

PRINCIPIOS CONSTITUTIVOS Y ORIGEN DEL SER CREADO

I. COYUNTURA FILOSÓFICA ACTUAL.

EL tema que voy a tratar aquí es delicado, atañe a lo más fundamental de la metafísica. Pudiera, en mí, parecer atrevimiento. Sin embargo juzgo que es sólo cumplir un urgente deber. Cierto, también, un grave, un arduo deber. El filósofo (y yo, sin serlo, siento el peso de sus preocupaciones y de sus responsabilidades) tiene hoy planteados particulares problemas. Sobre los de siempre (en cuanto la filosofía es ya, en su más íntima entrañabilidad, problema), los que esta hora tan implacable y sañudamente le acumula.

Pero el principal, sin duda, en el cual van todos implicados, es el de enfrentarse, como es justo, con su propia dimensión histórica. Este de la historia es uno de los temas más manidos hoy. Pero, por lo mismo, menos esquivable. Con lo histórico hay que contar de todos modos, se quiera o no se quiera. La filosofía también está sujeta a historia. Ciertamente no es historia. Ninguna cosa puede ser historia. Pero de seguro la filosofía es histórica.

Si miramos las cosas bien, a quien propiamente compete el ser histórico es al hombre. De aquí deriva tan largo cuento. Nosotros no vamos a ocuparnos de él ahora, pero sí a tenerlo muy presente para situar nuestra labor.

La cultura (empleamos esta palabra en una significación *inocentemente* obvia, sin especiales resabios) es más asunto de *calidad* que de *cantidad*. También creo que puede afirmarse lo siguiente: mira más al sujeto que al objeto. Es claro que lo que principalmente queda cultivado es el hombre. Juzgo que también las cosas. Por de pronto, desde un punto de vista universalísimo. El hombre es el

lugar natural donde las cosas —recobrándose a sí mismas— alcanzan su propio cumplimiento. Hay otros puntos de vista más particulares, según los cuales también las cosas quedan afectadas de cultura.

Digo, pues, que es el hombre quien primordialmente es sujeto de cultura. Olvidar esto —aunque parezca extraño— es harto frecuente. Su olvido ha traído y trae consecuencias dañosas. Sin duda a esto obedecen estancamientos y miopías. Bastantes, al menos.

Cultivarse el hombre es ir revelando sus propias posibilidades. No se logra esto sino en el trato con las cosas. Ésto es cierto y ya está dicho. Pero ahora no afirmamos el *cómo*, sino el *que*.

El hombre, con el cultivo adquiere hondura. O sale afuera su interior profundidad. Se valora, al menos. Entra en cuenta. Porque el hombre es la inesquivable variante. El es el que está sometido a progreso. Progreso, naturalmente, supone variación. Aunque no sólo esto. Las cosas ahí están. Con su verdad insobornable. Siempre la misma. En su esencialidad al menos. Se dice que las verdades son eternas. Son lo que son. Ni más ni menos. En este sentido son fuera de toda temporalidad. Claro que las *cosas* —sujetos de verdades— tienen tiempo. Acaso su verdad, en algún aspecto, a veces sea ésta: ser temporales. Entre otras *cosas* —de él vamos hablando—: el hombre. El es ser temporal en gran medida y su verdad es verdad caminante, que se logra andando. Y cada día. ¿Entonces? Grave tema éste en el cual no nos podemos parar. Demos por sentado —y baste— que hay verdades fijas, incommovibles, aunque no determinemos en qué precisa dimensión.

Pero el hombre ante la estable verdad que está ahí impasible e inminente, ofrece su cambiante postura. Entendámonos: no en el sentido de adquirir una dejando otra. No puede ser el hombre pura sucesión, suma de mudadizas actitudes. Unas implican a otras. Unas son continencia y perfección de otras. Y el hombre es logro de esta sucesión que es propia realización y acabamiento. Hay quienes se ponen sólo de lado de la verdad objetiva, o mejor todavía, del lado de la verdad en sí. Vuelcan al hombre en ella. Y le atan a ella. Confiérenle demasiado poder, o le niegan el que le compete. Le confieren el poder de entender las verdades, de una vez, como son —y esto es excesivo—. O le niegan que pueda alcanzar de ellas más que esa parvedad lograda en un primer encuentro y como de un golpe.

Tampoco basta con pensar que *entender más* de las cosas consiste en ir agotando *cuantitativamente* su verdad siempre en el mismo plano. La verdad tiene múltiples dimensiones. Al menos para el hombre. Porque esta pluralidad dimensional puede ser que dependa de éste.

Advirtamos, de paso, que la verdad que esencialmente interesa no es la particular verdad de *cada* cosa, en su humilde y disgregada concreción. La verdad hacia la cual el entendimiento aspira y por la que con radical inquietud se afana, es la verdad *total*, a la cual cada verdad particular remite y en la cual, incorporada, cobra ésta sentido, plenitud. Sólo desde este punto de vista de su incorporación y de su alcanzada universalidad, la verdad adquiere inmutabilidad, fijeza. Y aun, si queremos también, desde su pura esencialidad esquemática. El entendimiento, he dicho, es una variante en esa función que es el *conocer*. Como tal, influye de una manera esencial en éste. No es mera copia de la realidad el conocimiento. Hay algo más profundo en su entraña. Hay una verdadera, recíproca fusión. Desde luego, en un plano más alto. Por encima y más allá de la propia peculiaridad de conocido y conociente. Es decir, por encima de las propias esencias. En el ser. El conocer no se realiza sino por una elevación de objeto y de sujeto. Conocer es elevación, pero también ascésis. Se despoja al objeto de su follaje múltiple. No sólo de su materia, sino de su no-ser. Se despoja el sujeto a sí mismo de su peculiaridad esencial. Uno y otro son levantados a *ser formalmente*. Se casan en identidad. Es la fórmula clásica bien sabida. El entendimiento se hace la cosa entendida. Se convierte en ella intencionalmente. No renunciemos a la antigua expresión. Pero démosla hondura. Entendimiento y cosa conocida, por encima de sus características *esenciales*, se funden en el ser. Intencionalmente, he dicho; pero intencional no se opone aquí a real. Una realidad cuyo concepto no puede apurarse. Al menos yo no lo alcanzo... Pero realidad, sin duda, por esa virtud que el entendimiento tiene de instalarse en el orden del ser y moverse en él formalmente. Es decir, de superar las esencias, aunque continuando todavía atado a ellas. Conocer se hace a través del ser, pero termina en la esencia. Conocemos *esto* o *aquello*, etc., etc. *Este* ser, etc. Digo lo preciso para poder seguir la marcha.

Ahora bien; caben en este trato del hombre con las cosas diversas actitudes. Ha habido históricamente, en este acercamiento, eta-

pas. No basta, he dicho, tener en cuenta el objeto solo. Basta menos aún tener sólo en cuenta el sujeto. Pueden darse, además, actitudes en que el hombre se enfrente con las cosas desde puntos de vista parciales. No, pues, desde *todo* el hombre, sino desde vertientes varias por separado.

El hombre, para entrar dentro de sí, ha de salir primero. Conocerse a sí mismo resulta que es *retornar*. Las cosas, para el hombre, son puente a través del cual salva la propia distancia. ¿Por qué está el hombre más lejos de sí que de las cosas? (1). Lo cierto parece esto—y de ello partimos—: no conoce el hombre su yo, sino por sus actos, y éstos, claro, después de ejercitarse (2).

Pero todo acto versa acerca de objetos, de cosas. He aquí por qué una primera actitud humana es el *objetivismo*, iba a decir el éxtasis.

Primero, el hombre —saliendo de sí— se para en las cosas. Y en ellas descansa con olvido propio. Quiero decir con inconsciencia. Esta actitud, a todas luces, no es cabal. No es tampoco falsa. Sencillamente, es imperfecta. En alguna manera, es también falsa, en tanto se afirme como suficiente. Esta actitud, históricamente, ha debido darse. Y se ha dado. Posiblemente, se ha dado también a destiempo, fuera de sazón histórica. Como un rezago mental. Pero, después, despertado el sujeto poco a poco, se ha dado también la

(1) La cuestión no es para ser tratada aquí. Santo Tomás ha aludido a la potencialidad nuestra. Sólo es cognoscible inteligible— el acto. Pero antes de obrar estamos en potencia. Otros han aludido a nuestro entitativo ser-en-el-mundo. Y esto también tiene su base de verdad. Nuestro ser-en-el-mundo viene condicionado por nuestra materialidad, en tanto damos al mundo una peculiar significación. Nuestra *mismidad*, nuestra liberación, debemos conquistarla. Nuestro objetivismo tomado en ese primer sentido es *mundanización*. Por eso también tenemos que conquistar el *objeto*. Lo cual no logramos sino en la medida en que conquistamos al *sujeto*. Todo el proceso de perfección humana es un proceso de *subjetivación*, de conquista del yo, para lo cual nos sirve el objeto. Mundo, mundanización lo hemos tomado en un sentido de materialización.

(2) Lo que hace necesario u obligado nuestro trato con las cosas es nuestra radical *nihilidad*. Lo que lo hace posible y, además, urgente, es nuestro *ser*. Cuando tratamos con las cosas, percibimos *lo otro*, (en un proceso que va de ser a *esencia*) y, entonces, de rechazo, percibimos «el mismo» —nuestro yo— (choque de *esencia* con *esencia*). Nuestro yo, en tanto acentuamos el *nuestro*, no es perceptible por sí mismo, originariamente, porque, originariamente, no es *ser*, sino *esencia* (límite, no-ser).

actitud opuesta: el *subjetivismo*. El hombre se ha instalado dentro de sí, ignorando las cosas. Esta actitud ya no sólo deja de ser cabal, sino que viene a ser, sencillamente, descarrío.

Una y otra actitud —para ser breves— son insuficientes y parciales. La segunda, además, es excesiva. Se pasó de la raya. Consiste en esto su falsedad.

De otro lado, convendría tener en cuenta algo también muy importante. La filosofía, al menos en el Occidente —no sé si fuera de Occidente habrá, rigurosamente hablando, filosofía—, ha tenido un sello muy marcado. Si no en toda la filosofía, cierto, en casi toda ella de un modo prevalente. Me refiero a una muy acusada acentuación de lo esencial sobre lo existencial.

Juzgo que éste sea un hecho indiscutible en la filosofía griega. Toda ella se orienta en el sentido de esta única preocupación: qué sean las cosas, su «to ti en eínai». Pero subrayando el «to ti». Por lo menos, después de la filosofía eleática. No voy a demostrarlo ahora. Por lo demás, es cosa fácil. También, por otra parte, es muy obvia esta actitud. Nuestro conocimiento, aunque se hace a través del ser, termina en la esencia. Ya Santo Tomás advirtió cómo la «veritas» pertenece al «esse». Pero nosotros no conocemos el «esse» puro, sino el ser en las cosas, y, por lo mismo, de las cosas. Conocer es fusión, lo dijimos antes. Pero de manera bien distinta de como lo es el amor. En el conocer juegan papel principal los límites esenciales: del ser que conoce y del ser que es conocido. Se verifica una *identidad* —a través del ser—, pero salvando la *alteridad* —a través de las esencias—. Los escolásticos lo habían dicho: conocer es poseer la forma de otro, pero en tanto que de otro. En el conocer, pues, se acusa el otro. Puede acusarse, no obstante, demasiado. Esto es lo que ha ocurrido. Por eso, además, el conocer ha tenido un carácter de excesivo abstraccionismo: se conocía la esencia de las cosas, su *forma esencial*. Y, naturalmente, la forma esencia-tipo, es decir, específica; desligada de la existencia, y no solamente de la existencia como acto de existir, sino desligado incluso del ser y separada, por el mismo hecho, de los demás seres. Vuelvo a afirmar que del *quod quid erat esse* de la cosa, en lo que se cargaba el acento era casi exclusivamente en el *quod quid*. Buena dificultad se originaba de esto para probar luego la objetividad de nuestro conocer. ¿Conocemos la realidad de las cosas, el «Ding an sich»? Kant tocó puntos flacos, no cabe duda. Su filosofía —*esen-*

cialista y subjetivista (todo subjetivismo excesivo es originaria y profundamente esencialismo)— se estructuró sobre esta base. El idealismo posterior lo llevó a cabo. Husserl, muy posteriormente —casi recientemente—, queriendo salir del cerco, no pudo. Su fenomenología es esencialista a ultranza. Contra esta filosofía y su precursora se levanta, principalmente, el existencialismo. El existencialismo —*en su intención profunda*— quiere ser una integración de las precedentes actitudes. Quiere integrar sujeto-objeto; pero apoyándose en el sujeto. Quiere integrar existencia-esencia; pero apoyándose en la existencia. Si lo ha logrado o no es ya otro cantar. No hablo tampoco aquí de la *intención* de los existencialistas, sino del existencialismo. Por encima de la particular interpretación —equivocada o segura— está la actitud *como exigencia en sí*, como postulación objetiva o actual necesidad espiritual reclamante.

Se hasta qué punto el existencialismo se ha hecho banal. En lo cual, a pesar de todo, hay no pocos motivos de seria reflexión para un espíritu meditante. Temas de filosofía—y no cualesquiera, temas graves— han llegado a preocupar y a entrar en la costumbre de gentes del vulgo. Esto es ya de por sí muy significativo y elocuente. Pero en el fondo lo que se agita aquí es un problema de trascendencia enorme. Los espíritus serios no pueden dejarse llevar ligeramente ni por la moda —novedad fascinante— del existencialismo, para seguir tras ella, ni por el chiste fácil, ridiculizador de esa corriente, para huirla sin cordura. Conviene, es necesario, que bajo la hojarasca rumorosa y alborotada se acierte a percibir la buena voz —delgada e insinuante— del espíritu que anuncia —mensajero— su verdad. Lo mismo puede haber —los hay— entre los que defienden que entre los que combaten «filisteos». Esos atroces filisteos que todo lo allanan y enrasan con la planta plebeya de sus audacias ininteligentes.

Sobre el existencialismo de Heidegger había yo escrito alguna vez: «Es curioso advertir cómo a la filosofía moderna existencialista —que es una reacción clara contra el pasado idealismo y un intento de superar, de cara a una *buscada metafísica*, el subjetivismo anteriormente reinante— se la ha encerrado también dentro de la angostura del sujeto mismo, anulándola en su propia y concreta existencia. Heidegger parece que ha intentado ensanchar el marco

de su filosofía; pero en lo que hasta el presente nos ha dado, no ha tendido el vuelo más allá de las bardas de su propio cercado.

Y precisamente porque ha querido hacer —paradójicamente— una filosofía *existencialista desde la esencia*, es decir, desde la *propia* existencia, sólo ha construido una filosofía de la nada y para la nada.; es decir, del límite y para el límite. Bien mirado, la existencia contingente, desde la vertiente, no de la existencia, sino de lo contingente, tiende al no-ser, a la nada.

Por otra parte, lo que parece —por esta misma razón— que condiciona, irremediabilmente, la filosofía heideggeriana, es el trascendentalismo kantiano. No podemos llegar al «Ding an sich», no podemos traspasar los propios linderos. De aquí que no podamos llegar al conocimiento del ser y que, en último término, nuestra vocación sea, desesperantemente, la nada.»

Hay quien cree que el existencialismo sea una pura negación o disolución de la esencia. En un cierto sentido, no lo negamos. El existencialismo se apoya en la existencia en cuanto la concibe como fluencia temporal, como fluencia de lo vivido. Más adelante notamos cómo la existencia de este modo entendida tanto viene a ser la disolución de la esencia como de la existencia propiamente tal. Pero esa es una concepción equivocada de la existencia. Desde el momento en que a ésta se la hace temporal y, además, se pone en ella el acento de lo singular, es decir, hablo de *mi* existencia —y en tanto que limitada—, ya pongo de relieve lo *esencial*, y lo que propiamente disuelvo es el ser.

El existencialismo mira a la existencia, ante todo, como algo *sucesivo*. Lo *sucesivo* disuelve aquí lo *permanente*. Pero lo permanente, lo que implica *auténtica* duración, no es la esencia, sino el ser. Lo que dura es el ser; por el contrario, es la esencia —límite— la que hace posible —y aun lo impone— el que el ser o la duración se convierta en *sucesiva*. Sé que esto comporta una concepción un poco distinta del ser, de la esencia y aun del tiempo. Pero a eso vamos.

Por otra parte, es verdad que el existencialismo tiene otros aspectos muy estimables, sobre todo si lo miramos desde su circunstancia histórica. Contra el idealismo, el existencialismo reivindica la realidad. Hasta qué punto lo logra es ya otra cuestión más ardua. Ciertó, quiere salir del círculo subjetivista, transitar del yo hacia las cosas; pero todavía queda clausurado en si mismo. Por lo de-

más, no niega, sino que afirma una cierta *subjetividad*. La existencia no puede ser, como tal, objetiva. La *objetividad* brota tan sólo de la *esencia*, en cuanto *ella* es la que distingue y la que *objeta*, es decir, enfrenta *una cosa* contra *otra*. *Subjetivismo* y *objetivismo* tienen una misma razón, aunque representen dos vertientes distintas.

La existencia sola ni es *subjetiva* ni *objetiva*; es transubjetiva y transobjetiva.

Pero al margen de lo que un determinado existencialismo haya alcanzado está, como decíamos antes, la urgencia de las cosas en sí mismas. ¿No será necesario dar satisfacción a esa urgencia? Quizá para no pocos la urgencia misma será discutible. Yo creo que no lo es. No puedo pararme a demostrarlo. Por otra parte, estas cosas no sé si enteramente pueden ser objeto riguroso de prueba. Quizá más bien lo son de adivinación. En esto más que en otras cosas hay que tener ojos para ver. Y cuando no, ninguna prueba basta.

Y yo ahora, desde esta linde nuestra de una filosofía tradicional bien asentada, pregunto: la acusación de *esencialismo*, ¿alcanza también a la filosofía escolástica? Creo honradamente que sí: A varias corrientes escolásticas, sin duda. ¿O es que la filosofía moderna ha nacido espontáneamente y sin precedente? Sería demasiado pueril afirmarlo. Pero yo me sitúo en la más genuina representación de la escolástica, quiero decir de la tomista, y me pregunto igualmente: ¿puede acusarse al tomismo de haber incurrido en un esencialismo reprochable? A esto contestaré sólo con palabras de quien no puede dudarse que haya querido ser tomista: Domingo Báñez. Ya él, no sin motivo —eran tiempos malos en que el esencialismo empezaba a dar frutos ponzoñosos—, se quejaba agriamente, y en tono de sinceridad bien bañeziana, sin duda: «Esto es lo que Santo Tomás grita muchísimas veces y los tomistas no quieren escucharlo (*Hoc est quod saepissime Sanctus Thomas clamat et thomistae nolunt audire*).» Lo que gritaba Santo Tomás era que a la existencia había que darle más importancia que a la esencia. El aviso, como se ve, tiene larga fecha. Pero quiero citar el texto, siquiera un poco largo, de Báñez mismo: *Quamvis ipsum esse receptum in essentia composita ex principiis essentialibus specificatur ab illis, tamen in eo quod specificatur, nullam perfectionem recipit sed potius deprimitur et descendit ad esse secundum quid, eo quod*

esse hominem, esse angelum non est perfectio simpliciter. Et hoc est quod saepissime sanctus Thomas clamat et thomistae nolunt audire, quod esse est actualitas omnis formae vel naturae, sicut in hoc art. in ratione 2.^a dicit, et quod nulli rei recipitur sicut recipiens et receptibile sed sicut receptum et perficiens id in quo recipitur; ipsum tamen, ex ipso quod recipitur deprimitur et ut ita dixerim imperficitur. Ipsum esse seu existentia excellentius quid est, quam omnia genera neque ad aliquod genus reducitur, tamquam ad aliquid perfectius ipsa, sed ejus reductio ad genus magis est limitatio existentiae et imperfectio quam extensio ad aliquid perfectius. Hoc enim modo partes substantiae reducuntur ad substantiam, tamquam ad aliquid melius et differentiae ponuntur ad latus praedicamenti. Existentia vero completivum est generis et differentiae et omnium quae sunt in praedicamento, qua propter, iudicio meo, ipsum esse non proprie dicitur reduci ad praedicamentum, sed potius participari et limitari ad omnia praedicamenta et ab omni genere et differentia praedicamentali; ipsum autem esse nec participat aliquid, sed ab omnibus participatur, ut D. Thomas saepe numero praesertim in quaest. unic. De Anima art. 6, ad 2. Et confirmatur hoc. Quoniam nemo dixerit quod ens reducitur ad praedicamentum, sed potius dicimus quod ens finitum dividitur in praedicamenta per diversos modos quibus limitatur. Cum igitur ens importet quod habet esse, sicut potentia habet actum, quomodo verificabitur quod ipsa potentia non reducat ad praedicamenta et ipse actus reducat? Haec dicta sint pro ingeniosis et metaphysicis, non pro iis qui rudi minerva cuncta considerant. (In Iam. S. Thol. q. III, a. 4).

Creo que estas palabras tienen importancia. Hay aquí, esbozado, un programa de renovación escolástica que afectará profundamente a la filosofía y a la teología. La intención postrera del existencialismo —no digo de los existencialistas— está bien señalada aquí. Báñez había visto con tiempo las consecuencias de una filosofía apoyada sobre la esencia. Entonces, sin embargo, una filosofía de esa índole no habría tenido pleno desarrollo. Tampoco, por lo mismo, eran claros los desengaños. Contra eso reacciona el existencialismo actual. ¿Lo sabe él? Bastaría, sin embargo, con que lo supiéramos nosotros. Ha habido en estos últimos años quienes han hecho hincapié en que determinadas corrientes escolásticas, verbigracia, la de Suárez, tienen un particular punto de contacto con el

existencialismo, precisamente por su marcada inclinación hacia lo concreto. Juzgo que este parecer no está bien fundado. Yo opino lo contrario precisamente. La filosofía de Suárez es una filosofía agudamente esencialista.

Ni las filosofías actuales, inclinadas a ser filosofías de lo concreto, lo son de verdad, si atendemos, como he dicho, a su intención más profunda y auténtica. Ni puede ser un ideal, precisamente, una filosofía de lo concreto. Repito que una cosa es lo que determinados filósofos han construido —esto es cuenta suya— y otra lo que la actitud espiritual de hoy en la circunstancia histórica en que nos hallamos exige —y ésta es cuenta de todos—. La interpretación que cada una dé será válida solamente en la medida en que sea adecuada, en que exprese esa actitud y responda a sus exigencias con rigor. Y lo que hoy preocupa es llegar a la realidad —esto sí— y, al mismo tiempo, dar una explicación de la realidad, lo cual no puede hacerse sino desde una auténtica metafísica, desde una buena estructuración del concepto de ser. Ahí están para corroborar esto las declaraciones de Heidegger. Creo que hay mucha confusión y que se está tomando el rábano por las hojas, en un lamentable despiste de lo que el existencialismo viene a traernos como novedad y aun como deber. Yo —quizá discordando en esto de mucha gente— no tengo inconveniente en afirmar que lo que ha dado en llamarse existencialismo —entendido, repito, para que los suspicaces no lo interpreten mal, como *actitud*— es una cosa seria. Y aún me atrevería a decir que es una cosa muy seria. Y, además, que nos brinda una preciosa ocasión.

Se advierten desde hace algún tiempo —no mucho— esfuerzos, tanteos más bien, tímidos con exceso, de purificación escolástica. Se empieza a hablar del *esse* con una determinada intención. Hay un afán —más o menos explícito— de acercarse a Santo Tomás desde esta ladera; de hacerle preguntas maliciosas desde esta orilla.

He leído hace poco un libro que me ha causado, bajo este aspecto, una buena impresión. Está escrito por José Finance y se titula: *Etre et Agir dans la Philosophie de Saint Thomas*. Lo juzgo bien orientado, aunque todavía no puede hablarse sino de esto: de orientación.

También yo quisiera —en la medida escasa de mi posibilidad— contribuir con este trabajo a hacer algo positivo. No de erudición, sino de elaboración. Intentaré una especie de purificación de con-

ceptos. En mí esta orientación es vieja. En mis escritos, bien escasos, vengo —desde larga fecha— entendiendo así las cosas. No sólo en filosofía. En teología también. (Mi enseñanza, sin embargo, tiene fecha un poco más lejana.) Quiera Dios que contribuya, aunque sea en mínima parte, a la renovación que es menester.

2. SER Y MULTIPLICIDAD

Es harto curioso que el problema de los seres se le presente ya a Parménides —es decir, la primera vez que de un modo explícito se encara con él el hombre— como un problema de unidad.

Importa a todo trance salvar su unidad. Para Heráclito el problema —bajo aspectos diversos— será el mismo. El *Logos* de Heráclito será, ante todo, unificador. Y justificador. En este sentido: de salvar el escándalo de la multiplicidad. La injusticia de la multiplicidad según la concepción de Anaximandro. Es el concepto heraclíteo de «diké», del *Logos* como «diké». Y aun, hasta cierto punto, su concepto de la armonía.

Esto revela, cierto, ese anhelo de unidad que constituye como el más íntimo meollo de las cosas. Un anhelo, un ansia de unidad que supone, es claro, una antecedente, una originaria unidad. Una unidad como fuente antes que una unidad como fin.

La unidad está ahí como principio de todo. El problema, pues, ha sido y es: cómo conciliar la multiplicidad con la unidad. Estas dos cosas que *están ahí*, pero no aisladas, sino como referidas la una a la otra, implicándose la una a la otra. Porque resulta que lo uno es múltiple y que lo múltiple es también uno. Hablo, naturalmente, del mundo de las cosas.

Claro que todo ello supone una absoluta unidad, que está al comienzo de todo, trascendentemente.

El problema así se plantea desde dos ángulos: a), desde una comunión formal de los seres en el ser, dentro de un plano común; b), desde una posibilitación o fundamentación de esa formal comunión, apoyada en un orden trascendente. Hay, pues, los seres y el ser.

Parménides lo había mirado todo como situado en un mismo plano. No era fácil en un amanecer filosófico haber logrado ya pers-

pectiva. Pero así no son conciliables lo uno y lo múltiple, el ser y el no ser.

Aristóteles dirá que el error de Parménides estuvo en haber concebido el ser «monakhós» (unívocamente), cuando debía haberlo concebido «pol-lakhós», plural y analógicamente. Lo cual parece decir muy poco, porque precisamente era esto lo que constituía problema para Parménides: concebir el ser como múltiple. Le falta todavía el instrumento para explicar la pluralidad, y, por tanto, la analogía. Para ello es menester una idea de trascendencia, que era demasiado pedir a Parménides, y de la cual el mismo Aristóteles es seguro que no tuvo quizá ni noción. Sin esta idea es cierto que el problema del ser y los seres no puede plantearse en toda su aguda realidad.

Aristóteles no pudo planteárselo, y, a mi juicio, más que un progreso en este punto representa un retroceso, al menos bajo un determinado aspecto, en relación, por ejemplo, con Platón y aun, por lo que atañe a la intención postrera —quizá no muy explícita en Parménides—, juzgo que también respecto de éste.

El concepto de la analogía del ser tiene en Aristóteles un sello característico. Está centrado, desde luego, en el concepto de sustancia, y tiene una dirección que podríamos llamar *paralela*, donde apunta una base para una analogía de proporcionalidad más bien que para una analogía de proporción o atribución, al menos en un sentido profundo —del ser propiamente dicho— y de una dirección que podríamos llamar *vertical*.

Cierto, los ejemplos que Aristóteles suele aducir son más bien de atribución, pero —repito— no en un sentido riguroso, en tanto que aplicables al ser, que es lo que propiamente interesa. En Cayetano, sobre todo, ha tenido después esta tendencia influjo grande.

La analogía así pierde valor y eficacia. No podemos, por ahora, pararnos en ello. Todo obedece a la orientación que hemos dicho, es decir, a una acentuación excesiva de la esencia sobre el ser. Cayetano, que se lamenta de que se haya hecho de la analogía asunto de Lógica y no de Metafísica, y se ha quejado asimismo de que la Metafísica no se estructurase bajo la abstracción formal, sino de la total, entiendo que no se puede ver libre de su propio y justo reproche. También aquí, para Cayetano, tiene algún cumplimiento el conocido dicho del poeta: *Videó meliora proboque, deteriora sequor*.

Hablo, naturalmente —no es menester advertirlo—, no de la analogía en general, sino taxativamente de la analogía del ser.

Por lo demás, no puede descuidarse otro aspecto de la postura permenidiana. Sin pretender dar a su famoso dicho: «Es lo mismo el ser que el conocer» una interpretación exacta, puede afirmarse, sin género de duda, que ser y conocer se implican para él esencialmente. No sólo el incorporar las cosas al ser le es problema, sino incorporarlas a la verdad, al saber igualmente. Bien entendido que incorporarlas al ser es, por el mismo hecho, incorporarlas a la verdad y viceversa.

La cuestión —aun con todos los pasos dados por los filósofos intermedios que han adquirido ya una más viva conciencia del valor de lo singular, del «qué» de cada cosa— pasa íntegramente a Platón. Pasa más agudizada, porque las cosas —las muchas cosas— hablan un lenguaje más fuerte, más exigente, y Platón no puede ya, como Parménides, desechárlas —excomulgarlas—, ni él ser, en cuanto sabio, al igual de Parménides o Heráclito, un solitario, un separado del trato de esas mismas cosas.

El problema, pues, para Platón reviste, en su unidad, un doble aspecto. Acaso para él completamente único: ¿cómo incorporar las cosas al ser? ¿Cómo incorporarlas a la verdad? De aquí la doble solución —vuelvo a repetir que acaso única—: la ontológica y la lógica, o por ventura, mejor, la dialéctica, contenida en los dos conceptos de la «méthexis» y de la «koinonia». Esta, acaso, más explícita y como un progreso sobre aquélla.

Porque, a mi juicio, no puede haber duda sino que en Platón hay, ante todo, una preocupación ontológica: ¿en qué medida tienen ser las cosas singulares? A esto responde su concepto de la participación. Claro que implicada en ella iba otra preocupación lógica: ¿cómo pueden decirse y predicarse unas ideas de otras? Según mi parecer, en Platón, lo ontológico y lo lógico están indiferenciados. Hay una cierta identidad, acaso no confesada, sino supuesta. Ni siquiera supuesta de un modo sabido.

Sin embargo, no puede descuidarse esto, que es una actitud esencialmente griega: aunque en Platón exista una preocupación ontológica, ésta cae necesariamente del lado de la esencia. La preocupación del griego —como un *apriori vital* suyo— ha sido adquirir, alcanzar el «qué» de las cosas. Si Parménides llega a una visión tan hermética, tan clausurada, del ser, no es más que por esto. El ser

también en Parménides es, ante todo, esencia. El ser así, «rotundo y circular» —casi geométrico—, no puede ser sino único. Esta actitud no deliberada, sino espontánea y natural, gravita insoslayablemente en la mente griega.

La multiplicidad de las ideas platónicas, como fuentes de las cosas particulares, no tienen, según mi entender, otro origen que éste. Por eso son muchas. (Admitida la multiplicidad, siquiera sea tan precariamente, es imposible, desde la esencia, reducirla a un origen de unidad.)

Como esencias son irreducibles entre sí. Se prolonga cada una hasta la infinitud... Se hacen infinitas. Cada cosa particular se cumple en la idea. Esta es como el momento absoluto de las cosas particulares sujetas a movimiento, a relatividad, a temporalidad. (Tiempo, imagen movable de la inmóvil eternidad.)

Pero una esencia así concebida es abstracta, solamente abstracta.. No puede ser real. Las esencias —potencias—, como tales, no pueden ser nunca, de verdad, infinitas. Sólo lo es el acto, el ser. Lo que funda originariamente, el concepto de esencia, es la limitación del ser. Por eso la potencia, la esencia —de ello hablaremos más tarde—, lleva entrañada en sí misma de una manera esencial la razón de límite. Esta concepción platónica ha tenido después su influjo, no sólo en el neoplatonismo, sino en la misma escolástica, principalmente en determinadas direcciones suyas, v. gr., en Escoto. Su famosa distinción formal no tiene, según creo, otro origen que éste. En cuanto a la infinitud de esencia atribuida al ángel por Santo Tomás, es claro que no es sino una infinitud negativa. El la ha llamado, neoplatónicamente, *infinita inferius*, bella denominación, muy significativa.

Platón, pues, entiende la *participación* en un sentido real y lógico al mismo tiempo, porque las ideas tienen esa doble significación. Mas no lo olvidemos: son ideas. Se refieren, principalmente, al orden *esencial*.

Pero ¿es que al griego le ha preocupado formalmente el problema del ser?

Aristóteles ha situado el problema en otra dimensión. Pero ha olvidado, en cambio, ese aspecto importante de la participación platónica.

Parece que Aristóteles no llegó a comprender nunca toda la trascendente intención que en ella se encerraba. Quizá Platón tampoco

tuvo clara conciencia de ello —ya lo he dicho—, pero sí el atisbo genial y como el metafísico presentimiento. A él, como a todos los eleatas, le fué verdaderamente problema la contingencia de las cosas, su precariedad. Pero situó esta contingencia, no en el ser, sino en la esencia..., o confusamente en ambas, acentuando ésta.

El gran hallazgo de Aristóteles fué comprender que las cosas son *lo que* son por sí mismas, por lo que tienen de suyo. Pero tampoco el Estagirita se preocupó formalmente del ser como tal, ni, por lo tanto, de su origen en los seres particulares. Esto venía ya dado. Lo único que le preocupó fué saber de dónde le venía a cada cosa su ser *tal*, es decir, su esencia, su «eidos».

Quiero citar aquí unas palabras de Zubiri muy significativas. No hago más que citarlas. Su aplicación a un sentido particular es mía. No sé si coincidirá enteramente con el de Zubiri. Dice así: «Por esto en él, en Aristóteles, se manifiesta el ser *como realidad* ¿Qué es, en efecto, realidad? Si estamos haciendo algo, por ejemplo, una silla, ésta será real cuando esté terminada, cuando esté a punto de salir del taller. Tener realidad es, pues, en primer lugar, tener «sustantividad», *sistere extra causas, ex-sistir*. ¿Y qué es esta realidad sustantiva? La madera con que laboro la silla no es silla más que cuando sirve plenamente para su cometido, por ejemplo, para sentarse. Realidad es, en este sentido, estar actuando como tal: *actualidad*.

Pero actualidad, ¿de qué? De todos los caracteres de la silla, de su figura, de su eidos. Y cuando esta figura es actual en la madera, ésta adquiere la sustantividad de la silla. La actualidad de la figura o forma es el fundamento de la sustantividad. En esta aplicación entre los dos sentidos de la realidad, entre *actualidad* y *sustantividad*, obvia para Aristóteles y tan grave en consecuencias, se encierra el primer momento de su experiencia de las cosas. Es ella la que ha fijado imperturbablemente el sentido del ser en la historia entera del pensamiento europeo.» (*Naturaleza, Historia, Dios*, páginas 267-68.)

La intención aristotélica, a mi juicio, está bien clara. Aristóteles no llega a la raíz misma de los seres, al ser. Se detiene en la esencia. Lo otro está supuesto. Sólo el cristianismo, con su doctrina de la creación, planteará a la mente humana el problema del ser en cuanto tal. Aristóteles ha cambiado el punto de vista de Platón. Ha hecho él también en este punto su revolución copernicana.

Ha dado con la *ousía* verdadera consistencia a las cosas; las ha hecho algo en sí, y esto es ya un paso. Ha ignorado, en cambio, esa relación *formal* que las cosas dicen a un orden superior. El concepto de participación, desde este punto de vista, lo ha ignorado por completo. Es que desde el ángulo en que él miraba no podía advertirlo. Desde la esencia no cabía este concepto de participación. Platón lo enfocó mal, sin duda, pero había en él una enorme adivinación. En esto Platón estaba más cerca del cristianismo, aunque sólo Aristóteles ha puesto bases sólidas para una verdadera distinción entre el ser y los seres. Claro que de un lado y de otro aparecen peligros: en aquél, de confusión; en éste, de independencia.

Pero tal vez uno y otro, conjuntamente tomados, nos dan una visión completa o nos ponen en camino para lograrla. En este sentido, la obra del neoplatonismo fué muy estimable y sirvió para preparar el paso a San Agustín y luego dar forma y dirección a la escolástica.

Desde este punto de vista, más que desde un aristotelismo rígido, puede tal vez entenderse de un modo más congruente a Santo Tomás. Pero de esto, acaso por ahora, hemos dicho bastante. En un trabajo de esta índole no puede hacerse otra cosa sino enmarcar, por así decirlo, el problema que debe tratarse.

3. SER Y ESENCIA

Zubiri ha distinguido —empleando una peculiar terminología— entre lo que *hay* y lo que *es*. Quiero aprovechar yo esta distinción, aunque aplicada, tal vez, según mi propio sentido. Lo que *hay* se extiende todavía más que lo que *es*. Parménides los identificó, y en esto estuvo su equivocación radical. Restringió el sentido de lo que *hay* a lo que *es*, haciendo así imposibles *los seres*. Costó mucho esfuerzo luego distinguirlos. La lucha librada por Platón fué lucha enorme, de gigante. Sus *Diálogos*, sobre todo el «Parménides» y el «Sofista», están ahí dando testimonio. Al fin, él adivinó que «lo otro», la materia, *to me on*, era algo heterogéneo u opuesto al ser, con lo cual había que contar. *Hay algo* en los seres que no es propiamente ser, pero que cuenta de modo insoslayable en ellos. Y cuenta, por lo mismo, de modo insoslayable en nuestro saber de dichos seres.

El problema suscitado por Parménides —continuando bajo aspectos varios a lo largo del filosofar— es un problema eterno. Es la raíz, además, de todos los problemas. Y lo que ha suscitado ese problema no ha sido otra cosa sino el eterno suscitador de problemas: la paradoja que comporta consigo la precariedad de los seres, su ser y su no-ser, en tanto que esencialmente constitutivos de los mismos seres.

El que hoy, a través de la filosofía existencialista, haya tomado un determinado aspecto o se haya situado en una dimensión especial, no cambia para nada la esencialidad del problema. Ni el que en determinados sectores existencialistas se haya expresamente adoptado una solución en dirección opuesta a Parménides —un poco acaso en la línea de Kratilo, quiere decir que, aun dentro de dicho planteamiento existencialista, no hay otra salida más que esa.

De siempre se ha pensado que los seres remiten al Ser, aunque, en verdad, se haya pensado de muy diverso modo. Que la multiplicidad postula la unidad. Pero ni el ser como tal, donde quiera que se halle, puede invocar la nada ni la *multiplicidad* se sostiene en sí misma, ni las cosas múltiples, en cuanto tienen ser y realidad, tienden a la disgregación *in infinitum*, que sería anularse, sino que se sustentan en la unidad y tienden a ella irrefrenablemente. En otros términos, la multiplicidad no puede darse originariamente por sí misma, con una verdadera radicalidad. Claro que si se diera no podría postular la unidad.

Por eso aunque para nosotros, según nuestro orden del conocer, son el Ser y la Unidad lo que —siguiendo la voz exigente y conductora de los seres— primeramente se postula; pero luego, llegados a esa cima, el problema cambia de dirección para ofrecernos su reverso inquietante: ¿cómo la multiplicidad mana de la Unidad, los seres del Ser?

El problema, pues, está así planteado originariamente. Y aquí es donde reside su dificultad agobiadora. Parece ser que se complica cuando nos hacemos la siguiente consideración: a los seres no podemos mirarlos aislados, desligados unos de otros, en soledad. Nuestra experiencia y una elemental metafísica lo rechazan. Acaso, considerados de ese modo, bastara para la distinción con sólo pensar que son limitados. Su finitud y distinción serían puro límite. El ser entonces se dividiría por sí mismo, y cada ser sería distinto de otro en razón sólo de la propia entidad, la cual, en tanto que

propia, resultaría limitadora de la ajena. Pero esto presupone una insolidaridad radical inaceptable. O la implica.

Sin embargo, se llega de un modo irrefragable a la afirmación de que los seres son comunión. Y, en fin, que esta comunión pide una trascendente unidad. Entonces suponen también un principio único y común del cual deriven. Ya, por tanto, la multiplicidad no entraña sólo recíproca distinción de los seres entre sí, en razón de una finitud que es puro límite (3). Los muchos seres se enfrentan con el Ser, pero en cuanto derivando de él y distinguiéndose de él. El puro límite no basta aquí. Debe necesariamente haber algo más que haga posible la derivación y la distinción. Se requiere una distinta configuración, un orden atributal diverso. He aquí por qué Santo Tomás ha dicho con sabiduría: *Ens non divitudo ab ente. Nec a non-ente*. Lo uno y lo otro queda prohibido por los principios de identidad y de contradicción.

Sin embargo, al hablar aquí con Santo Tomás de *división* lo entendemos sólo en puro sentido formal. Sólo porque los seres, además de limitados, tienen un peculiar orden interno —y son limitados precisamente por este orden peculiar— es por lo que se distinguen y separan del Ser. De otra manera no habría modo de distinguirlos, de separarlos. Por eso —lo veremos luego— la esencia que originariamente es ajena al Ser, y como tal perteneciente al no-ser, adquiere una *positividad* por lo que *hace* en el Ser, es decir, configurarle, hacerle *tal* ser. Si no fuera por esto, un ser no se distinguiría de otro, y la multiplicidad sería imposible.

Conviene, sin embargo, tener esto muy presente para no sacar las cosas de quicio y darle a la *esencia* una *realidad* que no la com-

(3) Cuando, v. g., en la posición suarista (tal, al menos, como la interpreta Descoqs, S. I., en su «Essai sur l'hilemorphism», p. 142 y ss.) se empieza por afirmar que el *esse* es análogo, y que, como tal por sí mismo se multiplica, se empieza también por negar o, al menos, por desconocer, en el caso, lo que los seres tienen de común, en virtud de lo cual surge el problema. En este sentido son inaceptables las palabras de CAYETANO, que el mismo DESCOQS tiene buen cuidado de aprovechar, a saber: «esse prius natura est in se ipso tantae perfectionis, puta finitae vel infinitae, quam sit receptibile aut irreceptibile in hoc vel in alio» (In I. S. Thol. q. VII, a. 1.). El problema no puede estar planteado partiendo del concepto de ser *analógicamente* entendido. Hay algo previo a esto. Esta posición suareciana es particularmente significativa y de consecuencias múltiples y trascendentales (v. g. en la misma teoría del conocimiento).

pete. Claro que también para no quitarla la *positividad* que la *corresponde*.

Los que a la esencia no dan ningún valor positivo y sólo la hacen consistir en ser límite, no han comprendido la cosa. Los otros acaso la han exagerado. Claro que, bien mirado, lo positivo de la esencia lo es sólo respecto de *tal* ser. Respecto del *ser* es, sencillamente, negativa e *imperfecta*, como diría Báñez.

He aquí uno de los aspectos en que se cumple, a mi entender, la distinción de Zubiri entre *haber* y *ser*. La esencia —la potencia en general— es de lo que *hay*, pero no de lo que *es*. La esencia, formalmente como tal, no es reducible al ser.

Como precisamente lo que yo intento en este trabajo es hacer algunas indicaciones para fijar el sentido —quizá a veces hastante desfigurado— de estas nociones fundamentales escolásticas, quiero empezar ya ahora a ocuparme de ello. Lo hago sin la menor pretensión, pero al mismo tiempo con la libertad necesaria. Quisiera también que fuera con la suficiente claridad. Procuraré, desde luego, que sea con brevedad edificante, sin erudiciones demasadas, que, por ahora al menos, no interesan.

Al hablar del origen y multiplicación de los seres podemos hacerlo desde un doble punto de vista: o desde el que podríamos decir puramente metafísico o desde el que podríamos llamar físico o real.

Aunque el tratar de ambos entra en nuestra intención y él y el otro se implican necesariamente, es decir, caen dentro de una misma dimensión del problema, ahora nosotros nos ocuparemos solamente del primero.

Y en primer lugar entiendo que el problema ha sido en buena parte desenfocado en la filosofía tradicional, por haberlo contemplado desde un ángulo que no era el propiamente adecuado.

El origen del proceso ha sido éste: los antiguos se pararon, naturalmente, en el aspecto que ofrecían los *muchos seres*, sobre todo desde el punto de vista de su *devenir*, que es lo que mejor revela la precariedad, y, por lo tanto, la *problematicidad* de su ser.

Ahora bien, los seres en que primeramente se han fijado han sido, obviamente, los seres materiales. Se ha advertido en ellos una radical dualidad, porque, ante todo, se ha visto que en ellos hay movimiento. Movimiento es, para Aristóteles, el acto de un ser que

está en potencia, y precisamente un acto de ese ser en tanto que está en potencia.

El movimiento implica un *llegar a ser*, o mejor dicho, un *caminar a ser*.

Esto, claro, supone un *poder ser*. Cuando el movimiento se ha cumplido, hay ya un *es*. Pero siempre en este *es*, subyace, necesariamente, aquel *poder ser* que le precedió. Pero ya como constituyéndolo. Hay en todo ser que ha *llegado a ser* una potencia como constitutiva de ese ser. Una potencia y también un acto, porque ya *es*.

Como el movimiento ha sido aplicado también a la generación, es claro que debe haber en ella *algo* que se mueve y *llega a ser* «otra» cosa, con lo cual se cumple igualmente que en toda sustancia material —término de una generación— hay siempre un compuesto de potencia y acto, aquí concretamente de materia y forma. Téngase bien presente que hay, como decimos, un movimiento, y que este movimiento es acto *de un ser* en potencia en tanto que en potencia. Se presupone, por lo mismo, *ese ser*, el cual, en tanto que en potencia y «ordenado a...» ser otra cosa, es la materia.

Hay, pues, una potencia *subjectiva* verdaderamente real. No conviene olvidar esto, acerca de lo cual se insistirá más adelante.

El problema, como se ve, queda limitado dentro de un área, o mejor de un horizonte: el *movimiento*. Aristóteles —ni los griegos en general— no se movió más allá de este horizonte. El problema surgirá más apremiante cuando la pregunta sea acerca del origen del ser mismo, porque aquí no puede entrar para nada la consideración del movimiento.

(Aunque con dificultades bien conocidas, Aristóteles aplicó también su doctrina del movimiento a los seres espirituales, incluso al pensamiento. Así la doctrina del acto y la potencia tenía un alcance universal respecto del ser finito.)

De otro lado, todo ser material —dejemos a un lado los cuerpos celestes, según la concepción antigua— está sometido a este proceso de corrupción y generación. Lo cual supone que en todo cuerpo *hay* una *potencia* para ser «otro»; es decir, que en todo cuerpo hay una *materia prima* susceptible de otras muchas formas.

Todo esto, que ha centrado el problema dentro de un ámbito especial, ha hecho que, aplicado al origen del ser —por el cual no se preguntó Aristóteles—, desfigurase la cuestión por completo.

De otro lado, hay un matiz que no debe olvidarse, el cual es consecuencia de cuanto hemos dicho. Se ha considerado a los seres demasiado *desde sí mismos*. Es decir, se ha parado mientes con exceso en lo que podíamos llamar sus *actuales constitutivos*. Se ha tratado un poco a los seres como a un cuerpo químico al que se ha descompuesto, analíticamente, en sus elementos. Se ha transferido el estado *actual* de acto-potencia, esencia-existencia, en cuanto constituyendo el ser, al estado que podríamos llamar *previo* a su constitución. Se ha conferido una cierta realidad a ese estado previo y se ha hablado de dichos constitutivos tratándolos como a verdaderas entidades. Se ha hablado así de la potencia en tanto que *receptora* del acto, poniendo en ello un excesivo acento realista. El que en algunos sectores se entienda sólo como algo negativo puede satisfacer poco, por las razones ya antes apuntadas. Ni puede contentar el que se diga, v. gr., que acto y potencia —equiparándolos, aunque cada uno dentro de su propia función recíprocamente polar— son como los *principios* del ser, de manera que a *ninguno* le corresponde tener entidad. La *entidad* le pertenece sólo al compuesto, etc., etc. De esto nos ocuparemos más tarde (4). Pero ya hemos indicado cómo ha quedado aquí gravada la huella aristotélica. Aristóteles no se preocupó de explicar el origen del ser, sino sólo su razón esencial; su *quiddidad* (5).

(4) Es sintomática —aunque no podamos darle otro valor— la opinión de algunos atribuyendo a la esencia una entidad totalmente independiente. Así las siguientes afirmaciones atribuidas por SUÁREZ a CAPRÉOLO y a HENRIQUE DE GANTE: «Deus creavit omnia *ex nihilo existentiae*, sed non *ex nihilo essentiae*» (CAPRÉOLO) «... ex se habet (essentia) quoddam esse essentiae quod vocat esse reale, aeternum et improductum conveniens creaturis independenter a Deo, etc. (HENRIQUE DE GANTEI (cf. Disp. XXXI, sect. II, núms. 2 y 4).

(5) A ARISTÓTELES le preocupó el explicar la sustancia de las cosas desde el punto de vista de afirmar su actualidad *como algo propio*, como algo que tenían *de suyo*, en cuanto contrapuesto a la afirmación platónica de tenerlo *por participación*. Sin embargo, como se ve, eso no es más que acentuar un orden esencial, dejando a un lado, omitiéndolo, el origen del ser mismo. Por eso ARISTÓTELES no ha llevado la teoría del acto y la potencia hasta el ser comotal, —era demasiado—, y así no pudo proponerse siquiera la cuestión de la distinción entre esencia y existencia. Siguiendo la vía pura de ARISTÓTELES, esta cuestión —que a mi juicio sólo ha podido, *históricamente*, suscitarse en virtud del concepto de creación— no hubiera podido plantearse.

Por la vía platónica había, al menos, una posibilidad, en fuerza de su doctrina de la participación, aunque también para PLATÓN tuviera un sentido rigu-

Ahora bien, a nosotros nos preocupa, ante todo, el origen del ser. Históricamente, desde Parménides —aunque con las sabias limitaciones griegas—, el problema también venía planteado así. Al menos en la intención, una intención de las cosas más que de los filósofos. Y, naturalmente, es de este modo como el problema surge. Las cosas tienen su ser y su no-ser. Es claro que el ser llama al Ser, en el cual se fundamenta. Pero si en él se fundamenta es porque de él deriva. El problema se plantea entonces urgentemente: ¿cómo deriva? Y su no-ser, ¿qué sentido tiene? Se plantea, por lo tanto, el problema, no dentro del plano del puro ser finito, o sea dentro exclusivamente de sus *constitutivos propios*, sino en vista de un Ser trascendente, el cual (aunque de modo bien peculiar) entra en el constitutivo del ser finito.

Vuelvo a decir que ahora sólo nos ocupamos del ser en su dimensión metafísica. Pero en esta dimensión la pregunta es urgente: ¿cómo son posibles los seres? No inquirimos el hecho, sino —supuesto el hecho— tratamos de averiguar el modo; es decir, *su posibilidad formal*.

Por de pronto, es claro que, *formalmente*, está sostenido el ser por el Ser. El ser tiene su razón formal *deficiente* (hablo, como es natural, del ser limitado). Por eso debe ser mantenido en el ser por el Ser, que es razón formal *suficiente*. Suficiente digo, no sólo para sí mismo, sino para todos los seres, porque es, *sencillamente*, razón suficiente del Ser.

Hago hincapié en lo de *formal* porque, efectivamente, es desde este punto de vista como primordialmente tenemos que considerar el ser. (No ignoro que se plantea aquí un problema. Lo dejamos por ahora, advirtiendo que la causalidad *formal* se transforma en *eficiente* cuando se da lugar a lo «otro», pero sin perder ese fondo de causalidad formal más o menos débil o vigorosa que va siempre incluido en toda causalidad eficiente, en cuanto en ésta existe, de un modo u otro, una *communicatio*.)

rosamente esencialista. El P. MANDONNET (*Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence*), en *Revue Thomiste*, 1910, p. 753, nota que la distinción real de la esencia y existencia tiene un claro origen neoplatónico y que en manera alguna pudo tener lugar en la doctrina aristotélica.

Según él, PLOTINO, PORFIRIO, PROCLUSO, el pseudoareopagita, la han formulado explícitamente. No todos están conformes con esta afirmación de MANDONNET.

El problema del Ser y los seres arranca precisamente de la extrañeza que suscita el que lo uno se haga muchos. Porque del punto de vista del ser los seres no se diferencian. Hay, por lo tanto, en ellos un fondo común, algo que los unifica, que tiende, además, a identificarlos. Pero ese fondo común no puede existir sino en tanto que fundado y mantenido en lo trascendente. Afirmamos, además, la *esencial* distinción. Y eso que trasciende, en lo cual adquiere realidad la comunión, tiene que ser *uno* en sí, y, por lo tanto, sin límite; es decir, simplemente, ser. (Dejemos a un lado los problemas que en el orden de la realidad quedan aquí implicados.) Los *muchos* cobran realidad, y, por lo tanto, *unidad* (entre sí) en lo Uno trascendente. Se comprende con facilidad que esa comunión de lo *múltiple* tiene que apoyarse en algo que trasciende a todos.

Como punto de partida de lo que vamos a decir tomaremos unas palabras, a mi juicio, espléndidas del Doctor Angélico. Dice (Cont. Gent., c. 26, núm. 2): «*Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse, quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo, res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum especificetur per aliquas differentias additas ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem; vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile, quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi... Relinquitur, ergo, quod res propter hoc differunt quod habent diversas naturas quibus acquiruntur esse diversimode.*»

No quiero meterme a exegeta. Me basta con dar a estas palabras un sentido obvio. En ellas queda afirmada la fundamental unidad del ser. Las cosas no se diferencian por su ser. Se diferencian porque tienen naturalezas —es decir, esencias— distintas. Se parte, pues, de la unidad —y aun identidad— *originaria* del ser.

Para dividir esa unidad es, pues, requerida la esencia. A la cual es claro que no puede corresponder ninguna realidad o entidad de ser. Sería un contrasentido. La esencia, originariamente, es algo negativo, es no-ser. Me resultan, por tanto, inaceptables afirmaciones como la siguiente: «*L'essence est le contenu (?), l'être est l'acte ultime. Un possible est un possible d'être. Or l'essence qui a l'état pur est le tout de l'être (?); l'infini de l'être, tout en conservant sa note de contenu, peut être pure finie d'être, limite vraie*

d'être, talité en face d'une autre talité d'être. Le fini est possible, etcétera. (M. Balthazar, *Revue Neo-Scholastique*, février 1923, páginas 100-102.)

Tampoco puede afirmarse que la esencia sea una pura negación, un puro límite. Esto también es un contrasentido. ¿Qué es la esencia? A mi juicio, esto: la configuración especial que corresponde a cada ser, la ordenación interior de su riqueza óptica. Nada más. La esencia por eso, en sí misma, no es nada. Es algo puramente *funcional*. Los escolásticos han dicho que *es*, y se define por el *esse*. Pues bien, que sea esto y no otra cosa.

Por otra parte, el Ser es simplemente el Ser. No tiene esencia, propiamente hablando. Está más allá de toda esencia. Es el Ser en tanto que Ser, y nada más, o mejor dicho, nada menos. (También esto hay que tenerlo en cuenta, porque muy ordinariamente se nos habla *del ser en tanto que ser* como objeto de la Metafísica, por ejemplo, y se nos señala con ello el *ens ut nomen*, que está impregnado de esencia y, por lo mismo, no es *el ser en tanto que ser*.)

Los seres son *algo*, además de seres, o hay en ellos *algo*, además del ser. Son *tal* ser. Esto *tal* es lo que da la esencia. Con lo cual al mismo tiempo que configura limita. Limita porque configura. *Cada ser se posee a sí mismo de un modo peculiar*. Por esta configuración —que, repito, es al mismo tiempo limitación— se distinguen entre sí los seres, y se distinguen, además, del Ser. ¿En cuanto son seres? No. En cuanto son *tales* seres.

4. «PRINCIPIOS» CONSTITUTIVOS DE LOS SERES

Estas: parejas acto-potencia, esencia-existencia, materia-forma, en cuanto *principios* —no *elementos*— constitutivos de los seres, tienen, a mi juicio, un claro sabor peripatético; pero en un determinado sentido.

Desde luego, parece ser que para Aristóteles eran eso: *principios*, no *elementos*. Con ello se quiere significar que, propiamente, a ellos no les compete *tener* una entidad, sino constituirla. Ellos *no son*. Sólo el compuesto *es*. Claro que, si ellos no *tienen* entidad, parece también obvio que no podrán *constituirla*. (Hablo de la entidad en su sentido más obvio y primario.) Y aquí está todo. Para Aristóteles, sin duda, esos *principios* no constituyen la cosa en tanto que *ser*, sino en tanto que *tal* ser.

Se ve ahora claro el poso que ha dejado en estos conceptos su primer origen. Aristóteles ha llegado a ellos desde la *ousía* material. Ha partido primero de las cosas que *llegan a ser* artificialmente, verbi gracia, una silla. Ha tenido después también en cuenta la generación, en las diversas formas en que ésta puede presentarse. Siempre, desde luego —en un caso y en otro—, con *algo* presupuesto. Este *algo* presupuesto es, antecedentemente, o una *ousía*, una sustancia de la cual se hace una cosa, v. gr., la madera de la cual se hace una silla, o es, últimamente, la Naturaleza, ese fondo común que está ahí ya de siempre siendo, y de la cual todas las cosas se hacen.

El devenir así carece de radicalidad, de ultimidad. Deviene una cosa, pero no en tanto que ser o realidad, sino en tanto que *tal ser* o *tal* realidad. La realidad estaba ya ahí.

Entonces el *acto* resultará como la *pura forma* (independientemente del contenido de la realidad) de que una cosa o ser sea *tal ser*. Y la *potencia* será como el puro poder o capacidad que un ser, que ya es una determinada cosa, tiene de ser «otra», y en tanto precisamente en cuanto está *ordenada a...* ser otra. Son, pues, así *principios*, no elementos. (Claro que como un ser no puede ser sin que sea *tal ser*, últimamente, y como oblicuamente, esos principios son también principios de ser. Pero la *oblicuidad* es manifiesta.)

Desde este punto de vista, se comprende que a la *potencia* (que no es sino la misma cosa ya existente, *en cuanto que*, de cualquier manera, puede llegar a ser «otra») se la considera como *siendo ya* de antemano (claro que en potencia) y que sea ella la que *reciba* el acto, y aun que de ella se *eduzca* el acto de la forma, etc., etc. Nos movemos, como se ve, en el plano de la pura esencia, del *to ti*. Aherrá bien, todo esto puede prestarse a equívocos si no se entiende a la luz de una muy delicada analogía.

Porque la cosa tiene un extremado alcance. Esos conceptos han podido aplicarse al caso en que aquel *algo* a que aludimos antes *no preexista*, ya que es por el origen de la realidad, del ser mismo, es decir, de lo *último*, por lo que preguntamos. Entonces hablar de acto y de potencia como de *puros principios* de ser requeriría una cautela especial.

Insisto: la existencia como tal, en su pura razón de existencia, no fué nunca problema para Aristóteles, ni acaso para ningún grie-

go. Aristóteles sólo se preocupó de la existencia de *tal* ser, y precisamente en la línea exclusiva de esa *talidad*.

Efectivamente, el ser estaba ya dado de antemano, es decir, la realidad; digamos, en general, la existencia. Desde este punto de vista, para Aristóteles —lo mismo que para Parménides y para todo griego— el dicho: *Ex nihilo fit* era de una validez absoluta. El ser, como tal, es ingenerable.

Ahora bien, una nueva *morphé* introducida en una nueva materia, o educida de ella, nos da una *nueva actualidad*, es decir, un *nuevo* ser. Entonces lo que antes era A pasa a ser B y lo que era ser o existencia de A es ahora ser o existencia de B.

En este sentido únicamente puede decirse que una *nueva existencia*, y, naturalmente, *causada* por la forma o *morphé* (6), según la consabida fórmula que ha consagrado la escolástica. Es decir, no radicalmente nueva, ya que la novedad no afecta a la existencia misma, es decir, al ser mismo, sino a su especificación, a su *eidos*. La existencia así adquiere, además, un carácter de *pura formalidad*, con función actualizadora de la esencia, es decir, de pura forma vacía, sin contenido de ser.

La pareja existencia-esencia, aquélla como pura actualización de ésta y ésta como pura potencia de aquélla, corre el peligro de ser mal entendida y llevarnos a consecuencias peligrosas.

De una existencia como *pura actualización*, y de una esencia como *pura potencia* de ser, no se sigue nada en orden a constituir la verdadera realidad. Son *conceptos-moldes*. Pero necesitamos un contenido que moldear.

Ha sido harto frecuente entre los escolásticos hablar del *esse* como de pura forma, llamándole incluso suprema forma (*formalisimum omnium*). Santo Tomás —ya lo indicábamos antes—, aunque con alguna frecuencia, llama forma al *esse*; sin embargo, muchas otras veces le da un sentido más obvio y real.

Tratándose del ser, quiero decir de su origen —hablamos del ser finito—, no puede suponerse *algo* previo ese algo de que nos ocupábamos antes. Ni puede haber aquí *previamente* una potencia

(6) «Omne esse est a forma (secundum Boetium e secundum veritatem). Quod, ergo, caret forma caret omni esse». (*Aegidio Romano Rexaameron*, part. I, cap. I.) Esta ha sido la constante fórmula escolástica, la cual no deja de tener su verdad siempre que se la entienda convenientemente; claro que, de todos modos, una verdad un poco pálida.

subjetiva. No puede preexistir un algo en que esa potencia se halle y tenga de antemano *realidad*, aunque sea esa extraña realidad de potencia. Esa potencia subjetiva, tratándose de potencia de ser —es, a saber, la esencia—, sólo la podemos considerar en la cosa ya constituida, cuando al contemplar su dualidad —ser y límite— edivinamos en ella esos dos principios actualmente constitutivos: ser y esencia. (*Actualmente* constitutivos digo. La esencia, en este caso, no puede concebirse previamente, sino pura posibilidad.)

Con todo esto he querido decir que si el considerar la esencia como puro límite no puede explicarnos la multiplicación de los seres, desde el punto de vista de su verdadera distinción dentro de la recíproca comunión de ser, y que si la esencia, concebida como entidad, nos crea el problema de hacernos imposible la multiplicación de los seres, ya que esta multiplicación, por el mismo hecho, viene supuesta, el concebir la esencia y la existencia como puros *principios constructivos* en el sentido mentado, nos deja también intacto el problema, porque no lo aborda en su verdadera realidad, es decir, no toca propiamente al ser. Y de todas maneras pone en el mismo plano, aunque polarmente antagónicas, a la esencia y a la existencia.

Las cosas, a mi juicio, siguen otros caminos. Hay que partir del supuesto de que lo principal en los seres es lo que de verdad les hace ser, lo que les confiere realidad, en cuanto son, formal y realmente, participación del Ser. Y esto no es más que el *esse*, llamémosle ser o existencia, aunque yo prefiero llamarle sencillamente ser. Hablo aquí todavía dentro de un orden metafísico (7).

Para que esa comunicación formal y real sea posible es requerida la esencia, en cuanto ésta, *configurando* al ser participado, lo limita y lo distingue del Ser, y al mismo tiempo, por conferirle una configuración *especial*, lo distingue y separa de todos los demás seres.

La esencia así, originariamente, lejos de pertenecer al orden del ser, pertenece más propiamente al del no-ser —por eso limita—, aunque por ser no un no-ser puro, sino *relativo* a un ser al cual,

(7) «Proprie et directe loquendo, tota perfectio rei ex esse sumitur, non ex essentia; unde nulla essentia in se accepta, et ut essentia, dat perfectionem illi nisi ut consideretur ut dans esse, esse ut est ipsum esse, et inde est quod, si homo haberet omnem sapientiam et non esset sapiens, non diceretur perfectus» (*Aegidius Rom. Ium. Sent. Dís. II, pr. 2 q. 2*).

como se ha dicho, no sólo limita, sino que configura, *hace* algo en el ser, y en este sentido puede afirmarse de la esencia que es algo, es decir, lo es *por relación* al ser y por participación de él, aunque ella en sí misma, como tal, no sea ser.

Entre ser real y existencia (si ponemos el acento solamente en la razón de *ser* y de *real*, prescindiendo de la esencia) no hay distinción ninguna. Un ser es real por el ser que de verdad posee. Esto lo tiene por existencia. Luego la esencia no entra a constituir el ser, sino *tal* ser.

Pudiera, sin embargo, por una *pura distinción de razón*, concebirse en un ser real la existencia como aquello que le da al ser que ya es actualidad y realidad; ser, como dicen, su último acto. Pero esto o es una mera abstracción o es, sencillamente, una concepción inadmisible.

También pudiera ser entendida la existencia como la duración sucesiva del ser, adquiriendo así un carácter de temporalidad, en cuanto representa la involución o despliegue interno del ser limitado, que consiste sólo en el reajuste progresivo y continuo de esencia y ser. Pero ésta sería una concepción enteramente inadecuada de la existencia. El ser como tal es atemporal. La esencia como tal es atemporal también. El tiempo brota del reajuste de ambos, conforme a un determinado ritmo propio de cada ser, que le viene impuesto por su esencia.

En este sentido el ser adquiere su dimensión de temporalidad, que hace aparecer a la existencia como temporal, oponiéndola desde este ángulo, indebidamente, a la esencia, ya que la existencia así entendida no es más que un proceso funcional de esencia y ser, y este proceso tanto corresponde a la una como a la otra, aunque bajo aspectos diversos.

En este concepto de la existencia es donde se apoya falsamente el existencialismo. Por eso yo no hablo de fundar una filosofía en la existencia, sino en el ser, para evitar confusiones. Porque creo que una filosofía no puede fundamentarse sobre la existencia de ese modo entendida. Claro que tampoco —y en esto estoy conforme con ellos— sobre la esencia.

5. ORIGEN REAL DE LOS SERES

Hemos intentado hasta ahora solamente trazar las líneas generales que vienen a dibujarnos el cuadro general de derivación de los seres. Nos hemos mantenido, como era natural, dentro de un orden puramente abstracto.

La cuestión que ahora se nos plantea es de un orden mucho más concreto. Preguntamos por el modo real y efectivo como los seres, también reales, vienen a ser.

El problema se nos presenta de un modo paralelo a como se nos ha presentado en el otro plano puramente ideal. Contamos, por de pronto, con un hecho: los seres múltiples; contamos, además, con otro hecho: su insuficiencia óptica. Contamos de otro lado, en fin, con esta consecuencia ineludible: esos seres, por necesidad, han de ser en Otro. Ahora bien, son en Otro porque son de Otro. En un sentido de propiedad, cierto; pero, sobre todo, en un sentido de origen. *Post creationem sunt plura entia, sed non plus entis*. Esta es una afirmación importante. E inquietante. Santo Tomás, por otra parte, ha dicho: *Omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est* (I. S. Theol. q. 60, a. 5). De aquí el Doctor Angélico ha derivado grandes consecuencias. Hay otros textos bien significativos. Citaremos alguno que otro: «*Licet causa prima quae est Deus, non intret essentiam rerum creatarum, tamen esse quod rebus creatis in est, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divinum, sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa prima*» (De pot. q., a. 5 ad I). En el Comentario a las Sentencias, en esta pregunta: «*Utrum Deus sit esse omnium rerum?*», contesta: «*Respondeo, sicut dicit Bernardus, Deus est esse omnium non essenziale sed causale, etc.*» (In I. Sent., Dist. 8, q. I, a. 2.) La pregunta está formulada en vista de un texto del Pseudo Areopagita «*Deus est esse (omnium) existentium. Esse omnium est supersubstantialis Divinitas*» (De divinis Nominibus, c. V., párr. 4, P. G. t. 3, columna 1.817, D.).

La exégesis de estos textos dionisinos resulta harto complicada. La que Santo Tomás de Aquino hace también requiere explicación. Hay una profundísima intención escondida en todas estas afirmaciones dionisiano-neoplatónicas. Quizá Santo Tomás trata de atender al peligro de exageración que en ellas pueda aparecer. Pero tal

vez, atendiendo a eso sólo, ha minimizado su sentido, y lo que tienen de más característico y fuerte ha quedado obnubilado. Santo Tomás atiende, sobre todo, a ser cauto: «Licet huiusmodi locutiones magis sint exponendae quam extendendae» (In I Sent. Dist. XVIII, q. I, a. 5). Todas estas proposiciones queden aquí como testimonio del sentido paradójico oculto en la solución intentada del problema de los problemas.

Nosotros partimos de la afirmación tomista: «Deus est esse omnium non essentialiter sed causaliter.» Trataremos de explicar a nuestro modo este «causaliter» un poco sibilino, porque en esto está todo. Tendremos que hablar de la causalidad *eficiente*, entendiendo por ahora esta palabra como se la entiende de ordinario.

Juzgo que a la causa eficiente se la ha hecho demasiado extrínseca, sobre todo cuando esta causa es aplicada a Dios. Como veremos luego, cierto, es lo extrínseco lo que la caracteriza como *eficiente*. Por esto exige explicación congrua. Sin duda, hay aquí una huella aristotélica bien marcada. Pienso que insistir un poco en ello, y desde este ángulo, no será ocioso. Lo que a Aristóteles preocupó fué buscar el origen de *lo que* la cosa sea, es decir, de su *esencia*. Ya dijimos que nunca se propuso el problema del origen del *ser* en los seres. Podríamos decir acaso, acercándonos un poco a Heidegger en la expresión, que él se preocupó del origen de los entes en su razón de entes, pero no del *ser* (*esse*) de esos mismos entes. Se comprende entonces que para el Estagirita la causa eficiente fuera una causa *puramente extrínseca*.

Mirados los seres desde este lado de su esencialidad, cierto, las célebres cuatro causas aristotélicas en las cuales se encuadra la causa como pura causa exterior, se imponen por sí mismas. Por eso Santo Tomás, cuando se pregunta: «¿Cómo está Dios presente en los seres?», pondrá siempre la necesaria advertencia: «Quamvis essentia divina non sit intrinseca rei quasi pars veniens in constitutionem eius», etc. (In I Sent. Dist. XXII, q. I, a. I, ad Im.) Lo cual es justísimo. Por este lado de la esencia, Dios es extrínseco a las cosas. Cada cosa es *lo que* es por sí misma. Santo Tomás, en diversas partes, tendrá buen cuidado de advertirnoslo: la esencia como tal no es *formalmente* participada de Dios. Sólo, a lo más, en una razón de *efectos ejemplar*, y esto habrá que explicarlo. Por la esencia las cosas se ponen *fuera* de Dios. Son «otra» cosa que El. Por ella no son su semejanza, sino más bien su *desemejanza*. Desde el pun-

to de vista del ser (del *esse*) —que es lo propio y formalmente participado—, ya es otro cantar. Desde este punto de vista, Dios se hace íntimo a los seres, más íntimo a los seres que ellos mismos. «*Ex quibus omnibus aperte colligitur quod Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei...*» (In I Sent. Dist. XXXVII, a. I.)

Pero Santo Tomás fundamenta esta presencia en la operación divina, entendida en la razón de *operación* puramente. No siempre, sin embargo, se expresa Santo Tomás en el mismo tono.

Hartas veces hay en que la huella neoplatónica se advierte clara en él a través del concepto mucho más jugoso de participación.

Vamos a intentar dar una explicación de la causalidad divina de los seres. Parto para ello de unas magníficas palabras de Zubiri: «El misterio de la creación hunde sus raíces en el amor. Para todo el Antiguo y el Nuevo Testamento, el acto creador es una "llamada". "Llama a las cosas que no son como si fueran." (Rom. 4, 17.) En este sentido la creación es una palabra, un *logos*. Pero esta palabra ha sido pronunciada por el carácter extático del amor. Como raíz de esta palabra, y, por tanto, de las cosas mismas, el amor es un principio (*arkhé*) de todo. Pero esta efusión no tiene, a su vez, más sentido el de difundirse, darse. De esta suerte, el amor no es sólo principio, sino también término (*télos*). Y lo es en un principio absolutamente específico: la creación es una producción de "lo otro", pero como difusión de sí "mismo". Y, por tanto, la creación, a la vez que produce las cosas distintas de Dios, las mantiene en una unidad ontológica con El y mediante la efusión. Vista desde Dios, la efusión del amor no consiste primariamente en unificar algo producido ya por creación, sino en producir el ámbito mismo de la alteridad, como un *unum* proyectado *ad extra*; de suerte que lo existente sólo cobra su existencia por la unidad primaria, originaria y originante del amor.» (*Naturaleza, Historia, Dios*, págs. 511-12.)

Por de pronto, lo fundamental en los seres, lo que propiamente los *hace ser*, es su causa formal. Las demás causas no son sino *suplementos* o apoyos de una causa formal *deficiente*, y sólo desde este punto de vista pueden ser entendidas. A la causa formal doy yo aquí un sentido muy concreto, porque es ésta una palabra bastante equívoca. Por causa formal entiendo aquí y ahora el *ser*. Santo Tomás —aunque poniendo en ello un acento algo distinto—

lo llama a veces *formalissimum omnium*. La esencia, en cambio, tiene una función de causa material —es potencia—. Por eso conviene quitar a esa palabra *forma* —mientras la aplicamos al ser (esse)— todo lo que consigo lleva de evocación de la esencia y de excesiva *formalidad* sin contenido. Porque tanto la causa formal como la eficiente y aun la material, tienen para Aristóteles un especial significado. Nosotros —acaso en esto con algún eco platónico— tratamos de otorgarlas una mayor profundidad, o si se quiere, una densidad más apretada.

Cuando he dicho, pues, que lo que fundamentalmente *hace* a un ser es su razón formal, he querido decir que es lo que propiamente lo constituye como ser. Me ciño, por lo tanto, al ser en sí mismo.

Pero no solamente hablando desde el punto de vista de la causalidad que *constituye* el ser, sino desde el punto de vista de la causalidad que ese ser *ejercita*, hay que partir también de su razón formal.

La causalidad no puede entenderse, originariamente, sino como una irradiación del ser causante. Porque el ser no puede concebirse originariamente sino como fundamental unidad. Ni a los seres que en esa unidad se unifican sino como derivando de una fuente común.

Toda causalidad (eficiente): a), o *crea* esa comunidad de ser, en cuanto *crea* la multiplicidad de seres —una multiplicidad, es claro, con un fónido común unitario en que necesariamente esté implantada—, o b), la supone.

Sólo dentro de esa comunidad óptica previa una causalidad de creatura —es decir, de ser limitado— es posible. Las cosas, unas a otras, en la recíproca acción, se suponen ya siendo, se presuponen (8). Se caracterizan así la causalidad divina y la causalidad creada:

Todavía, sin embargo, esta causalidad creada que supone, indudablemente, la previa comunidad óptica, el necesario sustrato en que se mueva y actúe, está ordenada: a), de un lado, a reconstruir la comunidad —o unidad—, congregando la dispersa multiplicitud.

(8) No pueden obrar unos seres en otros sino porque hay un tránsito de unos a otros. Ahora bien, ese tránsito es por el ser. La esencia es ruptura de todo tránsito, de todo puente. La esencia en los seres es la que establece la discontinuidad de unos con otros.

dad (todo hacer de creatura tiende siempre a esta reconstrucción de la unidad, porque es *con miras* al todo, con anhelo del todo, como actúa, y b), de otro lado, a producir también —aunque en un plano secundario, ya que no llega a la raíz misma del ser, a hacer surgir *nuevos seres*— la multiplicidad, una multiplicidad que se mantiene en zonas más someras, ya que no llega, como decimos, a la última hondura de multiplicar el ser como tal.

De este modo se ve cómo todo hacer es fecundidad, aunque en *varia y múltiple* medida, y cómo en un cierto modo a todo ser le corresponde *hacer*, ya que no hay ser que no sea *activo*, y esta actividad no la ejerce, por necesidad —hablo del ser finito—, *fuera* de sí. Aunque este *fuera* lleve una exigencia interior, es decir, tienda a ser un *dentro* (perfeccionándose y realizándose a sí mismo), conjugando estos *dentro* y *fuera* de una manera insoslayable, bien que de un modo muy distinto según la jerarquía de los seres y, sobre todo, según que se trate de los seres o del Ser. (Naturalmente, tratándose del Ser, obrar *fuera* es absolutamente libre).

Procuremos, con calma, replegar un poco el pensamiento en lo que ahora queda dicho para hacerle caminar con ritmo conveniente.

Hemos afirmado que el ser, originariamente, no puede concebirse sino como fundamental y previa unidad. Pero esta *fundamental unidad* supone, es claro, una *Unidad fundamentante*. El ser, o los seres, suponen al Ser. La causalidad originaria hay que buscarla aquí. Pero, entonces los seres no serán sino una irradiación del Ser. El Ser *se comunica*, se da a ellos.

El Ser es causa de los seres en tanto prolonga *hacia* ellos, o mejor dicho, *en* ellos, su Ser. He aquí cómo la causalidad, originariamente, es *formal*. El Ser causa los seres en cuanto prolonga en ellos su razón formal, su Ser.

Ahora bien; nosotros hablamos de la *esencia divina* en cuanto entendemos las cosas de Dios un poco a la manera como entendemos las cosas creadas. Hablamos de la esencia de éstas en cuanto por ella entendemos aquel modo propio suyo como ellas poseen el ser, su ser. Así podemos también —análogamente— hablar de Dios. Por esencia suya entendemos la manera propísima cómo El posee el Ser. Esta manera es poseerle sin manera, sin modo, es decir, sin medida —medida es límite—, en una palabra, sin esencia.

Por eso, el Ser —Dios— cuando *se comunica*, creando la multiplicidad, no se comunica según su esencia, es decir, según sí mismo

(hablamos del orden natural), se comunica en *lo otro*, según la esencia, por tanto, de *lo otro*. La medida de la divina causalidad, desde el punto de vista del efecto —mirada desde sí misma no tiene medida—, es «la cosa hecha», la *esencia* del ser participado.

La fe nos dice —y un filósofo cristiano no puede menos de tenerlo en cuenta, aunque no apoye en ello sus razonamientos filosóficos— que la esencia divina (el Ser divino) se comunica íntegro, como es en sí, en tres personas distintas. Hay aquí dos actos de comunicación. A través de esos actos se verifica la procesión de *los otros*, pero no de *lo otro*. Es la misma esencia idénticamente, la que se da y la que se recibe. De los actos derivan relaciones; de las relaciones términos opuestos de relación o relativos, de los relativos personas, pero no nuevos seres. El Ser se comunica a los tres por igual.

Aquí, propiamente hablando, no hay acción ni causalidad, aunque los griegos la hayan llamado así en vez de principio; bien que, partiendo del concepto de *razón* o *causa formal* convenientemente entendida, no les faltase, para ello, alguna congruencia, como la explica Santo Tomás, que se hace de ello cuestión (S. Thol., I, q. XXXIII, a. I.^a ad Ium).

Ahora bien, la razón por la cual las procesiones trinitarias no son *acciones* propiamente dichas, ni el principio causa, ni las personas procedentes efectos, es porque el Ser divino se comunica «adentro», es decir, no hay una esencia «exterior», según la cual la comunicación se mida. No hay un «afuera». Sólo la esencia original esa «exterioridad» y ese «afuera». Por eso aquí no hay causa eficiente, sino sólo principio formal.

La razón no puede enseñarnos esto, sino la fe. Pero, esta supuesta, podemos buscar una explicación racional. Tampoco la razón nos puede decir, *a priori*, que el Ser es comunicable a muchos seres. Nada podemos saber *desde Dios*: Pero, supuesto el hecho —que podemos alcanzar fácilmente— nos es dado llegar a saber que no puede verificarse sino por creación.

El hecho es éste: las cosas están ahí urgiéndonos con su bullicio interrogante. Por buenos caminos —que ellas nos señalan y, ahora, no importa— llegamos a concluir que ellas derivan de Dios. En saber cómo, según ello nos sea posible, estamos ahora empeñados.

La comunicabilidad (divina) es un atributo de Dios necesario. Se identifica con El. Dios es bondad. Por eso es amor. Amor es co-

municabilidad... Tendería Dios —si le mirásemos sólo desde Sí mismo— a darse infinitamente. Digo *infinitamente*, entendiéndolo no sólo del acto con que se da, sino del don en que se otorga, y en el darse continuamente sin posible tregua... Pero por la fe sabemos que dentro de sí mismo sólo se da dos veces. En el Hijo y en el Espíritu (a través del Hijo o por el Hijo) se da el Padre. Y se da no libre, sino obligadamente.

Se da también «afuera», pero se da en libre don. Y no infinito, sino limitado (9). Y el darse así limitadamente es también necesario por parte de Dios. ¿Cómo es esto? He aquí cómo nos ocurre explicarlo.

Para que Dios pueda darse en los seres, sin que éstos sean *parte* de Dios, aunque sí una real y verdadera participación suya, menester es que los seres puedan hacerse «otros», quiero decir, «otra cosa». Sólo desde el punto de vista del ser, esto no es posible... Es aquí donde radica —como hemos hecho resaltar— el problema. Desde el punto de vista del ser no hay posibilidad de diferenciación. Dentro del ser pueden originarse «los otros, pero no «lo» otro.

El ambiente de «lo otro» lo crea la esencia formalmente. Por la esencia, por *su* esencia, los seres se ponen «fuera» de Dios. Esto —la esencia— es lo que tienen «de suyo». El ser lo tienen «de Dios». Proceden de El. Lo *propio* de cada ser es su esencia. El ser les viene forastero. Por eso les es contingente. Les acontece ser. Pero la esencia es limitación, y, originariamente, no-ser. Santo Tomás ha escrito estas profundas palabras, que son, a mi juicio, dignas de tenerse en cuenta: «*prius, enim, inest unicuique naturaliter quod convenit sibi in se, quam quod solum ex alio haber. Esse, autem, non habet creatura nisi ab alio; sibi, autem, relicta, in se considerata nihil est; unde prius naturaliter inest sibi nihil quam est.*» (De aeternitate mundi.)

Cuando Dios se comunica *a través* de una esencia en «lo otro», esto «otro» pone medida a la comunicación de Dios. Y a su presencia en ello. El acto divino en que se comunica deja de ser *inmanente* y *formal*, para hacerse *transeúnte* y *eficiente*. Hablando de Dios, transeúnte sólo virtualmente como han dicho los escolásticos. Hay una *transitividad* del efecto. Y, por esto mismo, hay efecto, *res facta*.

Me parecen muy justas las siguientes palabras de Zubiri: «Para

(9) Dejamos a un lado el caso de la Encarnación.

los griegos (los Padres), el aspecto eficiente de la causalidad está siempre subordinado al aspecto formal. Lo eficiente no tiene más misión que servir de vehículo a la irradiación formal de la causa en el efecto. Y en esta irradiación se halla, para los griegos, lo propio de la causalidad.» (Naturaleza, Historia y Dios, p. 56.)

La causalidad eficiente empieza allí donde la causa o razón formal no puede comunicarse para continuar siendo «lo mismo», sino sencillamente «lo otro». Entonces la causalidad formal —que consistiría, de suyo, en comunicar idénticamente lo que la causa es— ya no puede serlo, rigurosamente en razón de una comunicación de identidad, sino que se da sí misma, pero... *haciendo algo*. La causalidad formal se convierte, entonces, en *acción*.

Ahora bien, esta acción estará más o menos lejos, más o menos distante de la causalidad formal, según que la comunicación de ésta sea mayor o menor. Pero en la misma medida crecerá la acción y su implicada razón de *exterioridad*. Entre causa y causado hay siempre *distancia*. Santo Tomás ha dicho: «in omnibus causae generibus semper invenitur distantia inter causam et id. cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem». (S. Thol., I, c. XXXIII, a. I, ad Ium.)

Nace «lo otro», es cierto, mas sin que por eso se quebrante la *unidad de «lo mismo»*. Si este rompimiento se diera —cosa imposible— no podría haber causalidad, porque no podría haber relación ni conexión entre causante y causado. Sólo puede darse esta conexión sobre *un fondo común de ser*.

Todo esto parece —por de pronto lo es— obvio. Sin embargo, es verdad que puede entenderse de muy diverso modo. Puede acentuarse la «alteridad». Puede también acentuarse la «mismidad». Según que se edifique una filosofía sobre la esencia o sobre el ser, se acentuará la una o la otra. Creo que no puede negarse, sino que, en pos de Aristóteles, se ha acentuado *lo esencial*, lo que, *de suyo*, tienen las cosas, y, por ende, también la «alteridad» en la creación, es decir, la causalidad «eficiente» en ese aspecto, digo, que la hace determinadamente eficiente; omitiendo, en cambio, o dejando bastánte en la penumbra el aspecto formal, lo que esto comporta de comunión, es decir, de participación en la «mismidad».

Es menester, a mi juicio, corregir algo esto. De esos dos aspectos de la creatura en cuanto «esencia» y en cuanto «ser», nace ese doble aspecto indicado (formal-eficiente) de la divina causalidad.

Nace también una doble relación en la creatura. Desde el punto de vista de la causalidad «eficiente» se erige una relación *accidental* (predicamento) que se funda en la «alteridad», en la «esencia». Cayetano —y no sé si también Santo Tomás han hecho resaltar, al menos a veces, sólo esto. (S. Thol., I, q. XLV, a. III). Desde el punto de vista de «la causalidad «formal» tendremos una relación *transcendental* que el «ser», como tal, creado, dice al Ser.

Esto lo ha visto bien San Buenaventura cuando ha afirmado profunda y bellamente: «esse imaginem Dei non est hominis accidentis sed potius substancialis, sicut esse vestigium nulli accidit creaturae. (In I. Sent. 48. I, I conclus.) El ser imagen de Dios en la creatura racional, o el ser vestigio en la irracional, les viene de la «causa» formal, de su «ser». Por la esencia las cosas no son imagen ni semejanza de Dios. Le son desemejantes. Y aun cuando sea abarcar demasiado, quiero notar aquí que juzgo *muy difícil* poder explicar la presencia de Dios en las cosas («per essentiam») por sólo el aspecto de la causalidad «eficiente».

En otra parte hemos hecho ver cómo el ser persona se funda en esta razón de imagen, en cuanto algo consustancial con el «ser», es decir, en aquella relación de origen formal. En una palabra: digo que ser persona es algo relativo no sólo *in divinis*, sino también *in creatis*. Persona es, pues, aquí algo formalmente relativo —pasivamente relativo—, es decir, religado.

Hay, por lo mismo, en la creatura, estos principios reales de constitución: el «ser» realmente participado de Dios, por el cual se comunica y se continúa hasta El. Un principio de relación, o ese mismo ser en tanto que relativo. Relación derivada del acto por el cual Dios se le comunica. Por ese principio de relación nace «el otro», nace la oposición relativa de ese «ser» a Dios, dentro del mismo orden del ser. Nace, tratándose de creaturas racionales la persona. Se evita así, bajo este aspecto, lo que podríamos llamar un panteísmo *subsistencial y existencial*. Sabido es cómo Santo Tomás parece no admitir sino un solo esse en Christo. No está claro, a mi juicio, el pensamiento del Angélico. Al menos se discute. (Véanse, por ejemplo, estos pasajes: I. Sent. Dist. XXXVIII, q. I, a. 2; S. Teol. III, XVII, a. 2.)

La cuestión, por otra parte, es bien ardua. Como quiera que se entiendan los diversos textos, queda, al menos, esta probable suposición: en Cristo hay dos Naturalezas pero un solo Ser. Sin embar-

go, esta suposición podría hacerse respecto de todas las cosas creadas. Habría, entonces, muchas naturalezas, pero un ser únicamente. Ahora bien; el *principio de relación* de oposición personal —o suposital, según los casos—viene a impedirlo.

Y, en fin, un tercer principio de constitución: la «esencia», por la cual las creaturas son respecto de Dios, no ya «el otro», sino «lo otro», es decir, no sólo distintas sino desiguales. Así se evita el panteísmo *esencialista*.

No podemos, por ahora, seguir más adelante. Hemos abierto, me parece, una perspectiva. Todo lo que hasta aquí hemos indicado no son sino matices, pero de tal trascendencia, que pueden originar concepciones distintas, filosóficas y teológicas. No son al principio fáciles de percibir dichos matices. Nosotros tampoco nos lisonjamos de haberlos dado a entender con claridad. Creemos, sin embargo, que hemos indicado algún sendero por donde mentes avisadas puedan caminar con más holgura.

AUGUSTO A. ORTEGA, C. M. F.