendremos entonces la filosofía en general; ésta se divide en filosofía natural o metafísica, según que la inteligencia dirija su atención al ser de *las cosas corpóreas* como tales o al *ser en cuanto ser*.

Se trata ya en psicología esta cuestión del objeto formal de la inteligencia. Pero lo que interesa propiamente a la crítica es el precisar que el ser que aquí nos ocupa es exactamente el mismo ser de las cosas, ser que existe en ellas independientemente de la razón que lo conoce. Si se dijera que nuestra inteligencia tiene por objeto, no al ser de las cosas, sino la idea del ser que esa facultad forma en sí misma, y en general, que nosotros no comprendemos inmediatamente sino nuestras ideas (tesis de Descartes, y después, de toda la filosofía subjetivista), esto equivaldría a entregarse a ciegas al escepticismo; porque en ese caso

sería imposible que nuestro espíritu fuera un *reflejo exacto de la realidad, de lo que es*, y por consiguiente ya no habría verdad para nosotros; o bien, la verdad no sería *una conformidad con el ser*; y como la verdad no es nada si no equivale a esa identificación, está claro que ya no existiría la verdad para nuestra inteligencia. Se seguiría también que la inteligencia nos engañaría, porque lo que la inteligencia declara conocer es la realidad misma de las cosas, y no la realidad de sus ideas. En verdad, las ideas, como lo atestigua inmediatamente la conciencia de cada cual, son para nosotros *medios de conocer*; por consiguiente, si el conocimiento no llegase a las cosas mismas, conocer sería una operación o una acción *sin término o sin objeto*, lo cual es absurdo; ya que formar una idea o un juicio equivale a conocer, como servirse de un cuchillo equivale a cortar, pero no es posible cortar sin cortar *alguna cosa*, término u objeto de la acción de cortar, y que no es el cuchillo sino la cosa cortada por él; idénticamente no se puede conocer sin conocer alguna cosa, término u objeto de la acción de conocer, y que no es la idea, sino la cosa conocida por ella [3].

CONCLUSIÓN II.- *El objeto formal de la inteligencia es el ser. El objeto de sus conocimientos es lo que en la realidad son las cosas, independientemente de nosotros mismos.*

C. *¿Qué significa “inteligible”?*

De la doble evidencia que acabamos de comprender: la inteligencia es una facultad verídica, y el ser es el objeto necesario e inmediato de la inteligencia, se sigue una verdad fundamental.

Todo aquello que es *cognoscible por la inteligencia es ‘inteligible’*. Decir que la inteligencia tiene al ser como objeto necesario e inmediato, y que conoce con certeza, ¿no equivale a decir que el ser, como tal, es objeto ciertamente cognoscible por la inteligencia, es decir inteligible? Y decir que el ser, como

3 El conocimiento intelectual se realiza mediante las ideas. Pero las ideas son aquello por o mediante lo cual (*id quo*), y no lo que (*id quod*) conocemos directamente; son simplemente el medio por el cual conocemos, y no el objeto o término conocido; por eso se impone la conclusión de que el ser de las cosas es el objeto inmediato de nuestro conocimiento intelectual (inmediato, es decir, conocido sin que haga de intermediario otro término u objeto percibido anteriormente).

tal, es inteligible, ¿no equivale a decir que la inteligibilidad es una propiedad del ser, o que todas las cosas son inteligibles en la medida en que son? Diremos, pues, que:

CONCLUSIÓN III. - *El ser como tal es inteligible; todas las cosas son inteligibles en la medida en que son.*

Nótese que al decir: todas las cosas son inteligibles en la medida en que son, queremos significar inteligibles en sí, para la inteligencia; no inteligibles para nosotros, para nuestra inteligencia. En efecto, si nuestra inteligencia, en razón de la inferioridad de la naturaleza humana, no es proporcionada a un ser que la sobrepasa por ser superior al hombre, este ser, bien que *en sí mismo* sea más inteligible, lo será menos *para nosotros*. Así sucede con todas las naturalezas puramente espirituales, y sobre todo con Dios; por sí mismo es el ser más inteligible, pero sólo su inteligencia puede llegar a esa inteligibilidad suprema.

II ONTOLOGÍA

Después de haber examinado y defendido, en la criteriología, los principios del conocimiento en general, de la ciencia y de la filosofía, podremos pasar al estudio de la metafísica propiamente dicha o ciencia del ser en cuanto ser. Ella es como el corazón y fundamento de toda la filosofía. En ese tratado haremos de estudiar al ser como tal y las grandes verdades que en sí contiene; preguntarnos cómo encierra a todas las cosas sin ser agotado por ninguna de ellas; estudiar sus propiedades esenciales, la unidad, la verdad, la bondad, la belleza; estudiarlo, en fin, en cuanto él obra, e intentar penetrar en la naturaleza y las modalidades de la acción causal.

Deberemos igualmente investigar cómo se distribuye el ser en todos los dominios de lo creado, ya desde el punto de vista de la constitución de todo ser creado (división del ser en potencia y acto, en esencia y existencia), ya desde el punto de vista de los diversos seres creados (división del ser en sustancia y accidente). Comprenderemos entonces que las nociones que se exponen y aclaran en la ontología, son la clave de todas las demás. Algunas de entre ellas son tan indis-

pensables que ya desde este momento nos vamos a detener en su consideración, puesto que a cada instante tendremos necesidad de echar mano de las fundamentales nociones de *esencia*, de *sustancia* y de *accidente*, de *potencia* y de *acto*.

No es posible, evidentemente, en una simple introducción hacer de estas nociones un análisis y una justificación completa; procuraremos sin embargo establecerlas con claridad y con todo cuidado, recurriendo ciertamente a ejemplos, más bien que a argumentos desarrollados, y simplificando mucho las cosas, pero siguiendo el mismo orden que convendría a un estudio propiamente científico.

Aunque la noción del ser, por ser la primera y la más conocida de todas, es sin duda demasiado clara por sí misma para poder dar de ella una definición propiamente dicha, la primera tarea que se impone al que desea pensar seriamente, es la de precisar esta noción, y para ello buscar los diversos significados fundamentales que tiene [4]. Plantearemos, pues, antes que ninguna otra, la cuestión siguiente: *¿Cuáles son los objetos de pensamiento que se imponen necesaria e inmediatamente a la inteligencia cuando se dirige o aplica su atención al ser como tal?*, o de otro modo, ya que el ser es el objeto primero de la inteligencia, *¿cuáles son los DATOS ABSOLUTAMENTE PRIMEROS DE LA INTELIGENCIA?* [5].

Vamos a ver que esta única cuestión fundamental tiene una triple respuesta, según nos coloquemos desde el punto de vista

de la inteligibilidad,
de la existencia,
o de la acción.

Desde el primer punto de vista, tendremos que precisar qué se entiende por *esencia*; desde el segundo, qué se entiende por *sustancia* (a la que se opone el *accidente*), y desde el tercero, qué se entiende por *acto* (al cual se opone la *potencia*).

4 Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, lib. V.

5 Las nociones expuestas en los párrafos siguientes (*Esencia*, *Substancia* y *Accidente* y *Acto* y *Potencia*), presentan para los principiantes, en razón de su carácter abstracto, no pequeña dificultad. Es, sin embargo, imposible omitirlas, ya que su importancia es verdaderamente fundamental. Creemos sobre todo que importa mucho precisar con todo cuidado, desde la introducción, la noción capital de *esencia*.

A. LA ESENCIA. -

Consideremos al ser desde el punto de vista de la inteligibilidad, o de otro modo, consideremos al ser en cuanto es apto para penetrar en el espíritu, o en cuanto puede ser captado por la inteligencia. Este es el más universal punto de vista desde el cual podemos colocarnos, ya que sabemos que el ser como tal es inteligible, y por consiguiente que la inteligibilidad es tan vasta como lo que es o puede ser. Y llamemos

ESENCIA

al primer dato de la inteligencia, bajo ese aspecto particular.

1. La esencia en sentido amplio.

Considerar al ser en cuanto es inteligible, o en cuanto puede ser captado por la inteligencia, es en primer lugar considerarlo como simplemente presentado al espíritu, sin afirmación ni negación (es decir, como objeto de simple aprehensión, según veremos más tarde). “Triángulo”, “polígono”, “sentado”, “este hombre”, son otros tantos objetos simplemente presentados al espíritu, sin afirmación o negación.

1) ¿Cuál es, bajo este aspecto, el primer dato de la inteligencia? Es simplemente aquello que primero se presenta delante de nuestro espíritu cada vez que concebimos alguna cosa, cada vez que nos formamos una idea. Puesto que hemos convenido en emplear la denominación de esencia, concluyamos que

UNA ESENCIA

es aquello que en todo objeto de pensamiento inmediatamente y ante todo (*per se primo*) se hace presente a la inteligencia, *id quod in aliqua re per se primo intelligitur*.

Toda idea, cualquiera que sea (mientras no se trate de algo contradictorio, como la idea de círculo cuadrado, por ejemplo), nos presenta delante del espíritu alguna cosa; esto que inmediatamente se nos hace presente al espíritu es una esencia (o una naturaleza). Ya pensemos en hombre, humanidad, animal,

bondad, blanco, blancura, sentado, triángulo, etc., cada uno de estos seres así presentados inmediatamente a mi espíritu, cada una de esas unidades inteligibles, es, por definición, una esencia, en el sentido amplio de esta palabra.

Así una esencia no es otra cosa que un objeto de la mente considerado como tal. Cada esencia tiene por lo demás su constitución propia, por la cual se distingue de las demás, y requiere ciertos atributos.

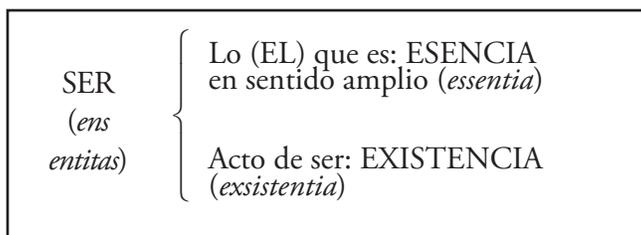
2) Pero he aquí esta observación importante: Si considero el triángulo con sus propiedades, o el hombre, la humanidad, etc., estos seres permanecen exactamente lo que son como objetos mentales, tanto si los supongo dotados de existencia como si los supongo privados de ella. El hecho de existir no modifica a las esencias como tales; para concebirlas en mi mente, prescindo de si tienen o no existencia.

El ser, en el sentido de existencia, se me revela así como de otro orden que en el sentido de esencia. La palabra “ser” significa, pues, dos cosas muy diferentes; al decir, por ejemplo, “*ser o no ser, he ahí la cuestión*”, nos referimos al ser-existencia; en cambio, al decir “*un ser viviente*”, se trata del ser-esencia. En el primer caso la palabra ser designa el acto de ser o existir, el acto por el cual una cosa queda colocada, si se puede así decir, fuera de la nada y fuera de sus causas (*extra nihil, extra causas*); en el segundo caso, designa

AQUELLO

que es o puede ser, aquello que posee una existencia actual o posible.

El ser se divide, pues, en esencia y existencia.



a) La relación que es preciso establecer entre esos dos términos, da lugar a una cuestión que se estudia en filosofía, y que constituye, no con relación a

nosotros, como el problema del universal, sino en sí mismo, el problema fundamental de toda la filosofía: *¿La esencia y la existencia son realmente distintas en los seres creados?*

b) La existencia actual, el hecho de existir actualmente, no está incluido en el objeto de ninguna de nuestras ideas; nuestra inteligencia no puede atribuir la existencia actual a tal o cual objeto de pensamiento o mental, si no es fundándose, inmediatamente o por medio del razonamiento, en el testimonio de los sentidos (o reflexivamente, en la conciencia). Así es como juzga *inmediatamente*: “existen objetos sensibles”, “yo existo”, y así demuestra la existencia de Dios, fundándose, por ejemplo, en el hecho del movimiento. Ella no puede llegar sola hasta la existencia actual de sus objetos mentales.

Las esencias, por el contrario, (el triángulo, el número par, etc.), que como tales no se refieren más que a una existencia posible, son los datos inmediatos provistos por nuestra inteligencia y nuestras ideas.

Insistamos, pues, en la noción de esencia, en la noción del ser considerado como aquello que es o puede ser. Hemos definido la esencia: aquello que, en cualquier objeto mental, inmediatamente y antes que ninguna otra entidad es comprendido por la inteligencia, *id quod in aliqua re per se primo intelligitur*. Consideremos si esta noción, muy amplia y vaga, podemos precisarla, de tal modo que la misma definición, tomada en un sentido más limitado, pueda aplicarse en cada caso determinado, a un solo objeto mental.

2. La esencia en sentido estricto, o la esencia propiamente dicha.

La simple presentación ante el espíritu de un objeto de conocimiento (hombre, blanco) no es sino el principio del conocimiento intelectual; este conocimiento se perfecciona en el juicio, cuando el espíritu afirma o niega de otro, este objeto mental (Pedro es hombre, esta flor es blanca). Si queremos, pues, considerar el ser desde el punto de vista de la inteligibilidad para darnos cuenta perfecta de los datos absolutamente primarios de la inteligencia, nos es necesario considerar el objeto mental en cuanto que puede ser captado por la inteligencia cuando ésta hace un juicio, por ejemplo, cuando dice “Pedro es

hombre”. ¿Cuál es, desde este punto de vista, entre los diversos objetos mentales que pueden existir en un sujeto cualquiera, aquel al que la inteligencia se encamina directamente y antes que a los demás? Es lo que llamamos esencia en el sentido estricto de la palabra.

1) Consideremos un objeto mental, Pedro, este caballo, este pájaro: Pedro es alto, ríe y se mueve; este caballo relincha; este pájaro vuela: cada uno de ellos es un todo individual, concreto e independiente, dotado de todas las cualidades necesarias para ser y obrar.

A sujetos individuales de esta naturaleza se dirige ante todo nuestro espíritu cuando pensamos en lo que es, en el ser. Al dirigir su atención a estas cosas, la expresión “lo que es” se precisa y adquiere un significado particular; no designa ya solamente a aquello que hace frente a una existencia actual o posible, sino más bien a

AQUELLO QUE

realiza propiamente el acto de ser.

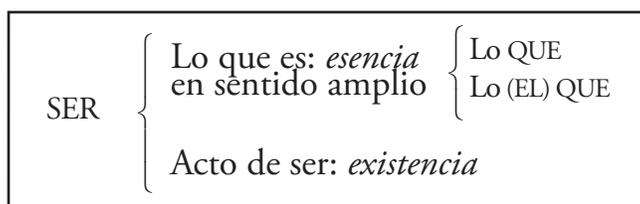
Todas estas cosas, a títulos diversos, son las que pueblan el mundo, son las que existen realmente.

Si nos colocamos ahora en el punto de vista de la inteligibilidad, ¿es a estos seres individuales a quienes se dirige primariamente nuestro espíritu, entre los diversos objetos mentales que pueden presentarnos las cosas? Sin duda, no, si es verdad, como lo hemos visto más arriba, que lo individual escapa al alcance directo de nuestra inteligencia. Lo que yo sé de Pedro, es lo que comprendo que es en realidad, hombre, por ejemplo. A objetos mentales, tales como *hombre* o *humanidad*, (que ve en Pedro), o tales como *blanco* o *blancura* (que ve en esta flor), o sea a

LO QUE

una cosa es, es a donde ante todo se dirige nuestro espíritu, y por ahí hay que buscar el dato absolutamente primario de la inteligencia con relación a la inteligibilidad (esencia en sentido estricto).

Así tenemos dividida en dos la noción de esencia en el sentido más amplio. De un lado lo que es (ser que posee la existencia). Del otro lo que una cosa es, lo que la constituye.



2) A *el que* o a *aquello que* es propiamente, daremos el nombre de sujeto primero (fundamental) de *existencia* o de *acción*. Es lo que los filósofos llaman “*suppositum*” o “persona”, y que por el momento no nos interesa.

Consideremos por el contrario *lo que* una cosa es. Respecto a *lo que* una cosa es, ¿no es verdad que son necesarias algunas distinciones e investigaciones, a fin de precisar en qué consiste con certeza el dato o realidad primera de la inteligencia desde el punto de vista de la inteligibilidad, y ver así a cuál corresponde propiamente el nombre de *esencia*; cuál es

LA ESENCIA DE

Pedro, por ejemplo? Pedro está sentado, Pedro es capaz de reír, Pedro es hombre: ¿Cuál de estas tres cosas – sentado, capaz de reír, hombre –, constituye la entidad a la que la inteligencia se dirige inmediatamente y ante todo, desde ese punto de vista de la inteligibilidad? ¿En qué consiste su *esencia*?

3. Caracteres de esta esencia.

¿Cuáles son los caracteres del objeto mental así definido, es decir, el ser primeramente captado por la inteligencia, cuando considera *lo que* una cosa es?

1) Es claro en primer lugar que debe ser una entidad o realidad de la que *nunca puede estar privado* el ser en cuestión.

En efecto, en razón de esa entidad la inteligencia concibe en primer lugar, capta, retiene, pone ante sí y nombra a una cosa cualquiera de que se trate. Privarla de aquella entidad, o cambiar ésta en cualquier forma que sea, equivaldría a poner delante de la inteligencia *otra cosa distinta*.

Se trata, pues, de una entidad *de la que la cosa contemplada no puede estar privada en tanto que ella exista* (si no, la inteligencia no sería una facultad verídica). Así, por ejemplo, Pedro, en tanto que exista, no puede dejar de ser *hombre* (en cambio puede no estar *sentado*).

Existe, pues, esa entidad, en la cosa considerada por la inteligencia,
NECESARIA E INMUTABLEMENTE.

Es además la entidad que principalmente interesa a la inteligencia, pues a ella se dirige en primer término. Es, pues, la entidad que ante todo constituye a la cosa, y es como el principio y fundamento de ella; es el *ser primero* de la cosa. Así Pedro es *hombre* antes de ser *capaz de reír* o *mortal*.

Concluamos que la entidad a la cual se dirige la inteligencia al pensar lo que es una cosa, es la entidad

NECESARIA

y

PRIMERA,

en una palabra, el ser constitutivo de esa cosa; es lo que la cosa es *necesaria* y *primariamente*.

Este es el primer carácter de la esencia en sentido estricto.

2) Hay otro todavía. ¿Desde qué punto de vista la entidad en cuestión es la primera? *Desde el punto de vista de la inteligibilidad*, como queda dicho. Pedro es hombre (animal dotado de razón) antes de ser mortal: es porque *hombre* contiene a *animal*, y en la noción de animal la inteligencia ve el carácter “sujeto a la muerte”. Pedro es *hombre* antes que capaz de reír: es porque “hombre” supone “dotado de razón”, y en la noción *dotado de razón* la inteligencia ve este otro carácter: *capaz de reír*. Los caracteres *mortal*, *capaz de reír* – caracteres que Pedro posee necesariamente – tienen en él un principio, una razón que los exige ante la inteligencia por su noción misma, o en razón de su existencia, o en razón de su inteligibilidad; y esta razón, este principio, es uno de los elementos o aspectos constitutivos del ser “hombre”. Pedro es, pues, como inteligible, “hombre”, antes que mortal o capaz de reír.

El ser, la entidad “hombre”, es lo primero en el orden de la inteligibilidad; es decir, eso es en Pedro el primer principio de inteligibilidad. Por larga que sea la fórmula, hay que decir para expresar exactamente este hecho, que el ser o entidad “hombre” es, por sus elementos o aspectos constitutivos,

LA RAÍZ de todos los caracteres necesariamente poseídos por Pedro, caracteres

QUE TIENEN EN PEDRO

UN PRINCIPIO QUE LOS EXIGE POR SU NOCIÓN MISMA.

Tal es el segundo carácter de la *esencia* propiamente dicha, o del ser al cual la inteligencia se dirige en primer lugar cuando considera lo que las cosas son. Es en ellas el *principio primero de inteligibilidad*.

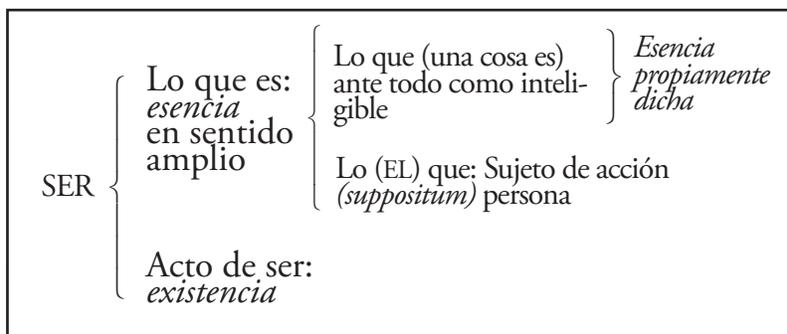
Dos maneras tiene nuestra inteligencia, imperfecta una, perfecta la otra, de captar esa entidad.

Si, por ejemplo, conocemos una cosa que es un hombre, sin poder aún expresar con exactitud en qué consiste el hombre, conoceremos de un modo confuso a ese ser. La inteligencia tiene ante sí a ese ser, lo contempla, pero lo ve, por decirlo así, como nuestros ojos verían un objeto opaco.

Pero si conocemos esa misma cosa de tal forma que podamos dar de ella una definición – *un animal dotado de razón* – entonces conocemos al ser en cuestión de una manera precisa, distinta. Nuestra inteligencia ve ahora en él sus principios o entidades constitutivas.

En el primer caso, el ser en cuestión aparecía ante nosotros de una manera imperfecta; en el segundo, de una manera perfecta (es decir, con la perfección requerida por la ciencia), y que nos permite usar de él como del primer principio de inteligibilidad (del hecho de que ese ser está dotado de razón, podrá deducir que es capaz de hablar, de reír, de adorar a Dios, etc.). Pero en ambos casos se trata del mismo ser. Y que yo lo conozca o no, claramente, como animal razonable, esta entidad no dejará de ser por eso la raíz de todos los demás caracteres que la exigen como razón y principio de su propia existencia.

3) Conocemos ahora cuáles son los caracteres de la esencia en el sentido propio de la palabra, y podemos dar de ella una definición: *la esencia es el ser necesario y primordial de la cosa, como principio primero de inteligibilidad, o si no: lo que la cosa es necesaria y primariamente como inteligible; brevemente: el ser primariamente inteligible de la cosa.*



CONCLUSIÓN IV.- *La esencia de una cosa es lo que esta cosa es necesaria y primeramente como principio primero de inteligibilidad.*

A este dato u objeto primero de la inteligencia, los filósofos dan no sólo el nombre de *esencia*, sino el de *quidditas* o *naturaleza*: Eso es lo que Aristóteles y los escolásticos llamaban *quod quid est*, y definían *id quod per se primo intelligitur in aliqua re* [6], definición que ya conocemos y que tiene ahora sentido preciso para nosotros.

a) Esta definición, aplicada a la esencia en el sentido amplio, significaba: aquello que tal o cual *idea* presenta primariamente ante la inteligencia. Aplicada a la esencia propiamente dicha, significa: “lo que tal o cual sujeto es, ante todo, para la inteligencia”.

b) Nótese que todo objeto de pensamiento, que una esencia cualquiera (esencia en sentido amplio) se encuentra constituyendo de hecho la *esencia* de un ser (esencia en sentido estricto), más o menos completamente percibida (con tales o cuales determinaciones). Al pensar “animal”, ya percibo la esencia de Pedro en parte de sus determinaciones; al pensar “hombre”, la percibo toda

6 Santo Tomás, *de Ente et Essentia*, c. 1

entera; al pensar 'ario' o 'bretón' "Pedro", la percibo íntegra, con algunas determinaciones o notas que radican en la materia. Al pensar "cuerpo vivo dotado de sensibilidad", percibo la esencia completa de este sujeto: animal (y percibo a la vez parte de la esencia de Pedro). Al pensar "blanco" o "prudencia", percibo la esencia de tal o cual cualidad. Al pensar "bondad", "unidad", "ser", percibo alguna participación creada de la esencia divina (o si pienso "bondad en sí", percibo por analogía la misma esencia divina).

c) Notemos asimismo que todo sujeto apto para entrar en una proposición cualquiera tiene una esencia que le pertenece en propiedad, ya se trate de un sujeto individual, como "Pedro" (*substantia prima*, sujeto por excelencia); o de un sujeto abstracto y universal (*substantia secunda*), como "animal"; o de un accidente, tal color o tal virtud; o de un trascendental, como uno, el bien, etc.

d) El ser primeramente inteligible de una cosa se llama esencia, porque fundándose la inteligencia en el ser, lo que una cosa es primariamente para la inteligencia, debe ser aquello que es más fundamental en la cosa desde el punto de vista del mismo ser; en efecto, como veremos más tarde, el ser o la existencia conviene a la cosa en razón de la esencia y en la misma esencia; y se llama *quidditas*, porque es lo que expresa y hace conocer la definición que responde a la cuestión: *quid est hoc?* ¿Qué es esto? Se llama *naturaleza*, en cuanto que es el primer principio de las operaciones que naturalmente realiza la cosa.

4. Nuestra inteligencia puede comprenderla. -

La inteligencia tiene por objeto formal el ser. Por otra parte, lo que hemos convenido en llamar esencia no es otra cosa que lo *primeramente inteligible* en una cosa. Por consiguiente, nuestra inteligencia puede llegar realmente a las esencias de las cosas; negarlo sería negar la inteligencia misma y decir que falla lo que es por excelencia su objeto...

Además nuestra inteligencia *pretende* hacernos conocer las esencias de las cosas, las ciencias que son obra suya; no teniendo otro objeto que alcanzar esas esencias con precisión y para deducir de ellas las propiedades de la cosa (como cuando sabemos de tal figura que es un *triángulo rectángulo*, o de Pedro, que

es un *animal racional*), o confusamente, con el único fin de clasificar la cosa en una especie y describirla (como cuando sabemos de tal cuerpo que es *ácido sulfúrico*, o de tal vegetal que es *alisma plantago*). Si, pues, nuestra inteligencia fuera incapaz de llegar realmente a las esencias de las cosas, sería mentirosa.

Así la tesis fundamental de la veracidad de nuestra inteligencia tiene como consecuencia absolutamente necesaria la siguiente conclusión:

CONCLUSIÓN V. - *Nuestra inteligencia puede conocer las esencias de las cosas.*

No decimos que nuestra inteligencia *conoce siempre* las esencias de las cosas (en la integridad de sus determinaciones). Con frecuencia las esencias específicas de las cosas son ignoradas por nosotros, en razón de la imperfección de nuestra inteligencia. Sino que decimos que las puede conocer (y las conoce efectivamente en muchos casos). Tampoco decimos que nuestra inteligencia puede siempre conocer perfectamente las esencias de las cosas. Importa poco que no pueda en muchos casos conocerlas sino imperfectamente, confusamente; pero es cierto que debe poder conocerlas. Del mismo modo que el ojo ve con más o menos detalles- con la ayuda de un cristal de aumento o sin él los objetos que están a su alcance; pero puede verlos.

Importa hacer notar que las ciencias experimentales están lejos de poder conocer perfectamente las esencias de las cosas que estudian. En efecto, no está a su alcance el llegar a una noción *precisa* de esa esencia, y nunca tienen de ella sino una noción *confusa* o *puramente descriptiva*, y no la conocen sino mediante signos indirectos.

Así podemos conocer directamente la esencia o la naturaleza “hombre”, distinguiendo al hombre de los otros animales por la diferencia específica “dotado de razón”. Pero no podemos saber de la misma manera cómo el perro, por ejemplo, se diferencia del león; esto no lo sabemos sino a través de caracteres puramente descriptivos. Y muchas veces, en presencia de una serie de conceptos de generalidad descendente, como: cuerpo viviente, animal, animal privado de razón, vertebrado, mamífero, canino, perro, galgo etc., y aún Lulú o Sagu, podemos ignorar *mediante qué concepto* (¿canino, perro, o galgo?) nos es indicada

la esencia de (los perros) Lulú o Sagu. Sin embargo, en la serie de conceptos expresados o en los que se pudiera intercalar, debe haber uno que designe esa esencia. Cualquiera que sea ese concepto, la zoología nos lo enseña por medio de signos indirectos y sin podernos dar de la esencia en cuestión sino un conocimiento indirecto.

E. La esencia es universal. -

Al fijarnos en “hombre”, por ejemplo, presente al espíritu en una idea abstracta, tenemos ante nosotros una cosa *privada de individualidad* y que, al ser captada o *comprendida* mediante un solo concepto, constituye en nuestro espíritu un solo objeto mental, que por consiguiente está en nuestra mente en el estado de una unidad, de un *uno* aplicable o apto para estar en *muchos* (en todos los hombres), o como algo *universal*. Así, todo lo que es comprendido por una idea de nuestra mente (las esencias de las cosas), *está en nuestro espíritu en un estado de universalidad*.

Indudablemente, considerada *en la realidad*, la esencia está *en un estado de individualidad*, ya que entonces se encuentra en ese caso identificada con el sujeto, con Pedro por ejemplo, que es un individuo.

Pero este estado de individualidad no se deriva de la naturaleza misma de la esencia; más aún, no conviene a la esencia de Pedro como tal esencia. En efecto, si la esencia *considerada en sí misma (secundum se)* fuera individual, jamás podría conocerla nuestra inteligencia, ya que todo lo que es directamente comprendido por una idea de nuestra irinteligencia es comprendido en estado de universalidad.

Considerada

EN SÍ MISMA (*secundum se*)

la esencia no es

NI UNIVERSAL NI INDIVIDUAL,

pues hace abstracción de todo estado y de todo modo de, existir, ya que es pura y simplemente lo que la cosa es ante todo como inteligible y aquello que expresa la definición. De modo que lo

mismo se encuentra en la cosa, en estado de individualidad (para existir), que en nuestro espíritu, en estado de universalidad (para ser conocida). Tal caballero sale de paseo en traje de calle, mientras que en familia viste el traje de casa. En cualquiera de las dos formas es el mismo individuo, ya que ninguno de los dos trajes forman parte de su naturaleza, que no cambia, porque él cambie de vestimenta.

Considerada en sí misma la esencia no es, pues, universal, ni tampoco es individual. La esencia como tal, la esencia de Pedro tomada en sí misma hace abstracción de todos los caracteres que distinguen a Pedro, de Juan o de Andrés.

CONCLUSIÓN VI. - Las esencias de las cosas son UNIVERSALES EN LA MENTE, pero consideradas en sí mismas, NO SON UNIVERSALES NI INDIVIDUALES.

a) Esta proposición tiene una importancia capital. Si se la niega, fatalmente debe uno desconfiar de la inteligencia humana, que no puede comprender directamente en sus conceptos lo individual, como tal [7]; y por consiguiente, o bien se pedirá a esta facultad más de lo que puede dar, una ciencia sobrehumana – la intuición intelectual de lo individual –, o bien se le negará su valor objetivo, y se caerá en el subjetivismo.

Afirmemos, pues, decididamente que *para conocer la esencia o la naturaleza de una cosa, no es necesario conocer los principios que constituyen la individualidad de esta cosa; la esencia, en efecto, considerada en sí misma no es algo individual.* El desconocimiento de esta verdad fundamental es la raíz de los errores de los grandes metafísicos modernos, Spinoza, por ejemplo, y sobre todo de Leibniz (intelectualistas exagerados), así como también de Bergson y de los anti-intelectualistas contemporáneos.

b) La naturaleza individual y la materia

- La esencia de las cosas corporales es universal, en el sentido que acabamos de exponer. Es decir, que en el orden de esas cosas existe una multitud de *individuos* que tienen *la misma esencia*.

7 Hablamos aquí de las cosas conocidas por nuestra inteligencia; no plantearnos siquiera la cuestión de saber cómo esa inteligencia conoce su propio acto individual e inmaterial.

Los individuos que tienen la misma esencia, Pedro, Pablo, Juan, por ejemplo, están al mismo nivel en cuanto a su esencia; son esencialmente iguales.

Estos individuos, sin embargo, difieren los unos de los otros. Pedro es rubio, pequeño, sanguíneo. Juan es negro, alto, bilioso, etc. [8]

Tales caracteres, propios de un individuo particular, no derivan de la esencia, pues si así fuera, serían los mismos en todos los individuos de la misma esencia; tales caracteres no son esenciales. Sin embargo, estos caracteres, ¿no son de hecho inmutables y necesarios? Pedro sería *hombre*, sin duda; pero, ¿sería Pedro, si no fuera rubio, sanguíneo, etc.? Hay que afirmar, pues, que estos caracteres tienen su raíz en *lo que la cosa es necesaria y primariamente*, pero *como individual*, o en aquello que se puede llamar

NATURALEZA INDIVIDUAL

de la misma cosa (naturaleza individual, es decir, incomunicable a ningún otro ser, o si se quiere, absolutamente limitada).

- En esta naturaleza individual encontramos, como en la esencia, las notas de: ser *necesario y primero*. Por el contrario, y éste es el primer punto importante, ella no es el ser necesario y primero de la cosa *en cuanto principio primero de inteligibilidad*.

Los caracteres individuales, rubio, sanguíneo, etc., no derivan, ya lo hemos dicho, de la esencia de Pedro, no son exigidos por ella. Es decir que

*no tienen en Pedro un principio o una razón
que los exija por su noción misma,*

o sea, por la naturaleza de esa razón, esto es, por su propia inteligibilidad (como “dotado de razón”, por ejemplo, lleva consigo a “capaz de reír”). Sin embargo, siendo caracteres necesariamente poseídos por Pedro, radican en Pedro, en la naturaleza individual de Pedro, y en ella tienen su principio o razón.

8 No hablamos aquí de los caracteres puramente contingentes que diferencian a un individuo de otro: Pedro está en París, v. g., mientras que Pablo está en Roma; Pedro es rico y Pablo es pobre, etc. Nos referimos a los caracteres que dependen del ser constitutivo del individuo, a los caracteres innatos, que, al menos en su raíz, no pueden cambiar.

Necesario es, pues, que esos caracteres tengan por principio algo que no los exija por su noción misma, o por su ser o por su inteligibilidad; algo en cuya noción la inteligencia no pueda hallar la exigencia o necesidad de esos caracteres más bien que de otros. ¿Qué otra cosa significa esto, sino que este principio es en sí mismo completamente indeterminado? Si no exige este carácter más bien que el otro por su propia noción, o por su ser o por su inteligibilidad, es porque carece de noción, de ser o de inteligibilidad por sí mismo.

Nos encontramos enfrente de un principio que por sí mismo es absolutamente incapaz de ser representado en la mente, la

MATERIA PRIMA

en el sentido de Aris-

tóteles: algo que puede servir para constituir un ser, pero que por sí mismo no es un ser.

Si se admite que esta especie de no-ser forma parte de todas las cosas corporales, y que individualizada ella misma por alguna determinación, es la raíz primera de la individualidad de las cosas, se comprende que los caracteres que derivan de esa naturaleza individual de las cosas, al tener por raíz fundamental a la materia individual, con las disposiciones que ella supone de hecho en el momento de la producción de la cosa, tengan como principio primero, en esa cosa, un principio que no los exige o requiere por su noción misma, puesto que en sí mismo no lleva ni noción ni inteligibilidad: los exige solamente por las disposiciones accidentales que de hecho lleva consigo en tal momento.

De modo que la naturaleza individual no es principio primero de inteligibilidad, ya que *sólo en razón de la materia* es principio de los caracteres individuales [9].

- Sólo hemos querido indicar aquí cómo la oscura noción de *materia prima* se impone naturalmente al espíritu, desde el momento en que se ha com-

9 Nótese aquí para evitar cualquier confusión, que la naturaleza individual no es ininteligible en sí misma; es la materia prima la que es ininteligible en sí misma; la naturaleza individual no es principio primero de inteligibilidad, no es el ser primeramente inteligible de la cosa; pertenece, sin embargo, al ser (es la esencia considerada bajo el estado de individualidad que proviene de la materia), y por consiguiente es inteligible en sí misma. Por esta razón una inteligencia más perfecta que la nuestra, la inteligencia divina, v. g., puede conocerla directamente.

prendido que, considerada en sí misma, *la esencia de las cosas corporales no es individual*, proposición exigida a su vez por la tesis fundamental de la veracidad de nuestra inteligencia.

Digamos también que la materia, especie de *no-ser*, no siendo tomada como individualizadora (y por consiguiente como raíz primera de ciertas determinaciones), sino en la naturaleza individual (en la naturaleza de Pedro como tal), y no en la esencia (en la humanidad), podemos considerar a la esencia o al ser primeramente inteligible como al ser *libre de todas las determinaciones debidas a la materia, como primera raíz, o como ser inmaterializado*, o, digámoslo así, como

EL SER ARQUETIPO

de la cosa, ser ideal que no existe en estado puro o separado sino en el espíritu, y que no existe en la realidad sino *individualizado por la materia* (en el estado concreto de *naturaleza individual*).

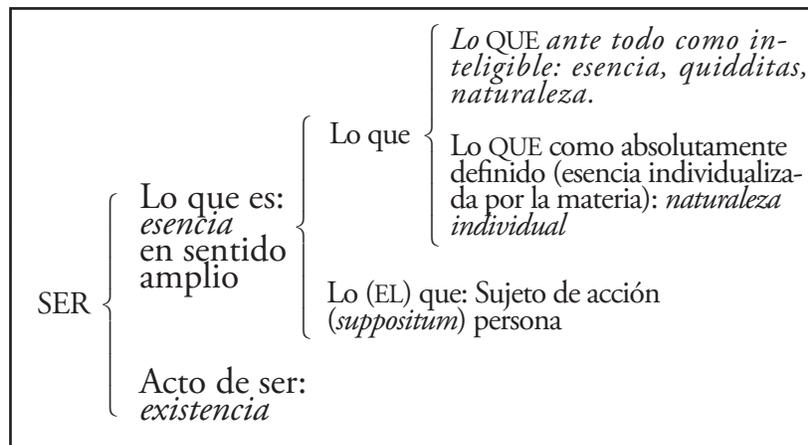
Y de ahí se debe concluir que en la naturaleza individual no hay ninguna otra cosa que no esté ya en la esencia, *considerada como el ser primeramente inteligible, o como ser arquetipo de la cosa*. Considerados así, todos los individuos de una especie poseen el mismo grado de ser; de modo que conocer su esencia equivale a conocer todo lo que se puede conocer en ellos; el ser de Pedro, como tal Pedro, no es más completo que el ser de Pedro como hombre, y únicamente está más determinado o limitado.

Se comprende así que la inteligencia humana, aunque no pueda conocer directamente *en su individualidad* el ser de las cosas, no decae por eso en su naturaleza de inteligencia, ni en cuanto a su objeto formal, ya que, a pesar de eso, conoce perfectamente el ser de las cosas *considerado como lo primeramente inteligible y como el ser arquetipo*. Es pues imperfecta, pero no es ni inútil ni falsa.

- Nótese que los términos sinónimos *Esencia, Quidditas, Naturaleza*, que designan por igual a un universal, pueden ser ampliados hasta significar una cosa singular; como cuando consideramos la esencia (la humanidad por ejemplo) *en cuanto individualizada por la materia* (en Pedro por ejemplo), o dicho de otra manera, en cuanto que es, dentro de lo real, *un modo de existencia singular*.

Sin embargo, hablando con propiedad, sólo la palabra Naturaleza puede admitir el calificativo de singular; mientras que las expresiones “esencia individual”, o “*quidditas* individual” serían expresiones impropias.

Se ha visto, en efecto, que las palabras *esencia* y *quidditas* se emplean con relación a la *existencia* y con relación a la *definición de la cosa*. Ahora bien, la definición no puede expresar otra cosa que el *ser primeramente inteligible* de la cosa; ya que ella nos da a conocer los elementos constitutivos que en ella son, por su noción misma, principios de inteligibilidad; no está a su alcance el señalar los principios materiales individualizadores de la cosa, y por esta razón no es posible definir a la naturaleza individual, como tal. Por consiguiente la *quidditas*, es decir, lo que la cosa es, tomado como *definible*, no pudiendo ser otra cosa que el ser primeramente inteligible de la cosa, no puede ser sino universal. Igualmente, aquello por lo cual la cosa exige la perfección suprema que es el existir, no puede ser evidentemente sino el ser inmaterializado de, la cosa; ya que no es por esa entidad por la que tiene a la materia como a su principio más esencial: su individualidad no es, pues, sino una condición para existir. Y la *esencia*, es decir, *lo que realmente es la cosa*, considerada como fundamento o razón de la existencia de la cosa, no pudiendo ser sino una entidad inmaterializada de ésta, tiene necesariamente que ser universal.



Por el contrario, la palabra naturaleza se emplea con relación a las operaciones que un ser está hecho para realizar. Ahora bien, un ser no obra sólo según su *esencia* o arquetipo, sino también según las condiciones materiales que posee y según su individualidad. De modo que podremos también emplear la palabra

naturaleza despojándola de su sentido primario para designar secundariamente lo que una cosa es como individuo.

- Notemos, en fin, que en una serie de conceptos como *sustancia, cuerpo viviente, animal, hombre, ario, bretón*, etc., el concepto hombre sólo designa propiamente la esencia de Pedro; los conceptos *sustancia, cuerpo viviente, animal* no designan sino ciertos elementos o aspectos inteligibles constitutivos de esa esencia, o de otro modo no designan a esta esencia sino en parte de sus determinaciones; y los conceptos *ario* o *bretón* no designan a esta esencia, sino limitada y diferenciada por ciertas notas adicionales que radican en la materia. Ario o bretón son, pues, como la esencia *hombre*, objetos mentales, universales comprendidos por el espíritu en este individuo Pedro, y purificados, mediante la abstracción, de las condiciones de la materia individual; pero son universales *de menor extensión* que la esencia, y no conviene sino a una cierta clase o raza distribuida en una multitud de individuos de la misma esencia, individuos que al no poder ser concretados sino mediante caracteres que tienen su raíz en ciertas disposiciones de la materia, no pueden tener noción distinta o definición verdadera.

B. LA SUSTANCIA y EL ACCIDENTE. -

1. *Origen de estas nociones.* -

Cuando considerábamos al ser desde el punto de vista de la *inteligibilidad*, nos preguntábamos, en el párrafo precedente, qué es lo que primero capta la inteligencia bajo este aspecto. Así llegamos a la noción de la esencia propiamente dicha o de la naturaleza (estos dos términos pueden tomarse como sinónimos): lo que una cosa es primariamente como inteligible.

Consideremos ahora el ser de las cosas no ya con relación a la inteligibilidad, *sino con relación a la existencia*.

1) ¿Cuál, es, bajo este aspecto, el ser que inmediatamente se presenta a la consideración de la inteligencia y hacia el cual ésta se dirige en primer lugar? Dicho de otro modo, ¿cuál es el ser que primeramente capta la inteligencia, en

cuanto existente? A esta pregunta hemos respondido ya; lo primero que nuestro espíritu comprende como existente son seres tales como Pedro, Juan, este hombre, este caballo, este pájaro, sujetos individuales concretos e independientes, con todo lo necesario para ser y obrar, y a los que hemos llamado SUJETOS PRIMEROS DE ACCIÓN (“supuestos” o “personas”). Esos son los que ejercen o realizan primariamente el acto de ser.

¿Cómo definir el sujeto de acción con relación a la existencia? Ese sujeto existe solo, o existe por sus propios medios, no en el sentido de no haber tenido necesidad de una causa (Pedro fue engendrado y otras muchas causas concurren a mantenerlo en la existencia), sino en el sentido de que se basta a sí mismo para ser puesto fuera de la nada por las causas del ser; considerado aparte, tiene en sí, o en su propia naturaleza todo lo necesario para recibir la existencia: es, pues, en este sentido, UN SER QUE EXISTE POR SÍ MISMO (*per se*) o en razón de él mismo, en razón de su propia naturaleza, *ens per se existens*. Tal ser existente como un todo, y no como parte de otro ser en el que él existiría, se puede decir también que *existe en sí mismo, in se*.

Un ser que existe *per se*, o mejor, un ser inmediatamente apto o dispuesto a existir *per se*, he aquí, si lo observamos desde el punto de vista de la existencia, el dato primero de la inteligencia. Notemos que, al dirigirse a ese ser, la inteligencia franquea los límites que definen la esencia propiamente dicha o la naturaleza (lo que una cosa es, o mejor, si se considera la esencia al estado puro, separada del sujeto al que pertenece, *aquello por lo cual* una cosa es lo que es); se trata aquí, como lo hemos indicado anteriormente, *de lo que es* en sentido propio, de un ser que existe, de Pedro, por ejemplo, y no de aquello por lo que Pedro es lo que es (de la humanidad, por ejemplo, determinación de Pedro por la cual es hombre, o de su naturaleza individual, “de la humanidad *petrina*”, si así puede decirse, por lo cual él es Pedro).

SER	{ Lo que es: <i>esencia</i> en sentido amplio	{ Lo QUE (o aquello POR LO QUE) El (lo) QUE ante todo existe: Sujeto primero de acción (<i>suppositum</i>) persona

Sin duda no hay en *lo que existe o es*, no hay en Pedro, en cuanto a notas distintivas, *sino lo que es* él mismo o su naturaleza individual; pero, cuando digo “Pedro”, yo concibo’ a esta naturaleza constituyendo un todo que no existe sino en sí mismo; pero cuando digo la NATURALEZA DE “Pedro” concibo esta naturaleza como distinta del todo que ella constituye o realiza, y como existente en ese todo. En suma, el sujeto de acción tiene una naturaleza o esencia; la noción de esta naturaleza tomada como tal (*lo que o aquello por lo que*) no es la del sujeto de acción (*el o lo que*).

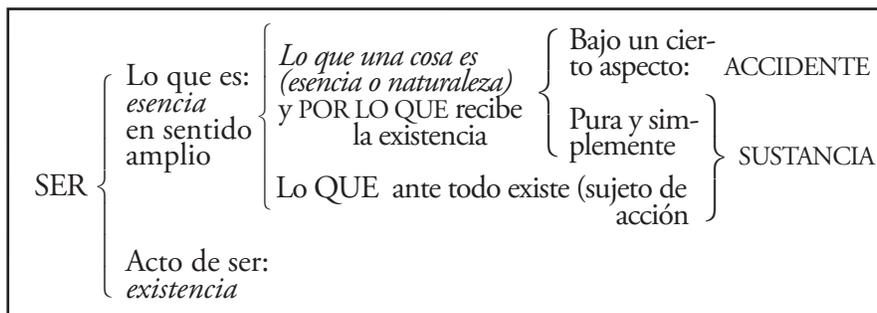
2) Consideremos ahora esta naturaleza o esencia del sujeto de acción. Acabamos de decir que el sujeto de acción existe (es apto para existir) *en razón de su propia naturaleza o de su propia esencia*. La naturaleza o la esencia del sujeto de acción, es, pues, aquello por lo cual es apto para existir pura y simplemente; la naturaleza de Pedro, tomado como sujeto de acción, es aquello gracias a lo cual puedo decir pura y simplemente que Pedro existe.

3) Sin duda, existir pura y simplemente es para Pedro la existencia primordial. Pero tiene también otras existencias. Hoy está triste, ayer estaba alegre; tanto *existe* hoy triste, como ayer alegre; ha perdido una de esas *modalidades de existencia*, ha adquirido otra, y al mismo tiempo no ha cesado en su existencia fundamental. Tiene pues en sí una multitud de *determinaciones secundarias* en razón de las cuales existe no sólo *simpliciter*, sino también bajo tal o cual concepto (*secundum quid*). De tal manera, que es músico o filósofo, enfermo o sano, triste o alegre, etc., todas estas determinaciones vienen a añadirse (*accidere*) a aquello que fundamentalmente existe en él; son entidades sobreañadidas, son

ACCIDENTES.

Filosofía, salud, alegría, tristeza, otras tantas, esencias, en las cuales no se había fijado nuestra atención hasta este momento, y que no se bastan para existir per se; al contrario, no existen sino como añadidas al sujeto de acción. Por analogía con las cosas sensibles, se puede decir metafóricamente que este último está debajo de los accidentes (*sub-stat*) y que les sirve de sostén. Le llamaremos, pues, así considerado, *una sustancia*; y en este sentido se dice: Pedro *es una sustancia*. En cuanto a su *naturaleza* tomada precisamente como tal (lo que es, aquello que hace que sea apto para existir pura y simplemente), como está bajo

los accidentes lo mismo que él (el sujeto de acción), el nombre de sustancia le conviene igualmente; por eso se dice: “*la sustancia* de Pedro”. Tenemos así encontrada la noción de SUSTANCIA, por oposición a la de accidente.



2. La sustancia. -

El nombre de sustancia conviene a la vez, como acabamos de verlo, al *sujeto de acción* y a la *naturaleza* de éste, considerada precisamente como *naturaleza o esencia*. ¿Cómo definiremos, pues, la sustancia? ¿La llamaremos “*ser que recibe por sí (per se) o en razón de sí la existencia*”, “*ens per se*”, en el sentido absoluto en que lo entendíamos anteriormente? No, porque esta expresión así entendida se aplica sólo al *sujeto de acción*: absolutamente hablando, él solo, Pedro, por ejemplo, existe como un todo y no como parte de un ser o de un sujeto en el cual existiría. *Su naturaleza*, por el contrario, forma *parte* de él y existe en él; la naturaleza de Pedro existe en Pedro y forma parte de Pedro. Es verdad que estando Pedro constituido por ella y existiendo asimismo por ella (*per eam*), esta naturaleza no existe en algo *anteriormente existente* que la reciba, que la apoye en sí (como la tristeza, por ejemplo, existe en Pedro *que existe antes* que ella). Se puede decir, pues, que la sustancia existe (es apta para existir) *per se*, en este sentido preciso: que no tiene necesidad, para existir, de ser parte de *otro ser que exista antes que ella* y que la reciba en sí, al contrario, ella constituye el todo (el sujeto de acción) que existe en sí mismo. En este sentido, con tal de precisar y limitar su alcance, la expresión *ens per se existens* puede aplicarse no solamente al sujeto de acción, sino también a la naturaleza de éste, y por consiguiente, puede servir para designar la sustancia.

(Dígame lo mismo de la expresión *ens in se existens*.)

Decimos, pues, que la sustancia es una cosa, un ser hecho para *existir por sí mismo* (*per se*) y no *en otra cosa, in alio*, es decir en un sujeto anteriormente existente. Se dice igualmente que la sustancia es una cosa o una naturaleza a la cual conviene existir *en sí*.

CONCLUSIÓN VII. - *La sustancia es una cosa o una naturaleza a la cual conviene existir por sí misma, en sí misma y no en otra cosa.*

a) Es claro que la idea de sustancia responde a una cosa que existe realmente. Si no existiera ninguna sustancia, ninguna naturaleza hecha para existir en sí, sólo habría seres o naturalezas aptas para existir en otra cosa. Pero' entonces, como esta naturaleza debería existir en otra anterior, y ésta en otra, llegaríamos al infinito sin haber encontrado jamás un ser en quien existiesen estas naturalezas, y no podrían por consiguiente existir.

Los filósofos que, como Fichte (siglo XIX), han atacado a la “sustancia muerta de los latinos” para oponerle la “acción o el devenir germánicos”, luchaban contra la misma inteligencia, que no puede prescindir de la noción de sustancia, que nos impone esta noción como una realidad primera e inmediata. Además, lo que esos filósofos tomaban por la sustancia y declaraban inerte y muerta, no era sino un fantasma de su imaginación. Porque la sustancia no es un “receptáculo vacío” o un “soporte inerte muerto”. Es, al contrario, el ser absolutamente primero y primordial de la cosa, el principio fundamental de su actividad y de su actualidad. *Substantia est primum ens*, como dice Aristóteles. Pero para comprender esto, preciso es que el filósofo haga buen uso de su inteligencia, se eleve por encima de la vida animal de los sentidos y no se contente con manejar palabras vacías de conceptos y repletas de imágenes materiales.

b) La sustancia de una cosa, en cuanto ésta existe, es inmutable como tal. (Sin duda, cuando Pedro crece, este cambio afecta a su sustancia misma que aumenta; pero no le afecta, sino con relación a la cantidad, y no en cuanto sustancia).

La sustancia de Pedro es aquello por lo que Pedro existe pura y simplemente. En tanto que Pedro existe, su sustancia como tal no puede cambiar. Y en el momento que esa sustancia cambie, es que Pedro no existe ya; ha muerto.

c) Por sí misma, la sustancia es *invisible*, inaccesible a los sentidos. Como los sentidos no perciben el ser como tal; directamente no nos presentan sino lo sensible y lo variable. En cierto modo es verdad que mis sentidos perciben la sustancia de Pedro, como en Emaús los discípulos veían a Jesús; pero mis ojos no perciben la sustancia sino de hecho y materialmente, no formalmente.

En otros términos, el objeto visto o tocado es una cosa que, a la vez que vista o tocada, es también una sustancia; pero no la vemos en cuanto sustancia. Como sustancia es *concebida intelectualmente*, no vista o tocada; y en cuanto vista o tocada es una cosa colorada, dura, pero no es propiamente un ser o una sustancia. Esto es lo que los filósofos expresan diciendo que la sustancia es inteligible por sí misma, *per se*, y que no es sensible sino por accidente (*per accidens*).

Así que lo más fundamental en las cosas escapa a la percepción directa de nuestros sentidos y de nuestra imaginación; es objeto sólo de inteligencia; sólo esta facultad percibe el ser en cuanto ser (*sub ratione entis*).

d) Nótese que si la sustancia es en las cosas, en cuanto a la existencia, la entidad hacia la cual la inteligencia se dirige ante todo e inmediatamente, para saber, en cambio, no sólo que tal sujeto posee una sustancia, sino en qué consiste esa sustancia, cuál es su naturaleza, habremos de fundarnos necesariamente en aquello a través de lo cual esa sustancia se manifiesta a nuestros sentidos; es decir, en las operaciones, fenómenos o accidentes de la sustancia. En este sentido conocemos la sustancia por medio o a través de los accidentes.

3. El accidente. -

Consideremos ahora cosas o realidades como la risa, el movimiento, la tristeza, la alegría, el color, etc., que yo contemplo en Pedro y que dan a Pedro el existir bajo ciertos aspectos. Estas cosas son capaces de existir. ¿Pero existen de la misma manera que la sustancia? Evidentemente no. Para existir tienen necesidad de pertenecer a otro ser ya existente; existen como algo de otro ser o sujeto ya existente. Digamos pues, en este sentido, que *existen en algo distinto de ellas*.

CONCLUSIÓN VIII. - ***El accidente es una naturaleza o esencia de la que es propio, o a la que corresponde existir en otro ser.***

Por aquí se comprende que un accidente es realmente del ser, sin que, con todo, exista como un ser; esencialmente *pertenece a un ser, ens entis*; está hecho para existir sólo como complemento o acabamiento de un ser. Así la palabra *ser* no se aplica al accidente sino en un sentido secundario e indirecto; y mientras que el ser, en el sentido primario de la palabra, es, desde el punto de vista de la existencia, el sujeto de acción, – de modo que nuestra inteligencia se dirige inmediatamente y por sí misma al sujeto de acción y a la sustancia, a lo que existe en sí –; nos resulta difícil comprender bien el accidente. Para eso nos es preciso elaborar nuestra idea del ser, amansarla, sutilizarla, reducirla a lo real, en una palabra, comprender o llegar al accidente por su analogía con la sustancia, que se opone a él.

a) Por el hecho de emplear el *sustantivo* “accidente”, ya corremos peligro de representarnos al accidente como una sustancia, como parte de una sustancia o como una sustancia disminuida. Al intervenir la imaginación, miramos los accidentes y los fenómenos como fragmentos de materia adheridos a un soporte, como un revestimiento de mosaico o de mampostería. Todo el que junte tales imaginaciones a las palabras accidente o fenómeno, quedará completamente al margen de la noción misma de accidente; en realidad no tendrá en su mente sino ciertas pseudo-sustancias, y pierde el tiempo si quiere discurrir sobre esa base. Es necesario en esta cuestión un esfuerzo original de la inteligencia para la elaboración del concepto del ser.

b) *Los accidentes son una cosa real y realmente distintos de la sustancia.*

Es claro, por ejemplo, que entidades tales como un acto de pensamiento o un movimiento emocional no pueden confundirse con nuestra sustancia, ya que estas cosas pasan y cambian en nosotros, sin que pase o cambie nuestra sustancia, que es inmutable en tanto dure nuestra existencia. Son, sin embargo, realidades que nos afectan intrínsecamente. Por consiguiente, son distintas de la sustancia en la que radican o a la que están adheridas. Hay así accidentes contingentes (es decir que pueden faltar en el sujeto), reales y realmente distintos de la sustancia.

Pero si el cambio, la mutación, al señalarnos en el sujeto cosas o realidades que pasan, es para nosotros un medio de llegar a la noción de accidente, no es sin embargo, un carácter necesario de todo accidente. Hay realidades que no pueden faltar en un sujeto, y que, sin embargo, son accidentes o entidades que completan la sustancia. Nuestra inteligencia misma, por ejemplo, o nuestra voluntad, son evidentemente reales en nosotros, pero no pueden confundirse con nuestra sustancia. A ambas las concebimos como cosas distintas de la sustancia [10], lo que sería imposible si no fueran distintas por su esencia. Por lo tanto, la inteligencia y la voluntad son en nosotros realidades distintas de nuestra sustancia; son por consiguiente *accidentes* (que pertenecen, como lo veremos más adelante, a la categoría cualidad). Hay, pues, accidentes necesarios -que no pueden faltar al sujeto- reales y realmente distintos de la sustancia.

c) Las diversas escuelas que se oponen entre sí acerca del problema de la sustancia quedan sumariamente representadas en los siguientes cuadros:

Filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás

Existen tantas sustancias como individuos. En razón de su sustancia posee cada uno el ser primero; pero igualmente posee también cada individuo accidentes reales y realmente distintos de la sustancia.

Sustancialistas

No existen accidentes reales y realmente distintos de la sustancia, que es la única realidad. (Descartes, Leibniz, y sobre todo Spinoza. Panteístas alemanes del siglo XIX).

Fenomenistas

Las sustancias no existen; los accidentes que se muestran a los sentidos o a la conciencia (fenómenos) son la única realidad. (Sensualistas ingleses. Escuela neocriticista. Filosofía del devenir puro).

10 Concebimos distintamente la inteligencia como una facultad del conocimiento, que tiene por objeto el ser; y la voluntad como una facultad de apetición, que tiene por objeto el bien; y la sustancia como una naturaleza o esencia a la que corresponde el existir en sí. Estos tres conceptos son completamente distintos entre sí o exclusivos.

Descartes negaba la existencia de accidentes reales y realmente distintos de la sustancia; para él la sustancia corporal se confunde con la extensión, y la sustancia del alma con el acto mismo de pensar. Así encarriló la filosofía por un camino que no podía menos de llevar al *panteísmo* (en efecto, si no hay accidentes distintos de la sustancia, toda sustancia *es su propia acción* – perfección que sólo pertenece a Dios –, y el concepto de sustancia se identifica con el de Ser absoluto o Dios, en quien todo se confunde en ese caso), o bien, si se quiere evitarlo, a la negación de la sustancia, que se procurará con todo empeño hacer desaparecer de la inteligencia humana.

Spinoza ha levantado sobre los principios cartesianos un monismo y un panteísmo absolutos, a los cuales Leibniz pretende inútilmente escapar sustituyendo la única sustancia spinozista con una multitud infinita de sustancias individuales – mónadas –, y multiplicando, por decirlo así, el Dios de Spinoza en una infinidad de dioses.

Aunque rechazan la noción de sustancia para sustituirla por la de Devenir o la de Evolución, y aunque hacen de “la cosa en sí” una especie de *sub-espíritu* que producirá el objeto, y no un objeto que se imponga al espíritu, los metafísicos alemanes sucesores de Kant (Fichte, Schelling, Hegel) pueden ser considerados dentro del sustancialismo panteísta, en el sentido de que defienden un principio único que constituiría en su desarrollo la materia y la realidad de todas las cosas.

Del lado fenomenista, los *sensualistas* y *asociacionistas* ingleses pretenden que los “estados de conciencia” (sensaciones, emociones, ideas, etc.) son la única realidad que podemos conocer, y quieren explicarlo todo en psicología por la asociación de esos estados anímicos entre sí; los filósofos del devenir absoluto (Bergson que viene a coincidir con Heráclito a veinticinco siglos de distancia) pretenden que nada de estable hay en los seres, y que el cambio, sin sujeto que cambie, es la única realidad. En psicología esos filósofos se oponen a los anteriores en cuanto sustituyen una corriente continua de conciencia (W. James) a un mosaico o a una multitud de estados de conciencia. Pero son igualmente enemigos de la noción de sustancia.

Kant (siglo XVIII) reemplazó la distinción entre sustancia y accidentes en las cosas (sustancia y accidentes igualmente cognoscibles, la primera por los segundos) por la oposición de dos mundos separados, el mundo de las cosas

tales como son en sí mismas (*cosas en sí, númenos*) y el mundo de los fenómenos creado o fabricado por nuestro espíritu. Para él la cosa en sí es completamente incognoscible, aunque afirma su existencia. A esta cosa en sí, que hay que buscar en el sujeto mismo, se inclinarán los panteístas alemanes del siglo XIX. Renouvier y los neocriticistas franceses declararán, por el contrario, que la cosa en sí, que la sustancia, es no solamente incognoscible, sino absolutamente inexistente, y que su concepto es una quimera.

Los distintos filósofos fenomenistas de que acabamos de hablar, no ven que lo que destruyen en realidad es el accidente, no la sustancia: lo que ellos llaman fenómenos, no son en realidad sino una pseudo-sustancia mental encerrada en un concepto, como avergonzada de sí misma y contradictoria: una sustancia pulverizada o vaciada de subsistencia real, la cual no es un accidente, ser de otro ser, puro complemento de ser, y que no puede ser concebido sino con relación a una sustancia. No habiendo jamás comprendido qué es una sustancia y poniendo bajo el nombre de fenómenos a algunas pseudo-sustancias, es natural que rehusasen reconocer otra sustancia detrás de esas pseudo-sustancias por ellos imaginadas.

4. Individualidad de la sustancia. -

El ser primeramente comprendido por la inteligencia desde el punto de vista de la existencia, es algo individual. La inteligencia, en efecto, lo comprende como individual, ya que no capta el ser de las cosas sino mediante las sensaciones y las imágenes que ellas nos presentan bajo las condiciones de la existencia, esto es, en su individualidad; por lo demás, sólo lo individual puede existir en la realidad.

a) Es verdad que nuestra inteligencia no puede conocer directamente esta sustancia en su individualidad; ella sólo sabe, volviéndose hacia las imágenes de las que saca sus ideas, que esta sustancia es individual, pero no sabe en qué consiste su individualidad; la sustancia de Pedro no se presenta directamente sino por una idea universal. La sustancia de Pedro así percibida, abstracción hecha de su individualidad, no es entonces otra cosa que la naturaleza de Pedro tomada con las determinaciones que propiamente constituyen su esencia: Y puesto que se dice del hombre, que se mueve, que se ríe, que tiene intelligen-

cia y voluntad, como se dice eso mismo de Pedro o de Pablo; puesto que, por consiguiente, la propiedad de estar bajo los accidentes (cosa que propiamente corresponde a un sujeto y a su naturaleza individual), pasa de ahí a la naturaleza del sujeto desindividualizado por la abstracción, llamaremos también sustancia en un sentido secundario, *substantia secunda*, a la naturaleza de Pedro, hecha abstracción de su individualidad, es decir a la esencia universal hombre o humanidad. Llamaremos, por el contrario, sustancia en el primer sentido, *substantia prima*, a la sustancia individual.

b) Se ve por lo dicho que, si se considera al ser que primeramente capta la inteligencia en las cosas materiales, ésta se dirige preferentemente

o bien al ser *individual*,
o bien al ser *universal*,

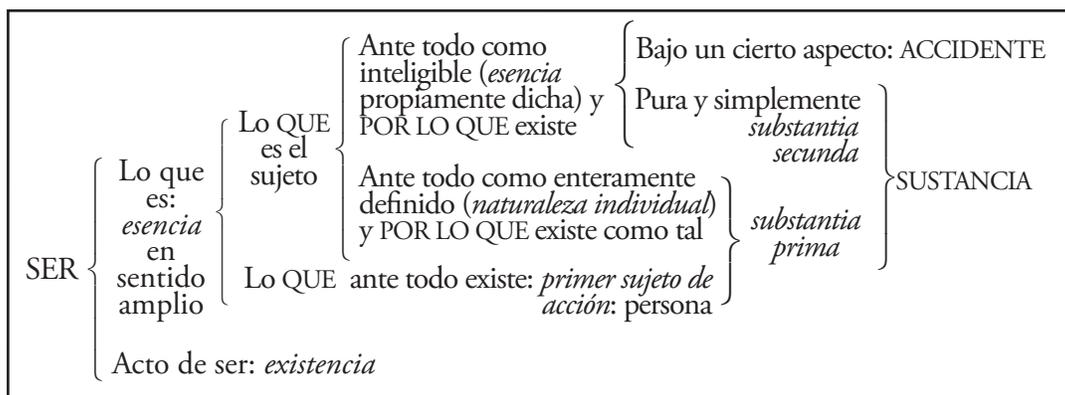
según nos hayamos colocado

desde el punto de vista de la *existencia*,
o desde el punto de vista de la *inteligibilidad*.

Con relación a la inteligibilidad, el ser primeramente comprendido en las cosas por la inteligencia es la esencia propiamente dicha, que en sí misma no es individual, y que existe en el espíritu en estado de universalidad; y sólo en sentido impropio se aplicará la palabra esencia a la esencia individualizada por la materia individual (es decir, a la *naturaleza individual*).

Al contrario, con relación a la existencia, el ser primeramente comprendido en las cosas por la inteligencia es la sustancia individual; y sólo en un sentido *secundario* se aplicará la palabra sustancia a la naturaleza desindividualizada por la abstracción (es decir, a la esencia propiamente dicha).

Recordemos lo que se ha dicho acerca de la naturaleza individual. Inmediatamente veremos cómo hay que agrupar los diferentes conceptos que nos han salido al paso hasta este momento:



c) *Per se, a se, in se.*- Para definir la sustancia, hemos recurrido a la expresión de “ser al que conviene o corresponde existir por sí mismo (*per se*) o en sí (*in se*)”. Debemos precisar con cuidado el sentido de estas expresiones.

Se dice que una cosa existe en sí (*in se*) cuando no existe como parte de un todo ya existente, sino que esa cosa constituye el mismo todo que existe. Así Pedro existe *in se*. Se dice que una cosa existe por sí misma (*per se*) cuando por ella misma o por su propia naturaleza es puesta en la existencia (por las causas de que depende, si se trata de una sustancia creada). Así Pedro existe *per se*.

Esta expresión *per se* es frecuentemente empleada en filosofía. Significa siempre *en razón de sí misma, en razón de su propia esencia (per suam essentiam)*, “sea que el atributo considerado forme parte de la esencia de la cosa o se derive de ella necesariamente como de su principio” (en este caso *per se* se opone a *per accidens*), sea que simplemente quiera decir que el atributo considerado conviene inmediatamente la cosa, que no lo recibe mediante otra cosa que su propia esencia (en este caso *per se* se opone a *per aliud*). Así es como el sujeto de acción existe *per se*, mientras que el accidente existe *per aliud*.

Pero esta expresión *per se* no significa “en razón de sí o de su propia naturaleza como principio absolutamente primero, o como razón completa y última”. Esto es otra cosa, totalmente diferente, que se expresa por la locución *a se*, de sí mismo o por sí (que se opone a *ab alio*).

Lo que existe *a se* existe evidentemente *per se*, pero lo que es *per se* de ningún modo quiere decir que sea *a se*. Lo que existe *a se* o de por sí mismo, al tener en sí toda la razón de su existencia, es incausado; Dios solo es *a se*, de por sí mismo. Por el contrario, las sustancias creadas (sujetos de acción creados) son causadas; existen *per se*, en razón de su esencia, pero no existen *a se*. Poseen en su propia naturaleza todo lo necesario para recibir la existencia, no para poseer una existencia no recibida. Se bastan a sí mismas para existir, en el sentido de que no existen como partes de otro ser; pero absolutamente hablando no se bastan para ello. El ser *a se* no puede dejar de existir; el que es *per se* sin ser *a se*, puede perder la existencia.

Nótese que en castellano la expresión *por sí mismo* es equívoca, y lo mismo puede significar *per se* como *a se*. Ese equívoco puede evitarse empleando la expresión *de por sí* para traducir *a se*, y *en razón de sí* para significar *per se*.

La distinción entre lo que existe *a se* y lo que existe *per se*, la han olvidado ciertos filósofos, sobre todo Spinoza, que atribuye la *aseidad* (*a-se-itas*) a todas las sustancias (de donde se sigue que no hay más que una sola sustancia y que todo es Dios –monismo panteísta –). Cuando, en efecto, Spinoza define la sustancia: “lo que es en sí y se concibe por sí”, [11] en realidad entiende, como lo muestra el contexto, *el ser que en realidad no tiene necesidad sino de sí mismo para ser y para ser concebido*. Descartes había ya definido la sustancia de una manera ambigua).

C. EL ACTO Y LA POTENCIA. -

A) Origen de estas nociones. -

Al contemplar al ser desde el punto de vista de la inteligibilidad, y después desde el aspecto de la existencia, hemos visto que el objeto primeramente comprendido por la inteligencia, el ser en el sentido primero de la palabra, es en el primer caso lo que se llama la esencia, y en el segundo lo que se llama la sustancia.

11 Cf, *Ética*, p. 1, prop. VII.

Consideremos ahora al ser de las cosas (tomando esta palabra ser en su sentido más general y más indeterminado), desde el punto de vista de la *acción*, con relación a lo que obran las cosas. Desde este punto de vista nos saldrá al paso un tercer sentido fundamental de la palabra ser.

1) ¿Cuál es la primera *verdad* comprendida por la inteligencia, desde el momento en que ella ha formado la noción de ser? Basta que esa facultad considere esta noción, para que inmediatamente comprenda *que lo que es, es* (principio de identidad), o si no, *que lo que es no puede no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto* (principio de no-contradicción). Es decir, que cada cosa es lo que es, que no es sino lo que es, y que es todo lo que es. Ahora bien, ¿qué es lo que obran las cosas? ¿Cómo se comportan en la naturaleza? ¿Cuál es el primer hecho de experiencia comprendido por los sentidos y por la conciencia? Las cosas *cambian*. La flecha vuela, el animal corre, lo que es frío se calienta por la acción del fuego, el alimento se hace carne, lo que vive muere, y en cada primavera la flor que no existía llega a la existencia.

¿En qué consiste este hecho universal del cambio o movimiento? Todos lo saben por experiencia, aunque la noción de cambio sea, como todas las primeras nociones, bien difícil de dilucidar científicamente. Siempre que existe el cambio haya la vez *paso o tránsito* (paso de un ser a otro ser, o de un modo de ser a otro modo de ser). Para que haya paso, es preciso que haya alguna cosa que pase, alguna que sufra el cambio o un sujeto que cese de ser esto o aquello (*terminus a quo*, la flecha en el arco, el alimento, el germen), para ser otra cosa (*terminus ad quem*, la flecha en el blanco, la carne, la planta).

No es posible que exista el cambio sin un sujeto que se modifique, y que sea esto o aquello antes de cambiar; en otros términos, *el ser es antes que el cambio*.

Si en efecto se dijera que el cambio es antes que el ser, y que existe cambio sin un sujeto que sea transformado, y que sea esto o aquello antes de cambiar, quedaría negado el principio de identidad y caeríamos en el absurdo. Porque al hablar así, o bien continuaría uno fiándose de la idea de ser, pero en este caso, decir que existe el cambio sin un sujeto que exista antes de cambiar, o que el cambio es antes que el ser, equivale a decir, que lo que no es, cambia (lo cual es

un absurdo); o bien quedaría rechazada la idea de ser como mentirosa; se pretendería que en lugar de pensar ser, hay que pensar cambio, pero eso sería rechazar como mentiroso y falso, junto con la idea de ser, el principio de identidad que le está ligado íntimamente; y sería a la vez afirmar que el pensamiento es mentiroso por naturaleza, lo cual es igualmente absurdo. Hay que afirmar, pues, de manera absoluta que el ser es antes que el cambio, y que no existe el cambio sin un sujeto que sea transformado y que sea esto o aquello antes de cambiar; o, como dicen los filósofos, no hay movimiento sin sujeto que sea movido.

2) Dejemos ahora de lado la experiencia y toda representación sensible, y ensayemos considerar el cambio *valiéndonos de la inteligencia* y por consiguiente en función del ser, objeto formal de esa facultad. Y preguntemos cómo o bajo qué aspecto el término o estado anterior puede llegar a ser el término o estado nuevo.

¿Cómo un ser puede llegar a ser o convertirse en el ser nuevo? ¿Será en cuanto es, o tal como era en su estado de *terminus a quo*? No, porque en ese estado es un ser completo y ninguna perfección tiene que adquirir como tal ser. ¿Será tal como se ha de encontrar después en su nuevo estado de *terminus ad quem*? Tampoco, porque ese nuevo ser o modo nuevo todavía no existe, es todavía nada.

De modo que el término o estado primero no puede llegar a ser el término o estado nuevo, ni tomado según lo que ya es, ni tampoco tomado según lo que no es todavía; dicho de otro modo, el nuevo término del cambio no puede venir ni del ser, que ya es, ni del no ser que todavía no existe. Entonces ¿habrá que negar, por imposible, el movimiento, como lo hizo Parménides? Y con el movimiento ¿habrá que negar la evidencia sensible que nos afirma la realidad del cambio?

3) De ningún modo. En el anterior análisis hemos pasado por alto una cosa importante. El ser en su primer estado (*terminus a quo*) es ciertamente lo que es, y no es aún lo que luego va a ser, pero puede serlo, tiene posibilidad (*potentia*) de serlo. Entre ser y no ser cabe este término:

PODER SER.

De modo que al ser que va a transformarse en otro hay que tomarlo o considerarlo como posible, en cuanto puede ser otra cosa.

La flecha ESTÁ aquí, en el arco, por ejemplo; pero *puede estar allá*, en el blanco; tiene posibilidades de estar allá. El pan, es pan, no es sino pan, y no es carne, porque la carne tiene otra entidad distinta de él, PERO PUEDE cesar de ser pan, haciéndose carne; tiene en sí lo necesario para sufrir ese cambio, bajo la acción de determinadas causas.

2. La potencia. -

Se deduce de lo dicho que las cosas, mientras son esto o aquello no están por eso condenadas, digámoslo así, a permanecer siendo lo que son, o a no poder ser algo distinto de lo que ahora son. Mientras están aquí y no están allá, mientras son esto y no son lo otro, hay en ellas potencia, existe en ellas el poder de estar allá y no aquí, ser aquello y no esto. Pero mientras están aquí o son esto, ese poder o potencia permanece en el estado de simple potencia y no se manifiesta en modo alguno.

Este poder que hay en ellas, es *algo muy real*. He aquí, por ejemplo, a un hombre dormido. Ni ve, ni oye, ni anda. ¿Es por eso ciego, sordo o paralítico? No; *puede* realmente ver, andar, hablar; mientras no habla, posee, sin embargo, el poder de hablar; tiene esa realidad. En cambio, no puede transformarse en árbol o en ave. He aquí una bola de billar en reposo; está inmóvil. ¿Es por eso inmutable? No, *ella puede* moverse realmente; mientras no se mueve, guarda el *poder* de ser puesta en movimiento; tiene en sí este poder. En cambio no tiene el poder de atravesar naturalmente una muralla. Poder ser no equivale a ser en el sentido pleno y primario de esta palabra; pero poder ser, aunque sin ser todavía, no equivale a *no ser absolutamente*. *Poder ser*, tomado o entendido como poder verdaderamente ser, ni es reducible o equivalente a no ser, ni tampoco a ser pura y simplemente; sino que es algo distinto, una realidad especial, una realidad *sui géneris*, que entra de lleno entre los conceptos o realidades que estudia la filosofía. Pues en tanto que las cosas pueden ser algo que actualmente no son, esas cosas tienen una cierta modalidad inferior.

Y así nos, encontramos enfrente de una realidad a la que no corresponde plenamente el nombre de ser, sino sólo secundaria e impropriamente; y que, sin embargo, es real. Es lo que los filósofos llaman *potencia* o *potencialidad*.

Evítese con cuidado todo equívoco sobre el término *potencia*. No se trata de lo que ordinariamente se entiende cuando se dice que un ser es poderoso, fuerte; no se trata de una potencia activa, de un poder obrar o realizar una empresa; la potencia en ese sentido es todo lo contrario de la potencia de que ahora tratamos; esa potencia es acto y no potencia. La potencia de que hablamos es puramente pasiva, simple capacidad real de ser o de devenir. La cera está *en potencia* de recibir la figura del sello, el agua está en potencia de ser hielo o vapor.

Las potencias activas (las facultades del alma, por ejemplo) merecen también el nombre de potencia, pero solamente en tanto que no obran o pueden no obrar actualmente, en tanto que son simples capacidades de obrar o de actividad.

3. El acto. -

Puesto que *poder ser*, aunque no equivale a la nada, tampoco equivale a ser, en el sentido pleno y primario de la palabra, ¿cómo llamaremos por oposición a la potencia, al ser en el sentido pleno y primario de la palabra? Los filósofos lo llaman ACTO.

Aquí también hay que evitar el equívoco: no se trata, al menos primaria y principalmente, del *acto* en el sentido ordinario de esta palabra, del acto de obrar, es decir de la *acción* o de la *operación*; la acción o la operación es ciertamente acto, pero es lo que se llama acto segundo (*actus operationis*). Antes de obrar es preciso ser. El acto *primero*, es el acto de ser (*actus existentiae*), y el ser esto o aquello (*actus essentiae*). Así un cuerpo es luminoso en acto, aun cuando no ilumine a ningún otro ser. La arcilla, una vez modelada, es estatua en acto; el agua a 0° es hielo en acto. Desde el momento en que un ser es esto o lo otro, y sobre todo desde el momento que existe, está en acto.

Diremos, pues, que el *acto* es el ser mismo en el sentido propio de la palabra en cuanto a la plenitud así significada; es lo acabado, lo determinado, lo perfecto como tal. La *potencia* es lo determinable, lo acabable o lo perfectible como tal; no es un ser propiamente, sino una capacidad real de ser.

Guardémonos de querer comprender *con la imaginación* estas nociones de acto y de potencia. Sólo la inteligencia es capaz de comprenderlas. Guardémonos sobre todo de concebir la potencia como una especie de ser en acto que imaginaríamos más o menos vago o inerte y como escondido en el ser. La potencia no es *en modo alguno representable en sí misma*, no es ni un resorte ni un órgano disimulado en el ser, ni un carácter o determinación prefigurada en él, como una estatua dibujada de antemano por las vetas del mármol en el interior del bloque, ni un acto que no acaba de realizarse o queda impedido como un esfuerzo anulado por la resistencia de un obstáculo. La potencia no es *algo terminado o en camino de realizarse, no es una cosa en acto*; no puede ser concebida en sí misma (porque entonces sería concebida como algo determinado o acabado); no puede ser concebida sino en función del acto (esto o aquello) al cual hace relación, como un simple *poder ser esto o aquello*.

CONCLUSIÓN IX. - *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.*

Comprendemos así cómo hay que entender el cambio: el término nuevo no procede ni del ser en acto, ni de la nada, sino del ser en potencia, es decir del término o realidad primera en cuanto está en potencia; dicho de otro modo, la acción de la causa eficiente saca (*educit*) de la potencia del sujeto la determinación (la *forma*) que faltaba al término o realidad primera y que caracteriza al término o realidad nueva; como la acción del fuego saca de la potencia del agua (el agua está fría, pero puede estar caliente) la determinación (calor de tal intensidad) que la caracteriza después del cambio. El cambio es el paso de la potencia al acto, o más exactamente, según una definición sobre la que después volveremos, *es el acto de un ser en potencia, en cuanto está en potencia: actus entis in potentia prout in potentia*.

4. *Acto y potencia en las cosas.* -

Se ve, por lo que se acaba de decir, que todas las cosas mudables, bajo cualquier aspecto que las tomemos, son compuestas, como se dice, de *potencia* y de *acto*. Dios sólo, por ser absolutamente inmutable, está exento de toda potencialidad: siendo el mismo ser subsistente o la plenitud del ser, no puede pasar a ser otro; no hay ninguna perfección que él no tenga, imposible que él no sea ya; es el *Acto Puro*.

Todas las demás cosas, por lo contrario, son seres demasiado pobres y demasiado débiles para llegar de una vez a lo que pueden ser; a todas les queda un gran margen de posibilidades que nunca podrán realizar sino en parte, y a condición de cambiar.

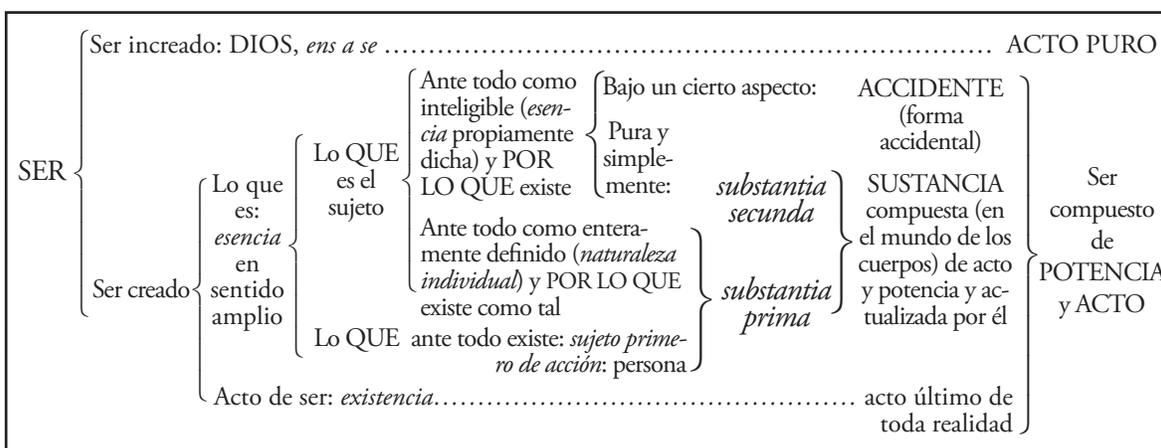
a) Podemos subrayar desde ahora, que este concepto oscuro y misterioso de materia prima, al cual hemos llegado, profundizando en la noción de naturaleza individual, es el de una *pura potencia* en el orden sustancial, potencia que puede ser o llegar a ser todos los cuerpos, pero que por sí sola no es ninguno. Es el principio puramente potencial que, mediante su unión con un principio actual (“forma sustancial”), constituye tal o cual sustancia corpórea, y es el sujeto de todos los cambios *sustanciales*.

b) La potencia y el acto se reparten todos los seres creados (todos constan de materia y forma), y se encuentran tanto en el orden de las sustancias como en el de los accidentes. En otros términos, ambos son objetos mentales *trascendentales*, como el ser mismo, es decir, objetos mentales que sobrepasan o trascienden todos los límites de género y de categoría, y que entran en todos los seres (creados).

La *sustancia* de los seres corporales *está compuesta de potencia* (materia prima) y de *acto* (forma sustancial). La *sustancia* de los seres incorpóreos (espíritu puro) no está compuesta, es *solamente acto*, en cuanto a lo que constituye su naturaleza o esencia. Pero no por eso es acto puro (respecto a los espíritus puros creados), ya que esta sustancia misma (*esencia sustancial*) está en potencia respecto de aquello que es el acto último de toda realidad (*actualitas omnis formae*), es decir, respecto a la *existencia*: los espíritus puros creados no existen por sí mismos, *a se*; pueden no ser.

Notemos por otra parte que todo *accidente* (la blancura, la fuerza, la virtud, etc.) es un acto (forma accidental) que determina al sujeto, y que a veces está él mismo en potencia para ulteriores perfecciones. Así la inteligencia, por ejemplo, es un accidente (una “forma accidental”) que tiene al alma por sujeto, y que está en potencia respecto a tal o cual acto de pensar.

Todas las nociones que hemos encontrado hasta ahora, pueden agruparse de la manera siguiente:



c) Después de lo dicho, basta considerar las nociones de potencia y de acto para comprender inmediatamente la verdad de los siguientes *axiomas*, que es conveniente formular desde ahora, ya que frecuentemente deberemos hacer uso de ellos:

1° *La potencia no puede existir en estado puro, es decir, sin ningún acto.* Esto es evidente, ya que la existencia es un acto: no puede haber potencia sino en los seres que ya estén en acto.

2° *Nada pasa de la potencia al acto, sino mediante un ser en acto.* Imposible, en efecto, que lo que está en potencia, es decir, lo que puede tener una determinación o una perfección, pero aun no la tiene, se dé a sí mismo lo que le falta, en cuanto está en potencia.

3° *El acto es antes que la potencia.* Consecuencia del axioma precedente [12].

4° *La potencia es esencialmente relativa al acto, y es por o para el acto (potentia dicitur ad actum).* Sólo con relación al acto es posible concebir la potencia (por ejemplo, sólo con relación a ser blanco se puede concebir *poder ser blanco*); y sólo con relación a una perfección es concebible un ser capaz de recibirla.

5° *El acto y la potencia están en la misma categoría o línea.* Es decir en la misma categoría o línea de sustancia o accidente. Es evidente, en efecto, que todo acto que completa y especifica a la vez a una potencia, debe ser del mismo orden que aquélla. Así por ejemplo, la acción de pensar está en el orden de accidente, como la misma facultad de donde emana y que está en potencia por esa acción.

6° *Todo ser obra en la medida en que está en acto.* En efecto, la acción es un acto (*actus operationis*) que es puesto en la categoría de acto por el sujeto del cual emana, y que supone, por consiguiente, (axioma 2°) que este sujeto está en acto en la medida en que es capaz de producir esas acciones. Se dice en el mismo sentido que las acciones son la manifestación del ser; según es el ser, tales son sus operaciones, *operatio sequitur esse*.

7° *De dos seres en acto no puede resultar una sustancia* (un ser de por sí). Así, por ejemplo, un organismo vivo es una sustancia (un ser de por sí), mientras que una máquina o una casa es una unión accidental [13]. Es evidente que dos seres en acto, constituidos en dos seres, nunca podrán, por mucho que se los una, constituir sino una reunión de seres, una unidad

12 Este axioma nos da la razón metafísica de la verdad enunciada anteriormente: el ser es antes que el cambio o devenir. (Esto es verdad, hablando absolutamente. Porque sucede lo contrario en el orden de la causalidad material, en la que la potencia es antes que el acto, el devenir antes que el ser, el germen antes que el árbol. Pero el germen supone al árbol que lo ha producido y antes que todo la causalidad de la causa primera.)

13 Suprimid la unidad de una máquina o de una casa, y habréis suprimido la máquina y la casa; pero no habrán sido por eso destruidas las naturalezas o sustancias que existían ya: el hierro, el acero, el concreto, etc.

Suprimid, por el contrario, la unidad de un organismo, y habréis destruido la naturaleza misma o sustancia que existía allí.

accidental, no una sustancia [14].

d) Acerca de esta cuestión del acto y de la potencia, encontramos también divididos a los filósofos en tres escuelas: la escuela de Aristóteles y de Santo Tomás enseña que hay distinción entre la potencia y el acto; la prioridad del acto sobre la potencia; la realidad del movimiento y del devenir; pero prioridad del ser sobre el movimiento. Enseña igualmente que entre Dios (acto puro) y todos los demás seres (compuestos de acto y potencia) hay una diferencia absoluta e infinita.

El *intelectualismo exagerado* (Parménides, Spinoza, Hegel) se niega a admitir la potencia, por ser una noción oscura en sí misma. Todo lo que existe es sólo acto o acto puro; hay que negar el movimiento (Parménides) o identificar los contrarios (Hegel), y las creaturas tienen la misma naturaleza que Dios (panteísmo).

El *anti-intelectualismo* (Heráclito, Bergson) rechaza igualmente la distinción entre potencia y acto, pero porque la noción del ser le parece falsa. El devenir o el cambio sustituye al ser; no existe acto puro, y Dios, quiérase o no, tiene la misma naturaleza que las cosas (panteísmo).

Intelectualismo moderado

(escuela de Aristoteles y Santo Tomás).

Potencia y acto en las cosas. Dios o el acto puro es absolutamente distinto de las cosas.

Intelectualismo exagerado.

No existe la potencia en las cosas. Todo queda absorbido ya en el ser puro, ya en la contradicción que crea el devenir, y las cosas se confunden con Dios.

Anti-intelectualismo.

No existe el acto ni el ser. Todo queda absorbido en el cambio o devenir puro, y Dios se confunde o continúa en las cosas.

14 Este axioma juega muy importante papel en filosofía natural, y sobre todo en psicología. Así por ejemplo la concepción cartesiana que hace del cuerpo y del alma dos sustancias completas las dos, es incapaz de explicar la unidad sustancial del ser humano, porque dos sustancias completas son dos seres en acto.

e) *“Material y formal”, “Virtual y formal (o actual)”, “Implícito y explícito”. “En acto vivido (in actu exercito) y en acto significado (in actu signato).”*

A estas nociones sobre la potencia y el acto van unidas algunas expresiones filosóficas cuyo sentido conviene explicar.

- Acabamos de ver lo que significan los dos términos correlativos
“EN POTENCIA Y EN ACTO”.

El mármol antes de ser trabajado es estatua en potencia; es estatua en acto una vez que el escultor le ha dado la forma.

- A estas expresiones “en potencia” y “en acto”, hay que juntar las expresiones

“MATERIAL” y “FORMAL”

que tantas veces se repiten en filosofía. Estas expresiones son tomadas de la filosofía natural (cosmología), que enseña que toda sustancia corporal está compuesta de dos principios, la materia prima (pura potencia de orden sustancial) y la forma sustancial o acto primero.

De la filosofía natural los términos “material” y “formal” han pasado a todas las partes de la filosofía, para designar, por analogía, de una parte todo lo que, indeterminado y potencial, en sí mismo, hace el papel de sujeto que recibe una determinación; y de otra, todo lo que por sí mismo realiza una función determinante, actualizante, especificadora, o de otro modo, lo que se toma bajo una determinación precisa. Y así se distingue, como lo hemos visto antes, el objeto material y el objeto formal de una virtud, de una ciencia o de una facultad.

De ahí también la distinción entre modo material y modo formal de expresarse. Se habla materialmente cuando se toman las cosas de que nos ocupamos, según lo que suenan las palabras empleadas, sin precisar, sin afinar el modo como hay que entender la frase. Se habla formalmente, cuando se considera en las cosas de que se habla no tanto el sujeto al que se atribuyen ciertas cualidades, sino el modo preciso cómo hay que entenderlas de él. Cuando decimos: el médico es bueno, hablamos materialmente; en cambio, hablamos formalmente

cuando decimos: el médico es bueno, como médico. Esta distinción es muy importante; y él filósofo debe tender siempre a hablar formalmente; además muchas proposiciones que son verdaderas hablando formalmente, *formaliter loquendo*, serían falsas hablando materialmente, *materialiter loquendo*, y al revés. Así proposiciones como éstas:

- “Todo lo que es, es bueno” (en tanto que es);
- “Toda virtud es estable” (considerada su naturaleza de virtud) ;
- “El bien común está siempre sobre el bien individual” (si se toma “bien común” de un modo formal; y en este caso la unión del alma a Dios, o sea el bien común trascendental de todas las criaturas, está sobre todas las demás cosas);
- “Hay que obedecer siempre a los superiores” (en cuanto son superiores, es decir que no manden nada contrario a las órdenes de otro superior mayor);
- “Hay hombres naturalmente esclavos” (si se toma esclavo formalmente, es decir, en su significado de destinado al trabajo manual o servil);
- “La ciencia es infalible” (en tanto que ciencia).

Todas estas proposiciones son verdaderas *formalmente hablando*, pero serían falsas si se las entendiera materialmente.

En cambio, estas proposiciones:

- ”Este cuadro es la Adoración de los Reyes Magos”;
- ”Este libro es la doctrina de Pitágoras”;
- ”La palabra ha sido dada al hombre para ocultar su pensamiento” ;
- “La filosofía es orgullosa”;
- ”La constitución inglesa es buena porque es ilógica”; no son verdaderas

sino bajo cierto aspecto y si se las entiende materialmente [15].

- Distínganse bien el término “en potencia” y el término “virtual”, que significan dos cosas muy diferentes [16].

Se dice que una cosa es virtual o que existe virtualmente, cuándo se encuentra contenida en otra más elevada, no con un ser o determinación propia, sino con otro ser, bajo otro ser o determinación; de modo que está ciertamente en ese otro ser, según la virtud o el grado de perfección que tiene, pero no está en él

FORMALMENTE o ACTUALMENTE.

Si esto es así, no lo es porque el ser en que esa cosa se encuentra esté en potencia con relación a ella, sino, por el contrario, por poseer una actualidad o realidad mucho más elevada. Su misma elevación o grandeza es, por decirlo así, un obstáculo que impide a la cosa que contiene virtualmente el que exista allí en su propia y más humilde determinación o realidad.

Así es cómo las perfecciones de todas las cosas corporales existen virtualmente en Dios; las conclusiones existen virtualmente en los principios de donde derivan; las vidas parciales existen virtualmente en la vida general del organismo.

15 Sería interesante hacer ver cómo la filosofía, desde que ha abandonado la técnica escolástica, ha ido progresivamente hablando de una manera material y no formal. De ahí muchos problemas mal planteados, y una multitud de equívocos y desacuerdos, ya entre los filósofos modernos, ya, sobre todo, entre los filósofos modernos con los antiguos, apegados a las locuciones formales.

Se puede igualmente notar que ciertos términos filosóficos, tomados en sentido material, han llegado a tener un significado completamente distinto de su significado primitivo. Eso ha sucedido por ejemplo con la palabra objeto. Para los antiguos, objeto significaba una realidad que está presente al espíritu, como tal, es decir como presente al espíritu. De ahí que, en el caso de los seres de razón como la quimera, esos seres existían objetivamente, como seres presentes al espíritu, pero no realmente como entidades objetivas que se hallaran fuera del espíritu, en la realidad. Los modernos en cambio, entienden por objeto la cosa misma que está fuera de mí, aunque esté en este momento presente al espíritu; y en tal caso, existir objetivamente equivale a existir realmente o fuera del espíritu.

16 Nótese, sin embargo, que a veces se encuentra la expresión “potencialmente”, en potencia, empleando impropriamente en el sentido de “virtualmente”.

- Nótese después de lo dicho que la oposición entre IMPLÍCITO y EXPLÍCITO es distinta de la oposición entre “virtual” y “formal” (o “actual”). Una cosa implícitamente contenida en otra puede estar en ella formal o actualmente, y no virtualmente; pero, aun así, estará allí de una manera confusa y oculta, como la flor oculta y replegada en el botón floral. De igual modo en esta verdad “Pedro es hombre”, está igualmente contenida esta otra verdad “Pedro es un animal racional”.

- En fin, una cosa que exista de una manera formal y explícita puede todavía decirse *en acto* de dos maneras diferentes. Consideremos, por ejemplo, a un hombre que corre a toda velocidad perseguido por sus enemigos. ¿Qué hace ese hombre? Si respondemos que huye, con esto decimos lo que hace *in actu signato* (es decir aquello que su voluntad pretende expresamente al correr). Si respondemos que intensifica su ritmo respiratorio, significamos con esta frase lo que hace *in actu exercito*, es decir, un hecho material. Es decir que *actus signatus* significa la intención puesta en tal acto; y *actus exercitus* significa la acción material.

Supongamos, por ejemplo, a un hombre que lee a Ronsard, a Lamartine, a Víctor Hugo, con la intención de contar el número de veces que emplean la palabra amar y la palabra querer. Ese hombre lee ciertamente y formalmente a esos poetas, pero lo que su voluntad pretende ¿es leer precisamente? No: lo que con esa lectura intenta es hacer un trabajo de crítica literaria “estilométrica”. Lee a esos poetas efectivamente o *in actu exercito*, pero *in actu signato* o expresamente prepara el trabajo crítico en cuestión.

Enunciemos la frase: “*lilia agri non laborant neque nent*” (“*lirios del campo: no trabajan ni hilan*”). Si pensamos concretamente en el sentido de esta frase, tenemos presentes a los lirios *in actu signato*, es decir, pensamos en ellos en el aspecto preciso de que ni trabajan ni hilan. Pero podríamos también fijarnos únicamente en ese nominativo plural, *litia*, que obra de un modo u otro; esto sería considerar a los lirios *in actu exercito*.

De modo que la expresión *in actu signato* dice de las cosas a las cuales se dirigen la inteligencia o la voluntad, cuando esas cosas constituyen al objeto de un concepto de la misma inteligencia, o de una intención de la voluntad, y han de ser entendidos bajo ese concepto precisamente, o buscados con esa intención precisa. Cuando, en cambio, esas cosas se hacen presentes al espíritu o están en

la realidad a propósito de otras cosas, y sin que nos fijemos precisamente en ellas, entonces se dice que están ahí *in actu exercito*.

III TEODICEA

La metafísica estudia el ser como tal; y por esa razón precisamente debe estudiar la causa del ser. Por eso su parte más elevada, que es como su coronamiento, se ocupa de Aquel que es el mismo Ser subsistente. Esta parte de la metafísica se llama *teología natural* (ciencia de Dios en cuanto Él es accesible a la razón natural, o como causa de los seres y autor del orden natural); se llama también, desde Leibniz, con el mal escogido nombre de *Teodicea*.

Leibniz en su *Teodicea* (1710) se propuso defender la Providencia divina contra los ataques de los escépticos (sobre todo de Bayle), Este nombre de *Teodicea* (etimológicamente “justificación de Dios”) ha sido empleado después para designar la parte de la filosofía que tiene a Dios como objeto. Pero este nombre está mal escogido por dos razones: primera, porque la Providencia de Dios no tiene necesidad de ser justificada por los filósofos; y además, porque las cuestiones que tratan de la Providencia y del problema del mal, no son las únicas ni las más importantes de que trata la teología natural.

Las primeras cuestiones que la teología natural debe tratar son evidentemente las que se refieren a la existencia misma de Dios.

En efecto, la existencia de Dios no es *inmediatamente*, es decir, sin previo esfuerzo de nuestra razón, evidente para nosotros, como lo creyeron Malebranche y los ontologistas; sino que, mediante el trabajo de la inteligencia, que es la operación más fundamentalmente propia del hombre, mediante el *razonamiento*, es como llegamos a comprenderla con claridad; y la razón, para elevarse hasta ella, no ha de apoyarse en la simple idea o noción del ser perfecto (*argumento ontológico* de San Anselmo y de Descartes), sino que ha de apoyarse sobre realidades indubitadamente ciertas y comprobadas. Santo Tomás, resumiendo toda la antigua tradición, demuestra por cinco caminos diferentes cómo esta conclusión: *Dios existe*, se impone con absoluta necesidad a la razón humana.

Hay en el mundo movimientos o cambios – seres y sucesos que antes no existían –, cosas que existen y que pueden no existir – cosas de diferentes categorías según sus diversos grados de perfección, y en las que esta perfección, que consiste en ser, es más o menos limitada y mezclada de imperfección –, naturalezas desprovistas de inteligencia y orientadas a una finalidad determinada, como se ve, no solamente por el orden tan complejo del universo, o por la maravillosa estructura de los organismos vivos, sino también por el orden que los seres guardan al realizar sus acciones propias y específicas. Para explicar satisfactoriamente estos diversos hechos es necesario en definitiva – ya que, si no queremos caer en el absurdo, debemos detenernos en *una razón o causa primera* del ser –, admitir una causa que mueva sin ser movida; que cause sin ser causada; que posea tal naturaleza que no pueda dejar de ser o existir; que se encuentre en ella, en estado absoluto e infinito, la perfección que en las cosas se encuentra participada en mayor o menor perfección; cuya inteligencia, en fin, sea el fundamento supremo de toda naturaleza y el principio primero de los seres.

A esa causa la llamamos Dios; es acto puro; es o existe de por sí o *a se*, o dicho de otro modo, el ser mismo es su naturaleza o esencia; es el mismo Ser subsistente, *Aquel que es*. Este razonamiento que supone en el filósofo las más altas verdades de la metafísica, se impone al sentido común de la manera más sencilla; es que, a decir verdad, es el acto más profundamente natural de la razón humana, de modo que, para destruirlo, habría que destruir la misma razón humana y sus primeros principios (principios de identidad o de no-contradicción, de causalidad, de razón suficiente); y el espíritu tiene que elegir sin remedio, como lo demuestra demasiado bien la historia de la filosofía, una de estas dos cosas: o al verdadero Dios o al absurdo radical [17].

La teodicea debe también establecer el modo de conocimiento que tenemos de Dios, y luego estudiar la naturaleza y las perfecciones de Dios, en particular su unidad, su simplicidad, su inmutabilidad, las cuales se deducen inmediatamente de esta perfección consistente en *ser de por sí*, aseidad, que es lo que caracteriza ante todo al acto puro y manifiesta con la mayor claridad que es distinto del mundo absolutamente y por esencia; debe estudiar sus relaciones con lo creado, su ciencia, su acción creadora y motriz, y en fin, los problemas relacionados con la presciencia divina acerca de hechos contingentes y de los actos libres del hombre, y los que plantea la existencia del mal en el universo.

17 Garrigou-Lagrange, Dieu, son existence, sa nature, París, Beauchesne, 3a ed., 1920.

La escuela de Aristóteles y de Santo Tomás enseña que Dios es conocido por la razón natural, con un conocimiento analógico que nos hace ver, en el espejo de las cosas creadas, las perfecciones divinas (ser, unidad, bondad, inteligencia, amor, etc.), negando, desde luego, cualquier unidad de naturaleza, toda medida común y toda suerte de confusión entre Dios y las criaturas. Esta doctrina se opone a dos errores contrarios: al error de los *agnósticos* que colocan al ser divino fuera del alcance de nuestra inteligencia, declarando a Dios inaccesible a la razón humana (escépticos, fenomenistas, positivistas como Comte y Spencer, y sobre todo la escuela de Kant); y al error de los *panteístas*, que confunden a Dios con las cosas creadas (Parménides, Heráclito, estoicos, Spinoza, metafísicos alemanes desde Lessing y Kant; modernistas e inmanentistas).

Filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás.

Dios es conocido por analogía, y es absolutamente distinto de las cosas.

Panteísmo.

Dios se confunde con las cosas.

Agnosticismo.

Dios es incognoscible.